

*Н. М. Никольский*  
*Избранные*  
*произведения*  
*по истории религии*

*Академия общественных наук при ЦК КПСС  
Институт научного атеизма*



*Издательство «Мысль» Москва - 1974*

*Н. М. Никольский*



*Избранные  
произведения  
по истории религии*

Главная редакция  
учебной литературы ВПШ и АОН  
при ЦК КПСС

Редакционная коллегия серии:

академик Б. М. КЕДРОВ,  
академик П. Н. ФЕДОСЕЕВ,  
доктор философских наук Х. Н. МОМДЖЯН,  
доктор философских наук А. Ф. *ОКУЛОВ*,  
доктор философских наук А. Д. СУХОВ,  
кандидат исторических наук Г. С. ЛЯЛИНА  
(ученый секретарь),  
кандидат исторических наук М. М. ПЕРСИЦ

Составитель, автор предисловия и примечаний  
кандидат исторических наук В. Ф. МИЛОВИДОВ

## *Предисловие*

Творческое наследие замечательного советского ученого Николая Михайловича Никольского (1877—1959) поражает своей многогранностью и широтой научного кругозора. Он приобрел известность как крупный специалист в области истории древнего Востока, как основоположник русской и советской школы библеистики, как выдающийся знаток истории религии и церкви и, наконец, как оригинальный исследователь-этнограф. Все эти различные сферы научной деятельности в творчестве Н. М. Никольского тесно соприкасались и органически переплетались, взаимодополняя и обогащая друг друга. Его работы отличаются глубиной научного поиска, блестящей эрудицией, прекрасным стилем изложения. Многие из них не утратили своей научной ценности и в наше время. Всю свою жизнь Николай Михайлович уделял большое внимание изучению марксистско-ленинской теории, которой он начал интересоваться еще в студенческие годы, в период учебы на историко-филологическом факультете Московского университета. «Марксистско-ленинскому учению, — писал он впоследствии, на склоне своих лет, — я обязан всеми научными удачами и успехами».

Н. М. Никольский прожил долгую и славную жизнь. В годы первой русской революции 1905—1907 гг. он сблизился с большевиками. На его квартире проходили заседания Московского комитета большевистской партии. Н. М. Никольский был активным членом лекторской группы Московского комитета РСДРП (б), выступал с публикациями в большевистских газетах «Борьба», «Светоч», «Свободное слово».

После победы Великой Октябрьской социалистической революции, будучи уже сложившимся ученым-

востоковедом и опытным педагогом, Н. М. Никольский отдает все свои силы и знания советскому народу. Он никогда не был ученым кабинетного типа. Свою поистине колоссальную научную работу он всегда сочетал с большой педагогической, научно-организационной и, общественно-политической деятельностью. В 1919—1921 гг. он был ректором Смоленского государственного университета. В конце 1921 г. Николай Михайлович переезжает в Минск и становится профессором Белорусского государственного университета. В 1937 г. он возглавил Институт истории Академии наук БССР.

Н. М. Никольский считал своим долгом борьбу против насилия и угнетения, мракобесия и невежества. Вся его жизнь была пронизана чувством горячего патриотизма, который особенно ярко проявился в годы Великой Отечественной войны. Оказавшись на оккупированной немецко-фашистскими захватчиками территории, Н. М. Никольский, несмотря на свой преклонный возраст в августе 1943 г. ушел с помощью своих учеников к партизанам. Именно здесь, находясь на отвоеванной советскими патриотами у фашистов территории, он сумел завершить две фундаментальные работы по истории древнего Востока, которые подвели итоги его многолетним научным исследованиям.

Научная и общественно-политическая деятельность Н. М. Никольского получила всенародное признание и высокую оценку. В 1931 г. он был избран академиком Академии наук БССР, а в 1946 г. — членом-корреспондентом АН СССР. В 1944 г. за заслуги перед советской наукой Н. М. Никольский был награжден орденом Ленина. В 1947 г. белорусский народ оказал ученому высокое доверие, избрав его депутатом Верховного Совета БССР.

Во всем многообразии научных интересов Н. М. Никольского можно выделить круг вопросов, которые являются своеобразным стержнем, пронизывающим и скрепляющим воедино все его творчество. Это религиоведение, история религии и церкви, критическая библеистика. Интерес к изучению этих проблем отнюдь не являлся чисто теоретическим увлечением выдающегося ученого.

Н. М. Никольский был воинствующим атеистом в подлинном смысле этого слова. Еще в 1908 г., в одной

из ранних своих атеистических работ, он, исполненный уверенности и оптимизма, писал: «...победоносное шествие науки постепенно сметает все остатки старого, схоластического богословия; взлелеянные им старые идолы гибнут безвозвратно под ударами критики... Солнце уже блеснит, но ночь была длинна; и как бессилён ночной туман побороть прорывающиеся лучи утреннего солнца, так же бессильны и все попытки сторонников религиозного обскурантизма остановить победное шествие науки, пролагающей путь царю вселенной — человеческому разуму!»<sup>1</sup>

Как специалист по истории древнего Востока Н. М. Никольский известен прежде всего своими исследованиями, посвященными истории древнего Израиля, Вавилонии, Ассирии, Финикии, Хеттского царства. Основное внимание ученый уделял анализу социально-экономического строя древневосточных государств. Взгляды Н. М. Никольского по данному вопросу претерпели значительную эволюцию. Первоначально он придерживался традиционной для западной исторической науки «теории цикличности», согласно которой на древнем Востоке существовали в свое время феодализм, капитализм и даже «социализм». Однако позднее, решительно порвав с этой буржуазной концепцией, он пришел к выводу о том, что на древнем Востоке был распространен ранний рабовладельческий строй, при котором рабовладельческая форма эксплуатации не получила еще достаточного развития и не составляла в силу этого основы производства. Общественно-экономический строй древневосточных государств, по мнению Н. М. Никольского, представлял собой переходный этап от первобытной общины к рабовладельческой формации. Характерной чертой этого строя было сохранение общинных коллективов, подчиненных «связующему их единству в лице царя, который выступал как высший и единственный собственник земли»<sup>2</sup>. Труды Н. М. Никольского по истории древнего Востока (и особенно его последние работы в этом направлении) в немалой степени содействовали выяснению специфики древневос-

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Царь Давид и псалмы. СПб., 1908, стр. 76.

<sup>2</sup> Н. М. Никольский. Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречье, Минск, 1948, стр. 131.

точного общества и являются значительным вкладом в развитие советской исторической науки.

Изучая социально-экономическую жизнь древневосточных народов, Н. М. Никольский не мог, естественно, пройти мимо религии, игравшей огромную роль в их государственной и общественной жизни. Анализу религии, выяснению ее места и роли в истории Вавилонии, Ассирии, Хеттского царства, Финикии отведены многие страницы его научных трудов. Одна из его последних работ специально посвящена общинным и земледельческим культам древней Финикии

Особое внимание уделил Н. М. Никольский изучению древнееврейской религии. Уже в ранних своих работах, изданных в дореволюционное время, — «Иудея при Маккавеях и Асмонеях», «Древний Израиль» он решительным образом высказался против богословской «теории» об извечности древнееврейского монотеизма. В книге «Политеизм и монотеизм в еврейской религии», опубликованной на белорусском языке в 1931 г., легенда о монотеистическом характере древнееврейской религии, созданная усилиями иудейских и христианских богословов, была развенчана самым убедительным образом.

Большое значение для изучения древнееврейской религии имеет также обширное введение, написанное Н. М. Никольским к книге А. Б. Рановича «Очерк истории древнееврейской религии»<sup>2</sup>. В нем он обратил особое внимание на то, что переход от политеизма к монотеизму является закономерностью, обусловленной развитием социально-экономических отношений.

Уже в начале XX в. Н. М. Никольский проявил серьезный интерес к критическому анализу Библии. Под его редакцией была издана серия книг немецких ученых-богословов В. Вреде, А. Гарнака, Ю. Велльгаузена, А. Юлихера, Р. Кнопфа, Г. Гольмана, О. П. Пфлейднера, М. Брикнера, Д. Д. Штрауса под общим названием «Религия и церковь в свете научной мысли и свободной критики». Сам Н. М. Никольский написал для этой

<sup>1</sup> См. *Н. М. Никольский. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов.* Минск, 1948.

<sup>2</sup> *Н. М. Никольский. Некоторые основные проблемы общей и религиозной истории Израиля и Иуды.* — *А. Б. Ранович. Очерк истории древнееврейской религии.* М., 1937,

серии работу «Царь Давид и псалмы» — чрезвычайно смелую и оригинальную для того времени. Научный анализ псалмов имел большое атеистическое значение, так как с древнейших времен и до наших дней они используются для богослужения. Никольский убедительно доказал, что псалмы, приписываемые царю Давиду, берут начало из древнееврейской лирической литературы и что некоторые из них носят светский характер. В дальнейшем, уже в советское время, в работе «Следы магической литературы в книге псалмов»<sup>1</sup> он выделил группу псалмов, истоки которых, по его мнению, следует искать в магической литературе, распространенной в странах древнего Востока. Никольский пришел к выводу, что большинство псалмов имеет магическое и культовое происхождение. Специальное исследование ученый посвятил изучению керубов — огромных изваяний, стоявших у храма Соломона<sup>2</sup>. Он проанализировал вопросы об анимистических корнях древнеизраильской религии, о характере пластических изображений керубов, о взаимном влиянии древневосточных культур. Никольский считал; что в Израиле происходило скрещивание и чередование влияний Египта, Ассирии и Вавилонии, что, несомненно, сказывалось и в сфере религиозной. Эти выводы наносят сокрушительный удар по богословским концепциям о «богооткровенности» древнееврейской религии.

Вопрос о происхождении книг Нового завета был рассмотрен в работе Никольского «Иисус и первые христианские общины», опубликованной в 1918 г. Историю создания христианской части Библии ученый рассматривает в тесной связи с историей раннего христианства. Известно, что экземпляр этой книги имелся в личной библиотеке В. И. Ленина и он пользовался ею при написании своего труда «О значении воинствующего материализма».

В вопросах, связанных с происхождением раннего христианства, ученый стоял на позициях так называемой

<sup>1</sup> «Працы ВДУ», книга 4—5. Минск, 1923, стр. 15—24; «Працы БДУ», книга 12. Минск, 1926, стр. 64—81.

<sup>2</sup> Н. М. Никольский. Керубы по данным Библии и восточной археологии. — «Труды БГУ», т. 2—3. Минск, 1922, стр. 198—228.

исторической школы, считавшей Иисуса подлинной исторической личностью. В своей работе «Талмудическая традиция об Иисусе»<sup>1</sup> он стремился показать, что Талмуд в какой-то степени может служить историческим источником и что он добавляет некоторые детали к евангельским легендам об Иисусе Христе. Однако, на наш взгляд, излишнее доверие к евангельской традиции делает концепцию ученого по вопросу о реальности существования Иисуса уязвимой для критики.

При изучении Нового завета Н. М. Никольский придавал особое значение анализу раннехристианской эсхатологии. Этому вопросу была посвящена его книга «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» (М., 1922). В ней он подробно анализирует эсхатологические воззрения, получившие отражение в синоптических евангелиях, Деяниях и Посланиях апостола Павла и в Апокалипсисе (Откровении Иоанна). Никольский тщательно прослеживает различия в эсхатологических взглядах основных раннехристианских групп и течений, обусловленные в первую очередь различием в их социальном составе. Он показывает, что стремление народных масс сбросить гнет эксплуатации и построить общество социальной справедливости в какой-то степени находило отражение в христианском учении «о конце света» и установлении «тысячелетнего царства Христова» на земле. Поскольку в эсхатологических воззрениях отражались настроения социального протеста, свойственные первоначальному христианству, христианская церковь постаралась отодвинуть их на задний план и заменить представления о социальном возмездии и «тысячелетнем царстве» идеей загробного воздаяния и потустороннего «царства божия».

Острая потребность в атеистической литературе, посвященной выяснению вопроса о происхождении религиозных праздников и обрядов, натолкнула Н. М. Никольского, принимавшего активнейшее участие в антирелигиозной работе, развернувшейся после победы Великой Октябрьской социалистической революции, на мысль написать книгу на эту тему. Она вышла в 1926 г.

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. Талмудическая традиция об Иисусе. — «Труды БГУ», 1925, № 7, стр. 138-161,

под названием «Происхождение еврейских праздников и христианского культа». В 1931 г. появилось ее второе, дополненное и переработанное, издание — «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история». В этой работе Н. М. Никольский развенчивает легенду о том, что еврейские и христианские праздники были связаны с божественными установлениями Библии. Автор показывает, как в зависимости от изменения социально-экономических и политических условий жизни народов происходило изменение в содержании и ритуале этих праздников. Он приходит к выводу, что, несмотря на несомненные связи, существовавшие между иудаизмом и ранним христианством, еврейские и христианские праздники имеют принципиальные отличия. Христианские праздники сложились, когда христианство окончательно порвало с иудаизмом. Н. М. Никольский далее отмечает существенное различие в характере городских и деревенских христианских праздников. Книга Н. М. Никольского, в которой нашли концентрированное выражение его глубокие знания в области истории древнееврейской и христианской религии, библеистики, с одной стороны, и его убежденность воинствующего атеиста — с другой, не утратила своего значения и в наши дни. Она помогает разобраться в происхождении и сущности еврейских и христианских праздников и обрядов, способствует развенчиванию религиозного культа, которому и в настоящее время отводится в религии важнейшее место. Недаром церковники именуют культ «небом на земле»: он является тем мостиком, который как бы соединяет сверхъестественный мир, существующий в сознании верующего человека, с миром реальным, земным.

Н. М. Никольский справедливо считается также крупным историком русской православной церкви, историком старообрядчества и сектантского движения. По заказу издательства «Атеист» он подготовил капитальный труд — «История русской церкви», который вышел в 1930 г., а в следующем 1931 г. был переиздан. В нем был дан глубокий научный анализ истории русской церкви и религиозных движений в России. Написанная, как и все работы Никольского, живым и ярким языком, насыщенная богатым фактическим материалом, эта талантливая книга продолжает оставаться ценным

пособием для всех, кто занимается историей русской церкви, старообрядчества и сектантства.

Большое место вопросам изучения религии было отведено Н. М. Никольским и в его этнографических изысканиях. В 1929 г. вышла его книга «Дохристианские верования и культы днепровских славян», написанная в значительной мере на этнографическом материале. Н. М. Никольский опубликовал этнографические работы, анализирующие так называемые волочebные (т. е. волшебные) песни белорусов пережитки культа животных и растений у белорусского крестьянства<sup>2</sup>, белорусскую свадебную обрядность<sup>3</sup>. Все эти исследования Н. М. Никольского отличаются не только обобщением богатого материала, зоркостью исследовательского глаза, но и богатством эрудиции, широтой научных обобщений.

Данный сборник избранных произведений Н. М. Никольского рассчитан на широкий круг читателей, заинтересованных в повышении уровня своих знаний по истории религии, в первую очередь пропагандистов атеизма, преподавателей вузов, научных сотрудников, аспирантов и студентов. Поэтому из поистине огромного творческого наследия ученого были отобраны четыре работы, которые, по мнению составителя, не утратили своей актуальности и представляют несомненный интерес для атеистической общественности. Они в равной степени характеризуют ученого и как выдающегося специалиста в области истории религии, и как убежденного, «воинствующего» атеиста.

Сборник открывается докладом «Религия как предмет науки», который был прочитан Н. М. Никольским на торжественном заседании Белорусского государственного университета в 1922 г.

В докладе «Религия как предмет науки» содержится анализ религии с точки зрения марксистской науки, формулируются основные принципы подлинно научного

<sup>1</sup> Я. М. Никольский. Млфология і абрадавасць валачобных песень. — «Працы секцыі этнаграфіі АН БССР». Мшск, 1931.

<sup>2</sup> Я. М. Никольский. Жывёлы у звычайях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. — «Працы секцыі этнаграфіі АН БССР», вып. II. Мінск, 1933.

<sup>3</sup> Я. М. Никольский. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.

подхода к изучению религии как явления естественного порядка, социального по своей сущности. Н. М. Никольский подвергает острой критике богословский подход к изучению религии, в том числе и так называемый критический, который не имеет ничего общего с научной методологией. В докладе дается краткий исторический очерк, рассказывающий о становлении научного религиоведения, приводится характеристика основных религиоведческих школ и направлений. Большое внимание уделено Н. М. Никольским изложению существа марксистской концепции религии, которая положила начало подлинно научному религиоведению. Однако серьезным недостатком доклада является то, что в нем не упоминаются специальные работы Ф. Энгельса, посвященные происхождению христианства. Возможно, это связано с тем, что они тогда еще не были переведены на русский язык.

Доклад характеризует Н. М. Никольского как одного из основоположников советской школы религиоведения и является как бы своеобразным религиоведческим введением к остальным его трудам, помещенным в сборнике.

Другие работы, вошедшие в сборник, — «Политеизм и монотеизм в еврейской религии», «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства», «Христианские праздники» (из книги «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история») связаны определенным единством тематики, поскольку генетическая связь первоначального христианства с древнееврейской религией не подлежит никакому сомнению. Поэтому данный сборник является в сущности тематическим. Учитывая это, составитель расположил отдельные его части таким образом, чтобы между ними соблюдалась последовательная взаимосвязь — историческая и логическая.

Исследование Н. М. Никольского «Политеизм и монотеизм в еврейской религии», написанное на белорусском языке, является первым марксистским трудом, посвященным анализу этой проблемы. В работе убедительно показана несостоятельность утверждений некоторой части буржуазных ученых об извечности еврейского монотеизма. Более того, ученый приходит к выводу о том, что не только иудаизм, но и другие так

называемые мировые религии — христианство, ислам — не могут "считаться строго монотеистическими.

Следует иметь в виду, что Н. М. Никольский в период написания работы придерживался теории «циклизма». Поэтому он считал возможным говорить о феодальном периоде в истории древнееврейского государства и соответственно о феодальных культах, о развитии капиталистических отношений в период эллинизма и т. д. В дальнейшем, как уже упоминалось выше, Н. М. Никольский пересмотрел свою концепцию, отказавшись от «теории циклизма». Основные положения и мысли ученого относительно политеистического характера древнееврейской религии стали прочным достоянием советской науки. Исследования в этой области продолжил его ученик А. Б. Ранович, который в 1937 г. опубликовал фундаментальный труд «Очерк истории древнееврейской религии». Работа Н. М. Никольского впервые публикуется на русском языке в переводе доктора философских наук И. А. Кривелева.

Работа «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» является единственным в советской атеистической литературе исследованием, посвященным специально анализу христианской эсхатологии. Между тем эта проблема имеет не только теоретический, но и практический интерес. В выяснении вопросов, связанных с происхождением и социальной сущностью эсхатологических воззрений в раннем христианстве и дальнейшей эволюцией христианской эсхатологии, работа Н. М. Никольского окажет большую помощь пропагандисту атеизма в его практической деятельности.

Из книги «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история» для сборника выбрана вторая ее часть, посвященная анализу происхождения христианских праздников и обрядов. Несмотря на то что в дальнейшем появился ряд работ, посвященных этой теме, работа Н. М. Никольского по-прежнему остается ценным пособием по проблеме исторических корней христианского культа.

При подготовке сборника к публикации составитель всюду сохранил цитаты из Библии без каких-либо изменений, поскольку их переводы были выполнены самим Н. М. Никольским, Отсылки к Библии также сохранены

в неизменном виде (римские цифры указывают главу, а арабские — стих). В работе «Монотеизм и политеизм в еврейской религии» авторские сноски даются в том виде, как они были даны в белорусском оригинале.

Сборник снабжен примечаниями, в которых содержатся необходимые сведения о времени и месте первого издания, повторных изданий, именным указателем.

## *Религия как предмет науки*

*Речь, произнесенная  
на торжественном собрании  
Белорусского государственного  
университета 30 октября 1922 г.*

Религия как предмет науки — новая дисциплина в русских университетах и молодая дисциплина в университетах Запада. Она с трудом высвобождается из пут богословского изучения всех различных конфессиональных школ и направлений, и нередко случаи, когда представители этой молодой отрасли научного знания пришивают к определению сущности и задач своей дисциплины традиционные взгляды, унаследованные от богословия. Поэтому прежде всего мне представляется уместным дать некоторые общие определения, которые совершенно точно и без всяких недомолвок подчеркнули бы сущность дела, определили бы понятие изучаемого явления.

Наука имеет дело с миром явлений естественного порядка, которые могут и должны быть доступны нашему познанию с помощью тех познавательных средств, какими мы обладаем; наука поэтому не может заниматься изучением явлений сверхъестественного, сверхчувственного порядка. Далее, наука, изучая тот или иной порядок однородных явлений, хотя и допускает между ними индивидуальные различия, количественные и качественные, всегда, однако, расценивает их одинаково, как явления одного и того же ряда. Отсюда, коль скоро религия становится предметом научного изучения, она не может изучаться с каких-либо иных точек зрения, нежели любой другой объект науки. Привлекая религию в круг объектов своего исследования, наука видит в религии явление такого же естественного порядка, как и всякое другое явление; и при этом на религию целиком распространяется вся сумма признаков, определяющих явления естественного порядка. Отсюда с точки зрения содержания в религии для науки не может

быть ничего объективно сверхчувственного; с точки зрения генетической религия для науки есть такое же обусловленное явление, как всякое другое явление человеческого общежития. Далее, все индивидуальные явления порядка, называемого религией, различаясь некоторыми признаками количества и качества, по совокупности общих признаков для науки всегда будут явлениями одного и того же ряда, и с научной точки зрения из среды религий не может быть допущено выделение какой-либо одной религии в ранг абсолютной и совершенной. Если не даны, не усвоены эти предпосылки, то не может быть научного изучения религии, и в таком случае в данной стране или в работах данного ученого нет религии как предмета науки, но она еще остается предметом богословия. Борьба за высвобождение науки о религии из богословских пут дает в этом отношении чрезвычайно показательные примеры.

Богословское изучение религии исходит как раз из противоположных предпосылок. Для богословия основной факт есть объективное существование сверхчувственного, сверхъестественного мира, и религия как явление, определяющее отношение человека к этому миру, тем самым выделяется из ряда всех прочих явлений на особое, исключительное место; в противоположность всем прочим религия считается имеющей дело со сверхъестественным миром, его проявлениями и постулатами. Далее, поскольку богословское изучение всегда в противоположность научному есть изучение конфессиональное, постольку для богослова любой вероисповедной группы все религии никогда не могут быть равноценными. Свою религию он всегда будет рассматривать как абсолютную, единую, истинную, а все прочие для него в лучшем случае будут лишь слабым, неверным и условным проявлением тех же истин, которые, по его убеждению, в абсолютной форме раскрыты самим божеством в его религии. Таким образом, претензии на первое непогрешимое место заявлены и христианами, и буддистами, и иудейством, и исламом, и многими другими религиями. И потому центр тяжести богословского изучения лежит всегда не в исследовании, а в догматике, не в критике, а в апологии. Пользуясь иногда и чисто научными методами, богословие применяет их для достижения своих специфических целей — не для рас-

крытия еще не достигнутой истины, но для доказательства уже имеющейся в наличии истины. В Европе эти взгляды и методы господствовали безраздельно в эпоху средневековья на основе всепоглощающей феодальной теократии. Не было тогда вообще самостоятельной науки, была лишь служанка богословия; не было господствующей теперь аксиомы о естественных законах, управляющих мировым порядком, но промысел божий повсюду и беспорш) считался единым законом мира. И, поднимаясь тогда против эксплуататоров, крестьяне и ремесленники ждали избавления не от своей, человеческой борьбы, а от помощи небесных сил; рядом с крестьянским башмаком на знаменах повстанцев фигурировали богородица и святые. Возвышались несколько над общим уровнем только отдельные лица преимущественно на юге Европы, в торговых приморских городах Италии и Сицилии, где постоянно сталкивались представители трех крупнейших тогда религий — христианства, ислама и иудейства. Там была популярной притча о трех кольцах, вошедшая в «Декамерон» Боккаччо и дававшая на вопрос о первенстве одной из этих религий уклончивый ответ: как нельзя было сыновьям героя притчи различить, у кого кольцо волшебное и у кого кольца поддельные, пока сыновья не прожили своей жизни, так нельзя сейчас, пока не выяснилась историческая судьба христианства, иудейства и ислама, сказать, какая из этих трех религий истинная. Но этот уклончивый ответ знаменует лишь первый проблеск религиозного скептицизма. Он еще не признает равноценности религий, но лишь отказывается быть между ними судьей; он еще всецело признает, что в ходе исторического процесса в конце концов раскроется божественная правда, которая и разрешит задачу.

Первая серьезная брешь в богословской твердыне пробивается эпохой открытий и Реформации. Экономически эта эпоха знаменует собою крушение феодализма и первые шаги хищнического капиталистического накопления. Психологически и динамически на этой почве перед нами проходит полоса безумных дерзаний человека. Неслыханные по отваге и риску океанические путешествия; открытие новых стран; переворот в космических понятиях; потоки золота в Европу; массовые народные движения на почве экономического переворота;

падение ореола папской власти; раскол, в католической церкви; протестантизм и его лозунг: свободное исследование Писания. Это — апогей, идеологическое завершение двухвековой эпохи дерзаний. На место императивной догмы, декретируемой из Рима, становится право каждого верующего толковать и понимать Писание по своему. Правда, не следует этой перемены преувеличивать, смотреть на нее через те очки, через которые чуть ли не до конца XIX века смотрела на нее застывшая в старых оценках историография Реформации. Свобода исследования Писания означала прежде всего свободную критику католической догмы с точки зрения Библии; само лютеранство скоро замкнулось в догму и полвека спустя после Лютера пыталось поставить на место принципа свободного исследования лютеранский катехизис, а Кальвин еще в разгар реформационного движения выдал на сожжение Сервета, который путем свободного исследования пришел к отрицанию догмата троичности. Но тем не менее в богословской твердыне центра Европы пробивается брешь; с этих пор протестантское богословие — хромой то на левую, то на правую ногу. Яд рационализма, раз всосавшись, уже ничем не может быть изгнан, и медленно, но верно делает свою работу. Вместе с тем принцип единства и истинности христианской религии вследствие раскола протестантизма дал трещину, которую уже ничем нельзя было заделать.

Но в то время как в среде протестантского богословия шла эта борьба, струя нового отношения к религии пробивалась с другой стороны. В XVII веке стали сказываться во всех отношениях результаты эпохи открытий. Путешествие по вновь открытым странам, более близкое знакомство благодаря успехам мореплавания с прежде известными внеевропейскими странами — все это приводит к неожиданным открытиям во всех областях, в том числе и в области религии. В 1662 г. Игнацио да Коста издает по-китайски с латинским переводом «Великое учение» Конфуция; перед учеными и богословами Европы неожиданно раскрывается религиозное учение невиданной дотоле глубины, имеющее сотни миллионов последователей. По достоинству оценил новое открытие Вольтер; для него эти 300 миллионов китайских буддистов с их чисто моральным учением,

этот отсутствием мифа и обрядности кажутся успешными соперниками христианства, которое уступает этой великой восточной религии и в глубине учения, и в числе приверженцев. Этот приговор знаменателен, но он не эдинок. Просветительная философия XVII и XVIII веков в области религии под влиянием необычайного подъема гстественных знаний приходит к деизму. Для последнего все исторические религии без различия суть скопища суеверий и обманов; остается в силе только чисто абстрактное представление о божестве как первопричине мира: божество пустило мировой механизм в ход и тем выполнило свою задачу, предоставив космосу вертеться по вечно неизменным законам. Но это отношение рационалистической философии к религии не было научным отношением. Отрицая разумность, а следовательно, и право на существование исторических религий с их мифологией и культурами, она грешила и тем, что презрительно выбрасывала из сферы научного исследования огромную, существующую исторически и в быту область явлений, и тем, что постулировала существование сверхъестественного исходного пункта, основы тех самых явлений, самое право на существование коих она же отрицала. Рационализм был силен своей полемикой против абсурдов религиозной католической практики; но для науки о религии он не мог дать достаточно солидного фундамента, поскольку в теории он допускал объективное бытие сверхъестественной силы.

Науку о религии создает только XIX век. Торжество капитализма, точных наук, техники создает такую атмосферу, в которой перевертывается отношение Между человеком и природой. Поскольку религия, упрощая понятие о ней до минимума, в каждый данный момент есть отношение между тем, что мы знаем о природе вещей, и тем, чего мы не знаем, постольку XIX век радикально изменил это соотношение не в пользу религии. Тайны природы исчезали одна за другой, стихии одна за другой подчинялись человеческой воле; человечество побеждала расстояние, воду, гром и молнию, фантастические грезы становились действительностью. Научные методы торжествовали по всей линии, оправдывая себя непрерывным рядом побед; и перед силой этих научных методов должно было склониться прежде всего протестантское богословие. Его судьбы в эту эпоху особенно

поучительны, и на них я позволю себе остановиться подробнее.

Пред лицом всепобеждающего научного духа церковь и богословие должны были перестроиться, изменить свои методы, чтобы не потерять своего влияния на умы и сохранить свои позиции. Они вынуждены были пойти на уступки научному методу; и на первом месте здесь оказываются протестантские страны, в особенности Германия, Голландия и Англия. Старый принцип свободного исследования Писания, провозглашенный в XVI веке, вновь оживает и культивируется; он кажется теперь своевременным и наиболее удобным орудием для укрепления богословия и христианской религии. К изучению Библии, апокрифов, творений отцов церкви начинает применяться общенаучный метод исследования литературных источников; производится грандиозная по замыслу и по результатам работа по исправлению текста Библии и других источников христианской религии, по приближению его возможно больше к первоначальному оригиналам; содержание произведений библейской и раннехристианской литературы подвергается необычайно тонкому и остроумному анализу, помогающему разрешить вопросы о времени происхождения, составе и авторах произведений этих литератур не на основании данных традиций, а на надежном научном фундаменте. Как будто неслыханная, недопустимая дерзость: то, что вчера считалось написанным под диктовку святого духа, сегодня разлагалось на составные части как какая-нибудь «Илиада» или история Тита Ливия. Традиционные фетиши падали один за другим: сегодня Моисей, завтра Давид, послезавтра евангелисты; мало того что их развенчивали как авторов библейских произведений, — иные смелые богословы отказывали им даже в историческом существовании. Еще в восьмидесятых годах ветхозаветник Штаде утверждал, что Моисей есть чисто мифическая личность, а вслед за Штаде протестантский богослов Кальтгоф \*\* первый высказывает сомнение в историческом существовании Иисуса.

С первого взгляда как будто самоубийственная работа: если все книги Библии неаутентичны, если даже и Иисуса никогда не было, то не есть ли это конец богословию, не становится ли христианство такою же обусловленною религией, как и все прочие? Нет: критика

человеческого разума — отвечают на это сомнение критические богословы — простирается только на дело человеческих рук. Совершенно неважно, кто был автором библейских произведений, цельны они или нет и когда они написаны, поскольку дело касается раскрываемых в них истин абсолютной религии. Они, эти истины, могли быть высказаны в разное время, разными лицами, в разной форме и по разным мотивам, но их источник один — божественное откровение, раскрывающееся не сразу, а постепенно, не грубым образом нашептывания святого духа, а чрез развитие и раскрытие божественной сущности человеческого духа. И отсюда вполне понятна позиция также и Кальтгофа; дело не в том, был ли личный основатель христианства или нет, а в том, является ли вложенное в его уста евангельское учение откровением абсолютной религии или нет. Такой аргументацией спасало свое дело богословие, делая его якобы «научным», критическим, но вместе с тем сохраняя основную позицию абсолютного характера христианской религии. Однако новая позиция таила в себе и слабость благодаря своей внутренней противоречивости, и результаты этого не замедлили сказаться.

Одновременно с успехами критического направления в изучении Библии и христианства быстро и пышно расцвели исторические дисциплины, изучавшие восточную и античную древность. Курганы Месопотамии, гробницы фараонов, холмы Греции, катакомбы Италии отдали науке свои сокровища, погребенные там в течение столетий; и новый свет пролился на проблемы, связанные с изучением израильско-иудейской религии и первых веков христианства. Первое время богословы пытались закрыть глаза на этот свет; но скоро нельзя стало не видеть того, что видели все. А то, что видели все, сводилось к констатированию колоссального влияния, какое испытало на себе раннее христианство со стороны самых разнообразных религий греко-римского и восточного мира и античных философских систем. Абсолютный характер христианской религии казался самоочевидным, пока можно было защищать полную оригинальность ее учения и культа, независимую от каких-либо сторонних влияний. Но когда оказалось, что мифы о рождении Иисуса суть перифразы восточных и римских мифов, что догмат об искуплении есть христианский синтез целого

ряда однородных представлений египетских, вавилонских, малоазиатских и персидских верований, что христианские таинства имели своих предшественников в тайных обрядах греческих мистерий, что учение о троичности есть результат проникновения христианского богословия неоплатонизмом и т. д. и т. д., — тогда нельзя было защищать незащитимое, и пришлось сознаться в синкретическом характере христианской религии. Но и тут оказались заранее заготовленные позиции: теорию откровения абсолютной религиозной истины без особого труда оказалось возможным распространить на все человечество. Новый оборот старого положения гласил, что эта абсолютная истина раскрывается в самой разнообразной форме, находит себе посредников во всех странах, во все века и у всех народов. И самое наличие оригиналов для целого ряда кардинальнейших составных частей христианской веры и культа с точки зрения богословия доказывало не обусловленность христианской религии, а именно ее истинность: все отдельные потоки как бы по велению единой воли после целого ряда извивов, преград и ложных направлений сливаются воедино в одном великом и бесконечном христианском мире.

Но когда в конце XIX века критическое богословие стало окапываться на этой новой позиции, вся прочая обстановка изменилась до неузнаваемости, и то, что было сдано, усилило противника самым серьезным образом. В самом деле, рост успехов естествознания и техники давал основу для построения безрелигиозного мирозерцания, материалистическая философия и механическое понимание мира грозили покончить с положением о сверхъестественном виновнике мира. Божество из объективной сущности превращалось в субъективное понятие, и тем самым открывалась возможность подойти к исследованию происхождения и развития этого понятия обычным научным путем. Детальное изучение истории возникновения христианства в то же время показало, что мы в лице христианства имеем дело с такой же исторической религией, как и все прочие, и что в ряду других оно даже не является самым крупным по размерам. Предпосылки для изучения религии путем научного метода, таким образом, были даны; и действительно,

к концу XIX века мы видим первые робкие шаги новой науки — науки о религии.

Вступление богословия на путь критического метода значительно облегчило новой науке ее первые шаги; но ее зарождение произошло независимо от богословия и ранее описанного поворота в богословии; ее источник не богословие, но другие области научного знания. Наука никогда не может родиться от веры; ее основа не чувство, но интеллект, богословие **Может** претерпеть еще тысячи превращений, сделать еще ряд отступлений, но оно никогда и само не превратится в науку и не даст начала новой науке. Подлинные корни науки о религии — сравнительное языковедение, этнография и наука о первобытной культуре.

Генетическая связь науки о религии с указанными дисциплинами станет для нас ясной, если мы еще раз учтем первую основную предпосылку превращения религии в предмет науки, указанную вначале, а именно последовательное и твердое признание религии явлением естественным и обусловленным. Всякое естественное явление имеет свое начало; отсюда если бы было доказано, что религия подобно семье, собственности, государству и иным элементам социальной жизни имеет свое определенное и естественное происхождение, то тем самым религия сделалась бы законным объектом научного исследования. Религия, бесспорно, принадлежит к числу самых древнейших культурных явлений; ее исконная древность и всеобщая распространенность давали богословию повод объявлять религиозное чувство прирожденным человеку и дарованным ему свыше так же, как и все другие чувства, свойственные человеческой природе. Отсюда понятно, что только углубление в древнейшие времена человеческой жизни на земле могло приблизить научное знание к проблемам происхождения религии. Сравнительное языковедение, идя ретроспективным путем — от современных чрезвычайно сложных и чрезвычайно разнообразных систем языка к более ранним и более общим языкам как к родоначальникам теперешних языков, установило точную классификацию и генеалогию языков и посредством своего совершенно точного метода пришло к выводу о том, что все современные языки восходят по группам к соответствующим праязыкам и что язык не есть что-либо

от начала данное -и систематически законченное, но что он растет и развивается от отрывочных, не вполне членораздельных звуков, издаваемых дикарем, к правильной речи сложившегося языка. При этом жизнь и рост языка определяются совершенно точными законами развития, проистекающими из физиологических и психологических свойств человеческой природы. Этот результат исследований сравнительного языковедения имел колоссальное значение, поскольку такому, казалось загадочному, почти сверхъестественному, явлению, как дар человеческой речи, давалось совершенно естественное объяснение. Но помимо этого общего значения как одной из величайших побед знания открытия, к которым пришло сравнительное языковедение, имели и специальное значение по отношению к истории религии. Изучение проблем языковедения было немислимо без привлечения древнего литературного материала, а этот материал, на девять десятых состоявший из произведений религиозного характера, обогатил науку ценнейшим фондом для сравнительного изучения мифов, культов и верований начиная от древнейшего закрепления их в письменной форме. Мало того, в древнейших языках религиозная терминология, номенклатура и религиозный способ выражения являлись фактами, которые требовали объяснения не только с бытовой и идейной стороны, но и со стороны истории языка, и при этом метод сравнительного языковедения часто давал ключ там, где в недоумении останавливались историки культуры. Чрезвычайно показательными в этом отношении были работы одного из основателей современной науки о языке — Макса Мюллера и ученых его школы. Изучение языка для Макса Мюллера было средством проникновения в историю мировых религий; с этой целью он еще на студенческой скамье, в 40-х годах XIX века, задумывает издание Ригvedы — древнейшего и важнейшего памятника санскритской священной литературы, ради этого переселяется по окончании университета в Англию и на средства Ост-Индской компании издает задуманный труд в шести томах, приведя в изумление всех своих коллег по научной области. За Ригvedой в издании Макса Мюллера следуют другие памятники религиозных литератур Востока, преимущественно прилегающие к буддизму. Таким путем в научный оборот

было пушено колоссальное количество отчасти неизвестного, отчасти недоступного дотоле материала, который, как казалось Макс Мюллеру, проливает яркий свет на сущность и историю религиозных явлений. К их объяснению М. Мюллер привлек прежде всего те данные, которые были добыты лингвистическим путем. Историю развития языка Макс Мюллер делил на четыре периода; образование религиозных понятий и символов он объяснял из развития языка и относил это образование только к третьему, мифологическому периоду в жизни языка, когда путем олицетворения словесных метафор — своеобразной «болезни языка» — возникли представления о божествах и рассказы о них — мифы; в центре этой первоначальной мифологии, по его мнению, стояло солнце, и первобытная религия, с его точки зрения, была соляной по преимуществу и религией сил природы вообще. От такого начала дальнейшая история религии идет, по мнению Мюллера, параллельно истории языка. Он разделяет все языки на три главные семьи: туранскую с центром в Китае, семитскую и арийскую; соответственно с этим и религия, исходя из одного общего мифологического соляного корня, в дальнейшем развитии разделяется на те же три ветви: первично туранскую с центром в Китае, арийскую, к которой принадлежат брахманизм и буддизм (в лице последнего она сливается с туранской ветвью), и ветвь семитскую, к которой принадлежат иудейство, христианство и ислам; в христианстве семитская ветвь сливается с арийской. Теория Макса Мюллера грешила целым рядом дефектов, так как была построена на очень односторонней и субъективной основе; но она тем не менее с совершенной ясностью ставила вопрос об историческом происхождении и развитии религии, включая и христианство. И ослабить значение этого положения Макса Мюллера не могла даже такая его оговорка, что вся история религии представляется бессознательным движением вперед по направлению к христианству. Этой оговоркой он отдавал дань вековой традиции, вошедшей в плоть и кровь тогдашнего европейского общества, не замечая, что она является чисто словесной и что по существу нельзя доказать, что брахманизм, буддизм и ислам бессознательно развивались по направлению к христианству.

Несмотря на все свои слабые стороны, теория Макса Мюллера дала плодотворный толчок научной разработке вопросов первобытной религии. Стало чувствоваться, что основным вопросом, от разрешения которого зависит чисто научный подход к религии, есть вопрос о происхождении религии и о ее первоначальных стадиях развития; вместе с тем начинала сознаваться необходимость более широкой постановки исследования и более тесной связи с вопросами первобытной культуры. В самом деле, Макс Мюллер не считал нужным или не имел возможности привлечь к своему исследованию явления целой половины земного шара. Америка, Африка и Австралия для него не существуют; с другой стороны, строить картину первобытной религии и культуры только на данных языка и литературы, как делал Мюллер и его современник, близкий к нему по направлению Адальберт Кун, было слишком поспешно и рискованно. И только тогда, когда был привлечен богатейший и чрезвычайно показательный материал этнографических наблюдений и археологических остатков, и совершился поворот, знаменовавший собою целую эпоху. Только на *материальной* основе оказалось возможным достигнуть более или менее надежных результатов для обоснования научного подхода к изучению религии.

Школа Макса Мюллера исходила из изучения древнейших литератур; но творчеству, закрепленному в литературе, предшествует творчество устное; литература есть уже результат классового расслоения, а устное творчество восходит еще к эпохе первобытного коммунизма. Продукты устного народного творчества в соединении с обрядностью и обычаями народного быта, объединяемые в настоящее время в одно целое английским термином *folklore*, стали предметом собирания и изучения еще ранее Макса Мюллера; пионерами здесь были знаменитые братья Якоб и Вильгельм Гриммы. Труды школы, созданной почином Гриммов, был собран огромный материал народных преданий, сказок, поверий, заговоров, обрядов и обычаев; некоторые из ученых этого направления соединяли соляризм с фольклоризмом, и в этом смысле эпоху составил в русской науке знаменитый труд Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Разделяя воззрения школы

Макса Мюллера на происхождение и сущность мифологии, Афанасьев, однако, для характеристики первобытной славянской религии привлекает нетронутый еще до толе материал русских народных обычаев и поверий и в обработке этого материала нередко поднимается неизмеримо выше своего авторитета, давая чисто материальное обоснование тем или иным верованиям. В этом отношении всегда классическими останутся у него страницы, посвященные домашним культам и поминальным обрядам. Таким образом, в работах фольклористической школы научный подход к изучению религии делает еще шаг вперед: от литературных рефлексов он, переходит к непосредственным проявлениям первобытных религиозных воззрений, поскольку они сохраняются в пережитках народного быта и творчества. Намечается, но еще не осознается вполне новый взгляд: религия была при своем возникновении не «болезнью языка» и не обожествлением сил природы, а какою-то составною частью народного быта и мировоззрения; первым богом было не солнце, а нечто неизмеримо более примитивное, как примитивен был в первобытную эпоху и сам человек. Этот взгляд, однако, не сразу мог обосновать свое право на существование, так как материал пережитков, заключающихся в фольклоре, при всем своем богатстве и красочности все-таки не давал достаточно надежного фундамента для суждения о характере первобытной религии, так как в течение веков он оброс целым рядом разнообразнейших инородных наслоений и подвергся различным искажениям и переработке. Новое направление могло рассчитывать на успех только при условии приближения исследования к подлинному первобытному человеку; и потому оно приобретает под собою прочную почву только к концу XIX века, когда делает огромные успехи изучение быта и религии так называемых первобытных народов, т. е. диких племен Африки, Америки и Австралии. Наука здесь шла вслед за колониальными захватами европейских держав, за плантатором и купцом шел путешественник или искатель приключений, который, опираясь на захваченную уже базу, двигался дальше, в неисследованные еще страны и открывал для географии и этнографии все новые и новые области, новые и новые перспективы. Народы экзотических стран при всей при-

митивности их хозяйственного и общественного быта, конечно, значительно ушли уже от той ступени культурного развития, которую можно было бы назвать действительно первобытной; но по сравнению не только с европейской, но и с самыми отсталыми азиатскими культурами эти экзотические культуры с известным правом можно было назвать близкими к первобытной. И вот знакомство с религиозными верованиями и культами экзотических народов привело к одному неожиданному выводу, имевшему решающее значение для изучения корней религии. Оказалось, что на известной примитивной стадии культурного развития мы встречаем повсюду — под всеми широтами, в разных частях света, у всех без различия народов — до деталей схожие верования и культы; оказалось, что в народной религии у так называемых культурных народов одинаково, как сошедших с исторической сцены, так еще и действующих на ней, цепко сохраняются религиозные пережитки, показывающие, что ранее, в соответствующую культурную эпоху, и эти народы имели такие же верования и культы, какие теперь живьем наблюдаются у малокультурных народов. Так, белорус 60-х годов XIX века, как его днепровский предок VIII—IX века и как любой дикарь южных стран, хоронил с покойником орудия его ремесла, приносил духам мертвых жертвы, наряжал березку, служил священным камням и тысячам духов. Раскопки, произведенные в Европе и Азии на местах древних очагов культуры, целиком подтверждали эти наблюдения, и немые археологические остатки иной раз говорили громче, чем живая обрядовая песня или заклинание знахаря: повсюду для каменного и раннебронзового века обнаруживались неизменное наличие одинаковых способов погребения или сожжения и одинаковость предметов культа, и для этого поразительного явления, очевидно, могло быть только одно объяснение, заключающееся в том, что одинаковый религиозный быт предполагает неминуемо и одинаковые религиозные верования. Другими словами, выяснилось с полной очевидностью, что первоначальные формы религиозных явлений были совершенно одинаковы на всем земном шаре, как одинаковы были первичные формы хозяйственного и общественного быта; выяснилось также, что только различные условия дальнейшего культурного

развития различных народов привели к разнообразию исторических религий, но так, что всегда сохранялись некоторые основные элементы примитивных верований и культов или в виде пережитков, или в виде преобразованных и оправленных в новую идеологию догматов и обрядов. К 70-м годам XIX века эти результаты стали уже настолько очевидными, что начались попытки дать обнаруженному факту надлежащее объяснение.

Объяснения давались с двух концов. Первый ученый, выступивший с попыткой объяснения, естествоиспытатель Бастиан, основоположник этнографии как науки и основатель Музея народоведения в Берлине, находил, что это замечательное сходство религиозных верований и культов всех первобытных народов и предков теперешних культурных народов объясняется существованием в первобытную эпоху некоей одинаковой повсюду *volkeridee* — общенародной идеи религии, общенародного религиозного мировоззрения. Однако это объяснение было недостаточно, поскольку оно само требовало объяснения: откуда же появилось само это мировоззрение? Ответ можно было дать только один: от общей основы, общего источника религиозных верований. Другими словами, этнография — наука о первобытной культуре — и археология вплотную подвели научную мысль к вопросу о происхождении религии, и притом поставили этот вопрос не в плоскости общих соображений или идеологических спекуляций, а на почву строго проведенного материала конкретных фактов.

Этот материал оказывался принадлежащим к ряду фактов, вполне объяснимых с естественной точки зрения. Религия первобытного человека вращалась вокруг явлений его повседневной жизни, из которых явление смерти и явление жизни были наиболее близкими и остро чувствовавшимися и прежде всего требовавшими объяснения. Из них на первом плане должно было стоять для первобытной религии явление смерти, как это показывает преобладающее значение, какое имеет во всех первобытных религиях культ мертвых и происходящий от него культ предков; отсюда естественное явление смерти, страшное и непонятное, должно было быть если не единственным, то одним из самых главных источников появления религиозных верований и обрядов. Таков был результат, к которому неминуемо приводило

сравнительное изучение этнографического и археологического материала. Но отсюда религия двигалась в круг таких же естественных фактов, какими являются и все другие проявления человеческой культуры. На этой почве становилось возможным исследовать и установить общую схему развития религии от ее корня до стадии развитой религии крупных обществ. Таким образом было положено основание подлинной науки о религии, получившей специальное наименование истории религии. Свое систематическое изложение она первоначально нашла в трудах ученых по преимуществу этнологической школы, которые, впрочем, неизменно связывали изучение корней религии с проблемами первобытной культуры. Интересна первая попытка, правда чересчур схематическая и односторонняя, теперь устаревшая, известного этнолога и историка Липперта, который выводил из страха смерти первичную анимистическую стадию религии и затем развертывал стройную схему развития всех разнообразных видов и форм религии исключительно из веры в духов и души. Огромное значение имеют более осторожные работы англичан Тэйлора, Лэнга, Фрэзера и других. На основе материала, добытого сравнительной этнографией, строил свою систему происхождения и развития религии Кунов... История религии постепенно обособляется как специальная дисциплина и от других дисциплин. Она с 1897 г. имеет свои специальные съезды, которых до начала войны было пять, имеет свои периодические издания и в голландских университетах впервые в Европе получила свои отдельные кафедры.

Так постепенно, с разных концов происходило превращение религии в предмет науки. Гибельное внутреннее противоречие, которое разъедало критическую богословскую науку, облегчило борьбу за превращение религии в предмет науки. С того момента, как было доказано естественное происхождение религии и было дано рациональное объяснение ее содержания, зависимость христианства при его возникновении от других религий и философских систем, признанная и критическим богословием и даже в значительной степени им доказанная, превратилась в самоочевидную вторую предпосылку научного подхода к религии: христианство, как и все другие религии, есть явление исторически

обусловленное и по происхождению, и по содержанию. И едва ли не лучшим признаком одержанной победы является в конце XIX и в начале XX века выступление целого ряда ученых с разнообразными крайними взглядами, являющимися как бы болезнью роста, неизбежной для всякого здорового организма. Тут любопытно мнение Группе, крупнейшего современного исследователя древнегреческой религии. Религия, по его мнению, есть такое же изобретение, как всякое иное достижение культуры; изобретатель религии, умный и ловкий человек, изобрел ее как самое лучшее средство властвовать над людьми... С другой стороны, перед нами целая плеяда ученых, доказывающих, что Иисуса никогда не было и что христианство есть совершенно стихийно возникший агрегат различных мифов и обрядов, популярных на римском востоке; крайний субъективизм аргументации и положений этих ученых и их разногласия по самым существенным пунктам делают их утверждение, что Иисуса никогда не было, весьма шатким; но зато в их работах, как нигде, ярко и сильно выражается глубокое и правильное научное убеждение в исторической обусловленности христианства.

Такова история науки о религии в трудах ученых — специалистов академического мира. Но этим она далеко не исчерпывается. Рядом с академической наукой со второй половины XIX века выросла другая наука, и как раз именно в области обществоведения, к которой относится и наука о религии. Эта новая наука выросла на почве исторического материализма или марксистского метода изучения истории, называемого так по имени своего основоположника — Карла Маркса. Марксизм родился из противоречий капиталистического общества; уже при своем зарождении он был связан с революционными выступлениями против капитала нового класса пролетариев, вызванного к жизни самим же капиталом. В свое время успехи капитализма, как было сказано выше, оказали огромное влияние на создание науки о религии и дали ей силу сделаться отдельной научной дисциплиной. Марксизм рыл, как крот, но под его медленной работой падали одна за другою старые схемы в понимании истории, перевертывалось представление о взаимодействии отдельных составных элементов исторического процесса. Марксизм выдвинул и обос-

новал положение, что в основе социальной и политической жизни лежат экономические процессы и что так называемая духовная культура — литература, искусство, религия, наука — не есть явление, самостоятельно развивающееся, и не может считаться определяющим фактором исторического процесса, но что, наоборот, она сама объясняется из материальных условий жизни данного общества. Историков-марксистов было немного, но влияние нового метода было огромно: для каждого мыслящего историка, для которого история есть не причудливое нагромождение фактов, вызванных к бытию произвольными действиями человеческой воли, но связанный процесс, закономерен и типологически развивающийся, исторический материализм оказывался плодотворнейшим научным методом. И в области науки о религии при его помощи наметились новые вехи, по которым должно было идти научное исследование.

Наиболее плодотворным оказалось применение материалистического метода в истории религии к религиозным явлениям в условиях развитой социальной жизни, ибо только здесь историки-материалисты могли стоять на собственных ногах и не искать фундамента для своих работ в трудах лингвистов и этнологов, как приходилось поступать при изучении происхождения религии и ее первичных форм. Изучая социальную жизнь во всех ее проявлениях, историки-материалисты установили и особенно подчеркнули одну сторону религии, которая ускользала от внимания этнологов, лингвистов и богословов. Последние занимались больше всего идеологией и обрядностью религий, видя в этом основные признаки изучаемого явления, и мало обращали внимания на тот факт, что религия в целом есть социальное явление, группирующее людей, связанное неразрывными нитями со всей совокупностью экономических, социальных и политических отношений в данном обществе и в данную эпоху. Чем были бесчисленные культы бесчисленных греческих богов? Городскими культами. Чем пытался объединять римский принципат разношерстные составные части своей империи? Государственными культами императора и Ромы. Чем была средневековая католическая церковь? Колоссальным хозяйственным спрутом, охватившим своими щупальцами всю Европу и одно время заставлявшим королей приносить вассаль-

ную присягу римскому папе. Чем была русская церковь? Орудием помещичьего государства для господства над миллионами крестьян. Чем была и есть вообще религия для командующих верхов? Одним из средств поддержания их власти, их авторитета, их доходов. Можно было бы привести еще десятки примеров, но и перечисленные говорят более чем красноречиво.

Конечно, религия в ее исторической связи с общественной жизнью становилась орудием господства только потому, что это орудие било в цель, потому что массы были религиозны, впитывая религиозное мирозерцание с молоком матери и утверждаясь в нем неотразимым влиянием среды, унаследованных привычек, быта и взглядов. Но тогда и сами массы владели тем же орудием и могли обращать его против своих господ. И вот исторический материализм открыл, что все великие реформационные сдвиги, что все секты и раскольничьи организации были организациями борьбы и, выкидывая религиозные лозунги, проводя новую религиозную идеологию, по существу добивались мирских целей: земли, орудий производства, планомерного распределения хозяйственных благ, завоевания власти. В этом заключалась суть дела и для немецкого «башмака», и для швейцарских и немецких анабаптистов, и чешских гуситов, и английских индепендентов, и русских старообрядцев и сектантов, а в древности на такой же социальной основе базировалось и израильское пророчество, и иудейское zelotство, и первоначальное христианство.

Когда, таким образом, было вскрыто социальное содержание религии, новый свет пролился и на развитие религиозных идеологий. Религиозные верования не остаются неизменными; медленно, но заметно изменяется и культ. Изучение религии как социального явления дало возможность установить теснейшую зависимость этих изменений от смены экономических явлений, смены социальных факторов, смены политических идеологий. Религиозная догматика оказалась не чем-то данным или фантастическим умозрением отдельных богословов, но построением, всегда зависящим от всей совокупности материальных условий жизни данного общества. Традиционные верования и культы при этом оказались имеющими изумительную способность к приспособлению, хотя иногда, при революционных взрывах, как было,

например, в XVI веке, официальные догматы и обряд также терпели не изменение, а жестокое крушение. И по отношению к ранней христианской догме оказалось действующим то же правило. Не только по своему происхождению христианство оказалось обусловленной религией, но и по своему развитию. Жестокий социальный кризис I века создал идеологию второго пришествия, эсхатологическую доктрину; Иисус представлялся' предводителем небесных сил, идущих произвести кровавый разгром богатых и насильников и передать царство христианам. Когда во II и III веках сгладилась острота кризиса, когда вновь создавшиеся отношения отстоялись и прежние враги христианства стали его адептами, Иисус Христос стал представляться трансцендентным спасителем людей от греха и смерти, обеспечившим им в туманном безбрежном будущем воскресение из мертвых и жизнь вечную.

Ученые материалистического направления, к сожалению, не занимались историей религии особенно много. Они разработали только некоторые отдельные вопросы, по некоторым отдельным эпохам, примеры из которых были только что мною приведены...

...Такова история науки о религии. Каковы ее перспективы? Они неодинаковы в разных странах и при разных условиях... Для безостановочного и правильного роста науки о религии нужна такая же свободная от всяких приводящих презумпций обстановка и атмосфера, как и для всякой другой науки. Историк религии должен иметь не только формальное, но и фактическое право совершенно свободно и без всяких оглядок и оговорок заниматься своими исследованиями, как и химик, физик, математик, лингвист, или этнолог. Для этого нужны в первую голову особые социально-политические предпосылки. И приходится сказать, что европейский и американский запад, несмотря на все свои колоссальные успехи в области точных наук, успехи, граничащие в настоящее время с полным переворотом в прежних научных теориях и открывающие совершенно неслыханные, безбрежные перспективы, как раз для научного изучения религии не обладает надлежащими социально-политическими предпосылками. Господство олигархии капиталистов опирается, правда, с одной стороны, на усрпхи науки и техники, находящихся в их

руках, но, с другой стороны, опирается и на религиозные авторитеты; и несмотря на прорывающееся иногда сознание всей противоречивости такого положения, буржуазные властители Европы и Америки все еще сохраняют алтарь и трон в ряду главнейших оружий своего господства. В Советской Федерации сейчас нет таких материальных условий для быстрого наступательного развития точных наук и техники, какими обладает богатый и жадный Запад; но мы вправе с гордостью и радостью сказать, что только в Советской Федерации имеются сейчас налицо надлежащие социально-политические предпосылки для свободного изучения религии как предмета науки. Эти предпосылки созданы на наших глазах необычайным переворотом последних лет. Великая российская революция выступила с такими социальными лозунгами, которые при их претворении в жизнь решительно и бесповоротно отвели религии в повседневной жизни подобающее ей место — частного дела граждан, не имеющего права претендовать на политическое влияние. Великая российская революция выдвинула на первое место класс, который по своей психике всего менее заражен религиозными предрассудками и легче всех других способен от них освободиться, и тем самым обеспечила решительное и прочное проведение принципа безрелигиозного государства. Великая российская революция, наконец, выступила не только во имя великих социальных лозунгов, но и во имя обосновывающего их могучего научного мировоззрения, материалистического по своей сущности и с методологической стороны наиболее чисто и последовательно проводящего принцип рационального объяснения всех явлений мировой жизни. Тем самым Великая российская революция создала наиболее благоприятные для науки о религии обстановку и атмосферу. Вопросы религии стали предметом массового свободного обсуждения; в университетах учреждены специальные кафедры истории религии, и немногочисленным имеющимся у нас ученым, которые раньше занимались историей религии приватным образом, дана возможность углубиться самим в новую науку и подготовить в ее области новых специалистов вне всякого давления или влияния богословия, в спокойной, уверенной атмосфере научного исследования, при полной свободе для приме-

нения и материалистического метода, доселе гонимого. И я не могу удержаться, чтобы не выразить по этому поводу и мои личные чувства. Я бесконечно счастлив, что мне выпало на долю быть одним из этих пионеров науки о религии в России, что хоть вторую, более краткую половину моей жизни я могу наконец посвятить тому делу, которому я мечтал посвятить себя еще на студенческой скамье. Я счастлив тем, что судьба сделала меня участником новой русской жизни, новой русской науки, нового русского университета. Нам много дано, с нас много и спросится. Но уверенность и энергия в работе нам дается тем отрадным и счастливым сознанием, что мы живем в такое время, когда особенно отчетливо во всем мире чувствуется мерная поступь истории, непреклонно ведущая к сумеркам богов и к ослепительному торжеству всепобеждающего знания.

# *Политеизм и монотеизм в еврейской религии*

## *1. Легенда о еврейском монотеизме*

Вопрос о политеизме и монотеизме еврейской религии относится к числу тех, которые остаются до последнего времени неясными и темными по причинам, не имеющим ничего общего с наукой. В политических целях известные круги еврейских и нееврейских ученых буржуазного лагеря ещё и теперь, когда наука о религии добилась больших успехов и осветила общие, типичные для всех религий этапы развития, отстаивают как несомненную научную истину тезис об извечном еврейском монотеизме: евреи будто бы были извечно монотеистами и эта особенность отличает их религию от всех других религий мира. Когда мы встречаем в Библии указания на культ иных богов помимо культа якобы общеврейского бога Яхве, то тут мы, дескать, имеем дело с исключениями, случайными заимствованиями из чужеземных культов, вводимых некоторыми царями по политическим соображениям. Однако тезис об извечном еврейском монотеизме можно с полным основанием назвать легендой о еврейском монотеизме, ибо те толкования, при помощи которых упомянутые ученые пытаются отбросить не подходящие для их концепции факты, основаны на легенде или, вернее сказать, на той фальсификации библейской легенды, которая производилась еврейскими богословами — редакторами Библии — в течение ряда столетий. Эти редакторы стремились доказать, что еврейский монотеизм существует со времен Моисея, а когда факты противоречили этому положению, они обходились с ними по принципу «тем хуже для фактов» или просто зачеркивали их или перекрашивали и переделывали на нужный фасон.

Беспристрастный и бесспорный в своих выводах критический анализ уже давно начал разоблачать эти приемы. Казалось бы, ученые должны целиком принять выводы библейской критики. Но нет! Еврейские ученые из лагеря сионистов и националистов и христианские ученые из лагеря критических богословов и буржуазных исто-

риков принимали выводы библейской критики «постольку поскольку», до той границы, которую ставила им их предвзятая идеология. В особенно пикантном положении оказались многие протестантские библеисты: они же сами кропотливой работой нескольких поколений вели критические исследования Библии, добились больших и общепризнанных успехов и были вынуждены при реконструкции общей и религиозной истории Израиля очень часто закрывать глаза на достигнутые наукой результаты, а иногда снова засыпать мусором уже расчищенные места. Только некоторые из них, как, например, Хельшер, более или менее решительно идут по критическому пути и применяют к истории еврейской религии общепринятый метод сравнительного исследования, остальные же роются в болоте искусственных расплывчатых построений, в которых некоторые элементы, взятые из выводов общей истории религии в искривленном и наполовину воплощенном виде, приспособляются все к тому же извечному еврейскому монотеизму. Но по-настоящему не может и быть.

Проведенная до конца библейская критика приводит к разрушению всякого богословия и даже «просвещенного» и «очищенного» протестантского богословия; больше того, она в корне разрушает теоретическую основу современного христианства, а тем самым для Европы и основу религии вообще. Что касается еврейских ученых, то для них, а равным образом и для буржуазных кругов еврейства, рупором которых являются эти ученые, поддержание ореола исключительности, который окружает в их концепции еврейскую религию и еврейский народ, является одним из способов эксплуатации еврейских трудовых масс. Вот почему еще и теперь многие еврейские ученые упорно отстаивают эту традицию. Например, один из известнейших библеистов, Рабин, недавно издавший книгу «Studien zur vormosaïschen Gottesvorstellung», открыто отвергает все выводы библейской критики и доказывает извечность полного монотеизма в еврейской религии. Другие, более приверженные к выводам критического анализа Библии, принимают с некоторыми оговорками протестантскую схему развития еврейской религии, но зато упорно отстаивают, как, например, Дубнов, общий вывод, который будто бы вытекает из монотеистического характера иудейской религии: еврейский

народ — народ-богоносец и, будучи единственным в мире внутренне самобытным народом в области религиозной и этической идеологии, работает на пользу всего человечества. Дубнов и его единомышленники сознательно или несознательно повторяют здесь ту самую формулу, при помощи которой еврейские раввины, как мы увидим ниже, в начале нашей эры пытались с помощью религии обеспечить господство еврейской буржуазии и свое собственное привилегированное положение. И конечно, интересы еврейского капитала и его наиболее яркого выражения — сионизма сильно пострадали бы, если бы оказалось, что вся блестящая и великолепная религиозная и национальная история древнего Израиля попросту является легендой, да еще фальсифицированной предшественниками современных еврейских ученых.

Таким образом, мы стоим перед фактом, что в научной литературе по истории еврейской религии в наше время господствуют псевдонаучные взгляды. Есть, разумеется, как отмечено мною, и исключения; но они далеко не достаточны и не авторитетны. Социал-демократ Кунов еще в начале века первым выступил против протестантской концепции истории древнееврейской религии с полемической брошюрой «Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte» против социал-демократа Мауренбрехера, который популяризировал современную ему протестантскую концепцию (брошюра Кунова с некоторыми изменениями была издана на русском языке И. И. Степановым-Скворцовым под заглавием «Происхождение нашего бога»). Но Кунов затрагивал преимущественно пережитки родовой и тотемической религии в израильских мифах и культах и пытался связать с ними возникновение культа Яхве. Проблему в целом он не поставил, да и не мог поставить, так как не владел спе-

<sup>1</sup> См. *Dubnow. Weltgeschichte des jiidischen Volkes*, Band I. S.348, 350. Интересно сравнить с этим отношение другого известного еврейского библеиста — Каминки к моей работе «Spuren magischer Formeln in den Psalmen». Он в этой работе увидел только стремление показать, что не существует ни «вечной ценности» «великих» библейских идей, ни «святости» Ветхого завета — странное выражение для еврейского ученого (см. «Neueste Litteratur zu den Hagiographen». — «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Jahrg. 74, 1930, S. 302). Интереснее всего, что такую же оценку встретила моя работа и в католическом журнале «Revue biblique»,

циальными знаниями в области библеистики. Книга упомянутого выше Хельшера «Geschichte der israelitischen und jiidischen Religion», хотя в ней и используется сравнительный метод, но в некоторых важных вопросах останавливается на полдороге, отставив устаревшее положение о том, что Яхве будто бы был богом всего Израиля, и характеризуя пророков VIII—VII вв. до н. э., как и более ранних, как проповедников монотеизма. Между тем необходимо в конце концов сделать все выводы, которые вытекают из критических исследований Библии, и покончить все счеты с легендой об извечном еврейском монотеизме. Мало того, нужно пойти дальше и показать, что позднейший еврейский монотеизм, который формально провозглашен и формально фигурирует до нашего времени как основной догмат иудейской религии, тоже является весьма сомнительным монотеизмом, с большой дозой фальсификации. Последняя задача — новая, научным исследованием она почти не затронута. Вот почему в этой работе нам придется в области критики позднейшего монотеизма волей-неволей сделать только ориентировочные наброски; зато в вопросе о древнем иудейском политеизме и монотеизме и о монотеизме эллинистической и римской эпох можно дать уже твердые и ясные выводы, к которым должен прийти всякий нетенденциозный исследователь и которые приобретают особенную убедительность при освещении их марксистским методом исследования.

Старые схемы, необоснованность которых будет показана в дальнейшем, можно свести к двум главным вариантам, которые отличаются между собой только в отношении первого этапа развития израильской религии. Первый этап, до поселения в Ханаане, обычно рассматривается как религия кочевников. Nomadenreligion — термин уже сам по себе недостаточно ясный, ибо кочевниками бывают и охотники, и скотоводы, и даже земледельцы, культивирующие подсечное или переложное земледелие; однако общественное бытие, а значит, и религия во всех этих случаях будут иметь разный характер. Эту «кочевническую религию» сынов Израиля обычно рассматривают как смесь полидемонизма с магической практикой и культом мертвых и предков, но при этом даже не пытаются уловить наиболее характерные, стержневые моменты верований и культа среди разно-

образных составных элементов религии этой эпохи. Единственная такая попытка заключается в том, что некоторые библеисты считают «кочевническую религию» существовавшей еще на общесемитской базе К этому этапу, вернее, к его концу обычно относят так называемую миссию Моисея, которая заключается в том, что будто бы Моисей объединил разъединенные до этого колена израилены в единый израильский народ при помощи введения культа единого национального бога Яхве; с этого времени начинается эпоха национального генотеизма по формуле «один народ — один бог», причем каждый народ признает реальность и всех чужих богов, но служит только своему богу<sup>2</sup>.

Вариант концепции этого этапа мы имеем, например, у Киттеля, который доказывает, что уже национальный генотеизм был этическим и был лишен элементов так называемого идолослужения, так как «миссия Моисея», как считает Киттель, заключалась также и в оглашении известных десяти заповедей, которые запрещают служение иным богам, кроме Яхве, и изготовление изображений божества, но включает в себя и основные нормы общечеловеческой морали, а поэтому генотеизм эпохи Моисея был не только этическим, но имел в себе уже тенденцию к универсализму<sup>3</sup>. При этом не только Киттель, но и некоторые другие подчеркивают, что введение культа Яхве якобы нанесло разрушительный удар полидемонизму, магии и культу мертвых и отодвинуло эти древние элементы на задний план.

Следующий этап — эпоха, начало которой — поселение в Ханаане и конец — эпоха пророков (до IX—VIII вв. до н. э.). В эту эпоху господствующее место принадле-

<sup>1</sup> Marti. Die Religion des Alten Testaments, S. 17.

<sup>2</sup> Наиболее типично у Wellhausen'a. «Israelitische und judische Geschichte», S. 13, 68, и особенно и его статье «Israelitische und judische Religion» в серии «Die Kultur der Gegenwart» I. Teil. Abt. III; за ним идут: Budde. Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, S. II ff; Giesebrecht. Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, S. 52 ff; Guthe. Geschichtedes Volkes Israel, B. I, S. 38; в смягченной форме (не монотеизм, но монолатрия) у Stade. «Geschichte des Volkes Israel», B. I, S. 428—429. В последнее время эта формула реставрирована еврейским национал-демократическим историком Дубновым в его «Weltgeschichte des jüdischen Volkes», B. I, S. 62—63, 66.

<sup>3</sup> «Geschichte des Volkes Israel», B. I, II Aufl., S. 522 ff., 560 ff.

жит будто бы национальному генотеизму, т. е. монолатрии Яхве, но к культу Яхве примешиваются земледельческие культы ваалов, заимствованные вместе с храмами у ханаанеян. Одни, как Велльгаузен, Штаде, Марти, Гизебрехт, не видят в этой смеси ничего неестественного или ненормального; другие, наоборот, находят здесь основания для своих жалоб на то, что «чистый», безобразный, безжертвенный и этический культ Яхве замутился и подпортился «языческими» элементами, как говорит Дубнов<sup>1</sup>. Киттель, тоже возмущенный такой «изменой», находит все-таки некоторое утешение для себя в своеобразной классовой дифференциации. Это, говорит он, только народная непросвещенная масса впала в «ваализм» и забыла благочестивые Моисеевы традиции, но среди лучших людей государства религия Моисея все-таки в той или иной мере существовала и соблюдалась; этими «лучшими людьми» были некоторые судьи, жрецы некоторых святилищ (например, Силома), эпизодически выступавшие пророки и остатки кочевников<sup>2</sup>.

Третий этап — это так называемая пророческая религия, религия универсального этического монотеизма, которая, правда, не охватывает широкую народную массу, но все-таки якобы воспринимается руководящими кругами иерусалимского жречества и лучшими царями.

Наконец, после плена наступает эпоха религии Закона, которая уже основывается на общепризнанном догмате универсального монотеизма. К великому сожалению, почти для всех библеистов религия этой эпохи утрачивает черты этического универсализма, якобы провозглашенного пророками, обрастая, как шелухой, формальными обрядовыми предписаниями Закона. Эта шелуха, разумеется, была отброшена Иисусом, который якобы возродил пророческий этический универсализм и завершил его развитие в абсолютной христианской религии.

В этих схемах очень ясно и неприкрыто выступает их классовая установка: истинной верой всегда является вера жрецов, пророков, царей, раввинов, народ же упорно не желает принимать новую возвышенную истину и проявляет гибельную и греховную склонность ко

<sup>1</sup> «Geschichte des Volkes Israel», S. 218—219.

<sup>2</sup> Там же, стр. 80—83.

всяческим «языческим культам» и грубым суевериям. Мало этого, через всю концепцию красной нити проходит апология современной формы христианства и иудаизма, любыми способами ищущая и находящая во всех эпохах идею монотеизма и рассматривающая всю историю израильско-иудейской религии как поступательное развитие и раскрытие этой идеи. Так библейская наука становится прислужницей теологии, и это прислужничество ведет прежде всего к искривлению правильной научной линии в библеистике. Библиисты вынуждены в области истории иудейской религии либо заниматься частными вопросами, либо подправлять старые общие схемы, понимая в то же время, что эти схемы противоречат фактам. Ниже в нашей работе внутренняя противоречивость и безнадежная необоснованность апологетических схем истории израильско-иудейской религии будет вскрываться в ходе всего изложения.

## *II. Родовые и племенные боги*

Переходя теперь к основному вопросу работы, мы прежде всего подчеркнем, что, несмотря на все старания набожных редакторов Библии, последняя все-таки дает ряд совсем недвусмысленных указаний на политеизм в царскую эпоху. Таких мест можно насчитать до 28, но количество их может значительно увеличиться после критической проверки современного текста Библии, который с этой стороны почти совсем не подвергался критическому анализу. Эти указания можно разделить на три категории.

Первая содержит очень ясные и несомненные сведения о существовании политеизма как вполне обычного, естественного и общепринятого религиозного мировоззрения. Такие черты мы находим в легенде. Авраам говорит Авимелеху Герарскому, что боги повели его кочевать (Быт., XX: 13); Иаков изменяет название Луз на Бетель, «ибо открылись там ему боги» (Быт., XXXV: 7); когда Моисей поднялся на гору Синай, народ начал про-

<sup>1</sup> См., например: *König, Geschichte der alttestamentlichen Religion*, S. 20—21; «не религия большинства есть действительная религия Израиля»; народная религия — это «религия тех, кто не хотел исполнять пророческие директивы»,

силь Аарона: «Сделай нам богов, которые пойдут впереди нас», и, когда Аарон сделал статую тельца, народ воскликнул: «Вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из Египта» (Исх., XXXII: 1—4). Библиисты, разумеется, считают, что в этих цитатах глаголы связаны с Элохим не по смыслу, но по форме — Элохим означает и бога, и богов; но так как нигде в других местах мы не встречаем такой формальной связи, то здесь, несомненно, перед нами обрывки легенд в их первоначальной форме, не затронутой рукой редактора. Особенно это ясно относительно эпизода с тельцом.

Вся глава XXXII книги Исход сфабрикована в эпоху борьбы за монолатрию Яхве (не раньше середины VIII в.), но для нее была использована некая древняя легенда, в которой фигурировали разные идолы. Именно глава XXXII показывает, что Аарон, взявший у израильтян золотые вещи, «сделал из них резцом и изготовил из них литого тельца» — весьма нескладная фраза, заводящая в тупик комментаторов; однако совершенно ясно, что первоначально говорилось о выработке небольших фигурок богов, и только автор главы в ее современной форме попытался подsunуть вместо них литого тельца. Дальше такие же указания на политеизм встречаются в народной поэзии, например в сказке о деревьях, ищущих царя, где поминается масло, за которое восхваляют маслину и боги, и люди, а также виноградный сок, который «веселит богов и людей» (Суд., IX: 9—13). О «богах земли самарийской» говорится в IV книге Царств (XVIII: 34), о многих богах Иудеи говорит пророк Иеремия (XI: 13). В мифе о рае и грехопадении змей говорит Еве: «Станете вы как боги, знающие добро и зло», а Яхве говорит: «Вот человек сделался как один из нас» (Быт., III: 5—22) в мифе о древних исполинах говорится, что они родились от браков сынов божиих с дочерьми человеческими, т. е. богов с женщинами (Быт., VI: 2—4). В религиозной поэзии есть целый ряд таких выражений, и там они звучат особенно убедительно, например: «есть боги, судящие землю» (Пс., 57: 12); «ты

<sup>1</sup> См. такое же выражение (слова Яхве) в Бытии (I: 26) — «создадим человека по образу и подобию нашему» и (XI: 7) — «сойдем и смешаем их язык», — которые являются остатками первоначальной политеистической редакции мифов о сотворении мира и о Вавилонской башне.

(Яхве)- немногим меньше дал людям, чем богам» (Пс., 8: 6); «бог встал в сонме богов, среди богов возвестил приговор»<sup>1</sup> (Пс., 81: 1) — и еще целый ряд мест в псалмах и других книгах, где Яхве изображается в окружении других богов<sup>2</sup>. Ряд этих свидетельств подкрепляется многочисленными запрещениями служить иным богам, кроме Яхве, запрещениями, которые, безусловно, направлены не против возможных «отходов» от истинной веры, но против бытовавших культов, существование которых засвидетельствовано в «исторически-философском резюме» жреческого редактора книг Царств (IV Царств, XVII: 9—12, 16—20). Здесь кроме общеизвестной второй заповеди («пусть не будет у тебя других богов перед лицом моим» — Исх., XX: 3) в первую очередь нужно привести аналогичные места, где вообще запрещается культ других богов без их дифференциации (Исх., XXII: 20; XXIII: 13).

Наша задача заключается теперь в том, чтобы расшифровать этих богов, отыскать для каждого этапа израильской религии конкретных представителей божеской «породы». При этом задача должна быть сформулирована совершенно конкретно. Вопрос ставится не о демонологии, не о фетишистских культах, не о культе мертвых, даже не о культе животных — их существование в религии Израиля теперь уже вынуждены признать и апологеты, ибо очевидность этого рода культов невозможно отрицать, — слишком уж ясны, точны и конкретны указания Библии в этом смысле. Эта уступка, разумеется с точки зрения апологетов, не колеблет их монотеистическую концепцию по крайней мере, и христианство, и иудаизм признают существование ангелов как служебных духов бога, значит, с полидемонизмом и фетишистскими культами можно так или эдак примириться. И в настоящее время есть даже монографии об этих культах и верованиях<sup>3</sup>. Особенно старательно библеи-

<sup>1</sup> Характерно, что здесь Элохим имеет смысл и как *pluralis majestatis* (почетное множественное), и просто *pluralis* (множественное число).

<sup>2</sup> Пс., 82: 6; 96: 7; 7: 8 вместо 'edath le'umim (народов) надо читать 'edath 'elohim, ибо 'eda — технический термин для обозначения общественного собрания.

<sup>3</sup> Общий обзор см. в упомянутой книге Хельнера, § 1—12, см. также: *Bertholet. Kulturgeschichte Israels*, S. 94—101. — «Real-

сты занимались культом мертвых и верой в загробную жизнь<sup>1</sup>. Правда, задачу в этой области еще нельзя считать полностью решенной; некоторые вопросы будут решены только после дополнительных исследований в Мишне, Талмуде и Мидрашах, где есть целый ряд указаний на пережитки весьма древних верований и обычаев, связанных с анимистическими и фетишистскими культами. Но к этому нужно вернуться в другом месте; теперь же стоит вопрос о богах, а не о фетишах, тотемах или духах. Бог — это индивидуализированный, руководящий в своей области дух, который имеет собственное имя и в родовом и феодальном обществе обычно является религиозной проекцией старейшины, вождя, князя, царя или иного подобного земного владыки. Такие боги вначале появляются в эпоху развития родового общества; так как евреи в эпоху перед поселением в Ханаане жили уже развитым родовым бытом, то они не могли быть исключением из общего правила. А поэтому нашу конкретизацию богов, о которых в общей форме упоминает Библия, мы должны начать с кочевой эпохи.

Первое, на что мы должны обратить внимание, это объективное свидетельство небиблейских источников. Надо считать доказанным, несмотря на некоторые возражения, что под названием хабири и хабиру, которые, по письмам ханаанских князей, найденным в эль-амарнском архиве, совершали набеги на Ханаап и угрожали наводнить его своими бандами, следует разуметь евреев. Об этих хабири есть упоминание и в более поздних хеттских документах; и вот из них мы узнаём, что эти хабири не монотеисты, наоборот, у них много богов —

lexikon der Vorgeschichte», hrsgg. v. Ebert. B. XI, S. 99—115; см. также: *Robertson Smith*. Die Religion der Semiten; *Curtiss*. Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Магии и демонологии касаются работы: *Mowinkel*. Psalmenstudien, Teil I, V; *Nicolsky*. Spuren magischen Formeln in den Psalmen (первоначально по-русски: «Следы магической литературы в книге Псалмов», Працы Белар. Дзярж. Унив., кн. 4—5, Менск, 1923, и кн. 12, 1926). Дальше см. *Jirku*. Die Dämonen und ihr Abwehr im A. Testament; *ego же*. Materialien zur Volksreligion Israels; *Scheffelowitz*. Altpalastinensischer Bauernglaube; *Wellhausen*. Reste arabischen Heidentums, и др.

<sup>1</sup> *Frey Tod*. Seelenglaube und Seelenkult im Alten Testament; *ego же*. Die altisraelitische Totentrauer; *Grüneisen*. Ahnenkultus und die Urreligion Israels; *Quell*. Die Auffassung des Todes im Israel; *Jahnow*. Das althebraische Leichenlied, и др.

ilani chaabiri Это — родовые боги, «боги отцов», как они недвусмысленно именуется в легендах книги Бытия: «Бог Авраама и бог Нахора пусть будут судьями между нами, боги отцов» (Быт., XXXI: 53), — говорит Иаков Лавану. К этой последней цитате мы еще вернемся — первоначальный вид ее был, несомненно, несколько иной. Но сейчас мы подчеркиваем в ней выражение «боги отцов». Как показывают другие намеки в разных книгах Библии, эти «боги отцов» были многочисленны и имели собственные имена; культ многих из них сохранялся в царскую эпоху и даже позднее.

К числу таких «богов отцов», культ которых должен был существовать для всех сынов Израиля, принадлежат прежде всего Авраам и Сарра. Много копий было сломано, чтобы доказать, что Авраам, Сарра и другие патриархи не боги, ибо сообщения о них не содержат никаких типичных элементов мифологии и, кроме того, говорят о патриархах как самых благочестивых людях, преданных культу Яхве. Но ученые того же лагеря, те же самые критические богословы убедительно показали, что яхвистская обработка легенд книги Бытия есть результат работы еврейских националистов частично царской, частично послецарской эпох<sup>2</sup>; с другой стороны, патриархи сделались богами, безусловно, как обожествленные предки или племенные вожди, поэтому нет ничего удивительного, что в традиции обнаруживаются легенды об их особенностях чисто человеческого характера. Однако были легенды и другого порядка — о сверхъестественных действиях патриархов; в густо перекрашенном и переработанном виде отзвуки этих легенд, особенно об Аврааме, мы встречаем в агадических частях Талмуда и в Мидрашах. Но нам нет даже нужды возвращаться к этим позднейшим изменениям; каковы бы ни были легенды, споры о них ликвидируются сообщениями о культе патриархов в царскую эпоху, который, разумеется, сохранился от родовой эпохи.

<sup>1</sup> *Gressmann. Mose und seine Zeit, S. 425.*

<sup>2</sup> Легенды, выработанные в царскую эпоху, сохранились в частях книги Бытия, восходящих к так называемым Яхвисту и Элохисту — двум параллельным сборникам легенд IX—VIII вв. до н. э.; легенды, выработанные в послецарскую эпоху, входят в состав так называемого Жреческого кодекса (VI—V вв. до н. э.).

Что касается Авраама и Сарры, то мы прежде всего должны подчеркнуть, что культ их до нашего времени существует в Палестине и Сирии. Он был заимствован арабами от прежнего еврейского населения; пещеру Махпела под Хевроном, в которой соответственно с традицией были похоронены Авраам и Сарра, и окружающую местность арабы до сих пор называют термином харам (евр. — херем), т. е. запретное, святое место, находящееся под защитой табу — обычное явление в культе вождей и предков. Мусульмане построили там мечеть, христиане разных толков — свои церкви, используя древний культ в своих интересах. Его следы мы можем проследить до конца VI в. до н. э. Пророку, жившему в первое десятилетие после возвращения евреев из плена и условно известному под именем Третьеисайя приходилось бороться с этим культом ввиду его конкуренции с культом Яхве. Пророк упрекает евреев, что они, вместо того чтобы со своими нуждами и просьбами обращаться к Яхве, «сидят около могил, ночуют в пещерах» (Ис., LXV: 4) для того, чтобы получить предсказание от похороненных там и обожествленных предков. Третьеисайя имеет тут в виду как раз культ Авраама и Сарры, которые, по его словам, считаются отцом и матерью сынов Израиля; но вера в Авраама и Сарру — тщетная, надежда на них слабая, и придется еще евреям когда-нибудь сказать с пророком: «ибо ты, Яхве, отец наш — Авраам же не хочет нас знать и Израиль не интересуется нами». С богом может конкурировать только бог, — сопоставление бога Яхве и людей Авраама и Израиля не имело бы никакого смысла. Перед нами агитация за бога Яхве против богов Авраама и Израиля, которые не желают принять молитвы и помочь молящимся.

Оставляя Израиля пока в стороне, проследим происхождение культа Авраама. Это один из древнейших, если не самый древний родовой культ, ибо он относится к эпохе, когда евреи еще не отделялись от арамеян. Место рождения Авраама приурочивается в библейской легенде к Ур-Касдыму (Быт., XI: 3), т. е. Уру Халдейскому (халдеи — арамейское племя), а в сирийской (арамейской) легенде — к Дамаску, вернее, теперешнему

<sup>1</sup> Ему принадлежат главы LVI—LXVI книги Исаяи.

3 Н. М. Никольский

Берзе, в пяти километрах на север от Дамаска. В Берзе до нашего времени существует культ Авраама. Построенная там небольшая часовня рекомендует богомольцам, навещающим это святое «место» — maqam (библ. шаqom — синоним святилища) Авраама, рассказать ему о своем несчастье и горе — «он вам поможет». Поскольку этот культ в Берзе не является составным элементом официального мусульманства, а принадлежит к числу народных сирийско-палестинских культов, объектом которых наряду с, библейскими персонажами являются и некоторые христианские святые (например, Георгий-Джирджи) и некоторые известные своей святостью мусульманские дервиши, необходимо считать культ Авраама в Берзе традиционным, заимствованным от прежнего; доарабского сирийского населения. Наконец, чрезвычайно важно показать, что первым местом культа Авраама и Сарры был тот самый Харан, где в соответствии с Библией Авраам жил долгое время перед переселением в Палестину (Быт., XI: 27—32; XII: 1—5). В ассирийскую эпоху мы видим в качестве официальных богов Харина ряд знакомых библейских персонажей. Во главе харанского пантеона стоит Бел-Харан, т. е. господин Харана, в ассирийскую эпоху ставший уже богом Луны; его жена — Шаррату соответствует Сарре, так как евр. Сарра, Сарраи<sup>2</sup> означает, как и Шаррату, госпожа; у них дочь Малкату, соответствующая Милке, жене брата Авраама — Нахора; сам Нахор и отец его и Авраама — Террах соответствуют двум северносирийским богам — Нахору и Тарху<sup>3</sup>. Отсюда вполне логично возникает, что Бел-Харан не кто иной, как сам Авраам. Таким же образом вырабатывается историческое ядро библейской легенды: арамеи, следуя из Месопотамии в Сирию, сложились из нескольких родовых объединений — старейшего Терраха и младших Авраама и Нахора; в Харане была остановка, после которой часть Авраама и Нахор двинулись дальше на юг, а часть осталась, сохранив как

<sup>1</sup> См. *Curtiss*. *Ursemitische Religion*, S. 88; *Baedeker*. *Palastina und Syrien*, VI Aufl., S. 282.

<sup>2</sup> Окончание -ai и в форме сарраи есть древнейшая форма женской именной флексии.

<sup>3</sup> См. *Winckler-Zimmer*. *Keilinschriften und das Alte Testament*, S. 363—364.

основной культ культ Авраама и Сарры<sup>1</sup>. Из ушедших на юг групп одна осела в Сирии (Нахор), другая долгое время кочевала по Палестине и смежным странам — Авраам. Характерно, что в Библии иногда параллельно названиям «сыны Израиля» и «Израиль» мы встречаем также название «семя Авраама» или просто «Авраам» (Ис., XXXXГ: 8; Пс., 105: 6; II Паралип., XX: 7 — семя Авраама; Авраам — Мих., VII: 20; Ис., XXIX: 22). После этих сравнений и выводов можно вернуться к цитате из книги Бытия о «боге Авраама и боге Нахора, богах отцов». В современном виде она, безусловно, подправлена, а в ее первоначальной редакции должны были фигурировать не «бог Авраам и бог Нахора, боги отцов», но «бог Авраам и бог Нахор, боги отцов».

Наряду с Авраамом, как мы видим, Третьеисаяя упоминает в качестве конкурента Яхве также и Израиля. Уже самое имя характерно: Изра'иль — бог Изра, имя, которое, наверное, является сокращением Иш-Сарра, т. е. муж, который произошел от Сарры<sup>2</sup>, Следы этого родового культа сохранились в Горенгаатаде, святилище на левом берегу Иордана напротив Иерихона, где объектом культа была могила Израиля<sup>3</sup>; ежегодный погребальный праздник, происходивший там в царскую эпоху, тянулся семь дней (Быт., L: 1—10). Израиль, может быть, принадлежал подобно Аврааму к древнейшим племенным богам, так как культ его засвидетельствован в отношении Иуды и Эфраима. Для Иуды он засвидетельствован только что приведенными данными: Горенгаатад входил в состав Иудейского царства, а после пленная иерусалимская община охватывала только иудеев. Для Эфраима он засвидетельствован «благословением Иакова», которое обещает, что лук врагов Иосифа, отца Эфраима, будет сломан «скалой Израиля» и «силой тельца Иакова» (Быт., XLIX). Отсюда выражение «сыны Израиля» одинаково употребляется в отношении и Иуды,

<sup>1</sup> К числу хараиских богов принадлежит еще Шелех, имя которого Methu-schelach, в библейском Мафусаиле — Мефущеллах, муж Шелеха.

<sup>2</sup> Можно также сравнить с собственным именем Иешер (I Паралип., II: 18).

<sup>3</sup> *Gall. Aitisraelit. Kultstätten*, S. 148—150, думает, что Израиль в надписи Мерептаха означает пункт, тождественный горенгаатадам (*Breasted. Ancient Records of Egipte*, v. III, p. 264).

и Эфраима и, может быть, широко применяется также для обозначения всех, близких к ним племен. Таким образом, если уж говорить о существовании общеплеменных израильских богов, то таких богов будет не один, а несколько, и не Яхве, а Авраам, Сарра, Израиль, а, может быть, еще и Исаак

Однако традиция относит культ Израиля и имя Израиля преимущественно к племени Иосифа и коленам Эфраима и Манасии, которые возникли в результате раздвоения этого племени. Израиль и упомянутый уже Иаков являются старейшими патронами эфраимитской группы<sup>2</sup>; к ним в качестве третьего члена эфраимитского племенного Пантеона надо добавить еще Иосифа, который, однако, стоит ближе к Иакову, чем к Израилю. Что имена Иакова и Иосифа были наименованиями богов, это, бесспорно, вытекает из надписи египетского фараона Тутмоса III (I половина XV в. до н. э.), в которой перечислены все города, завоеванные этим царем в Сирии и Палестине; в числе городов упоминаются Иосеф-эл и Иаков-эл, т. е. Иосиф-бог и Иаков-бог<sup>3</sup>. Как мы увидим ниже, в Палестине ханаанской и израильской эпох существовал распространенный и в других местах обычай называть феодальные города или именем их владельца, или именем городского бога; отсюда имена Иаков-эл и Иосиф-эл были именами таких пунктов, где существовал культ богов Иакова и Иосифа. Очень трудно сказать, где именно находились эти пункты, ибо в списке города размещены без всякого порядка; но во всяком

<sup>1</sup> Эд. Мейер считает Исаака богом-предком ранее возникшего одноименного племени (см. «Israeliten und ihre Nachbarstämme», S. 254—255). Но традиция трактует Исаака шире — он сын Авраама и отец Иакова и Эдома; как бог он упоминается только в одном месте (Быт., XXXV: 42), где Иаков называется своим божим защитником «страх Исаака», — выражение, которое встречается и для обозначения Яхве, — см. Ис., II: 10, 19, 21; см. также «страх Элохим» — Пс., 36: 2; в отрывке (Быт., XXXV: 53) под «страхом Исаака», которым клянется Иаков, может быть, разумеются тестикулы Исаака (см. клятву пенисом — Быт., XXIV: 2; XLVII: 29).

<sup>2</sup> См. словоупотребление у Исаяи (IX: 7—8): «слово послал бог на Иакова и обрушилось оно на Израиля; знай весь народ Эфраим и жители Самарии...» См. также параллельные наименования Израиля и Иакова в Ис., X: 26; XIV: 1; XXVII: 6, и др.

<sup>3</sup> *Breasted. Ancient Record, IV, p. 77, § 131.*

случае надо думать, что эти пункты скорее всего были в Сирии, так как в XV столетии сыны Израиля еще не пришли в Палестину. Родовой или племенной характер Иаков-эла и Иосиф-эла выясняется не только из генеалогических легенд, но также и из того, что на обоих этих богов предков были перенесены черты более раннего тотемистического культа. В Бетеле, одном из главных святилищ царской эпохи, бог Бет-эл имел вид быка (III Царств XII: 28—29); но это святище, как гласит легенда, было основано как раз Иаковом, и последний в «благословении Иакова», как мы уже видели, именуется тельцом— лук врагов Иосифа будет сломлен «силою тельца Иакова» (Быт., XL: 24). Быком в том же месте назван и Иосиф, он — *ben paga*, сын коровы, т. е. бык; правда, в современном тексте это наименование завуалировано масоретами путем неправильной вокализации и замены последнего гласного, но полученная таким образом бессмыслица: *ben porath* — сын плодородный, сразу обнаруживает фальсификацию. В царскую эпоху считалось, что могила Иосифа находится в Сихеме, где сыны Израиля якобы схоронили принесенные из Египта кости Иосифа (Иис. Нав., XXIV: 32). Возможно, что эта традиция имеет под собой некоторое основание, ибо, как гласит другая легенда (Быт., XXXV: 4), Иаков, будучи в Сихеме, закопал там под дубом всех чужих богов, а это означает, что при занятии Сихема израильтянами прежние городские культы были уничтожены и заменены израильским культом Иосифа.

С Иосифом мы уже вступаем в среду богов тех «колен», т. е. частично родовых, частично племенных объединений, которые считали себя семенем Авраама или сынами Израиля или семенем Иакова. Племя быка Иосифа в царскую эпоху уже не существовало как таковое, оно разделилось на колено Эфраима — наиболее крупное и сильное израильское племя, ставшее ядром населения северного царства, и на более слабое колено Манассии. Иосиф-эл вместе с Иаковом-элом стал в царскую эпоху главным богом Эфраима; видимо, наряду с ними возник также и культ Эфраима, как можно

<sup>1</sup> Масореты пытались замаскировать неправильной пунктуацией и тотемический характер Иакова, назвав его вместо *abbjg* (бык) *Ja'aqob*, *'abhig Ja'aqob*, т. е. могучего Иакова,

заклЮчить из одного места книги Иеремии: «Слышу плач Эфраима: ты покарал меня как молодого быка, еще не освященного» (Иерем., XXXI: 18). Для истолкования этого места, как указания на культ Эфраима, важно не только уподобление Эфраима тотему Иосифа — быку; правильность такого истолкования подтверждается прежде всего и главным образом тем контекстом, в котором находятся эти слова. Автор отрывка, из которого взята фраза, оплакивает изгнание основной части населения северного царства, к которому помимо эфраимитов принадлежали также сыны Вениамина, и начинает свой плач следующими словами: «Стон слышен в Раме... Это Рахиль плачет о сынах своих и не может утешиться, ибо их нет» (Иерем., XXXI: 15); а затем уже идет упомянутая фраза об Эфраиме. Но Рахиль вполне понятна даже для богословов. Как гласит легенда, вторая жена Иакова и мать Иосифа и Вениамина (Быт., XXXV: 24) Рахиль на самом деле является предком-тотемом, ибо это имя означает «овечка»; культ Рахили в царскую эпоху существовал у Вениамина и связывался с ее могилой (I Царств, X: 12), которая находилась в Вениаминском городе Раме<sup>1</sup>; таким образом, Рахиль была в первую очередь богиней-прародительницей Вениамина. После этого достаточно ясно, что и под плачущим Эфраимом автор понимает бога Эфраима, который оплакивает разгром северного царства и увод его социальной верхушки в ассирийский плен.

Аналогичен Рахили Леви. Так именовалось одно из колен, которое возникло в период борьбы за Ханаан подобно Рувиму и Симону. Его племенным богом был Леви-эл — это имя фигурирует в упомянутом раньше списке Тутмоса III<sup>2</sup>, но Леви означает «змей» (см. lew-

<sup>1</sup> Быт., XXXV: 19—20 говорит, что Рахиль умерла по дороге из Бетеля в Ефрафу, и поясняет: «Ефрафа—это Вифлеем» (в Иудее); на этом основании в первое столетие н. э. могилу Рахили начали искать около Вифлеема, и теперь на окраине Вифлеема построена даже мечеть якобы на месте могилы Рахили. Но это, безусловно, позднейшая фальсификация, основанная на неправильной позднейшей глоссе «это Вифлеем». В районе Вифлеема действительно жила родовая группа Ефрафии, но пункт Ефрафа надо, видимо, искать где-то поблизости от Рамы (см. *Buhe. Geographie des alten Palastina*, S. 159),

<sup>2</sup> Термин «левит» для обозначения жреца только по созвучности связан в Библии с «сынами Леви»; это общее имя, обозначаю-

jaaphan-Lewi'ethan — могучий змей, мифическое существо), и, таким образом, перед нами другой бог — предок с тотемным именем. Следующее место в этом ряду занимает Зевулон; это племя называлось также именем своего тотемного предка. Возможны два истолкования этого имени: первое — «ночной волк» (Zeebh — волк, lun — от корня lun, ночевать, откуда laijla — ночь; другое, наиболее вероятное, — это соединение тотемного имени Zeebh с именем вождя Элона, который, как гласит легенда, в эпоху оседания в Ханаане был так называемым судьей Зевулона и был похоронен в Элоне (Суд., XII: 11—12). Именем Элона назывался один из главнейших родов Зевулона (Быт., XLVI: 14; Числ., XXVI: 26); когда упоминается могила Элона, это бесспорный признак наличия соответствующего культа. Таким образом, племенным богом Зевулона был Элон; следы более древнего культа волка остались только в названии племени.

Ясен также и Гад. В Библии это одновременно имя и племени, и бога. Древний характер культа Гада можно видеть из того, что местом его был Баал-Гад на Хермоне, на крайнем севере Палестины — на стыке Сирии, там, где племя Гад имело, видимо, становище еще до поселения в Заиордании. Видимо, часть гадитов осталась жить на месте этого становища, не отделяясь от арамейев, так как культ Гада существовал в более позднем эпосе и у арамейев. В царскую эпоху культ Гада широко распространился как культ бога счастья; об этом видно из именения мы будем говорить ниже. Из богов остальных колен не вызывают сомнений боги Калева и Иерахмиила, групп, которые еще в эпоху переселения вошли в состав иудейской племенной группы. «Калев» — значит собака: племя называлось по имени своего тотемного предка. Колено Иерахмиил называлось по имени своего обожествленного предка — бога Иерохама; последний фигурирует в легенде под именем Иерохама, сына Элиава, т. е. бога-отца, бога-предка (см. I Паралип., VI: 12). Местом культа был пункт на южном спуске от Беершебы,

шее «жрец», см. минейско-арабское lawi — жрец, lawiat — жрица.

<sup>1</sup> См. Hauck. Real-Encyklopadie fur prot. Religion und Kirehe, B. VI, S. 336 f; Zimmern-Winckler. Geschichte Israels, S. 479; Bau-dissin. Kyrios als Gottesname, B. III, S. 171, 472, 683.

который вспоминается в египетских документах под именем Ju-ra-chu-ma и находится либо у теперешней горы Джебель-Рахама, или в долине Вадзи-Рахама

Неясен Нафтали, который в «благословении Иакова» называется быстрой ланью (Быт., XLIX: 21), но по значению имени связан с пчелой (nopheth — дикий мед);, принимая во внимание, что в легенде пророчица Девора (пчела) призывает Барака и Нафтали восстать против Сисары (Суд., IV: 6) и что песнь о Деворе называет ее «матерью в Израиле» (Суд., V: 7) — а'em означает и мать, и племя, — надо полагать, что это была тотемическая прародительница Нафтали, аналогичная Вениаминовой Рахили. Кудьт Деворы надо отнести к Кадешу, где было главное святилище Нафтали, откуда, по легенде, был и Барак<sup>2</sup>. Иссахар называется в «благословении Иакова» ослом, Дан — змеей на дороге (Быт., XLIX: 1, 17); но по смыслу сказанного о Дане и Иссахаре эти имена не имеют тотемистического значения, а являются только метафорами, при помощи которых авторы хотели подчеркнуть типичные черты того и другого колена. Однако имя Дан, как и имя Гад, несомненно, означали и племя, и его бога-предка, так как этим же именем было названо и главное святилище данитов, основанное ими в завоеванном городе Лахише (Суд., XVIII: 7, 27, 29). Наконец, высказывалось мнение, что и Ашер — имя одного из колен означает — подобно Гаду и бога по аналогии с именем женского божества Ашеры<sup>3</sup>. Но поскольку следы культа Ашера не сохранились, эта гипотеза остается спорной, и мы не можем с уверенностью сказать, именовался ли бог колена Ашер тоже Ашером.

Остается Иуда. Его племенным богом был Ва'а! Jehuda, по имени которого был переименован иудейский городок Кириаф-Иарим с того времени, как там была поставлена главная святыня сынов Иуды, так называе-

<sup>1</sup> См. *Gesenius — Buhl*. Hebr. und Aram. Handwörterbuch 15 Aufl., S. 316.

<sup>2</sup> В книге Бытия (XXXV: 8) упоминается другая Девора, кормилица Ревекки, могила которой тоже была объектом культа (около «Дуба плача» под Бетелем). Эфраимитский редактор (Суд. IV) пытается отождествить ее с Деворой из племени Нафтали, но выдает себя, заменяя дуб пальмой. См. *Gunkel*. Genesis, S. 381.

<sup>3</sup> См. *Baudissin*. Kyrios, III, S. 170.

мый ковчег (I Царств, VI: 21; VII: 1—2; II Царств, VI: 2). Иногда город звали просто Кириаф-Ваал — город хозяина (Иис. Нав., XV: 60; XVIII: 14). Подобно Иакову, Иосифу и Элону на Иуду были перенесены черты тотемного бога-предка. Иуда — молодой лев, *gur'arjeh*, как называет его «благословение Иакова» (Быт., XLIX: 9), но культ льва, по-видимому, сохранился в Иудее и сам по себе. На это указывает имя *'agi'el*, т. е. бог-лев, которое было дано при Давиде тому кварталу Иерусалима, где был вначале шатер для ковчега и где при Соломоне был построен храм (Ис., XXIX: 1). Один из керубов, стоявших в храме перед ковчегом, тоже имел голову, молодого льва (*kerhig* — Иез., XLI: 17—19). Наконец, двенадцать львов образовали ступени Соломонова трона, на ручках трона тоже были львы (III Царств, X: 19—20). Все это вполне понятно. Но возникает другой очень трудный вопрос об отношении Ваала-Иуды к Яхве или Ягу (*Jahwe, Jahu*). В царскую эпоху Яхве был патроном иудейского царства; храм в Иерусалиме был храмом Яхве, ковчег называется в традиции и царской, и кочевой эпох ковчегом Яхве. В кочевую эпоху культ Яхве связывался с горой Синаем или Хоривом, вулканом в пустыне Син на возвышенности Сеир рядом с оазисом Кадеш (на север от последнего), где часть сынов Израиля, в том числе Иуда, сделали продолжительную остановку перед вступлением в Ханаан. Мнения библеистов и ориенталистов по вопросу о происхождении культа Яхве разделились. Большинство считает Яхве заимствованным богом именно от мидианитян и, как мы уже говорили, полагает, что он был богом всех сынов Израиля. Другие — их мало — считают, что Яхве с самого начала был богом только Иуды и даже не всего племени Иуды, а только Калева<sup>2</sup>. Аргументация одного из последних, Шнейдера, для нас особенно интересна, ибо она дает возможность поднять вопрос о тождестве наименований Яхве и Иуды и тем самым нанести решающий удар концепции Яхве как извечного бога всего

<sup>1</sup> См., например, *Gressmann. Mose and seine Zeit*, S. 432 ff.

<sup>2</sup> См. *Winckler. Geschichte Israels*. В. I, S. 29—30. Винклер считает, что культ Яхве был введен в Иудее как царский культ только Давидом,

Израиля, ликвидируя заодно и теорию о заимствовании Яхве от мидианитян.

Шнейдер, ссылаясь на давно известный факт, что в числе арамейских племен Сирии ассирийские документы указывают и племя Ja'udi и что в ассирийскую эпоху в Хамате существовали цари с именами Jaubi'di и Asgri-jau, считает, что племя Jau'di когда-то имело своим богом Ja'u; в VIII в. культ этого бога, правда, уже исчез, но его имя сохранилось в царских именах. Шнейдер сравнивает с этими данными ассирийскую форму — *евр.* Jehuda, *ассир.* Jau'di — с ассирийской же формой имени Яхве и Яху в еврейском собственном имени Еху — *ассир.* Ja'ua — и правильно говорит, что ассирийская форма в отношении гласных должна считаться более правильной, чем позднейшая масоретская вокализация. Это дает Шнейдеру право ставить знак равенства не только между именами Ja'u и Ja'hu, но и между Jau'di и Jehuda; последнее имя в древнейшую эпоху должно было звучать Jahuda. Отсюда Шнейдер делает вывод, что израильское племя Иуды есть часть, оторвавшаяся от большого старого арамейского племени Ja'udi, и что эта часть, ушедши далеко на юг и обособившись, сохранила древний племенной культ Ja'u или Jahu-Jahwe, в то время как часть Ja'udi, оставшаяся в Сирии, этот культ потеряла. С этим мы можем целиком согласиться: мы уже видели несколько подобных примеров, которые свидетельствуют о культовой связи между позднейшими израильскими племенами и их арамейскими племенными корнями. Но можно и нужно пойти дальше.

Совершенно ясна тесная близость между более правильной формой имени племени Иуды и его легендарного родоначальника Jahuda и наименованием его бога Jahu, разница только в дополнительной частице da, которая в основном арамейском варианте звучит di (Ja'udi). Значение частицы di общеизвестно: она часто употребляется для обозначения связи между субъектом и тем, что к нему относится, тем, что с этим субъектом органично связано. Отсюда Ja'udi-Jahudi есть обозначение людей или племени, которые связаны с Яху, долж-

<sup>1</sup> *Schneider.* Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens, S. 15 ff. См. Второзак., XXVI: 5 — молитва сынов Иуды при принесении первинок: «Кочевым арамейцем был мой отец»,

ны воздавать ему соответствующий культ — поклонников Яху. Персонификация этого названия племени в особом библейского патриарха Иуду как будто породила двойственность культа: с одной стороны — ba'al Jehuda, с другой стороны — Яху, Яхве. Но вполне понятно, что эта двойственность кажущаяся: ba'al Jehuda — это не «господин Иуда», но «господин Иуды», т. е. Яхве; лучше всего это подтверждается как раз тем, что в Кириаф-Иариме объектом культа был ковчег Яхве

Таким образом, для эпохи до поселения в Ханаане не может быть и речи о существовании какого-нибудь одного общеплеменного культа. Сколько израильских колен, столько и культов и даже больше, ибо у некоторых колен можно найти следы парных племенных богов, к тому же не всегда и не всюду прежние тотемистические культы слились с новыми родовыми культурами. Еще более пестрая и многоцветная картина открывается перед нами в эпоху оседлости.

### *III. Феодалный пантеон*

Социально-политическая история сынов Израиля со времени поселения в Ханаане и до плена почти вся целиком проходит под знаком феодализма; соответствующая феодалной раздробленности религия этой эпохи характеризуется господством местных культов. Множественность культов, несмотря на объединительную попытку иудейских царей в VIII в., сохранялась в Иудее до самой ликвидации Иудейского царства вавилонянами, так как еще перед катастрофой Иеремия восклицает: «Сколько городов, столько и богов у тебя, Иудея, и сколько в Иерусалиме улиц, столько вы наставили

<sup>1</sup> Очень остро спорили о соотношении между именами Jahu и Jahwe. Заслуживает внимания точка зрения Баудисина, который считает Jahu и Jaho народными формами, сокращенными от полной официальной формы Jahwe (Kugios. В. II, S. 195, 201, 205). Однако чаще всего традиционные названия сохраняются как раз в народном употреблении, как это имеет место и в данном случае — Jahu-Ja'u; и тем более жреческую форму Jahwe надо считать переделкой народной формы, а не наоборот.

жертвенников» (Иерем., XI: 13) К Такая же картина была и в северном царстве. И пророки, и иудейские националисты усматривают главный грех Эфраима в том, что у него всюду жертвенники и всюду приносят жертвы ваалам. Характеристика Иеремии бьет в самую точку: феодальными ячейками, обособленными и в отношении культа, обычно являются не только замки и города, но и городские кварталы — каждый квартал является автономной ячейкой, которая также имеет своего бога. Безусловно, существовали культы не только городские, но и другого порядка: были города-храмы, были святилища в сельских местностях и в замках князей. Один старательный немецкий, библеист Галль насчитал в Палестине царской эпохи 98 святилищ и десять в пустыне, с юга граничащей с Иудеей<sup>2</sup>; но число святилищ, даже не считая местных городских квартальных жертвенников, в действительности должно было быть еще большим, ибо, разумеется, данные сообщения Библии нельзя считать исчерпывающими.

Возвращаясь теперь к характеристике культов феодальной эпохи, назовем прежде всего чисто феодальные культы местных богов. Они обнаруживаются перед нами прежде всего в названиях всех пунктов, где были их святилища. Целый ряд пунктов, не меньше 30, называются именем *beth* — дом.с добавлением обозначения, чей дом или для чего предназначен дом. Вполне понятно, что подобные названия могли возникнуть только в феодальную эпоху подобно, например, немецким названиям, в состав которых входят термины *Hof* и *Burg* и которые являются, как известно, чрезвычайно распространенной категорией названий немецких городов и других населенных пунктов. Часть израильских названий с *beth* обо-

<sup>1</sup> См. также IV Царств, XVII: 9: «Сыны Израиля настроили возвышения во всех городах своих от сторожевой башни до укрепленного города». Конец, стиха Иеремии (XI: 13: *laboscheth mizbechoth leqatter laba'al*—«жертвенников срамному кадить ваалу» — является позднейшим добавлением, ибо слова *labr-Vcheth mizbechoth* отсутствуют в Септуагинте; предпоследние слова хотя и имеются в Септуагинте, но не связываются с основным текстом стиха и являются скорей ранней глоссой, к которой потом в свою очередь была добавлена еще истолковывающая глосса уже после появления перевода Семидесяти.

<sup>2</sup> *Gall. Altisraelitische Kultstatte* — общее перечисление, стр. VII—VIII.

значает бурги или замки феодалов, например Бет-Ханан и Бет-Азмавет — замки одноименных дружинников Давида или Бет-Пасес — замок одноименной семьи из племени Нафтали; другие, как Бет-Гадер — дом стен, крепость, Бет-Хаккерем — дом виноградников, Бет-Хамеркабот — дом колесниц и другие, подобные им, связаны с функциями государственного и военного быта. Другие названия с *beth*, не меньше пятнадцати, т. е. половина названий этой категории, связаны с культами богов или святынь. Здесь на первом месте нужно поставить известнейший Бет-Эл, т. е. дом бога, главного бога Эфраима. Потом такие названия, как Бет-Анат, Бет-Лехем, Бет-Харан, Бет-Баал-Меон или просто Бет-Меон, Бет-Шемеш — «дом солнца», Бет-Арбеель — «дом четырех богов», т. е. «дома» — храмы богов. Далее идут такие названия, как Бет-Либаот — Дом львов, Бет-Мимра — дом барса, святилище богов в образе животных; наконец, Бет-Гилгал — «дом каменного круга», кромлеха около Иерихона; есть «дома», связанные с земледельческими культами, о которых нам придется говорить особо. Ряд этих названий заканчивается названием Микдаль-Гад — башня Гада, уже известного нам племенного бога, и Мигдаль-Эль-Хорем — башня бога Хорема у племени Нафтали. Эти названия важны в том отношении, что они проливают свет на социальную базу всех подобных «домов». Поскольку башня была феодальным сооружением светского, чисто военного типа, нельзя считать, что все упомянутые названия с *beth* обозначают обязательно храмы или жреческие города<sup>1</sup>. Наоборот, каждый светский феодал мог назвать свою резиденцию именем своего бога-покровителя; надо также полагать, что бога-покровителя имел каждый замок или бург, хотя бы даже название последнего и не имело религиозного характера.

Другая категория названия, уже известная нам, — это названия пунктов непосредственно именем бога, без добавления *beth* или *migdal*. Эти названия чрезвычайно распространены в феодальную эпоху. Не говоря уже о древних временах (например, Асур и Нево в Месопотамии, Афины в Греции и др.), в современной Европе сохранились сотни, если не тысячи этих названий, переданных

<sup>1</sup> Традиция упоминает еще Мигдаль-Едер — от имени владельца.

средневековья Мы приводили уже из этой группы названия Баал-Иегуда, Иерахмиил, Дан; к ним можно еще прибавить Анатот, Аштарот-Карнаим (двуругая Аштара), Атарот, Ифтах-Эл, Хорма, Неи-Эл, Баал-Хамман, Хамман, Риммон и др.

Эти названия важны для нас, ибо они дают возможность ознакомиться с составом феодального израильского пантеона. Мы видим, что в этом составе фигурируют старые племенные боги, которые иной раз утрачивают свой первоначальный характер и распространяются за пределы своего прежнего бытования, например Гад, которого выбрал своим патроном владелец Migdal-Gada, иудейский феодал (замок находился в Иудее), или Харан, по имени которого назывались города в областях Эфраима и Гада. Встречаются также расширившие сферу своего распространения родовые боги наподобие Ифтах-Эла, галаадского по происхождению (Суд., XI), но тоже перешедшего в Иудею (город Ифтах-Эл в Иудее (Иис. Нав., XV: 43), или наподобие Неи-Эла из Ашера (Иис. Нав., XXIX: 27), Хазора, от имени которого назывались города в областях Нафтали и Вениамина и два города в Иудее<sup>2</sup>. Сюда надо добавить упоминавшегося уже Хорема, бога, безусловно, одинакового с Chorem-Beth-el элефантинских папирусов<sup>3</sup>. Как мы видели, его выбрал

<sup>1</sup> Ср. во Франции — Сен-Дени, Сен-Кантен (мученик 289 г.), Сент-Эстеф, Сент-Этьен, Сен-Ипполит, Сен-Дезье, Сен-Жан-делен и много др.; в Испании — Сан-Доминго, Сан-Фернандо, Сан-Матео, Сан-Хуан, Сан-Себастьян и др.; в Италии — Сан-Джованни, Сан-Марко, Сан-Северо, Сан-Катальдо и др.; в Англии — Сент-Джемс (лондонский квартал), Сент-Питер, Сент-Эндрью, Сент-Эленс и др.; в Индии — Сент-Томас-Маунт (военное предместье Мадраса с крепостью); в Германии — Сент-Якоб, Сент-Губерт, Сент-Иоганн, Сент-Маргаритен, Сент-Катаринен, Сент-Кильян, Сент-Магнус, Сент-Георген, Сент-Морис, Сент-Людвиг и др.

<sup>2</sup> Баал-Хазор в области Вениамина (II Царств, XIII: 23; Неем., XI: 13) и просто Хазор в Иудее (Иис. Нав., XV: 23, 25) и в обл. Нафтали (Иис. Нав., XI: 1) и ряд других указаний в Библии и у Иосифа Флавия. Хазор, очевидно, был богом-предком какого-то соседнего с Иудой племени (см. Иер., XXXIX: 28, 33).

<sup>3</sup> См. *Ungnad Agramaische Papyrus aus Elephantine*, S. 44. (Pap. 27, 7). Обычно вокализуют Chorem-bethel (см. *Gressmann. Altorientalische Text und Bilder zum Alten Testament*, B. I, S. 455 и прим. В); но правильная вокализация дается как раз названием Migdal el Chorem, на которую до сих пор не обращали внимания.

своим патроном некий феодал из племени Нафтали, но это иудейский бог, по которому был переименован один из южных ханаанских городов, завоеванных племенем Иуды — Хорма (Суд., I: 17). Эти примеры показательны и для истории феодализма — его развитие шло одновременно с ломкой старых родовых связей и разделением родов на новые семьи, которые часто расселялись по разным пунктам. Превратились в феодальных патронов старые тотемы: кроме льва и барса мы встречаем БааГ Тамарг — ваала пальмы, которая была растительным тотемом Иуды (см. легенду о связи Иуды и Тамары, от которой пошли два основных иудейских рода — зарахиты и фареситы, Быт., XXXVIII). Но встречаются и новые персонажи. Это прежде всего Риммон, очевидно своей функцией соответствовавший вавилонскому Рамману, богу грозы и бури; город, названный его именем, находился в области Зевулона (Ис. Нав., XIX: 13); исходя из того, что Риммон был патроном арамейского Дамаска, надо считать, что он принадлежал к древнейшим израильским богам. Затем идет Хамман, или Ваал-Хаммон — бог Солнца, названный по архаическому названию Солнца — *Schamma*; его культ явно принадлежит к той эпохе, когда Израиль еще не отделился от своего арамейского корня, ибо с этим самым названием культ Солнца существовал и в Сирии, и в Финикии<sup>2</sup>. Культ Солнца был широко распространен в сельских местностях; на высотах обычно ставились для бога Солнца так называемые *chammanim* — стелы во имя Хаммана<sup>3</sup>. Но Хамман фигурирует также и в качестве феодального патрона: кроме Баал-Хаммана в Иудее он был патроном городов Хаммона в области Ашера и Хамата в области

<sup>1</sup> Песнь Песней, VIII: 11, город, будто бы построенный Соломоном; в тексте *hamon*, но *Haupf.* *Biblische Ziebeslieder*, S. 45—46 правильно исправляет на *chammon chamman*, признавая чтение *hamon* благочестивой корректурой соферов.

<sup>2</sup> *Samma* для обозначения солнца сохранялось в поэтическом языке (см. Песнь Песней, VI: 10; Иов, XXX: 28; Ис., XXIV: 36; XXX: 26): *Baal Chamman* в Сирии — см. *Lidzbarski.* *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, B. I, S. 276; финикийские *baal chamman* и *'adon chamman* — см. там же, стр. 151, 153, 239.

<sup>3</sup> Лев., XXVI: 30; Ис., XVII: 18; XXVII: 6; Иезек., VI: 4; II Паралип., XXXIV: 4. Такие стелы были обычными и в Финикии: см. *Corpus inscriptionum semiticarum*, I, N 123, 123-бис, 138, и много других,

Нафтали; в VIII в. культ Солнца проник и в Иерусалимский храм. Рядом с Хамманом стоит другой солнечный бог — Шемеш; главное святилище его находилось в доизраильском городе Бет-Шемеше. Этот земледельческий ханаанский бог был признан сынами Дана, которые вначале поселились как раз в той части Палестины, где находился Бет-Шемеш; у данитов Шемеш превратился в богатыря Самсона, культ которого был связан с его могилой недалеко от Бет-Шемеша (Суд., XVI: 31). После отхода данитов на север местностью завладели сначала Иуда, а потом Эфраим, перенявший и культ. Потом идут женские божества — Аннат — доизраильская финикийская богиня, о которой мы еще будем говорить ниже, принятая и в Иудее (Бет-Аннат и Аннатот), и в области Нафтали, а также доизраильская земледельческая богиня, которую почитали под именем Аштарты, или Атар, и о которой мы также скажем ниже; ее выбрали своей патронессой семья Аддара в Эфраиме (Атарот Аддар) и семья Иоаба в Иудее (Аттарот бен Иоаб) (I Паралип., II: 54).

Из пестрого ряда этих персонажей во вторую половину царской эпохи, когда после Соломона возникли два царства, выделились два небольших пантеона официальных богов — эфраимитский и иудейский. Помимо того обозначился также более или менее определенный круг земледельческих богов частью местного, частью общеханаанского значения. Легче всего эту последнюю земледельческую группу установить в связи с эфраимитским пантеоном, ибо хозяйственной базой северного царства было почти исключительно земледелие, а поэтому культы земледельческих богов сохраняли там и официальное признание; наоборот, в Иудейском царстве в южных и юго-восточных частях его имело преимущественное значение животноводство, а потому в Иудее земледельческие боги не приобретают повсеместного значения.

Существование официального эфраимитского пантеона засвидетельствовало необычайно характерными словами (IV Царств, XVIII: 32—35), вложенными в уста командующего ассирийской армией, которая после разгрома Самарии осадила Иерусалим. Ассирийский генерал предложил Иерусалиму сдаться, ибо против ассириян не могут выстоять ни человеческие, ни божеские силы: «Хизкия (царь Иудейский) вас обманывает, го-

воря: Яхве спасет Иерусалим. Но спас ли хоть один какой-нибудь бог свою страну от власти царя ассирийского? Где боги Хаммата и Арпада, где боги Сефарваима? Где боги земли Самарийской? <sup>1</sup> Спасли ли они Самарию от моей руки? Так и Яхве не спасет Иудею». Здесь пантеон самарийских богов противопоставляется Яхве как богу Иудеи и израильские группы богов ставятся на одну доску с пантеонами сирийских городов, которые были завоеваны ассирийцами непосредственно перед походом на Эфраима. Какие же это боги земли Самарийской?

Библейская традиция называет их: Телец Самарии (Осия, VIII: 5) и богиня Ашера, которая встречается в паре с Ваалом Самарии (III Царств, XVIII: 19 — пророки Ваала и Ашеры), т. е. с тем мужским божеством, которое имело образ Тельца. Но Самария — новый город, новая царская резиденция, построенная царем Омри рядом со старой столицей Сихемом; поэтому в Самарии должны были перенестись старые эфраимитские культы. Мы уже видели, что одним из древнейших культов Эфраима был культ бога Бет-Эла, тоже имевшего вид тельца и отождествляемого в «благовословении Иакова» с Иаковом-Элом. Очевидно, это и есть Ваал Самаринский. Но каким образом он соединился с Ашерой и что это за богиня? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны осветить историю бога Бет-Эла после завоевания Ханаана израильянами.

Следы этой истории сохранились в легенде об основании Иаковом культа бога Бет-Эла. Легенда попала в книгу Бытия в двух редакциях: одна (Быт., XXVIII: 10—22) переработана иудейской рукой и признает тождественность бога, который явился Иакову в Бет-Эле,

<sup>1</sup> Еврейский текст здесь изменен позднейшей редакцией: упоминание о богах Самарии выкинуто, вместо него поставлены невыразительные собственные имена Хена и Ивва, и заключительный вопрос «спасли ли они Самарию» повис в воздухе. Греческий текст также подправлен по измененному еврейскому оригиналу, возможно Оригеном; правильный текст сохранился только в лукиановской редакции, где мы читаем: „παί γαο σCov oi 9aoi ττηχйра? Salj.apea?i; см. *de Lagarde. Librorum Veteris Testamenti*», pars I, p. 386-

с Яхве<sup>1</sup>; другая (Быт., XXXV: 6—11), правда в значительно сокращенном виде, является осколком первоначальной эфраимитской легенды<sup>2</sup>. Эта последняя отождествляет с тем богом, который явился Иакову в Бет-Эле, прежнего доизраильского бога этой местности, которая, по совпадающему свидетельству обеих редакций легенды, раньше называлась Лузом. Эфраимитская легенда говорит, что Иакову в Лузе явился бог, который раньше являлся Аврааму и Исааку, т. е. племенной бог, и назывался Эл-Шаддай; Иаков на месте богоявления поставил Massebu, сотворил жертвенное возлияние масла и назвал это место «Бет-Эль». Дальше в эфраимитской традиции о Иакове Эл-Шаддай не раз выступает в роли племенного или родового бога — бога отца Иакова (Быт., XXVIII: 3; XLIII: 14; гл. XLVIII: 3—4; гл. XLIX: 25). Отсюда ясно, что при занятии Эфраимом его территории в Ханаане эфраимиты овладели старым ханаанским культовым местом Луз и превратили его в святилище Иакова-Эла; но старый культ Эл-Шаддая не был уничтожен, наоборот, он слился с культом Иакова-Эла путем отождествления Эл-Шаддая с племенным богом эфраимитов.

О значении имени Шаддай много спорили; прежнее обычное истолкование от корня *schadad* — быть мощным, могучим в смысле «всемогущий» теперь допускается только условно, поскольку позднейшие иудейские богословы толковали его в этом смысле. Но в царскую эпоху имя Шаддай было собственным<sup>3</sup>, и бСга с этим

<sup>1</sup> В своей основе легенда (Быт., XXVIII: 10—22) все же эфраимитская; как показывает ее конец, она была сложена жречеством Бет-Эля для оправдания его претензий на десятину со всего Эфраима (см. Быт., XXVIII: 20—22). Иаков будто бы дал обещание богу Бетеля давать десятую часть всего за тот хлеб, который даст ему этот бог (Быт., XXVIII: 21 —яхвистская вставка). \*

<sup>2</sup> Обычно стихи 9—13 причисляются к Жреческому кодексу, но для этого нет никаких оснований, кроме истолкования Эл-Шаддай в смысле «бог всемогущий», истолкования, какое теперь не отстаивается для допленной эпохи даже консервативными теологами.

<sup>3</sup> В книге Иова, именно "в ее диалогической части, все время употребляется *schaddaj* как параллель к *'eloah*—бог. До сих пор не выяснено время написания этой части книги, поэтому нельзя установить, является ли здесь Шаддай собственным именем.

именем надо отождествлять с финикийским Садидом или Шадилом, богом растительности, «полевиком» (от *sadhe* — поле). Миф о Садиде есть вариант мифа об Адонисе<sup>1</sup>; особенно характерно, что, согласно мифу, Садид живет полгода под землей и полгода на земле<sup>2</sup>. Так как у ханаанейян была земледельческая культура, то вполне естественно существование у них такого культа и не менее, естественно, что эфраимиты, перейдя к земледелию, переняли этот культ и придали богу Бет-Эла функции бога-хлебодавца, как об этом ярко говорится в первоначальной редакции первой легенды о Бет-Эле, обработанной Яхвистом (Быт., XXVIII: 20).

Таким образом, перед нами обычное в истории религии явление: превращение племенного бога в покровителя земледелия и слияние его при этом с другими богами той же категории. Именно бог Бет-Эл приобрел и жену — богиню Ашеру тоже из более раннего ханаанского пантеона, ибо Ашера — это богиня Ашират, которая упоминается в эл-Амарнской переписке<sup>3</sup>. Ашират-Ашера была богиней плодородия; от ее имени назывались так называемые ашеры — деревянные культовые объекты, которые, видимо, были не чем иным, как изображением эрегированного фаллоса<sup>4</sup>. Ее именем клянутся самарийские юноши и девушки<sup>5</sup>: очевидно, это была богиня не только земного, но и человеческого плодородия. К этим двум главным божествам надо добавить еще двух других идолов, которых, по словам пророка \моса, эфраимиты носили в праздничных процессиях, именно Сакута и Кевана<sup>6</sup>. Первый был эфраимитским

<sup>1</sup> См. Филона Библиского у Евсевия — Praepar. evang. 1, 10 (на русском яз. — Б. А. Тураев. Остатки финикийской литературы, стр. 39 и 60).

<sup>2</sup> Д. Фрэзер. Золотая ветвь, т. III, стр. 41.

<sup>3</sup> В имени Абди-Аширта — см. Knudson. El Amarna Tafeln N 58, 3, 60, 2, 61, 2 и многие другие.

<sup>4</sup> См. Benzinger. Hebraische Archeologie, III. Aufl., S. 325—326.

<sup>5</sup> Am., VIII: 13 — «клянутся грехом самарийским», но это такое же исправление, как в еврейском оригинале III Царств, XVIII: 19, где пророки Ваала названы «пророками срама» — *boscheth* вместо *ba'al*; так и тут: *'ascham* переделано из *'aschera*.

<sup>6</sup> Am., V: 26 — *sikkuth*, бесспорно, вместо *sakkuth*, *kijjun* вместо *kewan*; см. Септуагинту — *'paitrav*, где P вместо K в результате смешения этих букв греческим переводчиком — см. Schiaparelli. Astronomie im Alten Testament, S. 44, Anm. 2.

богом войны; это, собственно говоря, бог Ниниб из вавилонского пантеона, называвшийся также Сакутом, один из самых важных вавилонских богов — бог войны («великий воин») и охоты и в то же время бог Солнца и страж межевых знаков. Культ Ниниба проник в Ханаан еще в доизраильскую эпоху<sup>2</sup> и был под именем Сакута принят царями Эфраима. Кеван — это общесемитское название планеты Марс, богом которой у вавилонян считался Ниниб<sup>3</sup>.

Широкое распространение получили в Эфраиме культы земледельческих богов. Помимо Ашеры была другая богиня плодородия, культ которой был распространен в северной земледельческой части Заиордании, тоже принадлежавшей царству Эфраима. Эта Аштар, или Ашера, известное святилище которой находилось в Башане (области, занятой Манасией) и называлось Аштарот-Карнаим, т. е. храм двурогой Аштары, или Беэштера, дом Аштары<sup>4</sup>. Святилище Аштары пользовалось таким же авторитетом, как и Бет-Эл: об этом свидетельствуют уговоры эфраимитов Амосом: «Не спрашивайте (оракула) в Бетеле и в Гилгал не ходите и в Беэштера не переправляйтесь»<sup>5</sup>. У Аштары тоже был муж, который назывался Додом, т. е. возлюбленным, именем которого также клянутся юноши и девушки<sup>6</sup>. Аштару нужно, как видно, отождествлять с Атарой;

<sup>1</sup> См. *Jastrow*. Die Religion Bablyoniens und Assyriens. B. I, S. 154, 224—225.

<sup>2</sup> См. название beth-ninib в Амарнской переписке: *Knudzon*, N 290, 16.

<sup>3</sup> См. *Winckler — Zimmern*. Цит. соч., 408—409; *Jeremias*. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, II. Aufl., S. 17, 24.

<sup>4</sup> Аштарот Карнаим только в Быт., XIV: 5. Правильнее будет этот пункт отождествлять с Be'eschtera — Ис. Нав., IX: 10; XXI: 27, и др.

<sup>5</sup> *Am.*, V: 5; тут названа Be'er-scheba, но это — святилище Иуды, и в отношении его не имеет смысла глагол 'abaг — переходить через реку, ибо Беэр-Шеба лежала на сухом пути из Эфраима через Иерусалим на юг Палестины. Следует читать Be'eschtera, куда из Самарии дорога шла через Иордан.

<sup>6</sup> *Am.*, VIII: 14: «Молодые девушки и юноши клянутся: жив твой бог Дан, жив возлюбленный твой, Беэштера». Вторая половина стиха искажена — «Жив путь Беэр-Шебы». Общепринято здесь исправлять derekh на dodekha (см. в Септуагинте о 9еюк сои — бог твой; но и be'er-scheba по аналогии с *Am.*, V: 5 надо исправить на be'eschtera).

последнее название происходит от формы Аштарты, поскольку уподобление l и S (a) — явление, обычное в семитских языках. От имени Атары назывался город Атарот, тоже в Заиордании Аштара-Атара, возможно, была унаследована из арамейского прошлого сынов Израиля. Именно Атар некоторыми учеными считается сокращенным именем известной сирийской богини Атаргатис, которую римляне попросту звали *dea Syria* — сирийская богиня; она будто бы передала римской Фортуне и культ ее, имевший оргастический характер<sup>2</sup>. Перечисленные земледельческие боги были в Эфраиме официально признаны подобно культам Тамуза в Вавилоне, Озириса в Египте, Атиса в Малой Азии и Диониса в Греции. Наконец, последним божеством эфраимитского пантеона надо считать ваала Сихема — Иосиф-Эла. Он сохранил специальное наименование Ваал-Берита, ваала договоров, которые хранились в его храме в Сихеме; возможно, в этом самом храме происходили феодальные съезды князей Эфраима<sup>3</sup>.

Земледельческие боги эфраимитского пантеона не исчерпывают собой израильского земледельческого пантеона, тем более что самарийская пара имела, видимо, только местное значение. То же надо сказать и об Аштаре-Атар: ее культ был распространен преимущественно в Заиордании, и если она имела, как мы видели, сторонников в Иудее, то все же и там это было чисто местное явление. Общеизраильское значение имел другой земледельческий бог — Гад. Как мы уже говорили, это был племенной бог Гада; после перехода гадитов к земледелию Гад начал считаться богом земледелия и урожая. Не совсем ясно, каким образом культ Гада в этом новом значении распространился по всей Палестине. Возможно, что это значение он приобрел еще в ту эпоху, когда гадиты не отделились окончательно от арамейского корня, ибо Гад, бог счастья, как мы говорили раньше, встречается в арамейских надписях<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> См. надпись Мешии, строки 10—13; другой город Атарот, как мы уже говорили, находился на юге Эфраимитской возвышенности (Иис. Нав., XVI: 2).

См. *Baudissin*. *Kyrios*. В. II, S. 41, 280; В. III, S. 84, 174, 471, Апш. 3.

<sup>2</sup> III Царств, XII: 1—20; см. Иис. Нав., XXIV: 25.

<sup>4</sup> *Ed. Meyer*. Цит. соч., стр. 533.

Возможно также, что эта подсобная функция Гада стала популярной благодаря созвучности его имени с глаголом *gadad*, который должен был иметь значение «вспахать землю», как показывает отглагольное существительное *gedud* — земля, вспаханная плугом. Весьма распространено было в быту пожелание *begad* — Гад на помощь (см. Быт., XXX: 11). Для Иудеи помимо упомянутого *Migdal-Gad* на культ Гада есть ссылки также в книге Исаяи (LXV: 11) — жертвенные стелы Гад-Эл.

Есть указания также и на общеизраильский культ матери Земли. Земля мыслилась еще в доиудаистическую эпоху живым существом, которое по повелению бога раскрывает свои уста и глотает святыни храма<sup>1</sup>; в ту эпоху ее именуют матерью всего живого<sup>2</sup>. Эти взгляды конца дохристианской эры унаследованы, разумеется, от древней традиции. В качестве бога хлеба фигурирует Даган, святилище которого Бет-Даган было унаследовано сынами Израиля от ханаанеян. Наконец, общеизраильское значение имел земледельческий культ фаллоса. Мы уже говорили о правдоподобной связи между так называемыми деревянными ашерами и культом фаллоса; раскопки дали значительное количество маленьких каменных фаллосов<sup>3</sup>, которые, возможно, предназначались для зарывания в землю на полях и в садах в качестве магического талисмана, повышающего урожай. Каменные стелы (массебы), являвшиеся необходимой принадлежностью каждого палестинского святилища, часто имели форму фаллоса<sup>4</sup>; наряду с фаллическими массебами ставились также массебы, на верхнем конце которых делалось углубление в форме женского полового органа, как говорит Геродот<sup>5</sup>. Наконец, фаллические изображения ставились около входов домов и, возможно, садов<sup>6</sup>. Культ считался специфическим делом женщин, в богатых домах Иерусалима изображение

<sup>1</sup> См. об этом более подробно ниже, в § 7.

<sup>2</sup> Ис. Сир., XL: 1; см. также: *Noldeke*. Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, Archiv für Religionswissenschaft, VIII, 2 (1905).

<sup>3</sup> Главным образом в Гезере — см. *Benzinger*. Цит. соч., стр. 323.

<sup>4</sup> Там же, рис. 6.

<sup>5</sup> Геродот. История, II, 106; см. *Benzinger*, рис. 413.

<sup>6</sup> Ис., LVII: 8: *zikkaronekha*, по общему мнению, есть благочестивое исправление вместо *zekharekha*.

фаллоса делалось из золота и серебра и одевалось в дорогие ткани. Если мы еще добавим, что клятва фаллосом считалась самой страшной, мы исчерпаем почти весь материал, связанный с культом фаллоса<sup>2</sup>; остается только культ фаллоса в царском Иерусалимском храме.

С этим последним культом мы переходим в сферу иудейского официального пантеона. Иудейский пантеон, сконцентрированный в Иерусалимском храме, в библейской традиции изображается несравненно более богатым по своему составу, чем самарийский пантеон; но весьма правдоподобно, что это не соответствует действительности. Безусловно, что «мерзости» Иерусалимского храма описываются в Библии весьма подробно только потому, что редакторами, а частично и авторами библейских книг были иудейские жрецы и богословы, для которых самарийские «мерзости» имели второстепенный интерес. А поэтому иудейский пантеон раскрывается для нас во всех его составных элементах, в то время как «богов Самарии» нам надо было расшифровывать.

Во главе иудейского пантеона стоит Яхве. Этот бог со времени Давида стал прежде всего и главным образом военным богом — Яхве воинств, *Jahwe sebha'oi:h*. Как военный бог он заместил собой израильского бога войны, называвшегося Лахем или Лахм (см. глагол *lacham* — бороться, драться), его культ концентрировался в Бет-Лехеме (в Вифлееме), современном Бет-Лохме. Бог Лахем упоминается в Библии всего один раз в песне о Деворе как бог войны, враждебный Израилю: «И выбрали боги кровь, и вот Лахем около ворот»<sup>3</sup>. Это бог

<sup>1</sup> Изз., XVI: 17.

<sup>2</sup> См. Быт., XXIV: 2; XLVII: 29 и др.

<sup>3</sup> Суд., V: 8. Это место считается безнадежно испорченным и часто даже дается без перевода, ибо библеисты не могут понять, что такое *lachem*, и смешивают это слово с *lachem* — хлеб. Между тем *lachmi* — это древнее семитское божество смерти и разрушения, фигурирующее в вавилонском эпосе о сотворении мира как соратник Тиамат; и в военно-рыцарском эпосе, к которому принадлежит песнь о Деворе, его появление вполне понятно. Самый текст корректируется весьма просто: вначале следует читать в соответствии с Септуагинтой *jibechagu* (*eSeysiavxo*), и вместо невразумительно *chadaschim* (новое) надо читать *haddamim*, множ. от *dam* — кровь; это слово во множественном числе означает иногда как раз кровь, проливаемую на войне (см. Ис., IX: 4). Смысл понятен: боги решили,

войны ханаанских князей, против которого выступает в битве при Кишоне сам Яхве со своим войском. Но как земным военным вождем является царь, также и Яхве стал царем. Эта новая функция слилась со старой: 'abhinu malkenu, отец наш, царь наш — зовет его новогодняя молитва того времени, которая своей основой относится к новомуднему празднику воцарения Яхве, введенному в Иерусалимском храме на манер вавилонского новогоднего праздника воцарения Мардука<sup>1</sup>. Подобно Иакову — Элу Яхве при своем превращении в верховного бога иудейского официального пантеона заменил собой прежнего местного иерусалимского бога, приняв на себя его имя. «И загремел в небе Яхве, и Элион подал голос свой», — говорится в одном из древнейших псалмов, посвященных Яхве (Быт., XVIII: 14). Имени Элион в дальнейшем по созвучию стали придавать значение «наивысший», но в действительности это было собственное имя Эл-Элиона — доизраильского бога Иерусалима (Быт., XIV: 18—20). Слияние Яхве с Элионом произошло только при Давиде, когда Иерусалим стал царской резиденцией; но, разумеется, царь и жрецы постарались оправдать это слияние созданием легенды о том, что Элиона признал своим богом уже Авраам (Быт., XIV: 21—22)<sup>2</sup>. Принимая во внимание отрывочные финикийские данные, Элиона надо отождествлять с финикийским Элиуном, который является, как и Шаидид, земной ипостасью растительного божества<sup>3</sup>. Отсюда, между прочим,

что быть войне, и вот Лахем уже около ворот, но сыны Израиля еще не подготовлены, как горько жалуется далее автор.

<sup>1</sup> См. Неем., VIII: 10; Осия, VII: 5 и ряд псалмов. Заслуга обнаружения этого праздника принадлежит Мовинкелю (*Psalmenstudien*, Teil II); см. также мою книжку «Еврейские и христианские праздники». М., 1931, стр. 63—65.

<sup>2</sup> Как правильно показывают *Strack*. *Genesis*., S. 56—58; *Eerdmans*. *Alttestamentliche Studien*, I, S. 92, и *Holzinger*. *Genesis*., S. 142, прежняя точка зрения на XIV главу Бытия как на отрывок позднейшего Мидраша надо считать совсем неосновательным (этот взгляд неизвестно почему все еще поддерживает *Gunkel*. *Genesis*., S. 289). Это переработанная иерусалимскими жрецами, притом весьма неумело, какая-то древняя ханаанская легенда, сохранившая даже при переработке ряд древних элементов.

<sup>3</sup> См. Филона Библиского у Евсевия *Præpar. evang.* 1, 10, 11 (*Б. А. Турчаев*. Цит. соч., стр. 38 и прим. 31 на стр. 57). Культ Элиона-Элиуна засвидетельствован для иерусалимской области

совершенно ясно, каким образом Яхве в царскую эпоху сделался также богом урожая и плодов земных и почему главным его праздником в оседлую эпоху вместо древней пасхи стал осенний земледельческий праздник Суккот, который в отличие от двух других земледельческих праздников называется *chag Jahwe*, специальным праздником Яхве (Лев., XXIII: 39) — Яхве выступил здесь прямым преемником Элиона. Помимо последнего Яхве поглотил и еще другое доизраильское божество — *el'Olam*, Олама, бога Беер-Шеба. Этимологическая легенда относит это слияние тоже к Аврааму, который будто бы посадил у Беер-Шебы тамариск и заклинал перед ним Яхве в качестве Олама (Быт., XXI: 33). Позднейшие богословы истолковали и это имя как эпитет — «вечный»; но в действительности и Олам — такое же собственное имя, как и имя финикийского бога Улома. К сожалению, функции Улома не выяснены, ибо то, что нам известно о нем из отрывков позднейших финикийских писателей, есть результат богословских спекуляций, которые пытались соединить в одной схеме пестрый финикийский пантеон. Далее, подобно Иаков-Элу Яхве сохранил и жену, и, может быть, даже не одну. Бесспорно, что женой Яхве была сделана доизраильская Анат, богиня войны<sup>2</sup>, святилище которой, Бет-Анат, находилось рядом (за шесть-семь км) от первой столицы Иудеи — Хеврона<sup>3</sup>; это она под именем Анат-Яху упоминается рядом с Яху в качестве богини, поклонниками которой являются иудейские наемные солдаты в египетской Элефантине<sup>4</sup>.

эль-амарнским архивом — сравни пункт *Jaluna* около Иерусалима (*Knudzon*. № 287, 57 и прим. на стр. 1328).

<sup>1</sup> См. *Б. А. Тураев*. Цит. соч., стр. 84, 51, прим. 10, стр. 87, прим. 6; надо заметить, что разница в начальном гласном (о и и) объясняется законами финикийской фонетики. Культ Олама, видимо, уцелел в Иудее в царскую эпоху и как таковой, судя по названию жреческого города Алетет к югу от Анатота (I Паралип., VI: 45; в книге Иис. Нав., XXI: 18 — Алмон).

<sup>2</sup> Культ Анат как богини войны был занесен в Египет солдатами после походов XVIII и XIX династий; см. *Breasted*. Records, vol. III, § 84, 467; IV, § 105. См. о ней: *Б. А. Тураев*. Цит. соч., стр. 39 и примеч. 37 на стр. 59; *Lehmann — Bertholet*. Lehrbuch der Religionsgeschichte, B. I, S. 619.

» *Buhl*. Geographie, S. 60.

<sup>4</sup> См. *Ungnad*, *Aram*. Papyrus aus Elephantine, pap. 32, 3 — клятва именем Анат-Яху; pap. 18, IV, 4—6 — запись приношений для Яху, Анат-Бетель и Ашим-Бетель. См. перевод и

Очевидно, после перенесения столицы в Иерусалим и основания там центрального святилища Яхве Анат тоже сохранила для себя «новый дом» около Иерусалима, именно в Анатоте (за 9—10 км на север)

Не так ясен вопрос о другой жене Яхве. Элефантинские папирусы рядом с Анат называют еще другую богиню— Ашим (Ашим-Бетель). Принимая во внимание это, а также и то, что пророк Иезекииль считает возможным, правда в аллегорическом смысле, говорить о двух женах Яхве (Иез., XXIII: 4), можно считать весьма правдоподобным, что Яхве подобно иудейским царям и князьям имел не меньше двух жен<sup>2</sup>. Богиня Ашим тоже легко связывается с Яхве — это одна из богинь арамейского пантеона, хаматская Ашима (IV Царств, XVII: 30), культ которой мог сохраниться в Иудее еще от арамейской эпохи.

Иудейский пантеон, однако, не ограничивается женами Яхве. В псалмах, которые пелись на празднике воцарения Яхве, последний изображается председателем на собрании богов<sup>3</sup>; мы имеем возможность немножко приоткрыть завесу над этим собранием. В его составе прежде всего надо назвать астральных богов — бога Солнца, Шемеша, или Хаммана, конь и колесница которого стояли в храме (IV Царств, XXIII: 5; Иез., VIII: 16), звезды Зодиака (небесное воинство), изображения которых находились там же (см. IV Царств, XXI: 3—5; XXIII: 5; Иерем., XIX: 13), «небесную царицу», *malkath haschamajim*, культ которой, по словам Иеремии, был в Иерусалиме одним из самых популярных и находился в числе официальных культов<sup>4</sup>, и, наконец, позаимствованных

примеч. *Gressmanti*. *Altorient. Texte und Bilder zum A. Testament*, 2 Aufl. B. I, S. 453—454; *Meyer*. *Der Papyrusfund in Elephantine*, S. 57.

<sup>1</sup> Анатот принадлежит к жреческим городам (Ис. Нав., XXI: 18); из тамошнего жреческого рода происходил пророк Иеремиа (Иерем., I: 1).

<sup>2</sup> О двоеженстве как наиболее распространенной в Израиле форме брака см. *Holzinger*. *Ehe und Frau in vordeuteronomischen Israel*; *Wellhausen*. *Festschrift*, S. 229 ff.

<sup>3</sup> См. ПС., 82: 1; 97: 7; 7: 8 (где вместо *le'umim* надо читать *'eloh m*) и др.

<sup>4</sup> Иерем., VII: 17—18; XLIV: 16—21; в обоих местах стоит *telekhet haschamajim*, непонятное выражение, ибо *melekhet* больше нигде в Библии не встречается и значение слова не выяснено. Правильный текст сохранился в Септуагинте, где

богов Тамуза из Вавилона (Иез., VIII: 4), Кемоша Моавитского и Милькома Амонитского. Эта группа великих богов была окружена рядом мелких божков, которыми сделались прежние тотемные божества иудейских родов кочевой эпохи. Наиболее ярко о них говорит Иезекииль (VIII: 10—11): «Были там (в храме) всякие изображения пресмыкающихся и зверей, погань идольская и все кумиры дома Израиля, высеченные кругом на стене». Среди зверей, разумеется, нужно прежде всего искать льва; и мы уже видели, что один из керубов, охранявших ковчег, имел голову льва. Под пресмыкающимся Иезекииль разумеет змею, медное изображение которой, так называемый Нехуштан, было одной из святынь Иерусалимского храма (IV Царств, XVIII: 6). Культ змеи, однако, можно проследить до его тотемистических корней, причем выявится также и его связь с династией Давида. Именно Давид выводил свой род от иудейского князя Нахсона, т. е. «мужа-змея» (I Паралип., II: 10—15); существовало и святилище змеи под Иерусалимом с камнем для жертвенника, который так и назывался: 'eben hazzocheleth — камень змеи. Принимая во внимание, что около этого жертвенника проводился обряд помазания царей, вступавших на трон Давида (III Царств, I: 9), жертвенник нужно считать семейным святилищем династии: считали, что помазанному передавал власть сам предок-тотем. Наряду с этими животными-тотемами фигурировал и растительный тотем — пальма, уже известная нам Тамар, изображения которой чередовались с изображениями керубов в орнаменте храмового фриза (Иез., XI: 17—19).

Наконец, в составе «погани идольской» в храме фигурировал и фаллос, как красочно описывает тот же Иезекииль: «Вот они (сыны Иуды) выставляют навстречу мне даже фаллос»<sup>2</sup>, изображение которого стояло,

в главе XLIV, стих 17 мы читаем *BocsiAissa* —си ооросоо —царица небесная: неправильная вокализация, возможно, является заведомой фальсификацией масоретов.

<sup>1</sup> Последние два-времени Соломона, который построил в их честь «высоты» для своих жен — моавитской и амонитской княжен (III Царств, XI: 7).

<sup>2</sup> Слово *zemoга*, которое, собственно говоря, означает виноградную лозу, шире — всякий хворост, означало фаллос. См. Lewi. Neuhebraisches Worterbuch, B. I, S. 544. Слово еврейского

согласно обычаю, около главных дверей храма (Иез., VIII: 16—17).

Состав иудейского пантеона засвидетельствован не только перечисленными показаниями библейской традиции, но также и единственным сохранившимся изображением Яхве в окружении главных богов иудейского пантеона. Это — стела, найденная в Египте, в Тель-Дефенне, на месте древнеегипетского города Тахпанхеса (эллинистическая Дафна), куда переселилась часть сынов Иуды вместе с пророком Иеремией после вавилонского завоевания 586 г. (Иерем., XLIII: 7; XLIV: 1; XLVI: 14). Там был восстановлен и культ на манер иерусалимского со всеми теми его атрибутами и элементами, которые не нравились Иеремии (см. Иерем., XLIV). Найденная там стела с изображением «семитского бога», как осторожно называют его библеисты, безусловно, дает образ Яхве, ибо по своему стилю она относится к VI в.

На стеле бог показан в виде царя в ассирийском головном уборе, с бородою, но с египетским скипетром в руке. Он стоит на спине льва, над головой которого изображена женская фигура, очевидно богиня Анат. Над богом — солнечный диск и полумесяц; перед богом стоит жертвенник, а около него — жрец, который курит богу фимиам. Направо и налево от солнечного диска изображены два серпа и два уха; первые — соответственно связи Яхве с земледелием, вторые — в подражание египетскому узорам. Надо думать, что это изображение было настоящей копией типовых изображений Яхве, какие ставились в иудейских святилищах.

Особое место занимает одно божество, которое имело ограниченный круг поклонников, но в обоих еврейских государствах. Это — Хохма, богиня мудрости, точнее, обожествленная персонификация мудрости. Она выступает как самостоятельная богиня, даже как будто праматьер всех богов, в традиции, сохранившейся в книге Иова. Ее местонахождение скрыто глубокой тайной; ее нет ни на земле, ни над землей, ни под небом; путь

текста 'аррап — к носам своим — уже раввины считали корректурой; нужно 'арһи — к носу, лицу моему.

<sup>1</sup> Стела находится в Каирском музее. См. *Gressmann. Altorient Texte und Bilder zum Alien Testament*, B. II, S. 101,

к ней открыл бог-творец, не названный по имени, и на-шел ее после того, как дал закон ветру, воде, дождю, грому и молнии; тут он увидел ее, познал, испытал и твердо поставил (Иов., XXVIII: 14, 21—26). Миф в книге Иова передается в значительно стертой ф'орме; воз-можно, что он станет ясней после недавнего обнаруже-ния в Рас-Шамре (около Латакии в Сирии) финикий-ского эпоса XIII в. до н. э., в котором среди других бо-гов фигурирует и Хохмат, которая, очевидно, и является оригиналом израильской Хохмы. Культ этой богини был, безусловно, чисто профессиональным и бытовал в узком кругу эфраимистских и иудейских «мудрецов» (*shakhamim*), т. е. богословов, философов и ученых. Судя по отзвуку другой древней традиции в книге Прит-чей, надо полагать, что Хохма имела где-то свой храм<sup>2</sup>, может быть в Иудейском Кириат-Сефере, «городе уче-ных», существовавшем еще в доизраильскую эпоху<sup>3</sup>.

Таким образом, израильский пантеон дополненной эпохи, считая родовых, племенных, местных, централь-ных и заимствованных богов, имел под собственными именами в своем составе не менее 45 персонажей. К ним нужно еще добавить 8 главнейших злых духов, которые приобрели собственные имена и тоже сделались бо-гами: Азазела — вождя козлоподобных духов пустыни, близкого к нему Белиала<sup>4</sup>, Шеола или Абадона — бога страны смерти, «царя ужаса», Мавет — богиню смерти, Первенца смерти (Бехор Мавет), который убивает лю-дей<sup>5</sup>, Шатану (сатану), одного из «сынов божиих», окру-жающих Яхве<sup>6</sup>, и, наконец, Мастему и Самаила, о которых

<sup>1</sup> См. «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1930, IV, S. 319. Герой найденного эпоса — Тафан, в числе других богов. Также Анат, Ашира, Аштарт, Алейн (Элион?).

<sup>2</sup> Притчи, IX: 1—6: Хохма построила себе дом, заколола жертву, достала вино и созывает своих верных.

<sup>3</sup> Кириат-Сефер был, безусловно, местонахождением школы-писцов и ученых наподобие школы, архив которой найден в Рас-Шамра.

<sup>4</sup> Имя *belijahal* наиболее правдоподобно производится от *bei-ba'al* — господин и *jahel* — каменный, горный козел.

<sup>5</sup> См. Ос., XIII: 14; Иов., XVIII: 11—14; XXVI: 6; XXVIII: 22; Пс., 88: 12; Притчи, XV: 11.

<sup>6</sup> Иов., I: 6 и сл. Подробно вопрос о злых духах разработан в нашей книге «Spureri magischen Formeln in den Psalmen», см. особенно стр. 16—25, 63—65, 83—87.

мы скажем ниже. С ними состав пантеона возрастает до 53 имен — внушительный список, которым «монотеистические» сыны Израиля могут похвалиться перед любимыми политеистами древности.

#### *IV. Представления пророков о божестве*

Теперь мы подходим к боевому вопросу — о превращении Яхве из национального бога Израиля в универсального бога правды, превращении, которое было якобы достигнуто пророческим движением. Эта точка зрения является одним из «великих обманов», связанных с Библией. Если мы будем основываться на тех пророческих высказываниях, которые действительно относятся к царской эпохе, то мы не найдем там никаких оснований для этой точки зрения. Наоборот, получится, что представления пророков о Яхве не подымались выше современного им общего уровня религиозных представлений и что цели, которые ставились пророками для их агитации, соответствовали целям политики иудейских царей и желаниям иерусалимских жрецов. В этом не может быть ничего ни удивительного, ни неожиданного, ибо так называемые «великие» пророки эпохи перед пленом все, кроме Осии, иудеи, и трое из них — Исая, Иеремия и Иезекииль — жреческого происхождения.

Подчеркивая, что пророки допленной эпохи были монотеистами, библеисты не могут привести ни одной цитаты из бесспорных пророческих оракулов царской

<sup>1</sup> Современные книги пророков являются чрезвычайно пестрым конгломератом оракулов разных пророков разных эпох, обработанных высказываний, целых обработанных сказаний и «откровений»; книги складывались на протяжении нескольких столетий, и окончательную редакцию получили, может быть, не раньше IV—III вв. до н. э. Критическая работа, имеющая целью выделить в каждой книге подлинные и обработанные части, далеко еще не кончена; она более или менее активно проводилась в отношении более простых книг, как, например, Исая, Иезекииля, Амоса и некоторых других, и только еще начинается в отношении такой запутанной книги, как книга Иеремии. О приемах критики пророческих книг, особенно критики социально-исторической, см. мою статью «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII века», в «Ученых записках Московского института Истории», т. VII, стр. 15—34.

эпохи, в которой ясно и недвусмысленно провозглашалось бы, что Яхве есть единый бог вселенной и что кроме него нет других богов. Таких цитат не существует; наоборот, можно привести ряд ярких доказательств того, что пророки не были монотеистами, что они наряду с Яхве признавали существование и других богов, и не только тех, к которым они относились отрицательно, но и тех, которые заслуживали, по их мнению, культа. Такие доказательства мы находим прежде всего у Иеремии, последнего выдающегося пророка царской эпохи.

Этот пророк происходил из жреческого рода, служившего в храме Анат; и если он ополчается против культа «царицы небесной», т. е., возможно, вавилонской Иштар, то ни одного слова осуждения не говорит о «поганом» культе в Анатоте. Мало этого, как мы видели, не кто иной, как сам Иеремия<sup>1</sup>, изображает Рахиль и Эфраима в слезах и надеется, что Яхве осушит их слезы. Он, правда, все время осуждает сынов Иуды за то, что они увлекаются чужими культурами (в ту тревожную кризисную эпоху, когда жил и действовал Иеремия, иерусалимская верхушка, стоя на краю гибели, металась в отчаянии, ища спасения и у Иштар, и у Тамуза, и у «воинства небесного», заискивая перед будущими победителями и усваивая их культы, но Иеремия нигде ни одним словом не заикается о том, что эти боги не боги, что есть только один бог — Яхве<sup>1</sup>. Иеремия только утверждает, что эти новые боги не спасут, надежда на них безосновательна, ложна: не подведет и не еыдэст только бог Иуды Яхве (Иерем., XVIII: 15 и др.).

Другой наиболее выдающийся пророк царской эпохи (вторая половина VIII в.) — Исайя также нисколько не сомневается относительно существования разных богов и, мало этого, считает иерусалимский пантеон вполне законным и естественным явлением. Когда против ожидания и пророчеств Исайи ассирийцы не ограничились разгромом «грешного» Эфраима и навалились на Иуду, угрожая уже и Иерусалиму, Исайя заволновался и начал осуждать «зазнавшегося» ассирийского царя, который после своих побед похваляется (Ис., X: 11): «Разве же я не могу сделать с Иерусалимом и его богами того

<sup>1</sup> Иерем., X: 1—16 (об идолах как изделиях рук человеческих), позднейшая вставка. См. об этом ниже, в следующем разделе.

же, что я сделал с Самарией и ее божками?»<sup>1</sup> Исаяя разумеет здесь разгром Самарии, который по ассирийскому обычаю проявился в вывозе оттуда всех ценностей, в том числе и изображений богов и других предметов культа; дальше (Ис., X: 12) Исаяя, однако, ни одним словом не осуждает приверженность сынов Иуды к «кумирам», не угрожает им за это мечом Ассура, наоборот, намерения ассирийского царя уничтожить и Иерусалим с его богами Исаяя считает неслыханной наглостью царя, ослеплением его в припадке «гордости», намерением, которое будет разрушено вмешательством Яхве. Из более ранних пророков Осия (около половины VIII в.) тоже, не сомневаясь, признает существование других богов. Израиль для него все равно что распутная жена, ушедшая от мужа к любовнику; муж — Яхве, любовники — Ваалы, но и первый, и последние для пророка одинаково реальны, и как раз этой реальностью объясняется гнев Яхве, обманутого, но ревнивого господина своего народа. Не менее характерны другие оракулы Осии, очень ясные по смыслу, который, однако, объясняется и исправляется и так и этак библеистами, а между тем его простой смысл как раз заключается в политеистической идеологии Осии. «Подходят дни расплаты,— говорит он,— подходят дни расплаты, знай Израиль! Тогда пророк будет глупцом, храбрый муж — безумцем, и великим будет Мастема, от множества грехов твоих. Сеть птицелова будет на всех путях твоих, Мастема — в храме бога твоего» (Ос., IX: 7—8). Этот Мастема и оказался для библеистов неприемлемым — они либо пропускают его, ссылаясь на то, что здесь, мол, текст безнадежно испорчен, либо поправляют: произвольно заменяют слово *mastema* словом *chattath* — грех, извращая этим смысл оракула, или истолковывают слово «Мастема» в смысле «ловушки»<sup>2</sup>. Но Мастема —

<sup>1</sup> Выражение 'elilim — уменьшительное от 'el — означает «мелкие, неважные, второстепенные боги» и является вполне понятным в устах ассирийского царя, только что разрушившего Самарию.

<sup>2</sup> Nowack в стихе 7 заменяет *mastema* словом *chattath*, в стихе 8 переводит «ловушка» («Die kleinen Propheten», III Aufl. S. 56—57) так же и Guthe (в переводе: *Kautzsch*, Die heilige Schrift des alten Testament», II Aufl. B. II, S. 12—13); Велльгаузен в ст. 7 переводит *Anfeindung* — злоба, враждебность, а стих 8

вполне определенный и хорошо известный персонаж: в иудейской апокалиптике так называется вождь злых духов который чередовался в этом наименовании с Сатаной, Белиаром, Самаилом и другими фигурами, унаследованными иудейской послевоенной религией от древнейших эпох. Смысл оракула Осии заключается в том, что, когда наступят дни расчета, Яхве отступится от Израиля, и последним сразу завладеет Мастема, видимо бог, враждебный Яхве; он найдет безумие на пророков, и храм бога Эфраима, на которого тот надеется, сделается храмом этого Мастемы. Не совсем ясно, какой именно и чей бог разумеется под этим названием; некоторые свет на характер Мастемы могут пролить те данные, какие мы имеем относительно Самаила. В раввинистической литературе Самаилу придается образ верблюда<sup>2</sup>; но верблюд был животным кочевников-разбойников — мадианитян и амалекитян, которые производили свои опустошительные налеты на сынов Израиля на верблюдах (Суд., VI: 5; VI: 12 и др.); с другой стороны, Сама-Эл как раз означает «бог опустошения»<sup>3</sup>. Принимая во внимание, что верблюд считался у израильтян нечистым животным (Лев., XI: 4; Второзак., XIV: 7) и что, наоборот, у многих арабских племен (мадианитяне были арабским племенем) верблюд считался священным животным и даже существовал обычай тотемной жертвы верблюда<sup>4</sup>, мы приходим к выводу, что Самаилом сыны Израиля назвали некоего арабского племенного бога-верблюда, который нес ужас опустошения, — тотем враждебного племени стал злым богом<sup>5</sup>. Надо думать,

считает искаженным и дает совсем произвольный перевод, не обосновывая его: «пророку угрожают сети птицелова на всех путях его, в доме его бога они вырыли ему глубокую яму (?)». Mastema здесь, очевидно, заменен словом schachat (см. «Die kleinen Propheten», S. 18, 120—121).

<sup>1</sup> См. ниже, в разделе 7.

<sup>2</sup> См. *Strack-Billerbeck*. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, B. I, S. 137 (цитата Pirke R. Elieser).

<sup>3</sup> Самаэл пишется через *o*, ужас — т-^з, но *o* и *e*, как известно, часто чередуются.

<sup>4</sup> См. *Robertson-Smith*. Die Religion der Semiten. S. 115, 130; о жертве см. стр. 172, 215, 312.

<sup>5</sup> В библейской традиции Шаммай встречается как фамильное имя, которое носит один из родов Иерахмиила и один из родов Калеба (I Паралип, II: 28, 44, 45). Возможно, что и бог Самаил назывался от имени родовой группы.

что в Мастеме мы имеем персонаж, аналогичный Самаилу, и с точки зрения Осии существующий так же реально, как и Яхве. Наконец, даже у пророков эпохи плена, когда пробиваются первые неясные проблески идеи монотеизма, мы встречаем то же представление о реальности других богов помимо Яхве. Так, Второсайя, описывая панику в Вавилоне при приближении персов, говорит, что панике поддались и боги: «На колени пал Бел, в прахе извивается Нево, и статуи их погружены на вьючных животных». Характерно, что боги не смешиваются с их изображениями (Ис., XLVI: 1). Другой неизвестный пророк той же эпохи, текст которого попал в книгу Иеремии, такими же чертами рисует захват Вавилона персами; взят Вавилон, обесчещен Бел, сокрушен Мардук, его (Вавилона) статуи обесчещены, его кумиры разрушены» (L: 2). Здесь также разграничиваются боги и их изображения, и, мало этого, образом богов придается сила фетиша, которую они теряют после сдачи их города персам.

Высказывая политеистические взгляды своего окружения и своей эпохи, пророки VIII—VII вв. обнаруживают и существовавшие тогда взгляды на Яхве. Он появляется в дыму и огне — так верит Исая и так представляется ему Яхве в видении (Ис., VI: 4), — как раз в том виде, в каком выступал Яхве в жреческой религиозной поэзии. Летит Яхве в вихре грозы с громом и молнией, окруженный дымом и горячим углем (см. например, Ис., 18; Исх., XIX: 19). Иезекииль в начале VI в. говорит, что Яхве летает на огненной колеснице и сам живет в Иудее: когда этот пророк, будучи в вавилонском плену, имел якобы видение Яхве, то это бог прилетал к нему на реку Ховар с севера, т. е. из Иудеи, и прилетел не как-нибудь на крыльях или иным способом, но на огненной колеснице, которую принесли на крыльях

<sup>1</sup> Иез., глава I, рассказывает о прилете Яхве на огненном троне, который помещается на колесах и который везут четыре фантастических существа (*chajjoh*), в главе X названные керубами. Вполне понятно, что в I главе фигурирует огненная колесница Яхве; так понимали первую главу и раввины (см. *Schemoth rabba bab. Sukka 28-a, bab. Chagiga 14-b* и др.); глава X была вставлена позднее. См. подробно в моей статье «Керубы по данным Библии и восточной археологии» в «Трудах Белорусского Государственного Университета», книга 2—3, стр. 216—226.

четыре «существа» — *shajjoth* с головами человека, льва, орла и тельца т. е. тех самых священных животных, культ которых Иезекииль осуждает в другом месте<sup>2</sup>. Этот же взгляд разделяет и так называемый Третьеисайя, живший в первые десятилетия после реставрации: храм, жилище Яхве, тогда еще не был обновлен, и Яхве показывается пророку в Иерусалиме якобы из своего старого дома, куда богу, видимо, довелось снова переселиться после разрушения храма вавилонянами, — «с полей Эдома, с гор Сеира», где находился Синай, он появляется оттуда в виде царя в пышном одеянии (Ис., LXIII: 1).

Таким образом, в концепции пророков Яхве является совсем не абстрактным и универсальным божеством, но богом-царем, богом-громовиком, богом-воином со всеми конкретными атрибутами этих функций. Границы власти Яхве тоже строго зафиксированы. Для всех допленных пророков, так же как и для пророков эпохи самого плена и реставрации, Яхве — бог Израиля, сотворивший израильский народ, давший ему Ханаан и обязавший его за это служить себе. Лучше и проще всего это высказано у Исаяи: Израиле—виноградник Яхве, и мужи Иуды — излюбленное насаждение его (Ис., V: 7); Иудею и свою землю Яхве обороняет от ассирийцев: он угрожает «сокрушить Ассур на земле моей, на горах моих распотать» (Ис., XIV: 25). Развивая эту концепцию, некоторые пророки придерживаются типичной феодальной идеологии: Яхве-сеньор, который дал землю, Израиль весь целиком — его вассал, обязанный за это службой — культом Яхве, принесением ему даров с плодов земли. Культ иных богов, кроме Яхве, и особенно земледельческий культ местных ваалов, — это измена Яхве, измена вассала сеньору, и за это Яхве карает свой народ. У Иеремии эта теория феодального договора изображена в таких коротких, но сочных выражениях: «Яхве вывел Израиля из Египта и заключил договор: будьте моим народом, и я буду вашим богом» (Иерем., XI: 4); но когда народ не выполняет договор, «Яхве, который насадил тебя, насылает на тебя зло за твое зло» (Иерем., XI: 17). Ту же концепцию и почти в тех же

<sup>1</sup> Иез., VIII: 10—II.

<sup>2</sup> См. выше, стр. 75.

выражениях мы встречаем и у других пророков даже после плена. При этом нужно еще подчеркнуть, что пророки пропагандируют теорию, созданную не ими, а иерусалимским жречеством, поддерживая своим авторитетом централистские тенденции жречества и иудейских царей. Жрецы не только сформулировали эту теорию, но и сложили историю заключения договора между Яхве и народом. Это было якобы перед приходом Израиля в землю Ханаанскую, причем со стороны народа представителем был Моисей. Яхве дал народу «землю эту, текущую молоком и медом», а народ обязывается за это бояться Яхве и служить только ему, не отклоняться от культа Яхве к культу других богов. Если народ не будет выполнять условия, он будет «выгнан» с этой земли<sup>2</sup>.

С феодальной концепцией отношений между Яхве и Израилем у пророков переплетается другая концепция, заимствованная из патриархального семейного права: Яхве есть господин и хозяин народа наподобие того, как муж в патриархальной семье есть господин и хозяин жены или жен. У мужа — все права: он может иметь наложниц, он может в любой момент дать жене развод и взять другую жену; у жены — никаких прав, только обязанности, и прежде всего — верности мужу. Муж сошелся с другой — это не блуд, жена сошлась с другим — это блуд. Концепцию отношений между Яхве и Израилем как мужем и женой пустил в оборот пророк Оеия. Он обращается к Эфраиму и квалифицирует культ ваалов, господствующий в северном царстве, как измену Яхве, Эфраим — он же Израиль — все равно что распутная жена, изменившая мужу: «Сказала она: пойду вслед за своими любовниками, которые дают мне хлеб мой и воду мою, шерсть мою и лен мой, масло мое и напитки мои... Но разве она не знает, что я даю ей зерно, виноградный сок и масло и много серебра и золота»<sup>3</sup> (Ос., II: 7—8). А потому «она не жена моя, а я не муж ей» —

<sup>1</sup> Амос, II: 9—10; Ис., V: 7; XIV: 24—25; IX: 13 и др.; Второис. — Ис., XXXVI: 21.

<sup>2</sup> Второзак., XXVIII: 69, сл.; IV: 21; XXVI: 1—10, 16—19; XXVII: 15, сл., и много других.

<sup>3</sup> Конец стиха — «чтобы сделать из них ваала», — по общему мнению, является позднейшим добавлением в духе Ис., XLIV. Осия всюду говорит о ваалах, а не о ваале.

Израиль получает развод от Яхве (Ос., II: 4); а потому Яхве покарает жену — Израиль — за измену: «Взыщу с нее за дни ваалов (т. е. за праздники ваалов), когда она кадила им... ходила вслед за любовниками своими и меня забывала» (Ос., II: 13).

Концепцию Осии повторяет Иеремия, а за ним и пророки VI в. Иеремия говорит, что Яхве еще в пустыне выбрал Израиль своей невестой (Иерем., II: 2), но теперь она отошла от Яхве, начала развратничать с любовниками на высотах, и, когда вернется, Яхве уже не примет ее (Иерем., III: 1). Особенно открыто и цинично проводит эту концепцию Иезекииль, который подчеркивает и детально описывает чисто сексуальные мотивы брака Яхве с его женами и «блуда» этих последних. Главная и любимая жена Яхве — Иерусалим, т. е. Иудея; Яхве подобрал ее как покинутого, необмытого после рождения младенца, вырастил ее и воспитал; и вот, когда она уже выросла, когда у нее «поднялись груди и выросли волосы» и когда она начала блистать своей красотой, Яхве загорелся любовью к ней, «покрыл наготу ее», сделал ее своей, одел, украсил, прославил на весь свет; но она начала блудить с каждым встречным, ложилась на дороге и «раскидывала ноги свои» для всех, кто проходил; за это Яхве оттолкнул ее от себя и покарал, отняв землю и прогнав. Эта XVI глава уже в мишнаитскую эпоху представлялась раввинам настолько непристойной и несовместимой со «священным» Писанием, что ее чтение в часы богослужения было запрещено (Megill. 4). В другом месте (глава XXIII) Иезекииль говорит, что у Яхве две жены — Огола-Самария и Оголива-Иерусалим, которые изменили ему и начали блудить и за это были наказаны; цинизмом и неприкрытостью описания сексуальных явлений глава XXIII не уступает главе XVI. Таким образом, у Иезекииля образ Яхве как ревнивого и обманутого мужа раскрыт полностью: у Яхве бывают такие же пароксизмы ярости отвергнутого самца, как и у каждого другого деспота восточного гарема. Та же концепция повторяется у Второисаии и Третьеисаии: у первого — с заявлениями о примирении, о том, что жена уже достаточно наказана и что теперь Яхве зовет ее вернуться (Ис., LVII: 1—8 сравни с Ис., L: 1), а у второго — в связи с рецидивом «измены», ибо и после

реставрации «жена» продолжала «блудить», признавая культ мертвых, местные культы, земледельческие культы и культ фаллоса (Ис., LIV: 3—11; Ис., LXV: 4).

Уже эти наблюдения с достаточной отчетливостью и яркостью рисуют религиозную идеологию пророков. Сонм богов — а пророки, как мы уже видели, верили именно в богов — они представляют себе наподобие современного им господствующего класса; Яхве и другие боги — только фантастическое отражение в их сознании земных начальников, превращенных в сверхъестественных начальников. Отсюда уже априори можно сделать вывод, что приписывание пророкам идей универсального этического монотеизма основано либо на недоразумении, на непонимании действительного смысла пророческих текстов, либо на перенесении в пророческую эпоху современных монотеистических концепций. Подобные примеры нередки — изображал же умерший летом 1930 г. известный немецкий богослов Гарнак сущность христианства в форме законченной системы буржуазной морали и мещанского филистерства. Бесспорно, что в немецкой библейской науке есть стремление сделать пророков соратниками протестантских богословов; это стремление историзируется, одевается в мантию якобы объективного религиозно-исторического истолкования некоторых пророческих текстов, которые будто бы вполне определенно указывают на существование пророческого универсально-этического монотеизма. Мы вернемся теперь к этим текстам и посмотрим, можно ли в них найти действительные точки опоры для признания пророческого универсально-этического монотеизма, если читать в этих отрывках то, что они говорят своим непосредственным смыслом, а не искать в них при помощи искусственного толкования то, что обязательно хотят доказать *библейсты*.

## *V. Вопрос об универсально-этическом монотеизме пророков*

Обычно возникновение пророческой идеи универсального монотеизма библейсты связывают с выступлением на сирийско-палестинской арене «всемирной» державы, которое дало будто бы толчок мысли в этом направлении.

Утверждают, что пророки, точнее говоря, Исайя показывают Яхве как господина Ассира — «всемирной» державы и отсюда делают вывод, что в представлениях пророков о Яхве якобы произошел переворот, что Яхве у пророков из национального превратился в единого всемирного бога. Мы оставим в стороне вопрос о квалификации Ассирии как «всемирной» державы, — не владея Египтом, она не могла претендовать на такое положение, — и вернемся к рассмотрению тех высказываний Исайи, на которые ссылаются библеисты.

Это прежде всего конец главы V (стихи 26—30), где, по истолкованию библеистов, якобы приводится повеление Яхве идти походом на сынов Израиля. Центр тяжести смещается к стиху 26: «Яхве подымет стяг народа», как обычно переводится, и этот народ, т. е. ассирийцы, пойдут войной на Израиль. Конечно, если Исайя представлял себе дело так, что Яхве приходит в Ассирию и «подымает стяг» ассирийцев, т. е. дает последним приказ о выступлении в поход, то отсюда вытекает, что Исайя считал Яхве распорядителем судеб не только Израиля, но и Ассирии. Беда, однако, в том, что обычный перевод неправилен, он основан на стремлении приписать Исайе такие представления, каких пророк на самом деле не имел. Яхве подымает *nes*; этот термин, употребленный в приведенном отрывке, означал сигнальную мачту, которая ставилась на вершине гор, когда было нужно отдавать приказ о призыве и вооружении воинов; это приспособление — своеобразный мобилизационный телеграф, который до нашего времени применяется в Восточной Палестине, в Голане и Хавране. Из-за того, что к этой сигнальной мачте, чтобы она была лучше видна, обычно привязывался кусок яркой материи, слову *nes* придается иной раз другое значение — знамени, но все-таки не в смысле знамени полка или армии, а в смысле знака объявления войны<sup>2</sup>. Если мы будем придерживаться этого единственно правильного истолкования термина *nes*, мы получим здесь совсем другой

<sup>1</sup> *Gesenius-Buht. Worterbuch*, 17 Aufl., S. 504.

<sup>2</sup> См., например, Иез., XXVII: 7 — материя для стяга; Исх., XVII: 16 — «рука на стяге Ях — война Яхве с Амаликом»; здесь *kes*-надо исправить на *nes*. Наоборот, в двух других местах, где *nes*

смысл. Библиисты переводят: «И подымет Яхве знамя народу<sup>1</sup> дальнему и приведет он его с края света», добавляя к первой ошибке несколько других, ибо *mešaqoq* означает не «вдали», а «издалека», *šahaq* означает не «привести», а «свистать»<sup>2</sup>, и *'erej* переводить словом «вселенная» — больше чем смело<sup>3</sup>. Правильный перевод будет такой: «И подымет (Яхве) сигнальный знак народу издалека и свистнет ему с края земли — и вот он быстро идет». Если мы примем во внимание, что ассирийцы в момент этого предсказания уже завоевали Дамасское царство и находились около северной границы Палестины, то ситуация будет совсем не та, которую дают библиисты, притом весьма далекая от какого-нибудь универсализма. Яхве свищет «с края земли», т. е. с северной границы Палестины; там на какой-нибудь горе наподобие Хермона он ставит сигнальную мачту и свищет ассирийцам — «идите, не бойтесь, я, бог этой земли, ее защищать не буду»<sup>4</sup>. Смысл тот же, что и в другом оракуле Исаяи (IX: 10—11). «И подтолкнет»<sup>5</sup>

обычно толкуется в смысле стяга, это значение не подходит. Пс., 10: 6 говорит: «ты (Яхве) дал тем, кто боится тебя, сигнальный знак (мобилизационную мачту), чтобы пришлось им бегать (потом, на войне) от лука» — заключительный штрих в описании неудачи, которая постигла Иудею (стихи 2—5); произвольные поправки Гункеля свидетельствуют только о том, как могут насиловать текст даже выдающиеся библиисты, не знающие израильской военной техники (*Die Psalmen*, 256<sup>^</sup> 259). Ис., XXXIII: 23 не совсем ясный текст, но во всяком случае там *nes* означает либо парус, либо какую-нибудь специальную корабельную штангу, но не стяг. Один из наиболее авторитетных библиистов и семитологов, Stade, вообще даже считает невозможным толковать *nes* в смысле «стяга» (см. «*Hebraisch — deutschen Wörterbuch*», S. 423).

*Gojjim* — так как за ним следует 16 — еще одна ошибка; нужно единственное число.

*Schaq* 16 — свистнуть ему — ясно и понятно; «привлечь» — толкование, вынужденное неправильным пониманием начала стиха.

Вселенная по-евр. — *kol ha'areg, haschamajin weha'areg, cheled*; просто *'ereš* в этом значении не употребляется. См. ниже в тексте.

См., например, то же: Ис., VII: 18 — Яхве свистнет «пчел и мух».

В оригинале *jeschaggeb* — «подымет»; но Септуагинта дает «толкнет», евр. <sup>el</sup> — более правильное чтение, ибо оно сохраняет параллелизм членов. Характерно, что библиисты этой поправки не делают.

он (Яхве) князей Рецина против него (Израиля), и врагов его вооружит он, Арама спереди и филистимлян сзади, чтобы они пожирали Израиль полным ртом».

Тут говорится совсем не о приказе Яхве Араму и филистимлянам, но о призыве к ним разными средствами вредить Израилю и о подстрекательстве их к военным начинаниям. Яхве здесь так же выглядит врагом своего народа, как и в первом оракуле, и еще более активным, ибо он действует тайно, инкогнито, в стране арамейцев и филистимлян и подобно докучливому шершню делает свое дело. Что это толкование единственно правильное и что эти два оракула не выходят из рамок узкофеодальных представлений о божестве, подтверждается параллелями из других восточных религий. Сосед Израиля моавитский царь Меша объясняет свои неудачи в войне с Эфраимом очень просто: Омри много лет угнетал Моава, ибо Кемош гневался на свою землю<sup>1</sup>. Навряд ли станут библеисты рассматривать эти слова в надписи Меша как доказательство того, что Меша не был чужд идеям универсального монотеизма; но здесь в коротких и весьма ясных словах выражена та самая идеология, которую мы встречаем в только что рассмотренных оракулах Исаяи: несчастья и разрушения постигают Израиль потому, что он прогневал Яхве своим поведением и Яхве отрекся от своего народа подобно Кемошу, отдав его мечу врага.

Другую параллель мы имеем в хеттской религии. Хетты считали, что бог одной страны может вредить другой стране, насылая на нее эпидемии, неурожаи и другие несчастья; тогда нужно умиловать его особой жертвой, высылать на дорогу в направлении вражеской страны козла с произнесением формулы, текст которой плохо сохранился, но смысл которой ясен: как мы для примирения посылаем тебе этого козла, так ты будь милостив к стране хеттов<sup>2</sup>. Отсюда ясно, что бог определенной страны или местности совсем не связан в своей деятельности только с ее границами; наоборот, как каждый феодальный властитель может объявить

<sup>1</sup> Текст у *Lidzbarski*. *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, В. 1, S. 415; есть русский перевод в хрестоматии Тураева и Бороздина «Древний мир», вып. I, № 40, стр. 55.

<sup>2</sup> См. *Friederich*. *Aus bethitischem Schriftum*, II, S. 10,

войну соседу и ворваться в соседнюю страну, так же и бог той или иной страны может вредить соседней стране своими средствами, совсем не будучи «универсальным» богом. И дальше, как феодала от присяги на верность освобождает невыполнение договора его феодальным контрагентом и в этом случае потерпевший может из сторонника и приятеля изменившего контрагента превратиться в его врага, так и бог феодального пантеона при измене своего народа может действовать во вред ему, подбивая к войне с ним и натравливая на него другие народы. После этого делается совершенно ясным действительный смысл еще одного пророчества Исайи, тоже относящегося к Ассиру и истолковываемого библеистами не только в универсалистском, но даже в мессианистическом смысле (Ис., X: 5 и сл.).

Мы уже говорили относительно одной части этого пророчества, где в уста ассирийского царя вкладывается уверенность, что Иерусалиму с его изображениями богов угрожает от ассирийского меча та же судьба, что Самарии с ее божками. Пророк начинает угрожать Ассиру (Ис., X: 5—7): «Горе Ассиру, жезлу моего гнева... Я направлю его против развратного народа (эфраима — Н. Я.)... Но он думает не так — хочет уничтожить и другие народы» — т. е. прежде всего Иудею, ибо в момент пророчества северная часть иудейского царства уже была занята ассирийской армией. Здесь надо отметить неправильное истолкование библеистами слова 'aschallschun, — форма Pi от schalach, которая означает «протягивать» (например, руку), а затем «отпускать», «давать волю», например, дикому зверю, духам несчастья или противнику, с кем предстоит борьба, или узнику, находящемуся в тюрьме; значение «послать» в смысле приказа начальника подчиненному, как переводят библеисты, глагол schalash имеет только в форме Qal, но это не тревожит универсалистски настроенных библеистов, хотя они и считаются знатоками древнееврейского языка

Произнося далее приведенные уже нами слова ассирийского царя, Исайя от имени Яхве обещает Иудее скорое спасение (Ис., XI: 2): «И будет как выведет —

<sup>1</sup> См. Gesenius-Buhl. Wörterb., S. 831—832.

jebagge' господин мой все (фортификационные) сооружения свои на горе Сионе и Иерусалиме, я покараю с большим успехом сердце царя Ассура». Дело достаточно ясно: перед приближением ассирийцев к Иерусалиму кипела работа по укреплению города — глагол Баса' в форме P'el означает как раз работы по камню — вырезать, выбивать, делать проломы, выводить своды, проводить подземные ходы; Исайя обещает, что когда эти работы будут окончены, Иерусалим будет неприступным для ассирийской армии, которой придется с позором отступить. Но библеисты и тут умудрились напустить туману и даже отыскать мессианистские мотивы. Им помогла неправильная вокализация слова 'adon с суффиксом l в начале стиха. Масореты вокализировали это слово, видимо, небезнамеренно, так же как adonaj —, господь, т. е. бог; опираясь на эту вокализацию, библеисты толкуют это место в том смысле, что Яхве собирается сначала «закончить» (произвольный перевод) «все свои дела» в Иерусалиме и на Сионе, т. е. будто бы произвести мессианистический суд и очищение Иудеи от грехов, а потом уже покарать ассирийцев. Однако технический термин jebaf^e' может относиться только к царю, по приказу которого строится сооружение, а потому нужно читать вместо 'adonaj — 'adoni (господин мой)—так Исайя и должен был выразиться, докладывая оракул царю. Таким образом, ни от мессианистического, ни от универсалистского истолкования этого оракула ничего не остается; Яхве выступает только как защитник своей излюбленной Иудеи — земли своей и гор своих, на которых он в другом пророчестве обещает сокрушить, растоптать ассирийцев.

Этот смысл пророчеств Исаяи будет для нас еще более ясным, если мы обратимся к ассирийским параллелям. Бог Ассур, главный бог ассирийцев, бог войны, считался верховным сеньором ассирийского царя, господином ассирийской территории и завоеванных земель.

<sup>1</sup> Зато библеистам приходится исправлять 'rheqod (покараю) с первого лица на третье, ибо при первом лице получается бессмыслица; но это исправление затрагивает уже и согласные буквы слова, а потому не является такой простой, как другая вокализация слова Adonai.

Отсюда Ассур — «царь краев», «отец богов», а царь — только его *patesi*, т. е. наместник, главный вассал

Ассур, естественно, день и ночь охраняет интересы своего царя и своей страны. Когда подвластный Ассирии индийский царь Гугу восстал против царя Ашурбанапала (последний был, кстати сказать, современником Исаяи), бог Ассур будто бы явился царю Гугу в сновидении и потребовал от него, чтобы он покорился и «обнял колена» Ашурбанапала. И когда Гугу не послушался, то Ассур по просьбе Ашурбанапала сделал так, что «тело Гугу было брошено вперед его врагом»<sup>2</sup>. Во время войны Ассур всегда идет с царем и войском, и, подобно тому как присутствие Яхве при войске Иудеи символизируется ковчегом Яхве<sup>3</sup>, присутствие Ассура символизируется его изображением на знамени в виде стрелка из лука. Войны и победы ассирийцев — это войны и победы Ассура, как войны Иудеи — войны Яхве<sup>4</sup>. Это Ассур «раздробляет врагов царя и наполняет их кровью реки»<sup>5</sup>, это он «побеждает народы, завоевывает города», и дань, которую собирает с побежденных ассирийский царь, принадлежит, собственно говоря, богу Ассуру<sup>6</sup>. Ассур сопровождает ассирийские войска не один, а вместе со своим небесным войском, которое состоит из так называемых *Igigi* — небесных духов<sup>7</sup>. Также и Яхве сражается за Иудею не один, а вместе со своим небесным воинством<sup>8</sup>, и как Ассур — «царь *Igigi*», так и Яхве — *Jahwe geba'oth*. Подобными чертами изображается и древневавилонская богиня Иштар, которую ассирийцы присвоили, переделали в богиню войны и отдали в жены Ассуру<sup>9</sup>. Вооруженная луком и мечом, она сражается вместе с ассирийцами, уничтожает вражеские

<sup>1</sup> *Jastrow*. Die Religion Babylonien und Assyriens, B. II, S. 214, 520; B. II, S. 114.

<sup>2</sup> Там же, I, стр. 417.

<sup>3</sup> См. I Царств, IV: 6.

<sup>4</sup> См. «Книгу войн Яхве» — сборник произведений военного рыцарского эпоса, цитируемого в Библии,

<sup>5</sup> *Jastrow*. B. II, S. 167.

<sup>6</sup> Там же, I, стр. 211—212.

<sup>7</sup> Там же, I, стр. 212.

<sup>8</sup> См. Суд., V: 20: небесные зори воюют за Израиль; Ис. Нав., X: 11 — Яхве во время боя бросает с неба камни на амореев.

<sup>9</sup> *Jastrow*. B. I, S. 81, 237.

полки<sup>1</sup> и, как показывают ассирийские барельефы, вяжет пленных и передает их дарю. Изображая Яхве «карающим сердце царя Ассира» и «раздавливающим ассирийцев на «своей земле», Исая, безусловно, не думал ни о каком едином всемирном боге, но был в кругу обычных религиозных представлений феодального общества его эпохи.

Чтобы закончить с пресловутым универсальным монотеизмом Исая, нам нужно из его текстов рассмотреть еще один (Ис., VIII: 9—10), в котором, по истолкованию библеистов, Яхве угрожает наслать гибель на все чужеземные народы. Но это не пророчество, а заклинание, которым призывается несчастье на врагов Иудеи. Он говорит: «буйствуйте народы — и трепещите, готовьтесь (в поход)—и трепещите, составляйте план — и трепещите, произносите слово (т. е. говорите в свою очередь заклинания) и пусть оно не сбудется, ибо с нами бог». Заклинание, судя по его заключительному восклицанию *ki 'immanu'el*, было произнесено в тот момент, когда на Иудею при Ахазе напала коалиция израильского царя Пекаха и дамасского царя Рецина и когда Исая для борьбы с паникой в иерусалимском дворце провозгласил как раз этот лозунг — *'immanu'el* (Ис., VII: 14). В первой половине книги Исая есть, безусловно, и такие отрывки, в которых действительно проглядывает идея универсального монотеизма; но все они, по общему признанию, не принадлежат Исаяе и относятся к разным моментам эпохи после плена<sup>2</sup>.

Переходим к универсализму Иеремии. В книге, названной именем Иеремии, есть целый ряд пророчеств, направленных по адресу разных соседей Иудеи — египтян, вавилонян, арамеян, филистимлян, моавитян и других; все эти пророчества сконцентрированы в заключительных разделах книги<sup>3</sup>. По своему содержанию эти

<sup>1</sup> *Jastrow*. В. II, стр. 156, 197, 261.

<sup>2</sup> Так, глава XIX, в которой предсказывается, что египтяне и ассирийцы будут служить Яхве, относится ко II или III вв.; глава XIV, о гибели Вавилона, — к тридцатым годам VI в. и близка к Второзаию.

<sup>3</sup> Главы XLVI—LI и глава XXV, стихи 15—38, которые в тексте Септуагинты соединены в одно целое с главами XLVI—LI (в Септуагинте последним соответствуют глава XXV, стихи 13—31), и являются их заключением, как глава XXXII.

пророчества обычно угрожают гибелью враждебным Иудее народам или описывают эту гибель, по своему происхождению почти все они, как признается большинство исследователей, подделаны. Одно из этих пророчеств — о разрушении Вавилона персами (Иерем., XLIX: 50—51) — мы уже встречали; оно сложено в стиле Вторисайи, и при анализе текстов этого последнего мы с ним еще раз столкнемся. Из остальных пророчеств одни целиком являются такой же позднейшей подделкой, как и пророчество о гибели Вавилона<sup>2</sup>, в основу других легли частично действительные пророчества Иеремии, частично — некоторых других, более древних пророков, значительно расширенные и переработанные. В этих последних пророчествах мы также не найдем следов универсального монотеизма. Так одно, может быть действительно принадлежащее Иеремии (Иерем., XLVI: 1—24), обнаруживает чисто звериную радость по поводу разгрома египетской армии (надо полагать, под Кархемисом в 605 г.), но от имени Яхве в пророчестве фигурирует только предсказание этого разгрома — Яхве клянется, что Египту будет отомщено, совсем не претендуя на то, чтобы быть виновником акта мести (Иерем., XLVI: 18); к этому пророчеству в еврейской Библии добавлено заключение об освобождении Иоакова из плена (Иерем., XLVI: 26—28), чего нет в более ранней редакции Септуагинты. Такого же характера и пророчество главы XLVII о гибели филистимлянских городов, которое относится, может быть, к Иеремии и к его эпохе; Яхве в этом пророчестве опять-таки только дает предсказание, но не является действующим лицом. В главах XLVIII и XLIX мы имеем оракулы более ранних пророков VIII в. (упоминается дамаский царь Венадад — Иерем., XLIX: 27), сделанные во время военных столкновений Иудеи с Моавом, Амоном, Эдомом и Дамаском; в них Яхве обещает победу своему народу и уничтожение его врагов. В конце главы XLIX добавлено позднейшее предсказание о гибели Эдома, которую готовит Яхве; предсказание относится к персидской эпохе и носит следы эсхатологической обработки (см. стихи 34—39). К этой же категории позднейших напластований, по

<sup>1</sup> См. *Volz. Jeremia*, S. 374—376, 386.

<sup>2</sup> Иерем., XLVI: 26-28; XXV: 15-38; XLIX: 34-39.

общему признанию, принадлежат и те разделы книги Иезекииля, в которых говорится о суде Яхве над другими народами и о их гибели.

Таким образом, у пророков допленной эпохи мы не находим никаких следов универсального монотеизма. Наоборот, их представления о божестве не выходят за рамки феодальной концепции богов, сложившейся среди феодальной верхушки палестинского общества — военной аристократии и жречества. Если так обстоит дело с «универсальным монотеизмом» пророков, то так же слабы позиции и «этического монотеизма». Возникновение идей этого порядка библеисты обычно доказывают наличием в пророческих книгах известного количества высказываний о том, что грех Израиля и Иудеи заключается в нарушении права и правды в суде, в насилии господ и богатых над подвластными и бедными, в формальном культе жертвоприношений, занявшем в религиозной практике первое место: жертва заслонила и подменила собою правду и милосердие, но Яхве хочет не жертвы, а как раз милосердия и правды. Основываясь на этих текстах, библеисты говорят, что пророки были проводниками новых принципов не только в религиозной идеологии, но и в религиозной практике, они якобы добивались уничтожения культа жертвоприношений и в качестве основной религиозной обязанности человека выдвигали соблюдение моральных предписаний Яхве. В этом пункте библеисты соединяют два вида монотеизма — универсальный и этический; бог должен быть один, потому что правда — одна.

Нам нет надобности вскрывать чисто буржуазный характер этого последнего вывода, который, кстати сказать, не может быть обоснован ни одной цитатой из пророков и который с начала до конца является искусственным построением библеистов. Другое дело — пророческие высказывания, относящиеся к социальной несправде и культу жертвоприношений. И первая, и вторые существуют, и мы должны остановиться на них, чтобы выяснить, дают ли они в самом деле право говорить о новой пророческой религии, основанной на принципах этического монотеизма.

Наиболее ясно пока обстоит дело с социальными мотивами в пророческих книгах. В одной из наших работ мы уже показали, что пророческие оракулы.

относящиеся к VIII в. и предсказывающие мессианистическую перестройку социально-политических отношений, почти все принадлежат Исайе, в книгу которого они внесены неизвестным нам крестьянским пророком, возможно бывшим в школе Исайи. Безусловно, эта категория предсказаний мессианистического характера не исчерпывается до конца группой допленных оракулов на социальные мотивы. Такие предсказания встречаются и в книге Амоса, и в книге Михея, и в книге Иеремии, есть такие оракулы и в книге Исайи, и очередным объектом наших исследований является проблема о классовый основе всех этих текстов и той цели, которую преследовали официальные пророки, подобные Исайе, осуждавшие разврат и насилие в среде руководящей верхушки. Эта проблема требует специального исследования, ибо фигуры Амоса, Осии, Исайи, Михея, Иеремии и других пророков допленной эпохи только тогда предстанут перед нами в качестве выразителей интересов определенных групп современного им общества, когда будут установлены в отношении каждого пророка принадлежащие ему оракулы. То, что сделано в этом отношении библеистами, не только не завершено, но и в большинстве ошибочно, ибо библеисты в своем анализе часто руководствовались созданной ими идеалистической концепцией пророческой идеологии и зачисляли в аутентичные пророчества как раз те, которые относятся к более поздним эпохам. Трудность проблемы усугубляется еще тем, что очень часто пророчества на социальные темы искажены переделками и добавлениями подобно мессианским крестьянским пророчествам; поэтому необходима предварительная критическая проверка их текста и очищение его от позднейших напластований и редакционных исправлений. Вот почему здесь приходится, ограничиваться только ссылкой на тот общий вывод, который уже вырисовывается в наших прежних исследованиях в этой области: социальные мотивы у каждого пророка окрашены в соответствующий ему тон, обусловлены его принадлежностью к определенной социальной группе и его позицией в социально-политической борьбе. Никакой «абсолютной» правды ни один пророк не провозглашал,

<sup>1</sup> «Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в.».— «Ученые записки института Истории». М., 1928, кн. VII.

и те моральные разоблачения и требования, которые встречаются в оракулах того или иного пророка, всегда связаны с тем или иным моментом классовой борьбы его эпохи. С этой стороны концепцию «универсального этического монотеизма» нужно считать исключительно субъективным идеалистическим построением библиеистов.

Но вопрос о якобы имевшей место борьбе пророков против культа жертвоприношений можно и нужно рассмотреть здесь. Этот вопрос более ясен и решается весьма просто — путем прочтения в пророческих оракулах того, что в них есть, ибо истолкования библиеистов в этом случае исходили из их априорных предложений об универсальном этическом монотеизме и насильствовали ясный смысл текста.

Мы уже говорили о тексте Амоса, где пророк уговаривает «дом Израиля», т. е. Эфраима, не полагаться на оракулы и помощь богов Бет-Эла и Бемтеры, но искать совета и помощи у Яхве: «спрашивайте Яхве — и будете живы», а иначе он пошлет огонь на дом Иосифа (Ам., V: 4—6). Если мы теперь возьмем важнейший отрывок у Амоса (IV: 4—11), где говорится о культе жертвоприношений, то увидим, что и там речь идет не о греховности этого культа самого по себе, а о греховности с иудейской точки зрения жертвоприношений богам Эфраима и игнорирования культа Яхве. Нужно только брать не одно начало отрывка, насильно отделяя его от дальнейшего текста, как делают библиеисты, а весь отрывок в контексте и при этом точно его переводить, не вкладывая в него выражения, имеющие современный смысл. Амос говорит (IV: 4—5), обращаясь к ефремлянам: «идете в Бет-Эл—и делаетесь изменниками, идете в Гилгал — и делаетесь вдвойне изменниками, приносите утром ваши жертвы из заколотых животных, на третий день — вашу десятину, сжигаете хлебные жертвы ваши и провозглашаете во все уши об обещанных жертвах ваших!» Библиеисты на этом обрывают отрывок и при этом переводят глаг-ол *rascha* словом «грешить», в то время как он имеет вполне ясное и определенное значение «быть отступником, изменником» своему господину, отходить от него. Если мы будем читать текст дальше, то, во-первых, он не висит уже в воздухе, как у библиеистов, а во-вторых, выясняется суть дела. Пророк говорит

далее<sup>1</sup>: «we gam 'ani» — а я (Яхве) в свой черед...» и перечисляет в пяти пунктах, что он в свою очередь делал с отступниками Яхве: насылал голод, засуху, пожары, саранчу, чуму, военные поражения, землетрясения, но каждый раз результатов не было: «но вы не вернулись ко мне» (стихи 6—11). Таким образом, дело совсем не в культе жертвоприношений самих по себе, но в их адресате, так же как и в предыдущем пророчестве (Am., V: 4—6); дело не в том, что плохо прибегать к колдовским приемам мантики, а в том, что оракулы выпрашиваются не у Яхве, а у его конкурентов. Таким образом, иудей Амос выступает с агитацией за иудейского бога Яхве, которого, как мы уже видели, иудейские цари со времен Давида всеми способами пытались возвести в ранг верховного бога всего Израиля. Но что Яхве в представлении Амоса вовсе не был против культа жертвоприношений и, наоборот, требовал, чтобы они совершались по его адресу, можно видеть из того, что он явился Амосу как раз над жертвенником, — жертвенник был излюбленным местом бога (Am., IX: 1).

То же мы видим и у Осии. Бесспорно, у него есть замечания о том, что богу мало одних лишь жертв, нужна и правда, и милосердие. Но если эти замечания можно истолковать в смысле приоритета милосердия над жертвой, то другие тексты ярко свидетельствуют о том, что Осия совсем не отвергал культа жертвоприношений, как такового. Мы уже видели, что грех Эфраима, по мнению Осии, заключается в том, что Эфраим отрекся от Яхве, изменил ему, как жена мужу, и пошел к ваалам — местным богам, • построил на всех гумнах жертвенники им. Эти жертвенники и жертвы на них Осия объявляет грехом, chattath; но термин chattath означает прежде всего грех в ритуальном смысле, нарушение обычая и вымогание культа. Другими словами, дело опять-таки в том, что культ жертвоприношений идет не по адресу, опять перед нами иудейская агитация за культ Яхве. И при этом любопытно, что в лице Осии ее проводит не иудей, а вениаминит, — вопрос, заслуживающий специального рассмотрения. Перед нами намек на возможность существования иудейской партии среди

<sup>1</sup> Заключительная часть стиха 5 считается добавлением: она нейтральна по содержанию,

мелкого дворянства северного царства, ибо Осия, видимо, был мелкопоместным дворянином.

Далее, Исайя. Здесь всегда особенно упорно ссылаются на известную филиппику против культа жертвоприношений (Ис., I: 11—18). Но опять-таки это высказывание следует брать не само по себе, а в свете той обстановки, в которой оно было сделано. Это было очевидно во время похода ассирийян на Иерусалим, когда земля Иудеи была опустошена, города сожжены и среди этого разрушения уцелел только один Иерусалим (стихи 7—8). Тогда руководящая верхушка потребовала у Яхве оракула, ссылаясь на то, что Яхве умилоствляли многими жертвами и торжественностью его праздников, но вместо помощи нажили беду. Пророк отвечает (стихи 10): «Слушайте слово Яхве» — и объясняет гнев Яхве, непринятие им жертв и невнимание к молитвам тем, что у иерусалимских князей «руки полны крови», что они неправильно судят и что им нужно очиститься и обмыться, тогда бог помирится с ними, исполнит их просьбы и снова даст им есть добрые плоды земли, а в противном случае окончательно уничтожит их мечом (стихи 11—20). Переходя к разбору пророчества, нужно прежде всего сказать, что навряд ли оно принадлежит Исайе, ибо, как мы видели, Исайя в пророчестве, безусловно ему принадлежащем, предсказывал спасение Иерусалима от ассирийского нападения без всяких условий со стороны царя и князей (см. также Ис., XXXVI: 6—7, 33—37). Но и помимо этого культ жертвоприношений в пророчестве главы I принципиально совсем не отрицается. Пророк только старается объяснить, почему Яхве не принимает жертв и не прислушивается к молитвам: бог ставит новое условие. И допускается, что вслед за его выполнением мир между богом и народом будет восстановлен, жертвы будут опять приятны Яхве и звуки празднеств будут опять забавлять его.

Относительно культа жертвоприношений в Эфраиме позиция Исайи вполне ясна. Он осуждает этот культ и его оргии (Ис., XXVIII: 1—8) не потому, что он принципиально против жертвоприношений, а потому, что этот культ с иудейской точки зрения греховен вдвойне: адресуется не Яхве, а другим богам — Шаддаю и Ашере, ибо как раз культ этих последних как земледельческих богов имел оргиастический характер, и упорно соблю-

дается, несмотря на прежние кары, которые посылались на Эфраим рукой Яхве<sup>1</sup>: «не вернулся народ (Эфраим) к покаравшему его богу и сил бога (Яхве) не стал искать»; за это Яхве угрожает Эфраиму окончательной гибелью. Ту же точку зрения находим мы и у младшего современника Исаяи Михея (ок. 725—720 гг.): Самарию Яхве губит за грех дома Израиля, за оргиастический культ на высотах (Мих., 1: 5—7). Михей, правда, говорит о грехе Иудеи (стих 5) и объясняет этим способом ассирийскую угрозу Иерусалиму, но грех Иудеи совсем не в культе жертвоприношений, ибо слова *bamoth Jehuda* (высоты Иудеи) в конце стиха 5 поставил редактор вместо *chattath beth Jehuda*, как сказано в Септуагинте: грех Иудеи заключается в социальной неправде. Происходивший из крестьян Михей был единственным народным пророком, оракулы которого под его собственным именем попали в Библию<sup>2</sup>.

Таким образом, выступления пророков VIII в. против культа жертвоприношений были только частью их борьбы за культ Яхве в северном царстве. Пророки объективно выполняли в этом случае задание иудейской политики, но совсем не выступали с какой-нибудь новой религиозной идеологией. Наоборот, их идеология целиком вливается в русло феодальной религии, она вращается вокруг разделения богов на главных — истинных господ, царей народа и подчиненных — местных ваалов, так сказать вассальных богов. С точки зрения пророков VIII в., боги Самарии, Бетеля, Гилгала и других святилищ Эфраима являются именно такими провинциальными, подчиненными богами, и введение кого-нибудь из них в ранг господствующего бога есть измена Яхве, которому иудейские цари со времен Давида начали отводить первое место в израильском пантеоне. Но как раз

<sup>1</sup> См. уже цитированное предсказание Ис, IX: 7—11.

<sup>2</sup> Главы II и III книги Михея разоблачают насилия землевладельцев, сгоняющих крестьян с земли; имея в виду, что предсказание главы II, стихи 1—2, повторяется в сокращенном виде в книге Исаяи (V: 8), возможно, что и филиппика (Ис, I), относящаяся к тому же времени похода ассирийцев на Иерусалим, сложилась под влиянием Михея. Сельское происхождение Михея несомненно: Морамет — поселение близ Гада, в потлудневном переходе от Иерусалима.

то обстоятельство, что пророки были вынуждены употреблять даже такие аргументы, будто Яхве готов подбить врагов. Израиля на войну с ним и отойти в сторону, показывает, как мал был авторитет его имени в Эфраиме. Другим доказательством слабости Яхве является полная бесплодность пророческой агитации: Эфраим не захотел вернуться и исчез, оставшись «упорным» до самого конца, признавая Яхве только маленьким богом маленькой Иудеи. «Универсально-этический монотеизм» пророков на поверку оказывается всего только религиозным средством бесплодных объединительных попыток иудейских царей в рамках израильской Палестины.

К таким же выводам, разрушающим установки библеистов, приводит нас рассмотрение вопроса об отношении к культу жертвоприношений пророков VII в. О двоих из них, Софонии и Науме, много говорить не приходится. Софония в начале 20 г. VII в. выступил сообщником жречества, в борьбе за централизацию культа в Иерусалиме, означавшую не отмену жертв, а их концентрацию в иерусалимском храме и соответственно увеличение прибылей иерусалимского жречества. Через 10—15 лет Наум радуется вести о падении Ассирийской державы, данником которой была Иудея, и призывает ее сынов праздновать и приносить обещанные жертвы (Наум, I: 15). Более сложным является вопрос об отношении к жертвоприношениям старшего современника Наума и Софонии, более выдающегося пророка Иеремии. Трудность здесь заключается в том, что книга Иеремии дошла до нас в весьма ненадежном виде: как известно, ее текст в Септуагинте имеет другой вид и в отношении размещения материала, и в отношении размера книги, и, наконец, в отношении целого ряда весьма существенных разночтений<sup>2</sup>. Вот почему

<sup>1</sup> См. об этом нашу статью «Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels» — «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 1927, S. 242—244, 248.

<sup>2</sup> Мы уже указывали на один пример: главы XLVI—LI евр. текста соответствуют XXXI: 13—31 Септуагинты; главы XXVI—XLV соответствуют XXXIII—LI Септуагинты. Помимо этих и других, более мелких расхождений в расположении материала текст Септуагинты примерно на 15—20% короче еврейского и дает ряд вариантов, иной раз существенно меняющих смысл;

критическая задача в отношении Иеремии еще далеко не решена. Относительно этой книги нет даже того минимума общепризнанных выводов о подлинности или неподлинности отдельных частей ее, которые мы имеем относительно книг Исаяи, Амоса, Захарии, Михея и некоторых других пророков. А по этой причине и фигура Иеремии является во многом загадочной и неясной; многие идеи, которые пока что считаются специфически иеремиянскими, в конце концов могут не принадлежать ему.

Полностью ясна позиция Иеремии в политических вопросах: он стоял за верное и неуклонное исполнение вассальных обязанностей Иудеи в отношении Вавилона и считал отход от вавилонского царя и «союз», т. е. тот же вассалитет, в отношении к Египту гибельной авантюрой; наоборот, царь и руководящая жреческо-аристократическая верхушка склонялись к этой аванюре и в конце концов пошли на нее. В этом и заключалась одна из причин оппозиционных и даже антимонархических выступлений Иеремии; в этом была и одна из причин злобной враждебности, с которой относились к нему жрецы и пророки Иерусалимского храма, «пророки, говорящие неправду», видевшие в Иеремии пророческий рупор противоположной партии, весьма опасный для них, ибо Иеремия не отказывался и от демагогических выпадов. Но религиозная позиция его не так ясна.

Он считал себя, конечно, единственным защитником, единственным верным и подлинным пророком Яхве; вряд ли, однако, ему приходилось оборонять Яхве от конкуренции какого-нибудь другого божества, так как его оппоненты тоже выступали от имени Яхве и оперировали предсказаниями, полученными будто бы от этого самого бога. А поэтому целый ряд высказываний в книге Иеремии, где подвергаются осуждению измены Иудеи в отношении Яхве, культ высот и поклонение «иным богам», требует тщательной критической проверки в отно-

греч. вариант, в общем большинством исследователей считается более ранним.

<sup>1</sup> См., например, проклятия по адресу царей Иудеи (Иерем, XXII). Вавилонская партия опиралась тоже на определенные группы аристократии, может быть местной, см. Иерем, XXVI: 17, 24.

шении их подлинности. При таком положении мы должны быть весьма осторожны и должны опираться только на бесспорные высказывания Иеремии, каких набирается пока очень мало.

Самое главное, что можно выяснить в вопросе о позиции Иеремии в отношении культа жертвоприношений, заключается в том, что он придавал жертвам такое же кардинальное значение, как и все другие его современники. В известном пророчестве по поводу нарушения царем и князьями ими же установленного положения об освобождении еврейских рабов (Иерем., XXXIV: 8—22), Иеремия напирает на то, что в залог выполнения этого закона была дана присяга, подкрепленная соответствующей жертвой: царь и князья прошли между частями расчлененного пополам жертвенного тельца (стих 18)—и что, таким образом, царь и князья нарушили не простой закон, а договор, заключенный при помощи жертвы с самим Яхве; за это Яхве покарает их «выдачей на волю меча, чумы и голода». После этого мы можем считать подлинными и те слова, которые произнес Иеремия после раскрытия заговора против него: там он равняет себя с жертвенной овцой, которая покорно идет за ведущим ее, не зная, какая ее ждет судьба (Иерем., XI: 19; XIII: 3). Если Яхве и отказывается от жертв, то потому, что сыны Иуды его не слушают: он через Иеремию приказал не выступать против Вавилона, предсказывая в противном случае «меч, голод и чуму», но они слушают «пророков неправды», которые от имени Яхве тоже заверяют, что не будет ни меча, ни голода, ни чумы, а будет мир (Иерем., XIV: 12—16). Не удивительно после этого, что у Иеремии мы нигде не найдем и пресловутого сопоставления: «милости хочу, а не жертвы»; Яхве у него никогда не отказывается от жертв, и если закрывает глаза и уши, то только потому, что царь и князья Иудеи не слушают пророчеств, которые он передает через Иеремию и его единомышленников. В этом отношении нужно критиковать и текст главы VII, где Иеремия предостерегает от обманчивых надежд на храм Яхве и угрожает, что этот храм будет также разрушен, как и храм в Силоме, ибо сыны Иудеи угнетают чужеземца, вдову и сироту, проливают невинную кровь и кадят иным богам; так делал Эфраим и был отвергнут, так будет отвергнута и Иудея (Иерем., VII:

1—15). Эта глава является обезличенной переработкой главы XXVI, которая начинается таким же, как и глава VII, приказом Яхве Иеремии стать во дворе храма и произнести его пророчество «всем городам Иудеи, которые приходят для молитвы в храм»; в главе XXVI указывается время — начало царствования Иоакима, а само пророчество — короткое и ясное: «если не послушаетесь рабов моих пророков, которых я посылаю к вам с утра», то с храмом будет то же самое, что было сделано с храмом в Силоме. В главе XXVI упоминаются выступления и другого пророка из группы Иереми — Урии, который в таких же словах пророчил гибель Иерусалима и храма, за что заплатил своей жизнью (стихи 20—23); тут же описывается, как Иеремию чуть не постигла такая же судьба от рук разъяренных князей, жрецов и пророков (стихи 8—11, 24). В главе VII стерлись все конкретные черты — датировка, «города Иудеи», пророки, которых посылает Яхве (в стихе 13 — Яхве, а не пророки), драматическая сцена ареста Иереми, речи на суде Иереми и его защитника, а пророчества превратились в длинную обвинительную речь на мотивы Амоса и Исаяи. Если Иереми и восставал против культа других богов, то это были модные в Иерусалиме вавилонские астральные культы — «воинства небесного», во имя которого после реформы Иосии были построены в Иерусалиме особые храмы (Иерем., XIX: 13), и царицы небесной<sup>1</sup> — вавилонской Иштар<sup>2</sup>. Этот последний культ был особенно ненавистен Иеремии, ибо в этой богине он видел конкурентку своей богини — жены Яхве Анат, которая по праву раньше считалась царицей<sup>3</sup>, как Яхве — царем, а теперь была отодвинута на второй план «знатной чужеземкой».

Таким образом, на протяжении допленной эпохи до самого ее конца мы не встречаем никаких указаний на действительное существование монотеистических идей. Под вопросом находится и так прославленный моноте-

<sup>1</sup> Иерем., VII: 17—18; XLIV: 16—21.

<sup>2</sup> Иштар именовалась *Scharrat schame* — госпожа неба, или *Scharrat schamam* и *kakkabe* — госпожа неба и светил. — См. Winckler — Zimmerl. Цит. соч., стр. 425—426.

<sup>3</sup> См. наименование финикийских богинь царицами; *Baudissin*. *Kyrios*, B. III, S. 50,

изм так называемого Второисайи, пророка, жившего в эпоху Кира и посвятившего свои оракулы близкому концу изгнания и приближающейся реставрации. Мы действительно находим в его высказываниях новую квалификацию Яхве, которой нет у прежних пророков: он — бог, и нет другого, и никого нет равного ему (Ис., XLIX: 9); он — бог, он — первый и последний (Ис., XLIV: 6; XLV: 5 и др.); Яхве — творец неба, земли, он живет на небе (Ис., XLV: 5—7; XLIV: 24; XLV: 12 и др.).

Но наряду с этим, как мы видели, Второисайя считает вполне реальными и вавилонских богов (Бела и Нево — XLVI: 1), а Яхве, который называется единственным и «первым и последним» богом, в других отрывках Второисайи представляется все тем же богом Иудей: «Я Яхве и кроме меня нет избавителя», — объявляет он Иудее (Ис., XLVIII: 12); Израиль — раб Яхве, Яхве сотворил его (Ис., XLIV: 21), для Израиля Яхве выбирает Кира своим помазанником и ведет его на Вавилон, чтобы разбить «медные двери и железные засовы», за которыми страдали иудейские изгнанники (Ис., XLV: 1—5, сравни Ис., XLVIII: 14).

Возникает вопрос: как истолковать это противоречие — единый бог, творец мира интересуется только Израилем; кроме него нет другого бога и наряду с ним все-таки существуют вавилонские боги? Это противоречие объясняется очень просто, как только мы сравниваем эпитеты, которыми прославляет Яхве Второисайя, с теми эпитетами, какими прославляют главного вавилонского бога Мардука посвященные ему гимны. Мардук — царь стран, бог могучий, грозный, единый; в сонме богов нет равного ему; его имя звучит в устах всех людей<sup>1</sup>; специальная поэма прославляла Мардука как творца земли и неба<sup>2</sup>. Далее оказывается, что изо-

<sup>1</sup> См. *Jastrow. Die Religion Babyloniens und Assyrien*, В. I, S. 499, 496, 501 и др. Эти эпитеты в свою очередь были перенесены на Мардука с ассирийской верховной пары богов, Ассур и Иштар. Ассур — «царь стран», «всеведущий», «великий бог всех богов», «царь богов» (*Jastrow*. Там же, стр. 520, 212). Иштар — «богиня стран света» (там же, стр. 534—535), всюду ее храмы, всюду ее имя, всюду ее изображения, всюду ее закон; Ану, Бел и Эа вознесли ее над всеми богами (*Jastrow. Die Religion Babyloniens und Assyrien*, В. II, S. 67).

<sup>2</sup> Так называемый *Enuma elisch* или «Эпос семи таблиц».

бражение Кира избранником и помазанником Яхве тоже не представляет собой ничего оригинального. Поход Кира на Вавилон приветствовали также вавилонские жрецы и в специальной надписи (так называемый цилиндр Кира) оценили приход персидского завоевателя как акт особой милости Мардука к Вавилону: Мардук во всех странах «искал праведного царя по своему сердцу» и нашел такого в лице Кира, которого и «призвал к власти над всем светом»<sup>1</sup>. Безусловно, ни одному историку религии не приходило в голову объявлять авторов гимнов Мардуку и цилиндра Кира монотеистами, хотя они и приписывают Мардуку те же эпитеты, которые Второисайя приписывает Яхве<sup>2</sup>. Второисайя, несомненно, позаимствовал свои эпитеты из вавилонских гимнов, чтобы лучше прославлять своего бога; при этом он положил еще более яркие краски, хотя, может быть, это усиление было сделано рукой позднейшего редактора<sup>3</sup>.

Этой же позднейшей редакторской рукой было сделано и знаменитое место во Второисае (Ис., XLIV: 9—20), где подробно описывается, как мастера изготавливают идолов и как несознательные многобожники молятся этим изделиям человеческих рук, признавая их богами. Этот отрывок долгое время считался сильнейшим аргументом в пользу универсального монотеизма Второисаи и высоких представлений последнего о божестве и тоже использовался для доказательства совершенства и чистоты иудейской религии вообще. Но теперь его подлинность защищают только такие консервативные библеисты, как уже не раз упомянутый Киттель<sup>4</sup>; для подавляющего большинства библеистов неподлинность этого отрывка несомненна<sup>5</sup>. Он разрывает

<sup>1</sup> См. *Gressmann*, *Altorient. Texte und Bilder zum A. Testament*, - Дубнов пробует сгладить выражения, указывающие на это подобие (цит. соч., т. 1, стр. 347—348, прим.), но не находит другого спасения, как все тот же «универсальный этический монотеизм» в противоположность «языческому мировоззрению вавилонских жрецов».

<sup>3</sup> См. также несколько ослабленную характеристику Яхве у Третьенсайя (Ис, LXV: 3).

<sup>4</sup> «Geschichte des Volkes Israel», В. III. S. 220.

<sup>5</sup> *Duhm*. *Jesaja*, S. 333; там же обзор теорий и ссылки. В. I, S. 368—369.

связь по содержанию между 8-м и 21-м стихами этой главы; именно Яхве говорит Иакову в стихе 8: «разве есть бог кроме меня?» В стихе 9, внезапно прерывая речь Яхве, говорится: «изготавливающие идолов — все ничтожные (люди)», и речь Яхве кончается только в стихе 21: «Помни это, Иаков и Израиль». Отрывок выделяется и стилем — речь Яхве написана стихотворным размером, а вставленный отрывок — прозой. Эти формальные соображения подкрепляются также наличием противоречия между мировоззрением автора вставки, который ставит знак равенства между идолами и богами, и мировоззрением самого Второиаси, который, как сказано выше, отличает богов от их изображений.

Легко можно установить, когда была сделана эта вставка: мотивы, которые она развивает, появляются и разрабатываются в еврейской литературе греческой эпохи в связи с апологией и пропагандой иудейской религии среди чужеземного окружения, в котором были евреи. Такой, например, является поучительная история о Беле и Драконе, фигурирующая в греческой версии книги Даниила (середина II в.); герой истории Даниил уверяет, что идол Бела сделан человеческими руками и не может ни говорить, ни слушать, ни есть, и разоблачает наглое жульничество жрецов, которые ночью потайным ходом выносят жертвы, принесенные идолу, а потом объявляют, что бог их съел; затем Даниил доказывает, что священный Дракон — самый обыкновенный змей, подышающий от комка смолы, жира и шерсти, которыми угостил его Даниил. Еще более подробно разрабатывает те же мотивы и в том же духе так называемое «письмо Иеремии», относящееся приблизительно к той же эпохе<sup>1</sup>; целый ряд подобных поучительных историй, в которых идолов разоблачает Авраам, вербующий таким способом приверженцев иудаизма среди вавилонян, дошел до нас в передаче позднейших раввинов<sup>2</sup>. Пропагандисты и апологеты иудаизма, естест-

<sup>1</sup> *Kautzsch*. Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, B. I, S. 226—227.

<sup>2</sup> *Bin Gorion*. Die Sagen der Juden. Erzvater, S. 103; *Bereschith Radda*, par. XXXVIII; *Bousset*. Die Religion des Judentums, III Aufl. S. 305.

венно, хотели показать, что ложность «идолопоклонства» была раскрыта уже пророками, и потому они сделали в пророческих книгах соответствующие вставки, в число которых входит и этот отрывок (Ис., XLIV: 9—20).

В книге Исайи есть еще одна небольшая вставка подобного рода (XL: 19—20). Несколько таких вставок есть в книге Иеремии, а именно известный отрывок X: (1—16), перефразирующий вставку из главы XLIV Исайи и другие, более мелкие, из которых особенно характерна вставка в главе XVI, стихи 19—20: «К Яхве придут народы с концов земли и скажут: только ложь унаследовали отцы наши, пустоту и то, в чем нет пользы; может ли человек сделать себе богов? Это не боги». Мелкие вставки такого же характера мы встречаем и у Осии и других пророков, а также в псалмах и в Торе

Таким образом, и в эпоху плена мы не находим следов существования монотеистической идеологии в собственном смысле этого слова. Правда, имеются некоторые тенденции в этом направлении, но они носят больше формально стилистический характер и еще далеко стоят от какого-нибудь перелома. Действительная борьба за монотеистическую перестройку еврейской религии начинается только в иудаизме послепленной эпохи; но характерно, что ее ведут совсем не пророки. Пророки после плена, как с сожалением вынуждены признать и библеисты, являются узкими националистами, а некоторые, как, например, Захария, Агей и Малахия, попросту и с полной откровенностью исполняют роль рупора жрецов второго храма. Борьба за монотеизм идет совсем в другой среде; но и после плена она закончилась не сразу, и окончательные ее итоги в действительности были совсем не такими «утонченными», «высокими» и «духовными», какими любят их показывать библеисты и еврейские историки.

<sup>1</sup> Ос., VIII: 6-а; XI: 2; Иез, XX: 7, 8. 32 (вся речь переполнена глоссами); Аввак, II: 18—19; Исх., XX: 23; Лев., XIV: 4; XXVI: 1; Пс., 115: 4—8 и 135: 15—18 — дословно совпадающая вставка.

## VI. Единый бог иудейского капитала

В первые полтора — два столетия после реставрации иудейства в форме религиозной общины второго храма борьба все еще ведется не за монотеизм в собственном смысле слова, а за монолатрию Яхве. Ее ведут жрецы, организовавшие реэмиграцию и ставшие во главе общины, правда не без борьбы с остатками феодальной аристократии, которые тоже вернулись на старое пепелище и пытались обновить Иудейское царство хотя бы в самых скромных, вассальных формах. Но персидские власти стали на сторону жречества и в 40-х годах V в. санкционировали введение законов так называемой книги Моисеева закона или Торы в качестве обязательных норм. Уже из тех положений, которые открывают собой законодательную часть Торы, из так называемых десяти заповедей, видно, что в это время борьба за монолатрию Яхве еще не была закончена. Заповеди провозглашают: «Я Яхве, бог твой, который вывел тебя из земли египетской, пусть не будет у тебя других богов перед лицом моим» (Исх., XX: 2—3) — и запрещают делать какие бы то ни было изображения земных и небесных объектов с культовыми целями; за нарушение запрета караются не только сами виновники, но и их потомки до третьего и четвертого колена (стихи 4—5). Целый ряд речей в защиту все той же монолатрии Яхве, сложенных жреческими редакторами Торы, вложен в уста Моисея и Иисуса Навина<sup>1</sup>; вся традиция о патриархах царской эпохи заполнена большими и малыми вставками тех же редакторов, стремившихся доказать, что Яхве был с самого начала существования израильского народа богом Израиля, который открывался всем патриархам и обещал всяческое добро их потомкам за выполнение его законов<sup>2</sup>. Жреческие редакторы тоже постарались поднять авторитет Яхве возведением его в ранг творца света и с этой целью в на-

<sup>1</sup> См. Второзак. IV: 6—8; XI: 28—32; Исх. Нав., XXIV; см. Быт., XXXV; 2—4.

<sup>2</sup> Вставка библейская критика относит к так называемому Жреческому кодексу: см. Быт., XVII; XXVIII: 12-15; XXXV: 11—12, и много других.

чало Торы (Быт., 1) включили сказание о сотворении мира в шесть дней, являющееся обезличенной копией вавилонского мифа *Epitha elisch*, причем все краски оригинала были стерты и осталась только одна голая схема.

Специфически иудейским элементом этого сказания является утверждение, будто суббота с ее обязательным отдыхом была введена как заключение акта творения. Как мы уже видели, организаторам жреческой теократии было с чем бороться, ибо, по свидетельству Третьеисайи, местные и земледельческие культы, культы мертвых еще жили среди крестьянства, не поддаваясь яхвистскому наступлению; представление о Яхве тоже оставалось неизменным. Борьба окончилась только перед II столетием до н. э.; ибо в первый раз мы читаем в книге Юдифь, написанной в середине II в., что «нет больше сегодня ни колена, ни роду, ни волости, ни города среди нас, которые молились бы богам, сделанным руками, как было в прежние дни». Но победа все-таки была относительная, и остатки земледельческих культов в форме некоторых обычаев и обрядов, а также местные культы в форме почитания могил патриархов и пророков существовали в Иудее до самого конца общины второго храма и не исчезли в Палестине до нашего времени, будучи унаследованы арабским крестьянством после завоевания Палестины арабами<sup>2</sup>.

Так обстояло дело с монолатрией Яхве, но монолатрия еще не есть монотеизм. Монотеистические тенденции возникли, развились и сформировались в основной

<sup>1</sup> Суббота была введена только после плена по образцу вавилонских четырех тяжелых дней в месяце (7, 14, 21, 28 числа), в которые воспрещалась всякая общественная деятельность, торговля и другие дела: в царскую эпоху суббота была веселым праздником полного месяца. См. об этом: *Meinhold. Zur Sabbathfrage*, ZAM II—III, 1930, и мою книгу «Еврейские и христианские праздники». М., 1931, стр. 47, 48, 61—62, 73—74, 92—96.

<sup>2</sup> См. общие указания: Матф., XXIII: 29; в палестинском Талмуде мы находим указания, что культ заключался в возлияниях (*Strack-BiUerbeck. Kommentar z. N. T. V. I, S. 938*). Об украшении могил в I в. и. э. см. *Иосиф Флавий. Древности*, XVI, 7, и Иудейская война, IV, 9, 7. О современном культе собран интересный материал в книге: *Curtiss. Ursemitische Religion*.

догмат иудейской религии не в Палестине, а в так называемой диаспоре — иудейском рассеянии. Эта диаспора возникла в итоге роста иудейского торгового капитала, который, очевидно, начал развиваться на вавилонских дрожжах еще в эпоху плена и а персидскую эпоху: по крайней мере среди крупных клиентов главных вавилонских банкирских домов Эгиби и Мурашу встречается целый ряд иудейских имен, и возможно, что сам основатель дома Эгиби был тоже из сынов Иуды. Общины диаспоры, вероятно, основывались вокруг торговых и банкирских контор, которые открывались сынами Иуды в разных пунктах Персидского царства: к сожалению, история диаспоры с этой стороны совсем не освещалась. Золотой век для иудейского капитала начался со времени возникновения на западе греческих государств, когда подвижный и энергичный греческий торговый и ссудный капитал дал мощный толчок для быстрого роста капиталистического накопления. С этого времени центром иудейского капитала делается Александрия. Из пяти ее кварталов в первом столетии два были заселены евреями. Александрийская община пользовалась особыми привилегиями, и среди вельмож птолемеевского государства мы встречаем ряд выходцев из иудейской среды<sup>2</sup>. В эллинистическую и римскую эпохи Египет и соседняя Киренаика считались иудейскими краями, но щупальца иудейского капитала протянулись по всему тогдашнему миру. Во II в. до н. э. большая и влиятельная иудейская община существовала также в сирийской столице Антиохии<sup>3</sup>, а приблизительно в I в. н. э., по словам Страбона, «во все державы проникли они (иудеи), и нелегко во всем мире отыскать такое место, которое не приняло бы к себе этот народ, и в котором они не господствовали бы»<sup>4</sup>. Соглашаясь со Страбоном, Филон, однако, добавляет, что столицей иудейства является Иерусалим, скромно не упоминая своей родной Александрии<sup>5</sup>; до некоторой степени он

<sup>1</sup> Короткую историю диаспоры и ее возникновения см. *Bousset. Die Religion des Judentums*, III Aufl., S. 60 ff. u. *Fuchs. Die Juden Aegyptens in ptolemaischer und romischer Zeit*, S. 5—36.

<sup>2</sup> *Bousset. Цит. соч.*, стр. 70.

<sup>3</sup> *Иосиф. Иудейская война*, VII, 3,3.

<sup>4</sup> См. *Иосиф. Древности*, XIV, 7, 2.

<sup>5</sup> В письме к Флакку, см. *Bousset. Цит. соч.*, стр. 68.

говорил правду, ибо власть иудейского капитала в значительной степени опиралась на религиозный гипноз и полностью использовала для своей цели теократическую иудейскую организацию, — иерусалимские съезды на праздники были в то же время оперативными съездами иудейской буржуазии.

В этой именно среде диаспоры, вернее, в ее руководящей верхушке возникла и выросла идея монотеизма. Теперь все еще остаются невыясненными ее истоки, и мы имеем ясное представление только уже о законченной монотеистической концепции, которая относится ко II—I вв. до н. э. Надо думать, что основой монотеизма являлась централизованная, единая организация иудейского капитала, которая стремилась к монополистическому господству на рынке и имела в этом направлении значительные успехи; последние отмечает Страбон, и о них говорят такие факты, как иудейский прозелитизм среди нееврейского населения и широкая волна антисемитизма, которая разливалась с конца II в. до н. э. на почве торговой конкуренции и охватывала представителей разных национальностей. Монополистический капитал должен был сотворить и монопольного бога; иудеи объявили таким бога, которого их александрийские богословы сделали и формально, и по существу уже единым богом всего света, управляющим судьбой мира, сотворившим его и являющимся его верховным судьей. Этот бог должен был конкурировать с такими же богами, которых выдвигали представители других капиталистических групп, конкурировавших с иудейским капиталом. Эпоха эллинизма и римского принципата есть эпоха погони за единым всемирным богом; иудейский единый бог был совсем не чрезвычайным явлением, а одним из целого ряда персонажей той же категории.

Попытки ввести единый культ единого бога начинаются сразу же после оформления главных эллинистических держав. Сирийские Селевкиды и египетские Птоле-

<sup>1</sup> См. новейшие работы уже упомянутого Fuchs'a, стр. 69—79, и брошюру: *Bell. Juden und Griechen im römischen Alexandria*, 1926: о старых работах и общий обзор — *Bousset*. Цит. соч., стр. 75 сл. Корни антисемитизма всюду обрисованы неправильно, но фактический материал сам по себе достаточно показателен.

меи энергично действуют в этом направлении и хотя ни о чем между собой не сговариваются, но идут, как сговорившись, одними путями. Этих путей было два. Первый вел к созданию единого синкретического божества, которое должно было заменять собой главных старых богов греческих и местных, соединив в себе их свойства и функции и не называясь их именами. Когда Птолемей I (Сотер) организовал около 300 года культ в своей столице Александрии, он сознательно поставил себе целью сделать столицу центром такого нового культа, который затмил бы и старые египетские культы, и тех местных богов, в которых верили в греческих провинциях его царства: александрийский капиталист должен был приобрести своего двойника и в царстве богов. Совместным трудом греческого богослова Тимофея из Афин и египетского жреца Манефона задача была быстро решена.

За основу взяли египетского Сераписа, т. е. Озириса, сделавшегося Аписом, — наиболее популярного в Египте бога растительности и мертвецов, бога земных недр. В честь его был построен храм, и там была поставлена статуя этого бога, привезенная с греческого Синопа на Понте: статуя, собственно говоря, была изображением греческого Аида, который в это время сливался с Зевсом Хтонием, т. е. Зевсом земных сил и недр, — богом, тоже связанным и с растительностью, и с царством мертвых. Это изображение имело надпись — «единный Зевс-Сералис»; с такой же надписью были выпущены амулеты из дорогих камней с образком Зевса-Сераписа. Была сложена и характеристика нового божества: это — «бог богов, вмещающий в себе весь мир и всех богов, из него исходят для души мудрость, для тела здоровье, для всех вещей все доброе; он господствует и на небе, и на земле, и на море. На море он подымает и успокаивает вихри, на небе он направляет солнце и посылает благословение с облаков, а из глубин земли посылает богатства и всяческое благословение для людей и животных»<sup>1</sup>. Но успехи нового бога

<sup>1</sup> Gerke — Norden. Einleitung in die Altertumswissenschaft, III Aufl. S. 251—252. Ф. Зелинский. Религия эллинизма, стр. 49—56; Beloch. Griechische Geschichte, B. IV, I Abteil, S. 435—437.

оказались небольшими. В Египте культ его на север от Мемфиса не пошел, да и там храм Зевса-Сераписа, построенный рядом со старым Серапеумом, остался исключительно греческим храмом. Александрийцам удалось ввести новый культ только в греческих базах — на острове Родос, в Галикарнасе и Милете, но и в этих пунктах Зевс-Серапис не вытеснил более древних богов

Одновременно аналогичную попытку сделали сирийские Селевкиды. Они выбрали кандидатом на пост единого бога антиохийского капитала Аполлона. Этот древнегреческий бог был выбран потому, что, как считали Селевкиды, он имел все шансы затмить и оттеснить всех других греческих и местных богов. Аполлон Дельфийский по всей Греции был знаменит своей Пифией, которая давала оракулы от имени этого бога. Аполлон Делосский был богом-хранителем капиталов греческой метрополии, ибо его храм на острове Делосе начиная с V в. стал банком, где сохранялись свободные средства греческих республик и капиталистов и откуда те же республики и капиталисты получали ссуды; Аполлон Ксений был богом-защитником колонистов и переселенцев, особенно купцов, богом-хранителем законов и договоров, богом правосудия, иными словами, богом-хранителем буржуазного права собственности. В новых городах, которые десятками и сотнями основывались в завоеванных Александром западных краях, особенно в Малой Азии и Сирии, колонисты всегда действовали согласно тем оракулам, какие они получали из Дельф, и часто первыми храмами в новых городах были храмы Аполлона<sup>2</sup>. С другой стороны, Аполлон когда-то в древности считался богом Солнца и даже именовался Гелиосом, т. е. Солнцем; а в тех земледельческих странах, которые составили основное ядро селевкидской монархии, бог Солнца всюду был главным богом<sup>3</sup>: в Пер-

<sup>1</sup> См. *Beloch*. Цит. соч., стр. 438.

<sup>2</sup> См. *Lehmann — Bertholet*. *Lehrbuch der Religionsgeschichte* В. II, S. 359—360.

<sup>3</sup> В Греции уже в конце V в. культы Солнца и Луны отошли на задний план; но грекам было хорошо известно, что в Персидском царстве эти культы процветают, см. *Aristophanes*, *Paх*, 406—412, где беды Эллады объясняются тем, что Селена

сии — Митра, в Вавилоне — Мардук, в Сирии, Финикии и Палестине — Шемеш и многие местные ваалы, культ которых, как мы видели, всегда соединялся с культом Солнца. Этот момент, казалось, облегчал усвоение культа Аполлона и местным населением. И вот уже Селевк сразу же после основания новой столицы — Антиохии на Оронте — построил под Антиохией пышный храм Аполлона в роскошном парке из лавровых деревьев, а около храма стадион для пифийских игр на годовом празднике Аполлона. Пересаженный в Сирию, Аполлон получил наименование Пифийского, т. е. Дельфийского, которое должно было звучать приятно для греческого уха, а также Дафнийского, от  $\delta\alpha\phi\nu\tau\iota$  — лавр, но не потому, что его храм был построен в лавровом парке, а по той же причине, по которой этот парк был посажен. В одном из мифов об Аполлоне этот бог изображается возлюбленным нимфы Дафны, а восточные боги, особенно земледельческие, не могли обходиться без жены или наложницы, и потому Селевк восстановил этот миф, — Аполлон Дафнийский должен был удовлетворять вкус его восточных подданных<sup>2</sup>. К сожалению, у нас нет никаких данных для суждения о дальнейшей судьбе этого культа: отсутствие известий о его распространении говорит, очевидно, о том, что успехи Аполлона Дафнийского за пределами Антиохии были еще меньшими, чем успехи Зевса-Сераписа за пределами Александрии. Очевидно, ни один старый греческий бог, даже включенный в новый восточный комплекс, не имел шансов в борьбе со старыми культами наполовину феодальных стран, захваченных на Востоке греческим капиталом.

(Луна) и Гелиос передали Элладу варварам, которые служат этим богам в то время, когда греки забыли их.

<sup>1</sup> См. об этом выше.

<sup>2</sup> См. *Ф. Зелинский*. Религия эллинизма, стр. 76; Белох (*Griech. Gesch.* V. IV, стр. 288) объясняет выбор Аполлона тем, что он считался богом-предком фамилии Селевка, и полагает, что храм в Дафне был исключительно царским. Но это объяснение неправильно: тогда Аполлон получил бы храм под обычным в этих случаях именем *Apollon Patroos* — Аполлон-отец (см. *Lehmann-Bertholet*. Цит. соч., V. II., стр. 323), и, наоборот, выбор новых названий — Пифийского и Дафнийского показывает, что Селевк сознательно хотел создать новый, специально сирийский культ Аполлона.

Возможно, что в связи с этими неудачами, а может быть, и независимо от них был испробован и другой путь, путь введения культа царей или, верней, культа царской власти, который был понятен и для греков, допускавших и практиковавших культ основателей и «спасителей» городов, и. также для восточных народов, привыкших к феодальному культу царей, «наместников» богов, или сынов «богов», или, как без всяких хитростей говорили в Египте, богов в человеческой плоти. Начало положил египетский Птолемей, основавший в Александрии культ Александра по образцу культов городских героев-основателей, которые почитались самым непосредственным образом в форме их останков и могил. Тело Александра было перевезено в Александрию, поставлено там в пышном храме, и для отправления культа завоевателя Востока был приставлен многочисленный штат жрецов<sup>2</sup>. Когда умер в 304 году сам Птолемей, его сын Птолемей II обожествил и своего отца под именем Птолемея Сотера (Спасителя); рядом с храмом Александра был построен храм и Птолемею Сотеру, а культ его был основан также на Родосе и в других крупных греческих центрах птолемеевой державы<sup>3</sup>. Прежняя египетская идеология божественности фараона и его власти благоприятствовала этим попыткам, и преемники Птолемея Сотера без колебаний включили в свою титулатуру наименование царя богом. То же явление мы наблюдаем и в селевкидской державе. Начиная от Селевка, почти все монархи этой державы делаются богами: кто под именем Зевса Победителя (Селевк), кто под именем Аполлона Спасителя (Антиох I), кто просто под именем «бога» (Антиох II, Антиох IV), кто под именем просто Спасителя<sup>4</sup>. Миф, с помощью которого пытались оправдать царский культ, заключался в том, что в лице царя на землю сходит для выполнения своих спасательных функций сам бог; а поэтому, с точки зрения теоретиков царского культа, каждый теперь есть *vso?* *ккірагі?* — бог, который явился воочию, хотя это наименование было официально при-

<sup>1</sup> *Lehmann — Bertholet*. Цит. соч., В. II, S. 299.

<sup>2</sup> *Beloch*. Цит. соч., В. IV. S. 368.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стр. 366—367.

писано только двум царям — Селевкиду Антиоху IV Эпифану и Птолемею V Эпифану. На практике культ царей, как общий и постоянный культ, не привился, а превратился в культ некоторых наиболее выдающихся царей с более или менее широким масштабом распространения и долговечности каждого в отдельности.

Монотеистические потуги Птолемеев нашли отклик и поддержку также среди александрийских ученых. Александрийская академия вообще выполняла во всех областях своей работы задания александрийского капитала: в том же направлении работала и александрийская метафизика, которая и в стоической, и неоплатонической школах была в сущности теологической системой. Стоик Клеант в первой половине III в. выступил с провозглашением Зевса «многоименным» единым богом, творцом и властителем мира, давшим для него законы и направляющим его жизнь своим божеским разумом, всюду разлитым в природе. Это теософское оправдание культа Зевса-Сераписа не могло, конечно, обеспечить победу последнему, ибо слишком живучи были повсеместно старые политические традиции, и в конце II в. Посидоний уже выступает со своим пантеизмом, своего рода компромиссом между политеизмом и монотеизмом. Пантеизм, как и расцветший несколько позже неоплатонизм, растворил старые самостоятельные божества в новом едином боге, превратив их в «силы» или «ипостаси» или «формы проявления» этого последнего; эти схемы были потом усвоены христианами александрийскими богословами и приспособлены ими для построения христианской догматики. Не менее интересна и практическая философия александрийцев, выводившаяся из тезиса о едином боге; тут классовый характер выступает уже во всей своей обнаженности. Бог един, и все люди — его дети, отсюда все люди — братья, и судьба их зависит от воли этого всеобщего отца, а потому каждый должен покоряться своей судьбе и не восставать против существующего в мире зла, ибо зло бывает либо от людского сопротивления божьей воле, либо от того, что сам бог посылает его как кару за грехи и для проверки и воспитания лю-

<sup>1</sup> Meyer. Ursprung und Anfänge des Christentums, B. II, S. 139.

дей В форме философской морали тут открыто выступает пропаганда классового мира и послушания властям; философская мораль, как всегда, являлась самой обычной буржуазной моралью.

В таких условиях приходилось религиозным агентам иудейского капитала творить и пропагандировать своего бога. Последний был выдвинут как единый бог всего света, и в этом была разница между ним и его сирийскими и египетскими конкурентами: те все же считались едиными только на территории своего государства, и из них претендовать на титул действительно единого бога мог бы только тот, царство которого победило бы в продолжительной военной борьбе за первое место между александрийским и антиохийским капиталом. Но как известно, эта борьба закончилась вмешательством и победой третьего конкурента; этим *tertius gaudens* (третий радующийся—лат., прим. пер.) явился римский капитал, который в I в. действительно установил свое монопольное господство во всех областях старого света. Рим тоже сразу же выдвинул единого бога, но с римской прямолинейностью и четкостью: предписал всем жителям империи всюду соблюдать официальный культ гения императора, к которому был добавлен культ богини Ромы (Рима)—*Augusti divorum* (умерших императоров) *et Romae*. Культ поддерживался за счет дотаций от государства и специального налога; организаторами его на местах были представители крупной «всаднической» буржуазии, которые также давали на это большие средства. Жрецы нового культа тоже комплектовались либо из всадников, либо из отставных офицеров императорских армий, которые в отставке обычно занимались торговыми или ссудными операциями. Сложилась даже особая корпорация для пропаганды и обслуживания императорского культа, так называемая корпорация августалиев, члены которой комплектовались также из среды крупной буржуазии<sup>2</sup>. Иудейский единый всемирный бог был предшественником римского всемирного бога; но за ним не было рим-

<sup>1</sup> См. *Gerke — Norden*. Цит. соч., В. II, S. 249, 434 ff.; *Зелинский*. Цит. соч., стр. 111—116; *Beloch*. В. IV, I, S. 456—458.

<sup>2</sup> См. *Г. Буассе*. Римская религия от времен Августа до Антонина, стр. 146, 150, 152, 155—158.

ских легионов и римских палачей, был только звон серебряных и золотых монет и пропагандистская активность его проповедников. Вот почему в характеристике иудейского бога все время проглядывают и иной раз даже выдвигаются на первый план полемические и апологетические моменты; с другой стороны, сам образ и одежда бога неоднократно меняются, и очень часто под сверкающими ризами небесного всемирного бога явно выступает открытая и простодушная нагота старого иудейского Яхве.

Многочисленные формулировки монотеистического догмата в еврейской литературе эллинистической и римской эпох единодушно изображают величие и всемогущество этого нового бога. «Есть один бог, только он один господствует, наивысший, несотворенный, всемогущий, невидимый... творец всех вещей, единственный сущий творец»; «мощь его проявляется во всем, ибо его деятельность наполняет весь свет, от него ничего нельзя скрыть, что делается людьми тайно на земле»: раньше домом бога была земля Израиля, теперь дом бога и сфера его власти — весь свет<sup>1</sup>. Этот бог есть единственный реально существующий действительный бог; все другие боги, которым поклоняются другие народы не боги, а «ложь», боги, не существующие в действительности<sup>2</sup>, их выдумали либо люди, либо злые духи; реально существуют только их идолы, которые с начала до конца являются «делом рук человеческих».

Формальным признаком изменения прежнего иудейского бога является его переименование. С богом Яхве, как его ни наряжать, нельзя было выступить во всемирной пропаганде иудейства; если ни один древний греческий бог со старым и звучным собственным именем не мог завоевать авторитета как всемирный бог, что показал печальный опыт Зевса и Аполлона, то тем менее мог рассчитывать на это никому не известный маленький Яхве. Вот почему переделанного Яхве иудейские богословы именуют попросту богом и запрещают даже

<sup>1</sup> *Sibyll. Fragm.* 1, 3—8. Pseudo — Aristeas, § 132. Апокалипсис. Баруха, III, 24.

<sup>2</sup> ὄχι / τε( — в греческом дополнении к главе IV книги Эсфирь (глава XXII по изданию Swete. *The Old Testament in Greek*, vol. II, p. 766).

иудеям произносить его старое собственное имя иод угрозой смерти, ссылаясь на то, что оно невыразимо, обладает магической мощью<sup>1</sup>, и непосвященные не могут его выговаривать<sup>2</sup>; это запрещение сразу же по обычаю подкрепили фальсификацией одного места в Торе<sup>3</sup>. Но нужно было все-таки выбрать какое-нибудь обозначение специально для этого нового бога в отличие от его греческих конкурентов. После некоторого периода исканий и попыток ввести такие абстрактные наименования, как «наивысший», бог живой, бог вечный и другие, подобные этим<sup>4</sup>, права гражданства получило наименование бога титулом царей того времени. В персидскую эпоху своего нового бога евреи звали «царем царей» — титулом персидского царя<sup>5</sup>; с III в. до н. э. единым именем переименованного Яхве делается хор'ю?, т. е. господин, господь. Этим титулом называли египетских царей Птолемеев: царь — это \*бplo; [kotXeo;, почти всегда, как мы видели, с добавлением по примеру земных богов название хуртос в Египте начали затем приписывать старым и новым богам Птолемеевой державы (хор'ю; хорlo; &eoi) <sup>6</sup>. Это же наименование хур'ю? было взято и греческими~переводчиками Библии, которые всюду имя Яхве передали через хбрю; благодаря канонизации перевода Семидесяти наименование хор'ю? укрепилось и пробило себе дорогу даже в палестинскую общину — там вместе с Яхве исчезают также имена 'el, 'elohim и всюду начинает упо-

<sup>1</sup> См. мою работу: «Spuren magischen Formeln in den Psalmen», S. 27—28; *Blau*. Das altjüdischer Zaubertwesen, S. 117—137.

<sup>2</sup> *Philo*. De vita Mosis: «тот, кто читал или объяснял это имя, считался заслуживающим смерти»; *Иосиф Флавий*. Древности, II, 12, 4 — нельзя выговаривать имя; *Sanhedrin*. X, 1—произносящий имя бога не имеет доли в будущей жизни. По Маймониду (вторая половина XII в.), это запрещение вошло в силу с III в. до н. э. (*Jod chazaqa*, 14, 10).

<sup>3</sup> Лев, XXIV: 16 устанавливает, что тот, кто осуждает имя Яхве, карается смертью, но в Септуагинте вместо «кто осуждает» мы читаем «кто называет», 'очо'аСоп — так, очевидно, было и в оригинале, с которого был сделан перевод Семидесяти.

<sup>4</sup> См. у Bousset. Цит. соч., стр. 310—312. Наименования эти встречаются в книгах Даниила, Товит, Ездры, Эсфирь, Иисуса Сираха, Маккавеев и во всей апокалиптической литературе.

<sup>5</sup> *Bin Gorion*. Die Sagen der Juden, Urzeit, S. 5.

<sup>6</sup> *Baudissin*. Kyrios, II, S. 286, 289, 290, 282, 284—285.

требляться евр. Adonai, арамейское шага, соответствующее значению греческого хорю;<sup>1</sup> Как известно, это переименование поздней основывалось на вокализации тетраграммы Яхве и явилось поводом к возникновению в европейской историографии и библеистике нелепого и неправильного «Иеговы». Помимо того, из царской же египетской титулатуры входят в обычай для наименования иудейского единого бога метонимии вроде чл 86 С« 7][j.s-[ab] — великая слава, лицо бога, трон бога, местонахождение (Schekhina) бога и т. д.<sup>2</sup>

Присвоение новому богу царской титулатуры было не только стилистическим приемом; оно соответствовало и новой концепции бога, которая, как всегда, была проекцией в область мифа социально-политических условий того времени. Это концепция бога и его руководства миром — аналога царя и царского руководства. Составные элементы этой концепции иудейские богословы позаимствовали опять-таки частично из быта персидских царей, частично — и главным образом — из быта эллинистических царей и приправили их соответствующей дозой мифологических аксессуаров. Его высокое величество, великий царь, царь небес, царь света, царь всего мира<sup>3</sup> живет, как и каждый царь, во дворце, но, конечно, построенном из чистого хрусталя и окруженном морем огня (Ен. XIV: 10—12). В этом дворце, в самом большом и пышном покое, величину и блеск которого нельзя описать, на троне среди солнца и моря огня сидит царь-бог, окруженный безличной блестящей свитой архангелов и ангелов (Ен., XIV: 16—23); видом он как человек, а голова его «отягощена днями», бела, как снег или как белоснежная шерсть (Ен. XLVI: 1). Из своей великолепной резиденции господь-бог руководит светом, опять-таки по примеру греческого царя с помощью назначенного штата своих министров, так называемых архангелов, и своих губернаторов — ангелов

<sup>1</sup> Dalman. Die Worte Jesu, S. 149 f.

<sup>2</sup> Энох, XIV: 18, сл.; LXV: 6; Test. Levi, 18; Апок. Варуха, XLVI: 4; schekhina — в Таргумах; см. в Септуагинте корректуру (Исх., XXIV: 9—11): вместо «видели бога» «видели место—г'олоо, где стоял бог».

<sup>3</sup> См. Дан. II: 47; IV: 34; Ен., IX: 4; XII: 3; XXV: 3, 5, 7; LXIII: 2, и мн. др.; Sibyll. III, 499, 560, 616, 717; то же в книгах Товит, Юдифь, Эсфирь и др.

стран и народов. Среди министров-архангелов на первом месте был поставлен Михаил, который стоит перед престолом бога и одновременно является начальником небесных войсковых сил и секретарем бога для ведения небесных книг<sup>1</sup>; таким образом, в лице Михаила соединились два главных министра эллинистических государств: Ы-сѡѡ lipa-fjAtxxtov — руководитель дел и хранитель печати и iwcfffiv 8uвар.ewv — военно-морской министр. Ангелы стран и народов, правда, именуются не стратегами, как назывались губернаторы провинции в селевкидском и птолемеевом царствах, но все-таки подобным названием — т^спре-^л войсковые начальники (Иис. Сир., XVII: 17). Представление об ангелах стран и народов было заимствовано иудейскими богословами из персидской мифологии, в которой мы встречаем так называемых фравашей — ангелов-хранителей родов, племен и стран (Авеста, Яшт, XIII); но фравашы из родовых и племенных духов-хранителей в иудейской концепции превратились в назначенных богом генерал-губернаторов отдельных стран и народов. По примеру персидского или эллинистического царя господь-бог недоступен не только для простых смертных, но и для большинства своих небесных приближенных. Видеть его могут только избранные: это прежде всего архангелы, а за ними излюбленные святые, подобные Еноху (Ен., XIV: 24—25) или Моисею, о котором еще будет говориться ниже; простые ангелы не могут видеть бога и говорить с ним. Посредником между людьми и богом является архангел Михаил. Ангелы собирают молитвы и жертвы людей и их грехи и приносят то и другое к воротам небесного дворца; там они передают просьбы людей Михаилу и докладывают ему о людских грехах, а он передает уже обо всем богу и ходатайствует за тех людей, которых считает достойными милости<sup>2</sup>; особый ангел служит секретарем Михаила по этому делу и записывает все поступки людей в особую книгу<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ен., XXII: 6; Ascen. Mosis, 10; Ен., LXIV: 14 сл. Visio Jes, 9, 21—23.

<sup>2</sup> См. Славянский Вapух, 12: bab, Schabbath 12-b; Ен., XCIX: 3; Tikkune Sophar, гл. II, стр. 2, и др.

<sup>3</sup> Славянский Енох, XIX: 5.

С таким богом, окруженным царским ореолом и солнечным блеском, иудейскому капиталу можно было идти на завоевание мира. С момента формирования монотеистического догмата пропаганда иудаизма была поставлена на твердую основу и была объявлена миссией и обязанностью каждого еврея: «Вы (иудеи) будете пророками... и принесете всем смертным великую радость»<sup>1</sup>. И евреи проповедовали эту радость: «Знайте, народы, что есть один творец, который сотворил весь мир; он один господствует над всеми, он убивает и воскрешает, он заводит в ад и выводит оттуда, он принижает и возвышает»<sup>2</sup>. А главное, он выбрал евреев из всех народов и в конце концов даст им власть над миром; а потому, кто не хочет погибнуть, должен сделаться прозелитом, перейти в иудейство. Пропаганда велась всеми средствами, которые только могли обеспечить ей успех. Не было недостатка в умелых и старательных устных агитаторах; для агитации подбирался и искусно компоновался необходимый материал. Бесспорно, что греческий перевод Библии своим происхождением был в значительной мере обязан как раз нуждам агитации, ибо знание древнееврейского языка было в диаспоре весьма мало распространено — только среди профессиональных раввинов; агитаторы и новозавербованные ими прозелиты пользовались только греческой Библией. Пропагандируя «нового» бога, образ которого был соткан из старых и в значительной степени нееврейских элементов, пропагандисты иудаизма стремились опереться не только на свои собственные аргументы, но также и на убедительные для прозелитов аргументы в пользу иудаизма из греческой науки и литературы. Так как найти такие аргументы у греческих писателей не удалось, то без лишних церемоний обратились к фальсификации вплоть до вставки в греческие тексты нужных сентенций и непосредственного восхваления иудаизма. Сочинения таких поэтов, как Орфей, Гомер, Гесиод, Эсхил, Софокл, Эврипид, Каллимах, вдруг заговорили о таинственном, едином, величайшем монотеизме, о конце света и о господстве иудаизма в будущем мире; вслед за поэтами заговорили философы Гераклит, Менандр, Аристотель;

<sup>1</sup> Sibyll., III, 582—583.

<sup>2</sup> *Bin Gorion*. Die Sagen der Juden, Erzvater, S. 102.

история евреев вдруг сделалась известной и восхвалялась у Гекатея и других эллинистических историков. Мало этого, пропагандисты иудаизма не побрезговали и так называемой Сивиллой — легендарной пророчицей, одинаково популярной и в Италии, и в Греции, и в Малой Азии, — под ее именем существовало несколько больших сборников оракулов, так называемых сивиллиных книг. Иудаистские фальсификаторы тоже издали от имени Сивиллы сборник оракулов в той же стихотворной форме. Не стесняясь того, что миф изображает Сивиллу сестрой или женой Аполлона и его пророчицей, они ее сделали внучкой Ноя, проповедницей иудейского единого бога и разоблачительницей идолопоклонства. Нечего говорить о том, что вместо пророчества Сивиллы в изготовленном сборнике фигурировали предсказания судьбы еврейского народа, дарования ему универсального закона, его в конечном счете блестящей участи и гибели «несчастных» идолопоклоннических царств<sup>2</sup>. Так, фактически новый бог выступил на всемирную арену, окруженный не сонмом ангелов, а роем фальшивок, не в ослепляющих лучах небесного огня, а в смрадном тумане самой низкой лжи.

В этом нет ничего удивительного и неожиданного, ибо этот «господь», будто бы единый и универсальный бог, по своей сущности, по примеру селевкидского и птолемеява единого бога был классовым богом, богом иудейских капиталистов, который должен был помочь им овладеть миром и обеспечить им их власть над еврейской массой. Всемирный бог, «господь», хорло;— это одна сторона медали; на другой стороне другая фигура— чисто еврейского бога. Единый всемирный бог есть прежде всего еврейский бог, который свою миссию усматривает в том, чтобы «спасать» свой народ и в конце концов сделать его хозяином всего мира. Он — спаситель евреев; это обозначение позаимствовано опять-таки из титулатуры эллинистических царей, из

<sup>1</sup> Bousset. Die Religion des Judentums, III Aufl, S. 24 ff.

<sup>2</sup> Kautsch. Apokryphen und Pseudepigraphen, B. II, S. 177 ff. B. 2, стр. 177 сл. (Введение и перевод). Примеру иудейских богословов во II в. н. э. последовали христианские, издавшие свои «сивиллины» оракулы. — Hennecke. Neutestamentliche Apokryphen, II Aufl, S. 399 ff.

которых некоторые получали этот титул за свои заслуги по «спасению» и «освобождению» крупных торговых центров от угрожающих им катастроф, нередко от «внутреннего врага». Бог, который когда-то спасал Авраама, Иакова и весь еврейский народ, спасет его окончательно в «последний день». Тогда не будет больше вечного блуждания «детей» Авраама из Ханаана в Вавилон, из Вавилона в Мидию, из Мидии в Грецию, из Греции в Эдом (Рим), и царство и слава на всей земле будут отданы «народу святых всевышнего»

Впервые эта эсхатологическая концепция была сформулирована в книге Даниила, т. е. не раньше второй четверти II в. до н. э., и затем была по обычаю подкреплена специально сфабрикованными вставками в пророческие книги, чтобы показать, что древние пророки уже давно предсказывали эту блестящую судьбу Израиля; к несчастью интерполяторов, эти вставки сразу выдают время своего происхождения упоминанием персов, греков и другими характерными для II—I вв. оговорками<sup>2</sup>. Пропагандисты иудаизма устами Сивиллы заявляли, что своей склонности к Израилю бог не скрывает от мира. В последний час, когда придут ужасные беды перед Страшным судом, гибель постигнет только те народы, которые упорно не хотят признать иудейского единого «господа»; наоборот, «все острова и все города» увидят, как бог любит евреев, как он все делает для них и во всем содействует им, ибо они одни будут в это ужасное время спокойно жить около своего храма; им и всем другим «благочестивым», которые познают и признают вечного и единого бога, будет отдано царство на вечные времена<sup>3</sup>. Раввинистическая литература высказывалась еще короче и ясней. Бог якобы сказал во все уши всем народам: «Израиль — мой»<sup>4</sup>, и об этом предпочтении неутомимо повторяли в своих обращениях к еврейской мессе раввины. В Мишне и Талмуде мы все время встречаем заявления, что израильтяне — друзья

<sup>1</sup> Дан., VII: 22; о конце блужданий: *Bin Gorion*. *Erzvater*, S. 297.

<sup>2</sup> См., например, Мух., IV: 1—2 — эсхатологические пророчества — все народы соберутся на Сион: 'Соф., III, 14—20 — слава сынов Израиля, которые собирались из рассеяния по всей земле на Сион.

<sup>3</sup> *Sibyll.* III, 670—712, 767—769.

<sup>4</sup> *Schemoth rabba*, par. 30.

и братья бога, что такими их объявил он сам — однако более простодушные раввины считали друзьями и любимицами бога только тех, которые выучивают Тору и аккуратно выполняют ее предписания, т. е. самих себя — жречество и буржуазию<sup>2</sup>. На небе бог занимается прежде всего участью евреев, интересуется как их грехами, так и их добрыми делами и все время выслушивает доклады и споры Самаила и Михаила, из которых первый обвиняет евреев, а второй их защищает<sup>3</sup>; бог, как праведный судья, каждый раз выносит свой приговор, иной раз и не в пользу своего народа, когда оказывается, что последний не соблюдает Тору, которая в истолковании раввинов стала средством жестокой эксплуатации еврейской трудящейся массы<sup>4</sup>. Так, раввинская легенда говорит, что когда евреи восстали в 66—70 гг. против «ига Торы», против декретированной Торой власти, против жречества и храма, бог заявил Михаилу, что его народ греховен и что он сожжет его, и приказал Гавриилу взять из керубов горсть горячих углей и бросить их на Иерусалим<sup>5</sup>. Для большей наглядности любовь бога к праведникам, которые берегут его закон, поддерживалась специально сфабрикованными легендами, особенно об Аврааме и Моисее. Авраама бог просто равняет с собой: «Я един в своем царстве, он един в своем» — и хотел сам идти спасать Авраама из горящей печи, куда его бросил Нимврод: но Михаил, как старательный царский слуга, опередил намерения бога и, раньше чем бог успел подняться с места, полетел на землю и спас Авраама<sup>6</sup>. Когда Авраам принял обрезание и у него болели раны, бог послал ангелов навестить его, а затем пришел и сам и объяснил эту участь, оказанную Аврааму, именно выполнением обрезания: «Пока ты не был обрезан, к тебе ходили только люди, а теперь прихожу я и те, которые около меня»<sup>7</sup>. Когда умирал Моисей, Самаил сторожил

<sup>1</sup> См. bab. Megil. 31-a, Strack-Billerbeck. В. II, S. 564—565.

<sup>2</sup> Aboth, 6, 1, и др.

<sup>3</sup> Schemoth rabba, 18.

<sup>4</sup> См. мою статью «Иудея в I в. н. э.». — «Научное слово», 1904. bab. Joma 77-a.

<sup>6</sup> Bin Gorion. Erzvater, S. 88.

<sup>7</sup> Там же, стр. 203.

его душу, чтобы отнести ее в ад; но с неба сошел сам бог с Михаилом и Гавриилом, поцеловал Моисея в уста, и с этим поцелуем душа Моисея перешла к богу Хранитель Торы — бог является охранителем и собственности: он хорошо помнит 8-ю и 10-ю заповеди, и раввины всегда подчеркивали это: всякое добро дает бог, отсюда-«бык богатого, ягненок бедного, яйцо мудрого, курица вдовы ему одинаково дороги»<sup>2</sup>. В свою очередь и Тора прославлялась и рекламировалась как универсальный, абсолютный, вечный закон для всех народов. Тора, по словам Филона, является «ярчайшей иллюстрацией мирового порядка: предписания Торы, в отличие от других законов, тверды, неизменны, нерушимы, как бы запечатанные печатью самой природы, и будут стоять, пока существует Солнце, Луна, небо и вся вселенная»<sup>3</sup>.

Из этих общих характерных черт «господа» и как универсального, и как иудейского бога выявляется классовая сущность новой, монотеистической концепции. С одной стороны, этот новый бог в качестве всеобщего господина, который даровал миру универсальный закон, являлся средством для распространения власти иудейского капитала на международной арене; с другой стороны, тот же «господь» в качестве специального отца и господина евреев должен был держать в послушании еврейскую эксплуатируемую массу в диаспоре и Палестине. Именем этого праведного, но очень строгого господина раввины опутали эксплуатируемую массу тонкими, но цепкими оковами «универсального» закона, который стал для его исполнителей тяжелым ярмом, и в награду за труд и терпение манили стонущих евреев миражем блестящей победы «избранного народа» в последний день света, когда бесследно исчезнут все их несчастья и наступит царство славы и благоденствия. Но еще ясней этот классовый характер единого бога обнаруживается в некоторых конкретных деталях концепции «нового господина», которые окончательно срывают с него ореол исключительности и абсолютности и делают его несколько улучшенной копией прежнего иудейского Яхве.

<sup>1</sup> bab. Pesachim, 118-a.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Vita Mosis, II, 51; 14,

## VII. Политеистическая изнанка иудейского монотеизма

Абстрактная формула характеристики «господа», выработанная александрийскими иудейскими богословами, годилась в качестве антитезы греческим и восточным представлениям о богах, насквозь проникнутым реальными чертами реальной жизни. Но все-таки для греческой и восточной публики эту абстрактную формулу надо было приправлять конкретными атрибутами: тем более это было необходимо для палестинско-иудейской массы. Для нее александрийскую формулу нужно было конкретизировать по двум линиям: с целью связать новую формулу со старыми традициями и сделать «господа» приемлемым для рядового палестинского еврея и с целью выдвинуть те черты в характеристике «единого» бога, которые служили бы классовым, интересам буржуазии и жречества. Эту работу проделали главным образом палестинские и вавилонские раввины; но некоторые, притом довольно важные, моменты внесли сюда и александрийские богословы.

«Господь» — рисовался существом, сотканным из света, духом и повелителем духов, от которого исходят души всех людей. Но от этой трактовки сразу же допускались исключения, как только дело касалось материальных основ власти иерусалимского жречества и иудейской буржуазии. «Бог-дух» имеет собственность, пять собственных вещей, «qinjan», перечисленных в таком чрезвычайно характерном порядке: Тора, небо и земля, Авраам, Израиль и храм<sup>2</sup>. Уточняя сферу собственности бога, раввины утверждали, что на четвертом небе (zebhuł) находится Иерусалим, храм (beth haq-qodesch) и жертвенник, на котором Михаил в качестве небесного первосвященника приносит богу жертвы, в том числе и овец, которые, очевидно, также разводились при небесном храме, как разводились при земном<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См. цит. V Strack — Billerbeck. Цит. соч., В. II, S. 438, 437; Ев. Иоан, IV: 24 — Тtveo^a oBro?; бог именуется господином духов 104 раза в книге Еноха.

<sup>2</sup> Aboth, 6, 10.

<sup>3</sup> Bab. Zebach. 62-a; Men. 110-a; Toseph. Menach, 110-a.

Параллелизм земного и небесного храма был позаимствован, надо думать, из вавилонской мифологии, в которой этот параллелизм в тех же целях был разработан весьма доскональным образом и где также фигурировали небесный Вавилон и небесная Эсагила — храм Мардука. Приравняв, таким образом, храм, культ жертвоприношений и жречество к небесным установлениям, раввины приравниали и каждое выступление против них к богохульству, к оскорблению самого бога.

В тех же целях раввины пошли и на ограничение догмата монотеизма, поставив наряду с «единым» богом новых богов как излюбленных «духов» бога. Это прежде всего Тора, излюбленный дух бога, для которой и через которую был сотворен мир: Тора есть первое творение, вечное и неизменное<sup>1</sup>. Затем это суббота, ангел женского рода, «госпожа суббота», которую бог сотворил в конце творения, посадил на свой трон и приказал всем князьям неба и всем князьям нижнего мира пройти мимо нее торжественным хороводом с хвалебными гимнами<sup>2</sup>. К этим духам раввинская легенда добавила святых, которые изображаются наполовину богами и ставятся выше ангелов. На первом месте, конечно, Моисей. Его сила была как сила бога, говорит еврейская книга Иисуса Сираха (гл. XXXIII, ст. 2); раввинская легенда добавляет, что бог его выбрал для сообщения миру закона еще при сотворении мира — тогда еще он был предназначен богом для этой миссии<sup>3</sup>. В этих спекуляциях проглядывает отчетливая тенденция показать Моисея не рожденным как все люди и даже не сотворенным, а существующим с начала мира и наравне с богом. Естественно, что и земная биография его обросла сверхъестественными и необычайными чудесами. Моисей вышел из чрева матери уже обрезанным, в день своего рождения уже ходил и говорил и даже не сосал материнскую грудь; трех месяцев от роду предсказал, что получит Тору «из пламени» (т. е. от бога). Когда он вырос, то пошел во дворец египетского царя и снял у него с головы корону; творил в Египте необычайные чудеса и вывел оттуда евреев

<sup>1</sup> *Pirqe R. Eliezer*, 13; *Ascensio Mosis*, I, II; *Aboth*, III, 14; *Philo, Vita Mosis*, II, 14.

<sup>2</sup> *Bin Gorion. Urzeit*, S. 20.

<sup>3</sup> *Mosis*, I, 12—14.

на глазах всех египтян. Получение Торы было наиболее чудодейственным актом. Моисей пошел за нею на небо и должен был выдержать борьбу с ангелами, которые заступили ему дорогу к богу; он победил их и взял Тору «из пламени» — из правой руки бога. Пока Моисей был на небе, он жил под огненным треном бога и говорил с богом один на один. Когда пришел срок жизни Моисея на земле и за его душой явился ангел смерти Самаил, он отказался отдать свою душу и в ответ на угрозу Самаила мечом он протянул ему свой жезл с вырезанной на нем магической тетраграммой Яхве, произнес ее вслух и заставил Самаила с позором отступить, ослепивши его при этом одним из лучей славы, исходивших от его лица. Таким образом, Моисей не умер, а был взят живым на небо, где стал великим ангелом, который неустанно молится за свой народ<sup>1</sup>. Рядом с Моисеем на небе находятся «единный в своем царстве» Авраам, за ними идет Илия, Наполовину мифический пророк IX века, по библейской традиции взятый живым на небо, а по раввинистической традиции, которая часто основывается на народных преданиях, иногда приходит с неба на землю в разных видах, чтобы помогать людям, особенно раввинам, за которых свидетельствует на суде и которых защищает от гнева царей<sup>2</sup>.

Ряд этих богов, *dii minores*, заканчивается двумя архангелами — Михаилом и Гавриилом. Михаил возведен раввинами в ранг специального защитника и руководителя еврейского народа. Здесь в раввинистических построениях проглядывает уже самый открытый политеизм. Над каждым народом бог поставил князя-ангела, говорят александрийцы. Раввины к этому добавляли, что ангелы-князья (*sarim*) народов являются их богами, а Израилем должен был руководить сам бог-господь, но он передал эту функцию Михаилу, который, таким образом, для евреев стал наместником бога<sup>3</sup>. Фигура Гавриила — менее яркая, его затмил собою Михаил, ото-

<sup>1</sup> См. цитату у Slack—Billerbeck. Цит. соч., В. I, S. 146, 147, 754.

<sup>2</sup> *Marmorstein*. *Legendenmotive in der rabbinischen Literatur*, Archiv fQr Religionswissenschaft XVI (1913), S. 173—175.

<sup>3</sup> *lueken*. *Michael*, стр. 14—15; Ис. Сир, XVII: 17,

двинувший Гавриила с первого места, которое тот занимал еще в половине II в. до н. э., на второе. Имя Гавриил — *Gabriel* — обозначает «муж божий» (*geber'el*); в раввинской спекуляции он стал небесным двойником Адама, ибо под его охраной будто бы находится сам Эдем (рай) со змеями и керубами (Ен., XX: 7), и вторым архангелом после Михаила, который сидит по левую руку бога. Но исходя из традиций II века, надо думать, что Гавриил был не менее популярен, чем Михаил, и выполнял не менее, если не более, ответственную функцию. Он — специальный истолкователь божеских откровений и повелений, которого бог посылает к пророкам и другим людям<sup>1</sup>; он — один из ангелов, от которого могут беременеть женщины: так забеременела мать первосвященника рабби Ишмаила, которая была долгие годы бесплодной и понесла после того, как бог послал к ней в образе ее мужа архангела Гавриила<sup>2</sup>. В более ранних редакциях легенд о спасении Авраама из огненной печи, куда его бросили за веру в Вавилонии, и о спасении трех юношей из такой же печи тоже действует не Михаил, а Гавриил<sup>3</sup>. Оба этих архангела, несомненно, являются трансформациями некоторых древних самостоятельных богов.

Уже из этих наблюдений мы видим, что монотеистический догмат в раввинской трактовке был только легкой, поверхностной окраской старого комплекса представлений, через которую часто проглядывали старые политеистические узоры. Приспособление старых богов к новой системе единого бога, однако, не ограничивалось мифологией святых и ангелов; оно пошло дальше и выявилося в целом ряде характерных черт, частично в форме сохранения некоторых других древних представлений о божестве, частично в форме создания новых сверхъестественных персонажей. В этом направлении палестинские и вавилонские раввины действовали более просто и открыто, чем их ученые коллеги из Александрии. Те

<sup>1</sup> Дан., VIII: 16; IX: 21; X: 5; сл.; *bab Joma*, 77-a; ев. Луки, I: 26.

<sup>2</sup> *Strack — Billerbeck*. Цит. соч., В. II. S. 98—99. Бесспорно, что эта легенда является основой евангельского мифа о непорочном зачатии.

<sup>3</sup> См. цитату: *Lueken. Michael*, S. 15—16 (*bab. Pesach.*, 118 — b; *Schem. rabba*, 18).

не хотели подрывать свой авторитет перед стойками и неоплатониками, растворявшими традиционный политеизм в богословской метафизике, в которой, как мы видели старые личные боги становились «силами» или «ипостасями» или «формами правления» единого абсолютного бога; и Филон по-греческому примеру превратил «господа»-бога в семиипостасное божество, включивши в него и неоплатоновский логос, и неизбежные дух, правду и мудрость. Эта тонкая материя не была нужна для внутреннего палестинского употребления; там был нужен продукт более пестрый, яркий и надежный.

Александрийцы категорически заявляли, что никаких богов, кроме единого бога, не существует и что есть только духи — ангелы, исполняющие божьи повеления. Мы уже видели, что в раввинском истолковании ангелы стран и народов сделались, так сказать, законными богами этих народов; мало этого, раввины проговаривались, что и «незаконные» традиционные боги разных народов все-таки, может быть, существуют и даже могут быть небезопасными противниками единого «господа». По крайней мере героиня шовинистической книги Эсфирь, сложенной в Палестине в эпоху маккавейского восстания, в своей молитве к «господу»-богу в момент крайней опасности, угрожавшей евреям от персидских погромщиков, просит бога, чтобы он не отдавал своего скипетра тео? р?) *ovotv*, т. е. богам несуществующим<sup>2</sup> — характерное выражение, противоречивость которого с головой выдаёт колебания, которые временами охватывали раввиническую мысль в отношении проблемы «языческих» богов. Но относительно «господа»-бога не было ни колебаний, ни оговорок. Несколько ярких примеров покажут самым отчетливым образом пеструю политеистическую изнанку нового единого бога.

<sup>1</sup> О Филоне существует большая литература; на русском языке наиболее полное изложение его метафизики у Е. Трубецкого — «Учение о Логосе в его истории». См. также: *Zockler. Philo; Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*, III Aufl. B. XV, S. 348 ff; *Bertholet. Die judische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi*, S. 482—495.

<sup>2</sup> См. книгу Эсфирь по тексту Септуагинты, дополнение к главе VI, изд. Swete, С. 22 (vol. II, p. 766).

Развивая традиционную мифологическую тематику, раввины не в пример александрийцам переделывали атрибуты прежнего Яхве, переформированного теперь в единого бога, в новые сверхъестественные мифические существа. «Господь»-бог, как и прежний Яхве, имеет весьма зычный голос, и, когда он начинает пользоваться им на небе, отзвуки голоса «господа», *bath qol*, раздаются на земле, и равнины приводили бесчисленные случаи этого порядка. Но на этом их спекуляция не остановилась, они пошли дальше и начали утверждать, что *qoloth* есть личное существо, которое может отделяться от бога и которое можно даже видеть. Тут они ссылались на текст книги Исход (XX: 18): «народ видел *qoloth*, пламя, звуки трубы и пламенеющую гору» (здесь под *qoloth* подразумеваются, безусловно, одновременные удары грома и вспышки молнии)—и резонно заявили, что если голос бога можно видеть, то, значит, он является самостоятельным существом. В такое же новое божеское существо превратили слово *memra* — бога,, которому в прежнее время придавали магическое значение<sup>2</sup>.

Уже Второисайя говорит, что слова Яхве, посланные последним с каким-нибудь повелением, по исполнении возвращаются обратно (Ис., LV: 10—11), а раввины вслед за пророками рассказывали, как Моисей защитил народ от нападения Мемры Яхве, став между Мемрой и народом, и как Мемра Яхве гневалась и убивала людей, не жалея и царей<sup>3</sup>. В нерушимости сохранялась стародавняя Хохма, которая теперь только номинально была превращена в орудие творческой деятельности бога<sup>4</sup>; ибо в то же время она, по словам раввинов, как самостоятельное божество имеет свое собственное местонахождение на небе<sup>5</sup>. Помимо Хохмы уцелели в чуть

\* См. цитату у Strack-Billerbeck. Цит. соч., В. I, S. 125, 128 сл., где приводится ряд примеров: *Fiebig. Jüdische Wundergeschichte*, S. 52—53; там же, стр. 54—55, приведено характерное истолкование (Исх., XX: 18) у Филона: голос бога—это труды бога.

<sup>2</sup> См. Ис., IX: 7; Пс., 147: 5; 107: 19—20 и др.; см. «слово Белиала», вызывающее болезни. Пс., 109: 9.

<sup>3</sup> См. цитату у Bousset. Цит. соч., стр. 347.

<sup>4</sup> См. Ис. Сир., I: 1—9; Прем. Сол., VII: 21—30, и др.

<sup>5</sup> Енох, XLII: 1—3; гл. XCI: 10.

трансформированном виде и некоторые другие традиционные божества. Так, солнце, по словам раввинов, является одним из слуг бога в лице этого слуги мы легко узнаём старого соседа Яхве в Иерусалимском храме. Земля, культ которой как матери всего живого, видимо, продолжал свое существование в Палестине<sup>2</sup> после пленной эпохи, тоже уцелела как живое существо, исполняющее повеление бога.

В этих отношениях интересна уже упоминавшаяся нами легенда, которую мы читаем в сирийской версии Апокалипсиса Варуха I в.

Легенда говорит, что когда вавилоняне осадили в 586 году Иерусалим, то будто бы явилось четверо ангелов: один из них пришел в святое святых храма, взял оттуда завесу, эфод, капорет (магическую крышку) ковчега, две скрижали, священное одеяние жрецов и первосвященника и другие священные предметы и сказал земле: «Земля, послушай голос всемогущего бога, прими эти вещи и береги их до последних времен... и земля раскрыла уста свои и поглотила их»<sup>3</sup>. После этого не удивительно, что и приемы деятельности «господа»-бога всемогущего, премудрого и руководящего через своих несчетных духов, в изображении раввинов совсем не соответствовали его «силам», «ипостасям» и «славе», а повторяли способ действий старого иудейского Яхве. Из множества примеров приведем только два. В качестве руководителя вселенной новый бог действует самым упрощенным способом, не имея нужды ни в какой особенной «премудрости». Так, когда он хочет послать на землю зной, он провертывает в аду дырку и выпускает оттуда жар<sup>4</sup>. О практике же его верховного господства над ангелами, по раввинским представлениям, дает яркое понятие одна драматическая сценка, которая произошла, по описанию раввинов, на небе во время бунта ангелов против бога. Когда эти «бестелесные духи» восстали против бога, он приказал Михаилу скинуть их с неба; началась толчея, в которой вожь повстанцев Самаил схватил Михаила и его соратников за

<sup>1</sup> Bab. Chull. 59 — Б.

<sup>2</sup> Ис. Сир., LX: 1.

<sup>3</sup> Syr. Baruch, VI.

<sup>4</sup> Bin Gorion. Erzvater, S. 199.

крылья и хотел потянуть их за собой, и только вмешательство самого Саваофа, который припомнил свои былые военные подвиги и поспешил на помощь своим верным ангелам, спасло Михаила и его дружину от печальной участи...<sup>1</sup>

Такой низкий уровень раввинского богословия объясняется частично тем, что раввины сами по себе в области религиозной идеологии недалеко ушли от подчиненной им еврейской массы. Александрийским иудейским богословам приходилось действовать в широкой интернациональной среде ученых, так как все лучшие интеллектуальные силы из Греции, Малой Азии, Сирии, Финикии и Вавилона стекались в Александрию и там переваривались и нивелировались под могучим воздействием греческой науки и ее методов. Не то было в Палестине и Вавилоне; последний даже потерял после создания эллинистических государств свое бывшее экономическое и культурное значение, сделавшись провинцией и деградировав во всех областях культурной жизни до среднего провинциального уровня. А потому раввины восприняли новый монотеистический догмат чисто формально и по существу остались под властью традиционных религиозных представлений. Но даже если бы они имели более «достойные» данные и стремления, они все-таки не могли бы стать пропагандистами наполовину философского монотеизма, ибо тогда народная еврейская масса, остававшаяся по существу политеистической, просто не поняла бы их пропаганды и не послушала бы их. Раввинам, подобно христианским богословам III—IV вв. и средневековым миссионерам, приходилось не столько бороться с народной религией, сколько приспособлять ее к новому монотеистическому догмату и связанному с ним социальному заказу. И все те политеистические узоры, какими заиграло в раввинской трактовке одеяние «господа»-бога, были даны народной легендой и народными культами, существовавшими в Палестине в эллинистическую и римскую эпохи.

Из прошедших перед нами вспомогательных небесных персонажей только Моисей, видимо, не пользовался успехом в народе. Наоборот, Авраам был еще

<sup>1</sup> *Lueken. Michael, S. 29,*

в I в. н. э. необычайно популярным святым, и его традиционная могила в Хевроне была перед началом нашей эры иудейскими вассальными царями облицована мрамором. Илия был не менее популярен, особенно как лекарь от зубной боли<sup>2</sup> и от укуса змей, как податель дождя<sup>3</sup> и как предтеча Мессии, уничтожающий, по народной легенде, голод и жажду, болезни и смерть<sup>4</sup>. Культ Михаила и Гавриила и некоторых других ангелов тоже был необычайно распространен в народе, ибо, как мы показывали выше, происхождение этого культа связано с некоторыми еще не совсем выясненными давними культами соответствующих божеств. Из них в народной легенде, и возможно в культе, первое место осталось за Гавриилом, который, видно, происходит от какого-то общесемитского божества: по крайней мере в арабской мифологии он занимает важное место и в позднейшей арабской англологии стал верховным архангелом<sup>5</sup>. Из других ангелов особенно выделялся в народной религии Рафаил, который считался изгонителем бесов и лекарем болезней<sup>6</sup>. Народный культ ангелов заключался, судя по обвинениям и запретам раввинов, не только в обращении к ним с молитвами<sup>7</sup>, но также в отношении Михаила и Гавриила в жертвоприношениях перед их изображениями и в ношении амулетов с этими изображениями.

Ангелологией раввины занимались особенно старательно. Они перевели в ангелы всех прежних духов (ruchoth) народной фантазии и разделили их по рангам и функциям. По рангам ангелы были разделены на семь (реже на девять) классов, причем в первый класс были зачислены семь (реже 12 или 4) арханге-

<sup>1</sup> *Иосиф Флавий*. Иудейская война, VI, 9, 7; так же были украшены могилы Давида и Соломона — *Archaeol*, 16, 7, 1.

<sup>2</sup> *Bereschith rabba*, pag. 96.

<sup>3</sup> См. цит. у *Marmorstein'a*. *Legendenmotive*, *Archiv !. Relig. Wiss*, XVI, S. 175.

<sup>4</sup> См. стародавнюю легенду у *Lueken'a*. *Michael*, S. 50.

<sup>5</sup> *Bousset*. Цит. соч., стр. 328.

<sup>6</sup> См. *Товит*, Ен., XL: 9.

<sup>7</sup> *Lueken*. *Michael*, стр. 13—20. О молитвах ангелам в случае надобности см. *Testament Levi*, 5; *Testament Asser*, 6 — о жертвоприношениях — *bab. Aboda Zara*, 42-b запрещает жертвы Михаилу, «князю великому».

лов<sup>1</sup>, а в последний — попросту ангелы<sup>2</sup>. По функциям разделение было еще более дробным. Мы встречаем ангелов звезд, бури, ветра, грома, молнии, града, гор, лесов, лугов, источников, воды, огня и т. д.<sup>3</sup> Особенно известны были уже упомянутые нами ангелы стран и народов счетом до 72 или 70, ангелы-хранители людей, представление о которых возникало в результате развития первобытных представлений о двойнике (тени) человека<sup>4</sup>, ангел смерти, прежняя Мавет, которая сливается иной раз с Сатаной или Самаилом<sup>5</sup>, и, наконец, ангел покоя, счастья и добра<sup>6</sup>. Делая в этих отношениях уступки народной вере, раввины не брезговали англологией и для собственного употребления пользовались мифами об ангелах, которыми подкрепляли свой собственный авторитет и свои привилегии. Мы уже видели, что в раввинской легенде встречаются попытки представить некоторых раввинов и первосвященников происходящими от архангела Гавриила; в других легендах мы найдем сообщение о том, как перед раввинами должен был отступить даже сам ангел смерти, который являлся забирать их души<sup>7</sup>.

Не меньшее внимание раввинов привлекала и демонология — учение о злых духах. Последние, по учению раввинов, >— грешные ангелы, взбунтовавшиеся против бога и сброшенные за это с неба в преисподнюю. Во главе их раввины, конечно, хотели, согласно монархи-

<sup>1</sup> Помимо упомянутых Михаила, Гавриила и Рафаила сюда относятся еще Уриил, Рагуил, Саракиил (или Садакиил) и Иермиил, вместо которого иногда появляется Фануил (Ен., XX; Иермиил — в греческом переводе Енох: Фануил — Ен., XL: 7). Из последних выразительней других Уриил — «хозяин дня и ночи, света, солнца, месяца и звезд», т. е. ангел света. Значение и происхождение имен архангелов все еще не выяснено. Во всяком случае они не все еврейские; *Bereschith rabba par. 48* считает их заимствованными из Вавилона (*Bousset*. Цит. соч., стр. 327).

<sup>2</sup> Енох, LX: 10; Славянский Енох, XX; см. также *Bousset*. Цит. соч., стр. 326.

<sup>3</sup> Ен., LX: 11—21; LXV: 8; LXVII: 4, сл.; др. цит у *Bousset*, S 324.

<sup>4</sup> См. *Bousset*. Цит. соч., стр. 324.

<sup>5</sup> См. цитату: *Strack-Billerbeck*. Цит. соч., т. 1, стр. 144 (Сатана); 145 сл. — Самаил, который в качестве ангела смерти фигурирует в цитир. уже легендах о смерти Моисея.

<sup>6</sup> Testament Asser, 6.

<sup>7</sup> См. целый ряд сообщений из Талмуда и Мидрашей у *Strack-Billerbeck*, В. I, S. 147—148.

ческому принципу, поставить князя; но здесь они не сговорились, и в качестве князя бесов выступает то Самаил, то Белиар (Белиал), то Мастема, то Сатана<sup>1</sup>. Вмешательством этих злых духов равнины объясняли все мировое зло; особенно систематически эта точка зрения была проведена в так называемом «Завете двенадцати патриархов», в котором весь разврат, грехи и несчастья израильского народа объяснялись непрерывными кознями Белиара. В демонологии проглядывает еще и другая политическая идея — прославление иудейскими богословами и руководящей верхушкой римского государства, о благоденствии которого молились в храме и в синагогах. Именно Рим в качестве своего ангела получил Самаила, который до своего грехопадения был якобы первым князем среди ангелов и имел 12 крыльев, в то время как другие великие ангелы имели только по шесть; он один только осмеливался непрерывно спорить с богом и один из всех грешных ангелов допускался до божьего трона одновременно с Михаилом<sup>2</sup>. В лице Самаила мы имеем, таким образом, чуть поблекшую фигуру верховного бога зла, равноправного с верховным богом добра, подобного иранскому Ангра Майнью; роль иранского Агура Мазды здесь отдана единому иудейскому «господу». Наконец, равнины использовали и демонологию для подкрепления своего собственного авторитета и своих собственных привилегий. Нисколько не тревожась по поводу того, что нарушается принцип монотеизма, равнины поддерживали народную веру в демонов и усиленно рекомендовали себя как господ над злыми духами. В Талмуде и Мидрашах мы найдем целый ряд сообщений о том, как равнины усмиряли и отгоняли злых духов, как последние беспрекословно должны были выполнять приказы и поручения раввинов<sup>3</sup>. Эти сообщения обильно уснащались деталями, позаимствованными без всяких изменений из народных преданий, и иногда даже стреми-

<sup>1</sup> Белиар — у Testam. XII Patriarch; Мастема — в книге Юбилеев; там же — Сатана; Самаил у Martyr. Jesajae, Апок. Baruch и раввинской легенде, см. ниже.

<sup>2</sup> См. цитату: Strack-Billerbeck. Цит. соч., т. I, стр. 136, 139; то же: Schemoth rabba, p. 18.

<sup>3</sup> Bab. Pesach. 112-6, 113-6; см. также: *Fiebig*. Wundergeschichten, S. 25—26.

лись оправдать народные обычаи. Злые ангелы очень часто будто бы являлись в виде нечистых животных — собаки, которая еще в древности считалась животным, связанным со злыми духами и верблюда, нечистого животного, связанного с Самаилом<sup>2</sup>; но иногда злые духи соединялись и с чистыми животными, например Сатана, которому будто бы полагалось сидеть и скакать между рогами быка<sup>3</sup>. Особенно смаковали равнины мифы о размножении злых духов. Последние будто бы размножились от четырех женщин, соблазненных Самаилом и другими грешными ангелами, — Лилит, Наамы, Играт и Махлат; каждая стала во главе своего отряда бесов, и эти четыре сонма были в полном подчинении у царя Соломона, который приказывал им, что хотел<sup>4</sup>. Преемниками Соломона в этом отношении явились равнины, например рабби Ханина бен Доза, который будто бы усмирил Играт и запретил ей ходить на добычу каждую ночь, предоставив для этого только ночи под среду и субботу<sup>5</sup>.

Таковы основные контуры иудейского монотеизма эллинистической и римской эпох. Мы видим, что и тут совсем не приходится говорить об абсолютном, универсальном или этическом монотеизме; наоборот, это монотеизм весьма условный, который больше прокламируется в теоретических разработках и трактатах alexсандрийских и иудейских богословов, чем существует в действительности. Так называемый единый всемирный бог только облачен в мантию универсализма и абсолютности, а из-под этой мантии выглядывает либо фигура обожествленного эллинистического царя, либо фигура старого знакомого, завистливого и жестокого иудейского Яхве, окруженного роем бледных призраков старых богов и духов; все вместе сплетается в некий про-

<sup>1</sup> Пс. 141: 6; см. мою работу «Spuren magischen Formein», S. 63—65.

<sup>2</sup> Chullin, IV, 2; *Strack-Billerbeck*. Цит. соч., т. II, стр. 98.

<sup>3</sup> *Strack-Billerbeck*. Цит. соч., т. I, стр. 141. Есть также много сообщений о том, как животные, принадлежавшие раввинам, разговаривают со своими хозяевами и проникаются их набожностью, например не хотят работать в субботу: см. *Magotstein*. *Legendenmotive*, *Archiv für Religionswiss.*, XVI, S. 171—173; XVII, S. 132—133.

\* *Bin Gorion*. *Urzeit*, S. 326—327.

s *Bab. Pesach*. 112-b, 113-b.

тиворечивый клубок, смесь иудаизированного неоплатонизма с традиционным вульгарным религиозным мировоззрением палестинских и вавилонских раввинов. Этот уродливый плод синкретизма того времени как раз своей пестротой и своими полюсами хорошо помогал своим создателям: иудейским капиталистам служил капканом для ловли неиудейских душ, а буржуазии, жречеству и раввинату одновременно помогал держать в послушании эксплуатируемые трудящиеся иудейские массы

Иудейское богословие средневековья и Нового времени получило в наследство монотеизм со всеми этими характерными чертами, с той только разницей, что в представлениях о едином боге синагогального иудейства черты универсализма сильно выцвели и особенное развитие получили черты именно еврейского бога в противоположность христианскому и частично мусульманскому. Научное исследование, которое конкретно разработало бы проблему иудейского монотеизма средних веков и Нового времени и наглядно вскрыло бы классовую сущность и политеистическую осанку «единого» бога также и в эти эпохи, еще не осуществлено. На его пути стоит ряд препятствий, преодоление которых потребует специальной подготовки и специальных<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Библиист Буссэ (Bousset), которому принадлежит наиболее полный в отношении подбора материала компендиум по религии иудаизма, несколько раз нами цитированный, вынужден в конце концов признать, что иудейская религия была «явлением, полным противоречий», вылившимся «в необычайно странные гротескные формы» и проникнутым «дикарскими некультурными фантазиями», что она была смесью староизраильских и чужеродных элементов. Но из этого положения Буссэ, конечно, сразу же находит и выход: «Иудейство было ретортой, в которой были собраны и переварены разнохарактерные элементы; и затем при помощи творческого чуда свершилось «возникновение Евангелия», которое он равняет с божеским «да будет!»... (стр. 523—524). Еще один яркий пример внутренней фальши, которую проникнуто критическое богословие! Не в таких красочных выражениях, но такой же по его сущности вывод сделал другой библиист, автор другого известного компендиума по иудейской религии — Вертолет (Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras u. s. w.*). Он не дает такой сочной характеристики иудейского синкретизма, как Буссэ, но зато сообщает, кто был тот алхимик, который орудовал над ретортой, — это, конечно, Иисус, выполнивший «чудесный божеский план» (стр. 496).

знаний в необозримом море средневековой и новой еврейской богословской литературы. А потому здесь приходится ограничиваться только теми наблюдениями, которые нам довелось сделать попутно в связи с разработкой вопроса о монотеизме эллинистически-римской эпохи, поскольку известная часть материала раввинской традиции дошла до нас только в передаче иудейских богословов XIII—XVII вв.

Прежде всего отметим, что целиком сохраняется концепция Израиля как избранного народа, руководимого наместником самого бога Михаилом; но при этом особенно старательно подчеркивается теория греховности народа перед богом, при помощи которой позднейшие руководители и эксплуататоры иудейства объясняли его беспрестанные несчастья. Отсюда выплывала практическая мораль: не предаваться отчаянию, а терпеть, ибо придет час, когда мера несчастий сравняется с мерой грехов, и начнется обещанное мессианское царство; наступление этого часа может быть ускорено, если народ удвоит свою набожность. В качестве довода приводилась в новой редакции раввиническая легенда, рассказывающая о том, как Самаил непрестанно обвиняет евреев перед богом, а Михаил их защищает. Новый вариант (XVII в.) гласил, что бог прогоняет Самаила, который доказывает, что еврейский народ коснеет и будет коснеть в нераскаянности, а потому должен быть окончательно уничтожен; но в то же время бог отказывает и в неотложном отпущении грехов евреям, о чем ходатайствует Михаил: народ еще недостойн этого и должен проявить еще большее послушание и еще большее рвение в набожности<sup>1</sup>. Так поддерживался ореол закона в легенде; в повседневном быту ореол Торы поддерживался также тем, что свитку Торы присваивалась сила талисмана. Тот самый богослов, Рабби Иаков-Израиль, которому принадлежит новый вариант легенды о споре Самаила и Михаила перед богом, стремился также поддерживать и ореол древнего храма, который должен вновь восстать из пепла в мессианском царстве, и подправил легенду вавилонского Талмуда о пожаре Иерусалимского храма в 70-м году (Йота-77.а) в том смысле, что факелы, от которых заго-

релся храм, были брошены совсем не римскими солдатами, а Михаилом и Гавриилом<sup>1</sup>—по приказу бога. Сохраняются и развиваются дальше культ ангелов и ангелология, которые специально связываются с покаянной образностью и, таким образом, служат той же цели, которой служил и догмат монотеизма. Рядом с Михаилом и Гавриилом позднейшее иудейское богословие поставило особого ангела молитв, который собирает просительные покаянные молитвы всех еврейских общин, делает из них корону и возлагает ее на голову бога<sup>2</sup>. Ангелы прославляются как защитники раскаявшихся религиозным поэтом XVIII в. Калиром, сложившим целую покаянную литанию наподобие акафиста для богослужения в Иом-Кипур, где в алфавитном порядке заклинались двадцать ангелов, а последним — их вождь Михаил<sup>3</sup>; особая покаянная молитва к ангелам была включена в синогогальное богослужение для каждого из десяти промежуточных дней между Рош-Гашоно и Иом-Кипуром<sup>4</sup>. Как и раньше, разрабатывалось и усиленно пропагандировалось учение об ангелах как противниках злых духов. В этой области выдвинулись даже новые персонажи, например три ангела-хранителя новорожденных — Сенои, Сансенои и Самангелоф, которые будто бы отгоняют от новорожденных их погубительницу Лилит; обычай класть на новорожденных амулеты с именами этих ангелов в первые дни жизни младенца сохраняется во многих местах до нашего времени<sup>5</sup>. Как и раньше, ангелы считались богами сил и явлений природы: Михаил — снега и воды, Гавриил — огня, Рафаил — земли, новоявленный Нуриил — ветра<sup>6</sup>. Не удивительно после этого, что в иудейской массе культ ангелов был необычайно популярен и еще в XVI в. временами имел такие формы, которые раввинами приравнивались к идолопоклонству и строго воспрещались<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См. *Lueken*. Цит. соч., стр. 19—20.

<sup>2</sup> По учению Рабби Менахема ди Реканата (II половина XIII века), см. *Биекен*. Цит. соч., стр. 8.

<sup>3</sup> Там же, стр. 11.

<sup>4</sup> *Elbogen*. Die Judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, II Aufl., S. 148.

<sup>5</sup> *Bin Gorion*. Sagen, Urzeit, S. 323—324.

<sup>6</sup> По учению раввинов XIII, XIV и XVI вв.; см. *Lueken*. Цит. соч., стр. 53, 54.

<sup>7</sup> Там же, стр. 12.

Не меньшее внимание к себе вызывали злые духи: из них некоторые персонажи, непонятные для раввинов эллинистически-римской эпохи, сделались совсем ясными для раввинов средневековья и Нового времени. Например, таинственная Лилит оказалась женой Адама, сотворенной одновременно с ним из земли; она поссорилась с Адамом, «сказала действительное имя» бога и улетела в ветре; впоследствии сделалась кровожадным злым духом. Наама оказалась дочерью Адама, родившейся у него после 130-летних связей с женскими злыми духами<sup>2</sup>. Целый ряд подобных мотивов особенно подробно разрабатывался в кабалистике, этой энциклопедии иудейской теософии и магии. Там же культивировалась специфическая концепция, по которой всемогущая сила и власть единого бога и его имя Яхве при помощи магических таинственных формул могут быть целиком подчинены человеческой воле; эта своеобразная трансформация монотеизма особенно пикантна и заслуживает *специального изучения*<sup>3</sup>. Наконец, целый ряд раввинических легенд начала нашей эры о патриархах пересказывается, распространяется и используется в средние века и в Новое время применительно к актуальным потребностям дня для назидательных целей.

Уже эти беглые и случайные наблюдения с полной убедительностью показывают, насколько актуальна задача исследования иудейского монотеизма синагогальной эпохи, начиная от средневековья и до наших дней. Решение этой задачи окончательно разрушит легенду о еврейском монотеизме и окончательно сорвет маску с авторов и пропагандистов этой легенды.

### VIII. Заключение

Подводя итоги нашего исследования, мы видим, что при свете фактов, как они есть, проблема, нами поставленная, решается ясно и последовательно в смысле реше-

<sup>1</sup> *Bin Gorion. Urzeit*, S. 323—324; характерно стремление раввинов примирить Быт., (I: 27), где говорится о одновременном сотворении мужчины и женщины, с мифом о сотворении Евы из ребра Адама (Быт., II: 7, 18—27).

<sup>2</sup> Там же, стр. 322, 323.

<sup>3</sup> См. короткую сводку: *Blau. Das altjüdische Zauberwesen*, S. 137—148.

тельного разгрома тенденциозной концепции об извечном еврейском монотеизме. До самой эллинистической эпохи не приходится говорить о каких-нибудь монотеистических тенденциях в иудейской религии. Этот вывод рано или поздно должен будет принять каждый ученый, который хочет добросовестно считаться с фактами и идти до конца, основываясь на научных методах. Этот вывод расшатывает и в конце концов уничтожает фальшивую концепцию «критического» богословия и национал-демократической еврейской науки. Это будет неизбежно, ибо данный вывод касается основной проблемы не только истории еврейской религии, но и всякой религии, и позволяет теперь же сделать два других вывода более общего и более принципиального характера.

Первый вывод заключается в том, что израильская и иудейская религии не являются какими-нибудь историческими чудесами, но прошли через те же стадии развития, как и любая другая религия, и что они в своих составных элементах на каждом этапе развития ничего специфически оригинального не обнаруживали, ибо были вариациями соответствующих форм религии. Хотя наше исследование не ставило себе целью показать ход истории израильской и иудейской религии в целом, тем не менее попутно этот ход обозначился перед нами с полной ясностью и со всеми его главнейшими этапами. Мы, правда, почти не затронули первобытных верований и культов: но пережитки их встречались нам все время; последующие же этапы — родовой и племенной религии, феодальной религии, централизованной религии на базе развития торгового капитала — все они прошли перед нами. Мы говорили при этом исключительно о верованиях и мало внимания уделяли культам; но в тени оставалась главным образом техника культов, а основной вопрос — множественности или единства культов выяснялся сам собой в связи с характером объектов культа в каждую данную эпоху. Вместо искусственных схем, придуманных специально для истории «из ряда вон выходящей» еврейской религии, перед нами открылась обычная и типичная схема, такая же, которую мы наблюдаем в любой другой религии Востока, в религиозной истории античного мира, европейских, азиатских и всех других стран, прошедших этапы общественного развития до эпохи торгового капитала. И при этом еще

выяснилось, что никаких самостоятельных, оригинальных «достижений» израильско-иудейская религия не имеет. Главный козырь еврейских и христианских библистов — пресловутая «религия пророков» с ее не менее пресловутым «универсально-этическим монотеизмом» оказалась в действительности никогда не существовавшей, оказалась, пользуясь излюбленным термином тех же библистов, только их *Fantasiens bild* (фантастическим образом). Выявилось, далее, что израильско-иудейская религия не только не была «наставницей» других религий, но, наоборот, сама «училась» у своих соседей и конкурентов. Мы не ставили специального вопроса о заимствованиях израильско-иудейской религии из других религий — ему можно было бы посвятить такую же, если не большую, по размерам работу, — но попутно и этот вопрос выяснился довольно отчетливо. Не говоря о мелких богах и культах, вспомним, что главные боги Эфраима и Иуды были синкретическими персонажами, продуктом слияния старых племенных богов с феодальными божествами доизраильского Ханаана и что в составе окружавшего их пантеона наблюдалась такая же «национальная» пестрота, как и в составе дружины Давида или какого-нибудь из эфраимитских царей. Это, конечно, только два-три примера, но они относятся к верхушке «общества богов»; в низах картина при детальном исследовании была бы еще более интересна. Мы видели также, что и иудейский «единый» бог не является каким-то одиноким, единым и своеобразным «сверхбогом». Наоборот, он один из целого ряда аналогичных персонажей, вырастающих на одной и той же основе, выдвигаемых с одними и теми же целями и обрисовываемых одними и теми же чертами: синкретизмом и внутренней противоречивостью, «монотеистическим лицом» и «политеистической изнанкой». Мало того, хотя первое появление иудейского «господа» мы не можем зафиксировать определенной хронологической датой, но все данные говорят за то, что впереди него шли эллинистические боги, которые в свою очередь имели своих предшественников — фивского Аммона в Сирии и Палестине эпохи Аменхотепов и Ассур в ассирийскую эпоху — по всей Передней Азии. Иудейский «господь» так же синкретичен, как и Зевс-Серапис, и Аполлон Дафнийский, если не более; если рассмотреть происхождение

формулы его характеристики, одни приведут нас к вавилонской мифологии, другие — к формулам Авесты, третьи — к спекуляции стоиков, и только некоторая доля окажется унаследованной от израильских традиций.

Тут мы подходим к другому общему выводу, который заключается в том, что не только еврейский монотеизм есть легенда, но и всякий монотеизм есть легенда. Иудаизм был монотеизмом в богословских формулировках, но он не был монотеизмом по своей сущности. Единый бог не мыслился единым началом мира, ибо ему противопоставлялся Мастема или Сатана или Самаил; единый бог не мыслился единым божественным существом, ибо наряду с ним и независимо от него мыслились существующие другие божественные существа, целая шеренга их, которых богословие, правда, пыталось избрать «служебными» или «грешными» духами, но все-таки не могло лишить их божеского звания и сверхъестественных качеств. Если мы обратимся ко всякой другой так называемой монотеистической религии, мы всюду встретим ту же противоречивость. Монотеистическое христианство имеет троицу, богородицу, апостолов, бесконечное множество святых и ангелов, дьяволов и бесов; монотеистический ислам наряду с Аллахом выставляет Мохаммеда, придавая ему свойство божественного персонажа — предсуществование, особую сверхъестественную субстанцию, чудодейственную мощь и т. д.; за Мохаммедом ставит архангелов Гавриила и Азраила, ангелов, святых (вели) и пророков, и множество бесов; монотеистический буддизм всюду, куда он проникал, впитывал в себя более древних богов и духов, превращая их либо «в свойства», «силы». Будды, либо в его помощников — святых и ангелов. Мало этого, христианский бог разделен на разных богов. Еще недавно, во время империалистической войны, лютеранские пасторы гремели именем «немецкого бога», русские попы — именем «русского бога», и, если не так открыто, то втихомолку, итальянские патеры просили римского бога, французские аббаты — французского, а английские джиганы (церковники) — английского. Но все они называют себя христианами, и все, особенно лютеране, — монотеистами. В действительности же догмат монотеизма

является одной из самых фантастических легенд, одним из самых больших обманов религии.

Для историка-марксиста тут возникает чрезвычайно интересная проблема. Вполне понятно, что если торговый капитал при своем развитии не уничтожает феодализм, а только ограничивает его и перестраивает его отдельные части, то и монотеистические тенденции, возникающие в связи с политической централизацией на основе торгового капитала, не могут привести к ликвидации политеизма феодальной религии; феодальный пантеон только реформируется, получает своего царя, короля или великого князя, и составляющие его персонажи переодеваются в соответствии с нравами земной управляющей верхушки. Но не так ясен вопрос об участии политеизма и монотеизма в эпоху промышленного и финансового капитала. Тут необходима еще большая исследовательская работа, которая должна иметь не только теоретическое, но и огромное практическое значение, ибо религия для капитализма на всех этапах его развития является одним из самых ядовитых средств власти. Решение этой проблемы, одновременно научной, антирелигиозной и политической, историки-марксисты должны включить в число своих первоочередных задач.

## *Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства*

«Мы солнце старое погасим, мы солнце новое зажжем!»— звучит современный революционный гимн. Для нашего поколения—это метафора, образное выражение силы и глубины совершающегося переворота. Две тысячи лет тому назад представление о социальном перевороте неразрывно связывалось с космической катастрофой: старое солнце, светившее над грешным миром, должно было потухнуть, старое небо должно было свернуться, как свиток, и исчезнуть, и над новой землей должно было явиться новое небо с вечным светом нового солнца. Борьба за существование, спор за место на жизненном пиру, борьба политическая и социальная для людей I века превращались в теодицею, в проблему объяснения торжества социального и морального зла в мире не в непреложных законах экономического и социального развития, а в борьбе потусторонних сил, стоящих у кормила мировой и человеческой жизни и спорящих за обладание этим кормилом; и эта борьба с точки зрения социально-религиозного способа мышления являлась причиной неправильного хода мирового корабля, потрясений, которые он периодически испытывал, странных зигзагов, которые он делал на своем пути. Конец этой борьбы — конец и всем недугам мира и человечества; у руля станет единый кормчий, который и поведет корабль по бесконечным гладким водам вечного царства социальной гармонии, правды и счастья; и при этом старый корабль с его экипажем и пассажирами должен уступить место новому, на который взойдут далеко не все жильцы старого. Отсюда эсхатология — учение о последних днях старого мира и о появлении нового мира — для людей I века играла такую же важную роль, как для современного общества учение социализма и коммунизма. Причудливое, пестрящее фантазмагориями здание эсхатологии строилось на простом социальном фундаменте; его отдельные части и орнамент,

с первого взгляда как будто не поддающиеся синтетическому рассмотрению, на самом деле отвечают совершенно определенным запросам тех, для кого оно предназначалось. Научное исследование много занималось вопросами, касающимися литературной формы эсхатологического способа мышления и изображения, филиации эсхатологической символики и динамики, и достигло в этой области чрезвычайно важных результатов; но оно почти не подходило к исследованию вопроса о социальном характере эсхатологии, являющемся ее основным моментом и определяющем все те вопросы, которые должна была разрешать эсхатология.

Для христиан I века мировой' и социальный переворот представляется событием завтрашнего дня. «*Magnum*» — «господь наш придет» — приветствовали друг друга при встречах и при прощании первоначальные христиане; на этом ожидании была построена вся жизнь первых христианских общин — их материальный быт, их мораль, их вера и их культ. Состоявшие из элементов «нестоящего в мире», первые христианские общины вобрали в себя представителей именно тех слоев тогдашнего общества, которые принадлежали к разряду эксплуатируемой массы, постоянно волновавшейся в разных местах империи, а на родине христианства, в Палестине, выступавшей не раз и на открытую борьбу с оружием — в руках и с затаенной надеждой в сердце, что выступление людей будет поддержано выступлением и божества и что победа повлечет за собою установление нового социального и мирового порядка, мессииани-

- • ческого царства, как тогда говорили. Иудея была родиной эсхатологии, и христианская мысль находилась под сильнейшим влиянием иудейской эсхатологической мысли. Но в христианских общинах, однородных по социальному составу и в то же время интернациональных по племенной принадлежности, эсхатология приобрела особенно универсальную и отчужденную форму, стала по тогдашнему масштабу мировой идеологией и получила систематическое выражение в законченной литературной форме. Эту христианскую эсхатологию как учение о мировой революции, социальном и космическом перевороте я и попытаюсь рассмотреть на последующих страницах.

## II

При всей кажущейся пестроте и беспорядочности различных эсхатологических построений все они, однако, так или иначе дают разрешение четырех основных вопросов. Первый вопрос — проблема зла в мире. Этот мир во зле лежит, раздирается борьбой двух начал и в силу этого осужден на гибель — таково убеждение социально-религиозного способа мышления; и на почве этого убеждения, дуалистического по существу, эсхатология разрешает проблему зла в мире, вырабатывая своеобразную философию историй и предрекая на ее основании гибель этого мира. Второй вопрос — проблема возможности спасения. Раз этот мир — мир зла погибнет, то должны погибнуть и многие земные обитатели, но не все: Кашй-то, остаток уцелеет и'станёт наследником нового" царства.-Этот вопрос эсхатология разрешает уже на почве современных ей социальных отношений, ставя, однако, разрешение его в тесную связь с общей картиной исторического процесса, как он ей рисуется на почве ее философии истории. Этот вопрос имел для первоначального христианства особенно важное практическое значение, так как его разрешением обосновывалось исключительное-право христиан на спасение и участие в будущем царстве. Третий вопрос — проблема мировой катастрофы, задача приподнять завесу будущего, высчитать сроки, предугадать'признаки, изобразить самый ход катастрофы и тем самым дать определенные директивы для поведения,, для тактики, как сказали бы теперь, христианских общин в ожидании наступления переворота.

И /наконец, четвертый вопрос — проблема будущего мира, мессарического царства: каково оно будет, что даст оно ождАю'щим его,, каковы те награды, ради которых прихбдйтсж^ещерь терпеть мучения и преследования,' нищему и галод. Конечно, мы не найдем совпадения в ответах на эти вопросы со стороны различных эсхатологических Лостроенщ ответы рязнятся в зависимости от характерных'черт каждого отдельного построения. Но в основе их все-таки лежит одно общее социальное чувство, выражающееся водной общей социальной надежде; и различные эсхатологические построения раннего христианства только придают ответам на указанные четыре вопроса лишь известные специальные оттенки или черты,'

зависящие от индивидуальных условий возникновения каждого построения. Таких построений подлежит нашему рассмотрению три: эсхатология синоптических евангелий, наименее систематически выраженная, но зато наиболее близкая к подлинным идеям и чувствам христианской массы; эсхатология апостола Павла, преобразовывающая эсхатологию массы при помощи учено-богословского метода иудейского книжника, и эсхатология Откровения Иоанна, дающая в литературной законченной форме драматическое изображение, которое суммирует и элементы массовой эсхатологии, и элементы ученого эсхатологического исследования. Каждое из этих трех построений мы рассмотрим, ставя указанных четыре основных вопроса.

Синоптические евангелия по литературной форме, конечно, не являются апокалиптическими произведениями, имеющими специальной задачей дать откровение о последних днях. Но дух эсхатологии проникает насквозь синоптиков: они имеют предметом своего изложения «добрую весть о царстве», царстве божием, мессианическом, которое стоит у дверей и стучится в них. Весть о царстве добрая не только потому, что она дает надежду на скорую смену суровой зимы желанным «летом господним», но и потому, что она сопровождается делами, воочию открывающими беспощадную борьбу против зла в мире. Его виновник — «князь мира сего», злой, дурной (гои/ро;) дух, который повсюду проникает и повсюду стремится утвердить свою власть. От этого злого духа, сатаны и его ангелов происходит все зло в мире, и физическое, и моральное, и социальное. Князь тьмы сейчас торжествует: теперь его время, время его верных служителей, проводников его воли — господствующих верхов, жречества, фарисейства, римлян, одерживающих в Гефсимании легкую победу над Иисусом, опаснейшим борцом против сатаны. Сатана — виновник всех моральных и физических недугов; он входит в человека — и тот или совершает грех, или впадает в болезнь. С куском хлеба входит сатана в Иуду, и последний сейчас же встает и идет делать свое черное, предательское дело; бесы сатаны входят в людей, и те «беснуются», становятся одержимыми тяжкими физическими или душевными недугами. Власть сатаны и его бесов так бесспорна, так подчинила себе и общественный порядок, и людей,

и природу, что, когда появляется Иисус и начинает успешную борьбу со злом в мире, многие не хотят верить, что пришел действительно противоборец сатаны, и склонны думать, что это лишь Новая уловка лукавого духа, давшего Иисусу с каким-то коварным умыслом власть изгонять бесов.-

Но в действительности Иисус — противоборец сатаны, «святой божий», имеющий в себе другого духа, духа божия или духа господня, силою которого он действует, сила которого непреодолима, так что и бесы должны признать ее и повиноваться ей. Он — не первый противоборец сатане; много было послано Иерусалиму пророков, но всех их Иерусалим властью змей, порождений ехидны, сидящих у кормила власти, побивал камнями и тем все более и более отягощал себя кровью праведною; Иисус — не последний противоборец сатане по времени, потому что явятся вслед -за ним еще пророки, мудрецы и праведные книжники, которых Иерусалим будет также преследовать, мучить и распинать. Но Иисус — последний противоборец сатане по силе, и в этом вся суть эсхатологического момента в евангелиях. Сейчас Иисус будет побежден, вкусит смерть от сатаны и его наместников; но смерть не будет властна над ним, и он вновь явится скоро, на глазах этого поколения, явится на облаках небесных с ангельскими силами, как царь и судия, победитель сатаны и единый властелин будущего царства-добра. И сатана понимает грозящую ему опасность: в самом начале деятельности Иисуса, после сошествия на него духа во время крещения, он является к нему в пустыне и пытается или погубить его, или соблазнить и сделать своим слугою. Иисус постится, и его мучит голод; сатана соблазняет его воспользоваться своею властью творить чудеса и превратить камни пустыни в хлеб: нарушив пост, Иисус впадет в грех и станет слугою сатаны. Потерпев неудачу в этом искушении, диавол пытается соблазнить его немедленной властью над миром, но с тем, чтобы Иисус принял ее из рук сатаны. Ио воздухом переносит он его на высокую гору, показывает ему все царства земные и всю славу их и говорит: все это передано мне, а я имею власть передать кому хочу; поклонись мне, и все будет твое. Но и эта попытка безуспешна; сатана уходит от Иисуса посрамленным, а к Иисусу являются ангелы и служат ему.

И победа сатаны над Иисусом в Гефсимании и на Голгофе допущена только как тактический прием: по одному слову Иисуса могли бы явиться к нему легионы ангелов, которые повергли бы в прах воинов первосвященника и руководивших ими бесов тьмы. После этой временной и легкой победы тем блистательнее триумф Иисуса, воскресающего из мертвых. А в промежутке между первой неудачной попыткой сатаны обезвредить врага и последней-временной победой Иисус действует как чудотворец и целитель, изгоняющий бесов, насыщающий голодных, посрамляющий сильных и богатых, воскрешающий мертвых. Его деятельность дает понятие о том, чем будет желанное царство: в нем исчезнут болезни, голод и смерть, причиняемые сатаной, и воцарятся любовь, благоденствие и вечная сытая и счастливая жизнь для трудящихся и обездоленных.

Мы видим отсюда, что в синоптических евангелиях проблема зла в мире разрешается на типичной дуалистической почве; но ее разрешение, не теоретическое, а динамическое, дается всем основным замыслом и фабулой евангельского рассказа. Перед нами рассыпаны отдельные блики, проходят отдельные персонажи, развертываются одно за другим события, и все вместе сливается в одну концепцию, выросшую на почве широкого народного мировоззрения и целостную не в силу логических умозаключений, но в силу единства народного чувства и настроения. Последнее живет злобою нынешнего, дня, и для него неважно углубляться в историю; оно, просто и кратко отвечает, что зло в мире от лукавого и исчезнет с пришествием нового царства; его не интересует история происхождения добра и зла и начала их вековой борьбы; эти выкладки, эту философию истории оно предоставляет книжникам. В том же духе ответ и на второй вопрос: чье будет царство? Он, впрочем, звучит уже совершенно определенно, явствует не только из динамики евангельского рассказа, но также без всяких оговорок выражен в точных, не допускающих никаких перетолкований словах Иисуса.

«Блаженны нищие (иґстоХат), ибо ваше есть царство божие; но горе вам, богатым, ибо вы получили уже утешение себе!» Социальный момент эсхатологической идеологии не может быть резче и ярче выражен, чем в этом противопоставлении. Оно развивается дальше в деталях

целым рядом изречений, притч и деяний Иисуса. В уста Иисуса влагается третьим евангелистом первая после искушения проповедь, которою он открывает свою миссию, именно на эту тему: необычайно кстати здесь подобран текст из Второисаии: «Дух господень на мне; по сему помазал он меня возвестить благовую весть нищим, послал меня объявить освобождение пленным и слепым прозрение, отпустить замученных на свободу, возвестить лето господа желанное». Нищие, пленные, слепые, узники; за ними идут голодные и плачущие, трудящиеся и обремененные; они насытятся и утешатся, отдохнут и успокоятся. Бедность — первое условие для участия в царстве; богатому не войти туда, если он не станет бедным, не раздаст имения нищим и не уподобится им. Мир этот — как мост, ведущий в будущий мир; его нужно перейти, но нельзя строить на нем жилища своего; бедные, неимущие не остановятся на нем, но богатые, которые построили на этом хрупком основании дворцы свои, рухнут вместе с мостом и богатством своим в бездну, в геенну, уготованную для диавола и всех слуг его.

Царство — для бедных; бедность — первое и самое главное условие, но не единственное. Надо быть не только, бедным, но бедным христианином — приемлющим слово божие, покаявшимся и смывшим грехи'своею водою крещения. Надо, впрочем, оговориться, что в этом пункте евангельская эсхатология колеблется, отражая различные мнения, какие существовали по этому вопросу в общинах. Изредка мелькнет мысль, что достаточно только быть бедным, как нищий Лазарь, лежавший в струпьях у ворот дома богача и питавшийся крошками и объедками с его стола; когда умер он, ангелы отнесли его душу на лоно Авраамово только за то, что в жизни своей он испытал одно зло в противность богачу, который также только за то, что получил уже в жизни хорошее, попал после смерти в геенну огненную. Но рядом с этим идет ограничение. Тайна царствия божия раскрывается в притче о семени, посеянном сеятелем: участниками царства будут лишь те, кто слушает слово евангелия, принимает его и приносит плод; те же, кто по причине прямого вмешательства сатаны или обольщения богатством не слушают или не исполняют слова, не войдут в царство небесное. Мотив бедности подразумевается и здесь, но из него как будто допускаются

и исключения. Исключения выясняются определеннее, когда мы попробуем установить, каково содержание «слова». Тут на первом плане выступят национально-религиозные мотивы, очень громко дающие о себе знать у синоптиков. Слово, которое надо соблюдать, состоит в соблюдении заповедей иудейского закона — десяти заповедей религиозно-морального кодекса и двух других, объявляемых главнейшими, о любви всем сердцем к господу богу и к ближнему, как к самому себе; эти заповеди постоянно повторялись в отрывках из закона, читавшихся в начале каждого молитвенного собрания в синагоге. В унисон с этим звучат определенные заявления, что Иисус послан к заблудшим овцам дома Израилева, что иудеи — подлинные дети божии, а другие народы — псы. Но рядом мы встречаем ограничение только исповеданием христианской веры и страданиями за нее. Принять слово может всякий, из всякого народа; приняв его, он принимает на себя крест; если раньше был несчастен, то после принятия креста становится еще несчастнее, делается специальным предметом гонений вплоть до тюрьмы и казни; и кто претерпит «до конца», т. е. до конца этого мира останется верным, тот спасется, будет участником царства. Бедный, бедный христианин из иудеев, гонимый христианин независимо от национальной принадлежности — вот три ответа синоптиков на вопрос об участниках царства; они соответствуют той эволюции, которую проделала ранняя христианская мысль по мере успехов христианской проповеди, расширения круга участников общин и их территориального распространения. На почве Галилеи и Иудеи, в кругу непосредственных последователей Иисуса при его жизни вопрос стоял ясно и просто: наследники царства — бедные, те бедные, которые толпами ходили за Иисусом, которым он помогал словом и делом; признаки бедности и национальности сливались так же, как сливались признаки богатства и национальности эксплуататоров. Иудейская община христиан в Иерусалиме, возникшая после смерти Иисуса, очень скоро принуждена была определить свое отношение к смешанным и чисто эллинистическим общинам. Эти общины возникали быстро одна за другою, как бы оправдывая положение, смутно чувствовавшееся еще в кругу непосредственных последователей Иисуса, что всякий бедный<sup>5</sup> — по природе

христианин. Иерусалимские христиане попробовали твердо стать на точку зрения националистической эсхатологии и требовали предварительного соблюдения заповедей иудейского закона от всех неиудеев, принимавших христианство. Но иудейско-эллинистические и чисто эллинистические общины отвергли национализм и потребовали только исповедания христианской веры, которую надо доказывать и распространять мученичеством за нее; нет ни эллина, ни иудея, но все одинаковы, ибо во всех Христос. Окончательный вывод таков: спастись от гибели этого мира может всякий, но будучи бедным или став бедным и обеспечив себе участие в будущем царстве верой в него и в его Мессию — Христа.

Претерпевший до конца спасется; но когда будет конец и каков будет конец? Проблема катастрофы в особенности жутко и страстно чувствовалась в сердцах ранних христиан; в определенных решениях этой проблемы первые христиане черпали силу и стойкость пред лицом гнавшего их мира князя тьмы. Но так как в этом вопросе приходилось поднимать завесу будущего, то при некоторых общих чертах многие и весьма существенные детали изображались чрезвычайно различно. В синоптических евангелиях сохранились самые простые, самые элементарные попытки разрешения этой проблемы, может быть в основе действительно восходящие к проповеди самого Иисуса, но уже испытавшие на себе влияние исторической злобы для раннего христианства.

Конец будет скоро, на глазах живущего поколения; лопата уже в руках судии, и он готов отсеять хорошее зерно от сорных примесей, которые будут брошены в огонь неугасимый. Конец будет внезапный: как в дни Ноя перед потопом люди ели и пили, женились и выходили замуж, ничего не предчувствуя, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие сына человеческого; как было в дни Лота, когда ели, пили, покупали, продавали, садили, строили, пока не пришел серный дождь и не истребил-всех, — так будет и в тот день, когда явится сын человеческий; о дне этом никто не знает, даже ангелы небесные, знает только отец небесный, хранящий эту тайну даже от сына. Отсюда ясно, как должно поступать христианам: они должны «бодрствовать», т. е. быть всегда начеку, всегда наготове, всегда чистыми и достойными встретить

грядущий переворот. Ради них, ради облегчения их в эти последние дни открывается им краешек завесы, указываются некоторые признаки, по которым они могут предугадать наступление дня переворота. Признаков два: один общий — особенное ожесточение преследований со стороны врагов Христа, которые в последние дни как будто начнут стремиться к поголовному уничтожению христиан; другой специальный — превращение христианства в мировую силу путем завершения проповеди евангелия до пределов тогдашней вселенной. Царство зла удесятерит свою злобу, пустит в ход всю свою силу пред лицом своей неминуемой гибели; в ответ на его последние чудовищные усилия наследники царства добра не только не ослабеют, но их учение и общины неукротимой волною разольются по всему миру. Тогда и придет конец. И в твердой вере в близость и неизбежность конца христианам надлежит проявлять особую стойкость в вере и особую строгость в жизни; беззаветная вера и железная дисциплина — залог торжества и победы. Среди подобных ожиданий и настроений такое трагическое событие, как осада Иерусалима Титом, взятие и разорение города и сожжение храма, казались верными признаками грядущего взрыва; ибо по контрасту дикое торжество чудовищного победителя, казалось, немедленно должно было смениться его неожиданным и полным поражением.

Конец придет скоро и внезапно; каков же он будет? Просто и бесхитростно изображает его картину так называемый синоптический апокалипсис. Переворот начнется космической катастрофой. Солнце померкнет, луна перестанет давать свет, звезды начнут падать с неба, и весь небесный мир придет в беспорядок; о земле не говорится, ибо она держится небесным порядком, и раз солнце потухнет, и звезды попадают на землю, то тем самым придет конец всякой твари на земле. И тогда трепетное человечество увидит желанного Мессию, «сына человеческого», шествующего на облаках со всем своим ангельским воинством. По знаку его ангелы трубными звуками соберут пред лицо его все народы земные, и за переворотом космическим произойдет переворот социальный. Он изображен в форме суда, который Христос производит над родом человеческим. Враг сдастся без боя; гибель грешной земли и старого неба

уничтожает арену его деятельности; появление Христа с его воинством есть уже вступление его на престол нового царства. И воссев на престол, он отдаст царство голодным и жаждущим, странникам и нагим, больным и узникам, а тех, кто создавал голод и жажду, бесприютность и наготу, болезни и темницы, кто не хотел пошевелиться и пальцем для борьбы со злом, неправдою и бедностью, он предаст вечной муке в вечном огне, уготованном диаволу и ангелам его. В этой картине много недоговоренного, она набросана резкими отдельными мазками, с большими пробелами и без правильных переходов. Но в ней есть все, чем питалась и жила христианская эсхатологическая надежда: после безысходной скорби внезапное и -быстрое торжество, молниеносное поражение мучителей, новый мир и новая жизнь.

Какова же будет эта новая жизнь в новом царстве? Евангельская эсхатология и в этом вопросе, как в других, отражает не систематическую картину, но отдельные блестящие упований, правда окрашенные одним-и тем же тоном. Этот тон — чисто материалистический, стоящий в самой родственной близости с первобытными народными воззрениями на жизнь в потустороннем мире, которая мыслится лишь желанным видоизменением жизни в этом мире. С чисто персональной стороны все остается без перемен: кто изувечен или изуродован, тот таким и войдет в царство; но лучше быть физически изуродованным и войти в царство, чем сохранить телесную целостность и красоту и быть ввергнутым в геенну огненную, где будет вторая и окончательная смерть. Физическое преимущество для участников царства будет заключаться в том, что они получат жизнь вечную, т. е. не будут ни хворать, ни умирать; умершие праведники, не дождавшиеся конца, пробудятся (s'etprohat), чтобы принять участие в царстве. Значит, смерть есть не событие, а переходное состояние, и притом изменчивое; умерший заснул и может пробудиться или к новой жизни, или к вечной смерти — вечному умиранию в вечном огне.

Эти чисто первобытные материалистические воззрения на сущность смерти и свойства физической природы жителей потустороннего мира как нельзя более гармонируют с чисто материалистическими воззрениями на

общественную структуру царства небесного. Основное положение здесь заключается в том, что тот, кто был беден в этом мире, станет богатым в том мире. Те, кто здесь, на земле, покорно несли гнетущее иго, в будущем царстве получат во владение землю; всякий, кто ради Христа оставил дом, землю и семью, получит в царстве во сто крат-больше домов, земли и родных. Земля приобретет свойства необычайной плодородности, и растения, которые будут произрастать на ней, будут отличаться чудесным плодородием. Эти общие контуры преобразованного социального строя дополняются целым рядом отдельных характернейших штрихов. Пролетарий и раб христианских общин надеялись после чудесного переворота вкушать все те блага жизни, которые выпадали на их глазах лишь их богатым господам; и даже самое изображение в форме притч сущности царства и судьбы борющихся сейчас классов **НЕВОЛЬНО** брало символы из быта именно владеющей группы. Нажива, ведущая к богатству, естественное и даже доброе дело — таков побочный смысл притчи о талантах; в царстве будет так же роскошно, сытно, пьяно и весело, как за царским брачным пиром, — таков побочный смысл притчи о брачном пире царского сына. Те же представления высказываются и совершенно открыто, без всяких обиняков: верные будут возлежать с Христом за одним столом и будут есть и пить от плода лозного вместе с ним, другие возлягут за одним столом с древними патриархами — Авраамом, Исааком и Иаковом. И если, таким образом, с социальной точки зрения будущей социальной порядок лишь перевернет отношения, поставив бедных на положение богатых, то нечего ожидать там и равенства. Последние будут первыми, но не все будут первыми. Апостолы сядут рядом с Христом на престолах судить двенадцать колен Израилевых — т. е. они в царстве будут старшими, советом, разделяющим с Христом власть в его царстве. И среди них возможно выделение отдельных лиц в особую группу: здесь то Петр, камень, на котором покоится церковь и которому даны ключи от царства божия и право вязать и решать, то сыновья Заведеевы, Иаков и Иоанн, которые хотели сесть один по правую, другой по левую руку Христа. Отказываясь на время от богатства или не имея возможности стать богатым естественным путем, христианский пролетарий не

осуждал богатство само по себе и не строил никакой новой системы общественного устройства. Богатство, приобретенное путем неправильным, ценою пота, крови и слез угнетенного трудящегося люда, есть зло, продукт царства зла; богатство, которое приходит как награда за бедность, труд и муку от Христа, судьи мира, есть величайшее благо. Если позднейшие утописты говорили, что после социального переворот^ не будет богатых, то утописты I века говорили, что после переворота не будет бедных. Но новое богатство как удел не немногих, а всех мыслимо только в таком царстве; где правит единая воля добра, не встречающая противовеса и борьбы со стороны воли зла. Поэтому праведное богатство приходит не как результат перемены естественных социальных отношений, а как результат чудесного космического переворота.

В этих настроениях и упованиях евангельской эсхатологии многое недоговорено и неясно выражено, многое больше чувствуется, чем ясно обнаруживается. Если бы мы захотели, мы могли бы дополнить все пробелы, обратясь к иудейской эсхатологии того же времени, которая породила целую серию произведений апокалиптического характера и, без сомнения, оказывала огромное влияние на раннюю христианскую мысль. Но нет никакой надобности прибегать к такому приему: нам важна не литературная филиация идей и символов, а конкретное содержание идеологии совершенно определенных групп, которые во многом расходились с иудейскими мессианическими кругами. Нам особенно важно подчеркнуть одно крупнейшее разногласие: иудейская эсхатология сплошь националистична, христианская уже на самых первых порах обнаруживает склонность к интернационализму. Дуализм мирозерцания, интернационализм группирования, материализм концепции переворота и будущего строя, отсутствие при этом эгалитарных и социалистических тенденций — вот основные черты синоптической эсхатологии. Они не выражены в системе, но рассыпаны блестящими по всему полю синоптических евангелий и окрашивают его совершенно определенным колоритом. На почве этой синоптической эсхатологии строит свои систематические изображения два крупнейших писателя I века — апостол Павел и Иоанн, автор канонического Откровения,

## II

Трудно найти во всей всемирной истории такую же другую фигуру, как апостол Павел. Его личность, как она просвечивает чрез его письма (послания), поражает необыкновенной цельностью; он — всегда один и тот же, всегда верен себе; но вместе с тем эта цельная и мощная личность соткана как будто из непримиримых противоречий. Раввин-иудей, прошедший строгую школу изучения закона, на каждом шагу обнаруживающий типичную книжническую закваску, он в то же время апологет универсализма, зараженный эллинистическим духом, апостол не иудеев, но «язычников», упраздняющий иудейский закон и ищущий нового, универсально-человеческого закона. Гневный и резкий, не дающий пощады обличитель греховных, гордый своим призванием и мученичеством, которое он претерпел за свою миссию, он в то же время может быть необычайно мягким и нежным, говорить такими словами, которые нельзя пересказать, которые совершенно неподражаемым, недостижимым ни для кого другого образом выражают всю ту великую любовь, которая горела в этом великом сердце. И наконец, самое кричащее противоречие: злейший гонитель христиан сделался в его лице вторым основателем христианства. Если бы не было Павла, могло бы не быть христианской церкви.

Идеологией Павла много занимались; ей посвящены сотни исследований. Роль и значение Павла как основоположника христианской догматики и культа, вытекающего из этой догматики, освещены так полно и всесторонне, что, кажется, в этой области нельзя уже сказать ничего нового. Но огромное большинство исследователей, изучая идеологию Павла, мыслили ее прежде всего как основание для работы богословской мысли II и III веков; и они в этом отношении были правы, поскольку действительно христология Павла уже содержит в себе все основные положения христологии эпохи соборов. Однако сам Павел менее всего думал о таком дальнейшем развитии своих идей; он, как все христиане его времени, чувствовал глубочайшую уверенность, что старый грешный мир, среди которого христиане живут, как овцы среди волков, стоит на пороге катастрофы. И все его учение, все его наставления, все предписания отно-

сительно веры и культа — все вертится вокруг этой основной уверенности. Раскрывая узавесу будущей катастрофы в кратких и отрывочных выражениях, послания Павла тем не менее подобно синоптикам эсхатологичны по своему настроению и по целям, какие они преследуют. И правильное понимание идеологии Павла должно базироваться именно на его эсхатологических воззрениях: только тогда мы поймем, чем были вера и культ Павла и его общин, и тогда могут раскрыться такие стороны идеологии Павла, которые остаются незаметными, если МЫ подойдем к изучению его идеологии с точки зрения ее значения для развития христианской богословской мысли.

Эсхатологические воззрения Павла являются учено-богословской переработкой тех же элементов, из которых была соткана эсхатология христианской массы. Не отказываясь от многих взглядов народной веры, Павел видоизменяет их и дополняет выкладками по всем правилам раввинистической учености; вышедший из иной социальной среды, чем масса членов его общин, он невольно отвлекается от ее социальных упований и надеяет картину будущего чертами, которые обязаны своим происхождением принадлежностью Павла к кругам тогдашней интеллигенции. Он отвечает на все основные вопросы эсхатологии, но на одни он отвечает прямо, так как эти вопросы прямо ставились ему со стороны членов общин, на другие отвечает попутно в связи с другими вопросами, ставившимися ему в общинах. Поэтому его эсхатологические воззрения вырисовываются для нас неравномерно: по одним вопросам — с исчерпывающей полнотой, по другим — в кратком абрисе.

Для Павла, так же как и для всех его единомышленников, является совершенно бесспорным положение, что это царство противоположно будущему царству: конец будет заключаться в передаче царства, т. е. владычества над миром, богу. Тем самым уже сказано, что владыкой в этом царстве является не только бог. И Павел прямо отвечает, что в противоположность богу, как единому царю мира будущего, есть «бог века сего» — сатана, который сейчас, в преддверии конца своего царства, всячески препятствует наступлению нового царства. Усилия сатаны направлены против вождей граждан будущего царства — апостолов и против их проповеди. Сатана дважды мешал Павлу и его ученикам—

Тимофею и Силуану посетить Солунь; -он натравливает на Павла представителей римской власти и иудейства, которые бросают апостола в тюрьму; он посылает своего ангела, который нападает на Павла попросту, как кулачный боец, и дает ему оплеухи; он терзает апостола, вонзая ему в тело заостренный кол. Пусть с точки зрения невропатолога все это галлюцинации; Павел, однако, переживал эти галлюцинации, как явь, как самую подлинную, грубо физическую борьбу сатаны с его миссией. Людям сатана ослепляет глаза, чтобы они не видели света евангелия; к "христианам посылает своих служителей, лжеапостолов, которые принимают вид апостолов; и стараниями сатаны участь христиан — самая печальная: «Мы стали точно отбросы для мира, для всех поправление до сего дня». Эта чисто физическая борьба сатаны с гражданами будущего царства закончится чисто физическим поражением сатаны: вскоре бог раздавит сатану под ногами христиан. <sup>v</sup>

Тут Павел всецело стоит на почве самого элементарного народного дуализма. Но в то время как христианская масса на этом и кончала, Павел идет дальше. Противоположность и борьба между богом века сего и богом века грядущего, служителями сатаны и последователями Христа для Павла являются проблемой исторической и богословской, которую он и хочет исследовать. Конец произойдет тогда, когда будет уничтожен последний враг — смерть. Отсюда это царство — царство смерти. И чтобы объяснить господство смерти, конечно как наиболее могущественного и яркого проявления власти зла в мире, Павел строит целую богословскую философию истории, на которой позднейшие отцы церкви построили учение о первородном грехе и искуплении. Грехопадение, на которое соблазнил змей-сатана в раю прародителя Адама, было причиной появления и господства смерти; через грех одного согрешили все, и через грех одного смерть перешла во всех людей. Род людской стал проклятым; из-за него стала проклятой и земля, которая с тех пор сама стала растить не райские деревья, но терновник и чертополох, сорные травы, а полезные человеку злаки стала давать только после принуждения ее тяжким трудом в поте лица павшего человечества. Эта бессмертная история первых глав книги Бытия, наивный и красочный миф, объясняющий происхождение

греха и смерти и непонятную с первого взгляда щедрость земли на плевелы и скупость на хлебные злаки, в концепции Павла стала краеугольным камнем его философии истории. Вдумчивый книжник, он каждому слову, каждому факту этой истории придал провиденциальный смысл, связал с ними такие последующие факты библейской истории, которые прямо с ними в связи не стоят. За грех Адама поражен смертью и проклят весь человеческий род, но неужели это значит, что бог до самых последних времен оказался вынужденным оставаться пассивным зрителем торжества сатаны и смерти? Неужели весь без исключения человеческий род подпал безнадежному осуждению? Дальнейшая библейская история противоречила такому общему положению; и если мысль массы не останавливалась на разрешении этого противоречия, даже не замечала его, то ученый книжник, привыкший исследовать, размышлять и сопоставлять, не мог оставить задачу неразрешенной. Праведники были; избранные самим богом Ной, Авраам, Моисей — великие пророки, которые, правда, не избежали смерти, но, без сомнения, не были прокляты. Что же спасло их от проклятий? Вера, отвечает Павел, не определяя точно, во что: но, проводя ту же аналогию между верою, спасшей Авраама, и верою, которая теперь спасает язычников, Павел ясно дает понять, что это та же вера, которую исповедуют и христиане, конечно в широком мессианическом смысле, вера в конечное спасение людского рода через пришествие Христа (Мессии). Но такая вера — дар пророчества, удел, немногих избранных, тех, кто, веруя, получает благословение вместе с Авраамом и воскреснет в последний день для участия в небесном царстве; однако избранным был и весь народ израильский, хотя в массе он вовсе не был проникнут мессианической верой Авраама. Логика книжника, сопоставляющего и согласующего разные места, писания, и на это дает Павлу определенный ответ. «Проклят всякий, кто не соблюдает постоянно всего написанного в книге закона», цитирует Павел Второзаконие и из этого положения делает совершенно неожиданный вывод, что тот, кто соблюдает закон, будет жив. Закон дан ради греха; это — воспитатель (1саі8f6t), подготовлявший ко Христу; он дисциплинировал, бичевал людей, обуздывая их волю, налагал на них своего рода послушание; и хотя

сам по себе закон не оправдывал, но кто исполнял его, тот заглаживал этим преступление как преступник, отбывающий наказание и очищающийся им. Таким образом, дарование закона связывалось в концепции Павла с началом мира и человечества, как неизбежное следствие первичного факта грехопадения и как проявление своего рода божественной стратегии, подготовляющей в долгой тысячелетней борьбе с сатаной окончательную победу над злом, создающей небольшую, но крепкую дружину тех, кто, подлежа смерти, все-таки не во власти, не в распоряжении сатаны, потому что соблюдением закона избавляется от окончательного проклятия; ведь без сторонников не может существовать ничья партия. Так, в круговорот борьбы, развертывающейся на сцене мировой истории, Павел вводит орудие, которым действует божественный промысел, орудие, имеющее временное значение, действующее силой принуждения и страха, но все же направленное к торжеству добра и жизни. И в связи с той книжнической выкладкой, вполне естественной для представителя ученой интеллигенции, причастной к власти в иудейской общине, Павел совершенно иначе смотрит на земную власть. Закон — результат греха, но божественное установление; следовательно, и власть, как хранительница закона, карающая за его нарушение, тоже установлена богом. Нет такой власти, которая была бы не от бога; начальник не напрасно носит меч — он божий слуга, отмститель делающему зло. Разница с синоптической точкой зрения коренная: там власти считаются слугами князя тьмы, севшими на троне Моисея, чтобы извратить божью правду; здесь — прямая противоположность, прямое требование, чтобы всякая душа повиновалась правительственной власти. Дуализм для Павла остается в сфере борьбы сверхъестественных сил, которые борются за обладание людскою душою; человек закона, вышедший из кругов, обладавших властью, он не мог перенести дуалистическую точку зрения на социальную борьбу и политическую установленную. Недаром его прежние товарищи по профессии говорили: молись о благополучии правительства, ибо, если бы не страх перед ним, Один другого пожрал бы живьем.

Но и закон, и власть — установления временные; исчезнет действие породившей их причины, исчезнут и они. Когда прекратится действие проклятия и смерти в неда-

лекий уже час торжества Христа, последний первым делом отменит всякое правительство (*w/.*ъ), право власти и силу (*a*jmіuc). Так, появление закона и бытие необходимой при нем власти связывается с другим концом цепи — моментом восстановления гармонии, искупления греха и смерти. Конец царства и греха и смерти приходит, однако, по взгляду Павла, не вследствие естественного разложения мира от таящихся в нем ферментов гибели, а вследствие того, что наступило предустановленное событие, которое волею божества разрешило тысячелетнюю борьбу, искупило тысячелетний грех, уничтожило тысячелетнюю смерть. Это событие — искупительная жертва Иисуса Христа. «Христос» искупил нас от проклятия закона, став за нас проклятым, ибо написано: «проклят всяк, висящий на древе» — так формулирует Павел это свое положение, цитируя при этом Второзаконие (XXI: 22—23). Полностью этот текст гласит, что повешением карается преступление, достойное смерти, и поэтому всякий повешенный на древе проклят. Здесь опять перед нами чисто книжнический метод умозаключения. Две основные предпосылки хода мыслей Павла таковы: всякое преступление может и должно быть искуплено и очищено соответствующим способом; кара за преступление, достойное смерти, — повешение на древе; следовательно, и преступление Адама, породившее смерть, должно быть искуплено таким же наказанием. Но наказание за преступление еще не есть окончательное искупление и очищение: наказание карает злую волю преступника, но не смывает греха. Грех смывается кровью очистительной жертвы, качество и количество которой должны точно соответствовать тяжести греха — это положение самым пунктуальным образом разрабатывалось в толкованиях на закон. Отсюда преступление Адама могло быть искуплено и очищено только таким событием, которое совмещало бы в себе все установленные законом признаки для соответствующего наказания и искупительной жертвы. Такое событие, с точки зрения Павла, — крестная смерть Христа. Он был повешен на древе — казнь, полагающаяся за преступление, достойное смерти; тем самым он принял на себя проклятие, которое тяготело за грех над человеческим родом. Но он не только понес наказание, он был и искупительной жертвой — сам он был невинен в грехе, за который был

распят и за который понес проклятие; кровь его — очистительная кровь искупительной жертвы. Совпадая качественно с искупительной жертвой, крестная смерть Христа и количественно соответствует цели: ее сила так велика, что она может очистить грех всего человечества: как грехом одного вошла в мир смерть для всех, так смертью одного вошло в мир воскресение для всех. До крестной смерти Иисуса Христа царствовал грех, сея смерть; после крестной смерти Иисуса Христа воцарилась милость (благодать — *yip's*) к жизни вечной.

Таким образом, царство зла уже кончилось; и все, что остается пережить, — это краткий миг, который быстро пролетит и принесет фактическое осуществление формально уже происшедшего переворота. Стоит у дверей конец временных царей, царивших ради охраны закона; уже горит заря царства Иисуса Христа, где не будет ни греха, ни смерти. Конечный вывод тот же, что и в синоптической эсхатологии: но каким несходным путем приходит к нему Павел! Его мысль руководится не зрелищем разворачивающейся ожесточенной борьбы, не участием в ней; динамическая сила событий только подталкивает мысль Павла на неустанную работу, но цепь умозаключений, которая сплетается в уме Павла, теснейшим образом связывается с теми доктринами, которые он вынес из раввинской школы. Грех, смерть, закон; понятие о власти и ее функциях; кара за преступление и жертва за грех; великое достоинство Христа-Мессии, который, по воззрениям книжников, является сыном всевышнего, образованным при начале мира и предназначенным для искупления творения и создания нового порядка среди оставшихся, — все это характерные элементы чисто книжнической идеологии.

Кто же будет среди оставшихся? Кто будет участником царства Христа? На этот вопрос Павел в противоположность колебаниям синоптической эсхатологии дает совершенно точный ответ. Исходя из теории греха и искупления, построенной на специфически книжнических предпосылках, он разрешает проблему участников царства, совершенно отвергая какое бы то ни было значение принадлежности к избранному народу и соблюдения иудейского закона. Иудейский книжник становится универсалистом, следуя, однако, чисто книжническому методу, — одно из разительнейших противоречий, из которых

был соткан Павел, Иудеи не имеют преимущества, ибо все люди были под грехом, как иудеи, так и эллины; иудеи не могут сослаться на закон, ибо теперь им нельзя спастись; он имел только временное значение как педагог, подготавливающий к принятию Христа, но с момента искупительной жертвы Христа действие закона кончается, так как он имел силу лишь до тех пор, пока существовал избощаемый им грех. Теперь особняком от закона явилась правда божия, и действие ее распространяется без различия на всех тех, кто уверовал в Христа-Иисуса: все могут спастись, но не все фактически спасутся, спасение обеспечено лишь христианам. Таким образом, на место националистической эсхатологии ставится интернационалистическая эсхатология; Павел неминуемо должен был прийти к ней, побуждаемый к тому фактическим положением дела и вынужденный сделать все логические выводы из своих первоначальных положений. Интернационализм Павла, при всей его неожиданности, не является, однако, чем либо совершенно чуждым духу иудейского раввинизма. Иудейство диаспоры — а из ее среды, из иудейской общины киликийского Тарса, и вышел Павел — национализм понимало несколько иным образом, чем его иерусалимские собратья. Связанное неразрывными экономическими и бытовыми нитями с неиудейским миром, чувствуя на каждом шагу его силу и значение, иудейство диаспоры не могло представлять себе будущего переворота в форме гибели всех народов, кроме иудеев; его национальное чувство удовлетворялось тем, что в будущем царстве иудеи займут первое место и прочие народы войдут туда, лишь ухватившись за полу иудея. Павел идет дальше и совершенно отвергает какие бы то ни было преимущества, связанные с принадлежностью к иудейству; в царстве Христа не будет ни эллинов, ни иудеев, но все, кто связал себя со Христом. На место нации становится международное общество верующих — так христианство становится не только фактически, но и формально международным явлением.

Это международное общество верующих, однако, ставит совершенно точные и определенные условия, которые должны строго соблюдаться его членами, если они действительно хотят войти в царство Христа. Условия эти одно за другим суживают круг возможных участ-

пиков будущего царства; развивая эти условия одно за другим, Павел приходит своим оригинальным путем к тому же общему положению, с которого начала в этом вопросе не мудрствуя лукаво синоптическая эсхатология. Уверовавший еще не становится членом общины и участником будущего царства, пока на него фактически не перешла сила искупления, совершенного Иисусом. Искупление переходит посредством мистического обряда крещения (погружения в воду); погружающийся в воды крещения таинственным образом умирает, погребается и воскресает, но воскресает уже с новой природой, очищенной от первородного греха, так как в момент совершения таинства на крещаемого, подобием смерти и воскресения Христа, переходит сила его искупительной жертвы. Приняв крещение, верующий становится участником общества христиан; таким образом, *это* общество отделяется от прочего мира не только исповеданием веры, но и самым существом своих членов. Это люди, не только отрешившиеся от старого мира, но ставшие иными по своей природе, готовые и достойные участники будущего царства. Их природа иная; чтобы поддержать ее существование, чтобы сохранить ее специфические качества и предотвратить ее возвращение к прежней греховной и смертной сущности и, самое главное, чтобы гарантировать пришествие Христа и установление царства, необходимо особенное, постоянное общение с Иисусом посредством мистического вкушения его тела и крови. Это таинство, совершаемое на общих вечерах христиан, есть прежде всего залог пришествия и установлено /&о тех пор, пока не придет господь; всякий раз, когда за общей вечерей христиане вкушают хлеб и пьют вино, мистическим образом повторяется смерть Христа, и ее искупительная сила, вместе с телом и кровью Христа, переходит на участников вечера. Вкушающий и пьющий с разумением обеспечивает себе спасение; вкушающий и пьющий недостойным образом вкушает и пьет свою смерть — отсекает себя от общества спасенных, лишает себя дара благодати и возвращает себя во власть болезни и смерти. Так, крещение и причастие, первые и главнейшие христианские таинства, тесно связываются в учении Павла с эсхатологией. Они нужны не для здешней бренной жизни, а для обеспечения участия в грядущем царстве Христа; их значение не постоянное, но

временное, на тот короткий срок, который отделяет, по вере Павла, сегодняшний день от завтрашнего переворота. Но, выдвигая их, Павел создает гораздо более крепкую спайку между общинами и их членами, чем только одна вера в Христа и его пришествие. Всякое общество, отделяющее себя от всего прочего мира, должно иметь не только идеологическую, но и практическую спайку; религиозное общество подобного рода находит такую спайку в особых обрядах культа, мистических и таинственных, недоступных для непосвященных. Иудейские раскольники—эссеи, по-видимому, имели нечто подобное, хотя в деталях мы мало осведомлены об их обрядах, скрывавшихся от непосвященных: по крайней мере известно, что они применяли особые обряды] очистительных омовений, а общую трапезу считали священной, столовую называли святилищем. В греко-римском мире в эту эпоху существует колоссальное количество мистических обществ, соблюдающих мистические очистительные обряды; посвященный в таинства мист—теХгик — совершенный, так же как и христианин, участвующий во вкушении хлеба и вина. Бесполезно было бы пытаться установить, какова филиация учения Павла о таинствах; важно и очевидно одно, что чрезвычайно распространенное в его время явление он выбрал как органическую часть в свою идеологию, связал со своей концепцией искупления и придал ему первостепенное значение как условия, определяющего право на участие в царстве.

Но на этом признаки участников царства не кончаются. Павел — твердый сторонник единой воли в развитии мирового процесса; зло могло прокрасться в мир и отравить его грехом и смертью, но не могло нарушить предустановленного плана событий. И теперь участниками христианских общин являются только те, кого предопределил и избрал бог. Не случайность, что это бедные, рабы и пролетарии: среди христиан «мало мудрых по плоти, мало могущественных, мало благоразумных; но глупое мирэ избрал бог, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал бог, чтобы посрамить сильных, и безродное мира и униженное избрал бог и несостоящее, чтобы посрамить стоящее». Бедные по природе—христиане, думала христианская масса; бог избрал бедных для посрамления богатых, перефразировал эту идею Павел. В конечном счете он и его паства сош-

лись; но, как и в других случаях, христианская масса исходила от жизни, а Павел жизненное явление обрамлял книжнической схемой.

Христиане — это те, кто предопределен дожить до пришествия господня; и на вопросы членов общин, когда и как произойдет пришествие нового царства, Павел давал ответы, вполне разделявшие общую веру. День господень придет скоро, но неожиданно, как вор ночью; при глаше архангела и трубных звуках сойдет с неба сам господь и явится во славе на облаках; то будет день гнева и откровения праведного суда божия, который воздаст каждому по делам его: одним — жизнь вечную, другим — ярость и гнев, скорбь и тесноту. Это самые распространенные, шаблонные мотивы, и Павел не имел никаких поводов изменять или развивать, как сделал после него автор Откровения Иоанна. Его интересует не грозная динамика великого грядущего дня, не драматические картины суда и воздаяния, но ученый вопрос о том состоянии, в каком окажутся в этот день живые- и мертвые. При последней трубе — открывает он великую тайну своим последователям — вдруг во мгновение ока мертвые все пробудятся нетленными, а мы, живые, изменимся и поднимемся на облаках в воздухе навстречу господу. В этом представлении о пробуждении мертвых и изменении живых и лежит центр тяжести учения Павла о мировом перевороте.

Идея воскресения мертвых не новая для иудейства и чрезвычайно распространенная в I веке. Она является необходимым результатом теодицеи: если воздаяния нет при жизни, то оно должно быть после смерти. В маккавейскую эпоху религиозных гонений вера в воскресение зарождается в иудейской среде, сначала в самой элементарной форме, применительно к злобе тогдашнего дня: гонимые и убиваемые за веру иудеи воскреснут, а для мучителей не будет воскресения в жизнь. Она легко привилась в народе, в религии которого цепко держались первобытные представления о смерти как продолжительном сне, о возможности для усопшего пробуждаться и вставать, являться живым, помогать им или вредить. Для интеллигентных кругов иудейства она не была столь же бесспорной. Саддукеи смеялись над ней; они всецело разделяли взгляд автора книги Когелет (Екклесиаст), что со смертью наступает полное небытие, и как живот-

ные, так и люди после смерти становятся добычей тления. Книжники из среды фарисейства не соглашались с такой нигилистической точкой зрения и твердо стояли на других местах писания, подтверждавших возможность жизни после смерти. Но они не допускали всеобщего воскресения и мыслили его как награду за праведность. Праведные, изучающие и знающие закон, восстанут от сна смерти; упорное поколение пустыни, десять колен, отправшие после Соломона, нечестивые цари, «народ земли» и язычники, не знающие закона, не получают воскресения. Менее строгие книжники допускали воскресение для всех израильтян, как для избранных, но язычникам также определяли вечную смерть в геенне огненной. Павел целиком приемлет идею воскресения, но в связи со своей общей концепцией вносит в нее новые оригинальные черты.

Концепция этого мира у Павла объединяла весь род человеческий под властью греха и смерти. Концепция переворота столь же универсальна: раз в Адаме все умерли, то во Христе все оживут; победа Христа над смертью универсальная и не допускает никаких исключений. Воскреснут все, и иудеи и язычники, и праведные и неправедные. Это первая оригинальная черта в стиле того же универсализма, каким окрашены и другие стороны идеологии Павла. Далее воскреснут все, но не такими, какими были раньше: мертвые воскреснут нетленными, а живые изменятся. Всеобщее воскресение и изменение природы человечества — вот суть грядущего переворота. Мир новый не может быть таким же, каким был мир старый; но в то время как для христианской массы центр тяжести этой перемены лежал в перемещении условий социального порядка и изменении сил природы в сторону чудесного плодородия, для ученого-книжника центр тяжести перемены лежит в необходимом, неизбежном перерождении природы человека: тленное не наследует нетления.

Народная масса не задумывалась над вопросом, каковы будут воскресшие, и простодушно отвечала, что слепые, хромые, безрукие такими же войдут и в царство небесное. Книжники обсуждали внимательнее этот вопрос, но недалеко уходили от народной массы: их занимали вопросы о том, будут ли воскресшие нами или чудесным образом восстановится и их истлевшая одеж-

да, будет ли сгнившее тело восстанавливаться со спинного хребта или каким-либо другим образом. Для Павла такой подход вопроса немислим. Новый мир требует нового материала. «Но спросит кто-нибудь, — поучает Павел коринфян: «Как пробудятся мертвые, и в каком теле придут? Неразумный! То, что сеешь, не делается живым, если не умрет; и что сеешь, то сеешь не то тело, которое делается, но нагое зерно, какое случится, хлебное или другое; а бог даст ему тело, как пожелает, и каждому из семян свое особое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у зверей, иная плоть у птиц, иная плоть у рыб; есть тела небесные и есть тела земные; но одна слава тел небесных и другая — земных; иная слава солнца, иная слава луны, иная слава звезд, и звезда от звезды разнится в славе. Так и воскресение мертвых: сеется в тлении, пробуждается в славе; сеется в немощи, пробуждается в силе; сеется тело душевное (ψυχικόν), пробуждается тело духовное (πνευματικόν)». В этом обычном для Павла ряде образных афоризмов заключается целое мировоззрение, к сожалению не во всем для нас ясное и понятное. Связь этого мира с будущим имеется; последний рождается не на развалинах, а из развалин первого, как из распавшегося в земле-семени рождается новый живой организм. Но вместе с тем как семя не похоже на свое произведение, так и этот мир не может дать никакого понятия о будущем; и как по плоти человека мы не можем судить о плоти рыб и по блеску звезды не можем судить о блеске солнца, так и по теперешней природе человечества мы не можем судить о будущей природе воскресших людей. Сеется, т. е. подвержено смерти, тело душевное, пробуждается в воскресении тело духовное. Много спорили и рассуждали о смысле этих терминов; их наиболее вероятное толкование дается по связи с общей дуалистической концепцией мира, как она выводилась книжничеством из писания, в данном случае из книги Бытия (II: 7), на что ссылается и сам Павел. Человек по самому акту творения есть существо двойственное, состоящее из праха и души ( ) ; отсюда тело теперешнего человечества Οψυχον — носящее в себе душу, неоднородное, потому и брешное, подвергающееся гибели и разложению. Каков был созданный из праха Адам, таковы были и все прочие люди; но первый пред-

ставитель нового рода — Христос был с неба, потому и все будущее человечество должно быть небесным. Небесное и вечное не может быть составлено из противоположных элементов, несовместимых друг с другом; поэтому и тело воскресших должно быть единым, чуждым бренного праха, нетленным, духовным, *πνευματικόν*. Таковы будут воскресшие; но таковыми должны стать и живые, которых застигнет пришествие господина. Эта метаморфоза — самая великая тайна предстоящего дня господина. Что будет со скупой землей, с пышными городами, с горами и морем, с небесными созвездиями — это не интересует Павла. В центре его концепции человек; мировая история начинается с вырождения человека и завершается его перерождением. Перерожденному человечеству не нужны никакие установления законов и власти, явившиеся в результате вырождения; возрождается первобытная гармония непосредственной близости божества и человека, первобытная, чисто патриархальная теократия, которая уже существовала однажды в раю до грехопадения. К тому же раю неслись мечты и христианской массы; но для нее он был привлекателен древом жизни, а для Павла — формой взаимоотношения между божеством и людьми. И вместе с тем мысли Павла о свойстве тела людей этого века и свойстве тела людей будущего века проводят новые важные штрихи в его общей концепции мира и его эволюции. Мы чувствуем здесь уже веяние гностицизма, пришедшего на исходе I века на смену эсхатологической идеологии и грозившего отнять у христианства первое место среди новых религий.

После чудесного переворота, влекущего за собою перерождение человечества, наступает мессианическое царство. Все власти отменяются, и воцаряется Мессия — Христос; он будет царствовать, пока не положит всех врагов своих под ноги свои; а затем, покорив все себе,<sup>^</sup> сам покорится богу, и будет бог все во всем. Два периода намечаются в этом изображении: период специального царства Мессии, в течение которого враги его, сатана и смерть, еще будут каким-то образом проявлять себя и противоборствовать Христу, и период царства божия, когда уже никакой борьбы не будет, но будет единая, всепроникающая власть божества. Это разделение будущего царства на два периода: первый, ограни-

ченный каким-то промежутком времени и какими-то специальными условиями, и второй, вечный и безусловный, — составляет отличительную черту книжнической эсхатологии. В эпоху Маккавейского восстания, когда впервые появились эсхатологические чаяния в их типической форме, царство святых всевышнего, приходящее на смену мировым державам зверя, мыслилось как вечное царство. Но если народная мысль не занималась вопросом о продолжительности будущего царства, сосредоточивая все свое внимание на тех благах, которые оно должно с собою принести, то ученая мысль очень скоро поставила вопрос о периодах будущего царства. Его основная цель — воздаяние; вечное небесное царство есть воздаяние для святых, но как мыслить при этом воздаяние грешным? Тут могли быть различные ответы; и один из них заключался в том, что в мессианическом царстве должна быть исправлена та несправедливость, которая имеет место в этом мире, где богатые грешники благоденствуют, а бедные праведники — только глядят на их благоденствие, не получая в нем никакой доли. Отсюда мессианическое царство должно перевернуть отношения: бедные наслаждаются благоденствием, а богатые страдают. Но с точки зрения ученого книжничества такое состояние не может продолжаться вечно: это состояние не есть состояние единства и гармонии, оно таит в себе элемент протеста и борьбы, правда безнадежной и выражающейся лишь в столах и скрежете зубовном, но все же нарушающей ту природу совершенства, которая является необходимым признаком вечного божьего царства. Отсюда в книжнической среде и родилась идея промежуточного мессианического царства; оно является своего рода компромиссом, уступкой народному чувству мести, хотевшему, чтобы его классовые враги на собственной шкуре испытали, что значит иго эксплуатации и страданий. О продолжительности этого промежуточного царства велись споры; одни считали этот вопрос несущественным, другие давали точные цифры: 400 или 1000 лет. Эта последняя цифра сделалась наиболее популярной, и от нее идет термин «тысячелетнее царство».

Павел не интересовался вопросом о сроке, но в его представлении о первом периоде нового царства лежит та же мысль о необходимости какого-то переходного периода, в течение которого чувство правосудия должно

быть удовлетворено и победа добра закреплена. Пришествие Христа уже есть победа, уже есть переворот; но Павел Не мыслит, чтобы исконные враги добра, царившие доселе в мире, — сатана и смерть исчезли сразу и безвозвратно куда-то в небытие. Нет, несмотря на победу Христа, они будут еще пытаться вести какую-то борьбу, но уже в совершенно иных условиях. Царить будет Христос, их же попытки бороться будут последними безнадежными конвульсиями агонизирующего врага. Разбитые и загнанные, они будут видеть, как перерожденное человечество уже начнет вкушать блага вечной жизни в небесном царстве. Какая будет их окончательная участь, Павел не говорит, мало интересуясь этим, его внимание обращено на другое — на вопрос о том, какова будет жизнь участников царства Мессии сначала под его непосредственным господством, а потом в вечном царстве божием.

«Не видел того глаз, не слышало ухо, не приходило то на сердце человеку, что приготовил бог любящим его», — говорит Павел. Христианская масса, напротив, ожидала от будущего царства именно того, что видел глаз, слышало ухо и постоянно приходило на сердце, только в преувеличенном до невероятных размеров виде. Но, конкретизируя свое откровение, Павел обнаруживает, что состояние участников небесного царства вовсе не такое небывалое на земле. Это состояние постоянного и усиленного до крайних пределов экстаза, того, что в первых общинах называлось «быть в духе». Павел был типичным экстазиком, и в состоянии экстаза он переживал те чувства, видел те образы, которые, по его вере, будут постоянно доступны участникам будущего царства. «Знаю человека во Христе, — говорит он про себя/— который, не знаю, в теле ли, не знаю, вне ли тела, бог знает — был восхищен в рай и слышал несказанные слова, которых человеку нельзя говорить». Так, в моменты экстаза приоткрывается завеса будущего мира. Но теперешнее состояние экстаза лишь несовершенное подобие того, что будет в том мире. Оно дает только частичное знание, только частичное откровение; от того мира и в состоянии экстаза христиане отделены как бы зеркалом, в котором видят только неясное отражение будущего совершенства. Когда же оно придет для перерожденного человечества, тогда христиане станут лицом к лицу

с неизреченным блаженством будущего мира и способны будут постичь и усвоить его. Ибо теперь лишь временно они бывают «в духе» и не вполне, так как полному восприятию духа мешает их «душевная» природа; тогда же и сама природа их станет духовной, состояние «духа» будет постоянным и полным.

Христианская масса также ценила состояние «духа»; в нем она находила утешение и забвение окружающей их действительности, преисполненной горечи и страданий. Но для нее экстаз все же был только средством для временного облегчения и поддержания стойкости; она хотела жить в самом подлинном смысле этого слова. Павел ценил состояние «духа», напротив, как нормальное состояние настоящей, подлинной жизни; и тут опять-таки сказывается влияние его профессии. Человек мысли, умственного труда, он, как всякий ему подобный, жаждал вдохновения и жил в полном смысле этого слова только тогда, когда это вдохновение приходило. Оно давало ему ту мудрость, которую он искал; постоянно вращаясь в сфере вопросов трансцендентного, он как человек узкого схоластического ремесленного богословия, дороживший богословскими умозрениями не ради их формальной сущности, но неразрывно связывавший их с практической жизнью и моралью, слишком часто чувствовал, что обычными средствами человеческого познания нельзя достичь в этой области настоящей «мудрости». Религия даже как теория никогда не может быть делом только мышления; она базируется на чувстве и настроении и только в них может находить себе верную и твердую опору; религиозная теория всегда есть непосредственный плод религиозного опыта, и подлинно религиозные люди никогда не могут быть сухими догматиками. И Павел как ищущий и жаждущий подлинного религиозного познания чувствовал, что состояние экстаза дополняет, исправляет и освещает то, до чего не доходил своими книжническими выкладками. Совершенной мудрости, совершенного знания он и ожидал от будущего мира. Перерожденная человеческая природа будет тогда способной познать «мудрость не века сего и не властей века сего, но премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил бог прежде веков к славе нашей». Так, социальная принадлежность Павла отразилась на его представлении о будущем царстве. Он также был

алчущим и жаждущим, но не хлеба и воды, а источника знания, так, как он только и мог понимать это знание. Так верующий художник ожидает увидеть в том мире те недостижимые образцы творений, которые он тщетно воссоздает своею кистью или резцом, музыкант ожидает услышать те звуки и напевы, которые он пытается здесь переложить на ноты, метафизик ожидает найти разрешение тайны бытия и сущности мира.

В эсхатологии Павла перед нами во весь рост стоит книжник-теоретик, сын сытой семьи, не испытавший безвыходной нужды. Но он тоже отщепенец этого мира, как и члены его общин. С того момента как он понял, что защищает неправое дело и что будущее принадлежит Христу, он решительно разорвал все узы, связывавшие его с прежним миром, и принял на себя еще более тяжкий крест, чем его последователи, и в этом отношении потерпел столько, что позволил себе «в безумии» считать себя пострадавшим более других. «В постоянных трудах, в безмерных ранах, часто при смерти, не раз в темницах» проводил он свою жизнь по обращению; не раз его били палками, раз побивали камнями, три раза он терпел кораблекрушение, подвергался нападениям разбойников, терпел голод и холод, оставался иной раз почти нагим, но вечно неугасимым огнем горела в нем забота о его общинах и любовь к ним. С вечной работой мысли и постоянной любовью в сердце он обращался к ним и старался разрешить их вопросы; все то, что мы знаем о его идеологии, все это в виде отдельных афоризмов и поучений рассыпано блестками в его письмах к общинам. Им на их вопросы он старался разъяснить и тайну будущего царства, и необходимость жизни, достойной граждан будущего царства. Этим он хотел подготовить ниву для будущего царства, создать такие условия жизни христиан, которые обеспечили бы скорейшее его пришествие.

Как же воспринимали общины идеологию Павла? Не должна ли была сказаться здесь противоположность ученого-книжника и немудрого состава общин? Мы видели, что эсхатологические воззрения Павла во многом расходились с воззрениями христианской массы, как эти последние выразились в синоптических евангелиях; и приходится сказать, что тут часто имело место взаимное непонимание. В этом с грустью сознается сам Павел: он чувствовал, что его мысли непонятны и недоступны

массе. «И я, братья, не мог говорить с вами, как с духовными, но (говорил) как с плотскими, как с младенцами во Христе; молоком поил вас, не пищею, ибо вы еще не могли (вкусать ее); но и теперь еще не можете, ибо все еще вы плотские». Наставления Павла о великом значении экстатических собраний, как предвкушения будущего блаженства, о значении вкушения хлеба и вина, как залога пришествия, не могли предотвратить извращений этих обрядов и злоупотреблений ими. Сошествие духа нередко превращало собрания христиан в беспорядочные оргии, где все говорили одновременно «языками», голосили женщины, так что чужие и неверующие вправде были называть такие собрания беснованием; вечера для причащения превращались в пиры, где каждый голодный участник спешил съесть первым что можно и выпить как можно больше, так что одни оставались голодными, а другие быстро пьянели. Столь же плохо прививались и поучения Павла о сущности мировой истории, мировом перевороте и перерождении человечества. Только идея победы Иисуса над смертью была усвоена христианской массой, но облеклась при этом в конкретную мифологическую форму с драматическими моментами, с яркими персонажами. Такое преображение представлений Павла лучше всего запечатлелось в апокрифическом евангелии Никодима. В промежуток между смертью и воскресением Иисус сошел в ад, чтобы сломить власть сатаны и смерти. Победенные сатана и ад произносят в отчаянии такие речи<sup>1</sup>: «Я побежден, горе мне! Но кто же это, имеющий такую власть и силу? И кто пришел сюда, непричастный греху, невзрачный на вид и много могущий, низкий и высокий, раб и господин, воин и царь, имеющий власть над живыми и мертвыми? Ко кресту был пригвожден и в могиле погребен, а ныне стал свободен и сокрушил всю силу нашу... Тогда царь славы, схватив архистратига Сатану за голову, передал его ангелам и сказал: в оковы закуйте его руки и ноги, шею и уста! Затем, передав его Аду, сказал: прими его и бережно охраняй до второго моего пришествия. И Ад, приняв Сатану, говорит ему: Вельзевул, наследник огня и наказания, враг святых, зачем ты устроил так,

<sup>1</sup> Цит. по: С. А. Жебелев. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919, стр. 100—101.

чтобы распятый царь славы пришел сюда и обнажил нас? Повернись и посмотри: ни одного мертвеца не осталось у меня; все то, что ты приобрел дровом познания, ты потерял из-за древа крестного!» Так оформилось и конкретизировалось восклицание Павла, заимствованное им у Осии: «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?»

Не давшие надлежащих входов в I веке, эсхатологические воззрения Павла, как и вся вообще его идеология, были восприняты, развиты и разработаны позднее в такой же среде, из какой они вышли. Отцы церкви, эти подлинные греческие книжники христианства, воспользовались учением Павла для построения христианской догматики и учения о загробном воздаянии сейчас же по смерти человека, пришедшего на смену эсхатологическим чаяниям. Таким образом, Павел, стремясь быть пророком для своего времени и своих современников, сделался таковым для последующих христианских поколений, когда переменялись и социальный состав, и настроения христианской церкви.

### ///

Поколение, на глазах которого, по вере Павла и его современников, должен был произойти мировой переворот, постепенно сходило в могилу, а пришествие Христа все еще медлило. Острые моменты вроде гонений Нерона или разгрома восставшего Иерусалима Титом не приблизили конца, которого христиане ожидали в связи с этими событиями; подходил к концу I век. На исходе его и в первые годы II века снова обострились отношения между христианством и империей, и вновь оживились, в последний раз, эсхатологические ожидания. Они нашли на этот раз отражение в замечательнейшей книге, стоящей особняком среди всей новозаветной и ветхозаветной литературы, — в таинственном «Откровении Иоанна».

Литературная критика тщетно бьется в попытках разрешить проблему этой книги. В ней как будто все ясно, но в то же время и все непонятно; она, несомненно, цельное произведение, но совершенно правы те исследователи, которые открывают в ней совершенно разнородные составные части. Ясно, что каждый образ, каждый символ, почти каждое слово этой книги можно прокомментировать ссылкой на параллельные места в

пророческой или апокалиптической литературе; непонятно, каким образом эти отдельные камешки сливаются в причудливую мозаику, которая составлена как будто без определенного плана, но вместе с тем скрывает за собой какую-то единую почву, складывается произвольно в нечто странное, но все-таки цельное. Выделяются совершенно определенно части чисто иудейского и чисто христианского происхождения; но попытки разгадать строение книги как простую литературную компиляцию, столь распространенную в древнем мире, не привели к бесспорным результатам: сторонники составного характера книги далеко разошлись друг с другом и дали аналитические результаты, которые взаимно исключают друг друга. Калейдоскопичность, но по какому-то странному, подсознательному методу; разнородность отдельных частей и цельность всего произведения — вот противоречивые черты, которые никогда не будут удовлетворительно объяснены, если мы будем подходить к этой книге с обычными приемами литературной критики, не принимая во внимание характерных особенностей физиономии самого автора и особых условий происхождения книги, о которых он сам говорит в ее начале.

Пострадавший за веру автор книги Иоанн, сосланный на остров Патмос, скромно называет себя лишь братом и соучастником в муках и будущем царстве тех, к кому он в своей книге обращается; на самом деле он не простой брат, но одаренный даром пророчества, хорошо известный в малоазиатских общинах и сознающий свой авторитет. Авторитет его основывался, конечно, на его огромной начитанности в писании и в апокалиптической литературе, иудейской и христианской; следы этой начитанности мы встречаем едва ли не в каждом стихе «Откровения». Но главным образом и прежде всего авторитет Иоанна покоился на том «духе пророчества», которым он обладал. Экстатик как, и Павел, он, однако, был экстафиком совершенно иного рода. Экстаз Павла открывал для последнего безбрежные горизонты богословского умозрения; экстаз Иоанна погружал его в область образов сверхъестественного мира, которые конкретизировались в его воображении под влиянием впечатлений, вынесенных из изучения пророческой и апокалиптической литературы. Так и появилась его книга: в день господень он был «в духе», и то, что ему слыша-

лось и виделось в этом полусознательном, полубредовом состоянии, он, придя в себя, записал в книгу. Содержания всякой грезы и всякого бреда определяется теми впечатлениями, которые уже даны в сознании, закреплены мозгом; полусознательное состояние «духа», когда воображение и мысли до известной степени подчинены наполовину бодрствующему сознанию, допускает известную планомерность в чередовании образов и своего рода систематичность грезы в целом. Тем более это условие действует, когда вся мысль устремлена к одной цели, когда ум занят разрешением одной мучительной задачи. Таково именно и было настроение Иоанна. Он принадлежал к разряду тех людей, мысль и воображение которых устремлены в будущее, которые смотрят на настоящее только как на преддверие этого желанного будущего. Разгадать, «доколе» ждать и «как это будет», — в этом заключался смысл жизни Иоанна. Он искал разгадки в писании, в таинственных аллегориях апокалиптики, в астрологических выкладках, в кабалистическом смысле имен и терминов, читал и перечитывал, считал и взвешивал, думал и воображал, и, когда в момент крайнего нервного напряжения он погрузился в состояние «духа», ему послышался и повиделся ответ, сотканный из всего того материала, который уже запечатлелся и известным образом преломился в его мозгу. На морском берегу, вероятно под вечер, когда на южном небе быстро загораются одно за другим созвездия, он в небесной вышине над собою, в морских волнах перед собою и на горных склонах за собою, как на сцене, увидел развертывающуюся драму последних дней — плод полусознательного творчества, рожденного страстным стремлением представить конкретно картину последних дней.

Записывая свои видения в книгу, он невольно, как всякий рассказывающий свою грезу, придавал ей черты систематичности, сгладив, где можно, разрывы и заполнив пробелы, но оставив в общем тот порядок, в котором повторились в течение его грезы отрывки различных эсхатологических картин, ему знакомых. Отсюда и родилась странная противоречивость его книги; и отсюда понятно, что в «Откровении» перед нами не литературная композиция в специальном смысле, а запись преломления разнообразных литературных образов и изображе-

ний, подчиненная не методам компиляции, но психологическим законам.

Но это только одна сторона содержания «Откровения». Другая сторона — это изображение впечатлений действительности в том же порядке, по тому же закону, как и впечатлений литературных. Проклятые вопросы ставились жизнью, книги должны были только помочь найти ключ к их разрешению. Критика «Откровения» очень много занималась вопросом о происхождении символики «Откровения» с точки зрения ее зависимости от предшествующих литературных образцов, но сравнительно мало, лишь по отдельным пунктам, она пыталась установить связь «Откровения» с жизнью. Между тем эта сторона очень важная. Разрешая обычные вопросы эсхатологии, вращаясь в кругу привычной эсхатологической символики, «Откровение» ни на минуту не теряет связи с окружающей действительностью. Автор его не только пророк о будущем, он учитель и обличитель настоящего; он не только гражданин Нового Иерусалима, он житель и старого грешного мира. И как человек не мысли, а чувства и воображения, он не развивает новой философии истории, но комментирует с точки зрения уже установившейся философии истории окружающую действительность, общеполитическую и узкохристианскую, и выносит свой решительный приговор, гремящий, как колокол, и твердый, как сталь. В «Откровении Иоанна», как в фокусе, резюмировались и философия истории Павла, и повседневная борьба христианства со старым миром, и литературное движение, связанное с эсхатологией. Книга — изумительно многогранная и, вероятно, никогда не потеряет особого интереса для исследователей.

Время, переживавшееся христианством эпохи «Откровения», особенно остро ставило проблему этого мира. Иоанн вынужден прямо сказать, что война со святыми, которую вел диавол, «древний змий», через посредство римской державы, «зверья», приведена силами зла к победному концу. Бесчисленны имена святых, убитых за веру; без числа узники сидят в темницах. И утешение только одно: эта победа лишь попушение божие, последнее испытание, из которого победителем выйдет не тот, кто больше замучит и перебьет святых, а тот, кто имеет терпение и веру; «блаженны мертвые, умирающие во

господе, ибо их дела последуют за ними». А испытания велики, ибо со всех сторон святые окружены злыми силами этого мира.

И пророк перечисляет эти злые силы, но дает не сухой перечень богослова, а показывает их в динамике повседневной жизни, окружающей христиан. Сатана, царствующий в этом мире, поставил свой престол в Пергаме, где есть и христианская община. Разве не престол сатаны колоссальный алтарь Зевса, господствующий над всем городом, украшенный изображениями всех демонских сил, какие только под именем богов правили над античным миром, обогранный потоками крови бесчисленных жертв? Разве не храм сатаны пергамское святилище змеиного бога Асклепия, куда со всех сторон стекаются ослепленные паломники, больные, слепые, глухие, хромы с надеждой получить исцеление от демонской силы, обманутые ею и очарованные, не знающие, что тот, кого они называют спасителем, на самом деле губитель, и что истинный спаситель тот, за чье имя слуги Асклепия замучили Антипу и за ним многих других? Разве не столица сатаны Пергам, где воздвигнут первый храм в честь Кесаря и Ромы, самый пышный и богатый во всей Малой Азии, гордые и жестокие жрецы которого заставляют христиан угрозами смерти есть идоложертвенное мясо? Да, здесь живет сам сатана, и тяжело пергамским христианам. Но нелегко христианам и в других местах. В Смирне всем заправляют иудеи; но это — подлинное сборище (сува-јурф-г]—синагога) сатаны. Их руками сатана ввергает христиан в темницу, замучил основателя смирской общины Поликарпа; их устами он неустанно клеветает на христиан и злословит их и держит их в тяжелой скорби и нищете.

Терпением и верой побеждают сатану святые, остаются верными до смерти, не уступая соблазнам. И, побеждаемый в открытом бою, сатана ищет обходных путей и выдвигает лжепророков, подобных Валааму, которые пытаются глубинами сатанинского учения запутать простые умы христиан, сбить их с верного пути и погубить их души. Лжепророки нашептывают, что незачем гибнуть бесполезно, не спасая себя и ослабляя общину; не лучше ли на время уступить, совершить вынужденное поклонение Кесарю — грех можно очистить, а лишний бо-ец сохранится для будущего. Другие говорят, что ги-

бель царства сатаны вовсе не близка, и очищение и искупление мира произойдет вовсе не путем катастрофы, а длинным путем постепенного очищения человеческой природы, полубожественной-полуземной, полудуховной-полуматериальной. Эти соблазнитель прибавляют, что властители века сего, зоны, вовсе не духи зла, но божественного происхождения, только более низкого достоинства; и задача спасения не в том, чтобы умирать за веру в грядущего Христа, а в том, чтобы получить познание, гносис, которое даст душе возможность очиститься от земной материи и связанного с нею греха и вернуться на светлую родину. Таковы николаиты, ученики гностика Николая, соблазнившие часть пергамских христиан, такова лжепророчица в Фиатире, растлевающая души тамошних христиан. Но не только эти непосредственно имеющие дело с христианами злые силы царят в мире и преследуют святых; все окружающее христиан общество, вся царствующая в мире великая римская держава — слуги сатаны. Сатана дал римскому кесарю власть над всеми племенами земными; он возвел великий город, раскинувшийся на семи холмах, и дал ему царство над всеми царями земными, но исполнил его в то же время блудом и насилием, пышной роскошью и пьянством пророков, напоил его кровью святых и свидетелей Иисусовых. Все живущие на земле, кроме общин святых, упиваются вином блудодеяния этого города, Торгаши богатеют от роскоши его, корабельщики бороздят море, перевоза товары для него.

Но грехи этой великой блудницы дошли уже до неба, бог вспомнил неправду ее; время исполнилось, время близко. Раскрылась небесная книга жизни, горят в ней огненными буквами имена вписанных в нее; приходит их время, их царство, их слава, только они войдут в Новый Иерусалим и будут его вечными гражданами. Эта книга жизни написана при начале мира; агнец, закланный при начале мира, вписал в нее имена тех, кто будет спасен его кровью, если будет исповедовать веру в Христа, если не будет искать богатства, если не осквернит ничем своей чистоты; если потерпит до конца и примет смерть за Иисуса и тем победит, как победил своей смертью агнец; их имена не будут изглажены из книги жизни. Те же, кто не записан в книгу жизни, поклоняются зверю ц его пророку, они не наследуют царства,

Таково сжатое, но образное и яркое разрешение проблемы этого мира и проблемы участников будущего царства, которое дается автором «Откровения». Во всем здесь чувствуется конец I века, завершающий развитие христианской эсхатологической идеологии. Проблема этого мира разрешена, она в сущности не ставится; до боли очевидно, откуда зло в этом мире и кто царь его. И в то же время автор «Откровения» вращается в области все той же философии истории, рассматривающей весь мировой процесс как развертывание предустановленного божественного плана: при начале мира уже было определено, кому спастись и кому погибнуть, при начале мира была принесена на небе жертва, которая при конце мира должна повториться на земле, чтобы искупить predeterminedных к спасению святых и избранных. Но мы чувствуем, что если идея предустановленного™ и дуалистическая сущность исторического процесса родственны и у автора «Откровения», и у Павла, то содержание, краски и тона в «Откровении» какие-то иные, веют иным духом, чем книжнические выкладки Павла. Параллель искупительной жертвы, принесенной в начале мира на небе, и такой же жертвы, принесенной при конце мира на земле, сближает мировоззрение автора «Откровения» с восточным мировоззрением, точнее, с вавилонскими концепциями астрального характера. Вавилонская жреческая теория гласила, что явления и события, имеющие место на земле, суть только отображения или проявления небесных событий и фактов: земля устроена, как небо, небесному Вавилону с его храмами соответствует земной Вавилон с его храмами, и каждое движение на небе соответствует определенным событиям на земле. Эта халдейская мудрость была тщательно разработана в виде справочных указателей, при помощи которых каждое небесное явление могло быть истолковано по отношению к земле, и, наоборот, каждый загадочный или вызывающий на размышление факт на земле мог быть разъяснен небесными явлениями. Влияние этого мировоззрения отразилось и на мифологии; целый ряд древних мифов, первоначально не имевших ничего общего с астрализмом, был переработан с точки зрения астрального мировоззрения и в этой поздней редакции был заимствован повсюду, куда только проникало вавилонское культурное влияние. Распространение этой муд-

рости шло преимущественно через халдеев-астрологов, которые разбрелись со времен персидского владычества по всему восточному миру, а в последние два века до христианской эры *проникли и на запад*; *через халдеев* астральная мифология просачивалась одинаково и в царские дворцы, и в хижины рабов и пролетариев. И христианство на исходе I века, практически и теоретически отгораживавшееся еще от «сего мира», фактически не могло жить и мыслить вне привычных формул, образов и мифов, а с расширением христианства в международную силу в его воззрениях сталкивались, перерабатывались и сливались самые разнообразнейшие формулы, образы и мифы, в том числе и астральные. Этот процесс синкретизма замечен уже и у Павла: к иудейским книжническим выкладкам он присоединяет греческую мистическую обрядность; через несколько десятков лет, в «Откровении», синкретизм в области христианской мифологии делает огромный шаг вперед. «Откровение» в некоторых своих частях показывает, что *автор его* вращался в среде астральных вавилонских идей и мифов; но, сверх того, он хорошо был знаком и с греческой и с персидской мифологией, и с иудейской кабалистикой и апокалиптикой и в своей грезе отдал всем им соответствующую дань.

Агнец был заклан при начале мира — это одна идея, один образ; рядом с ним стоит другая картина, развертывающаяся в целую драму начала мира, совершенно отличную по персонажам и сюжету, но разрешающую вопрос совершенно в том же духе. После целого ряда видений того, что должно произойти в последние дни, видений грозных, катастрофических, невероятных бедствий, автор подходит к изображению самого конца. И тут в его грезе происходящее сейчас спутывается с картиной происшедшего при начале мира. Жена, облеченная в солнце, с луною под ногами и в венце из 12 звезд (как изображалась вавилонская богиня Нинмеанна, «царица небесной тиары», по-видимому тождественная с Дамкиной, матерью Мардука) стонет в муках рождения, и перед ней стоит красный дракон, готовый пожрать имеющего родиться младенца. Младенец родится мужского пола; это тот, кому надлежит пасти все народы железом железным, — Мессия; и сейчас же новорожденный был взят к престолу бога, а жене пришлось бежать от дра-

кона в пустыню. Дракон, однако, не оставил намерения уничтожить своего врага; тогда началась на небе война: Михаил и ангелы его вступили в бой с драконом и ангелами его и победили его; после поражения великий дракон, древний змий, был низвержен с ангелами его на землю, которую с тех пор он и обольщает; и стал он преследовать мать Мессии, пустив из пасти вслед ей воду, как реку, чтобы поглотить ее, но земля поглотила реку и спасла жену; тогда дракон стал преследовать «прочих от семени ее», т. е. христиан. В этой драматической картине переплелись отзвуки греческого мифа о рождении Аполлона, мать которого хотел убить великий дракон Пифон, египетского мифа о рождении Горуса, которого хотел убить дракон Тифон, и вавилонского мифа о творении, в котором водная стихия — начало злое, а земная стихия — начало доброе. Но мозаичность картины только оттеняет ее основной смысл: от начала мира идет борьба, подлинная, действенная борьба добра и зла, и исход ее предустановлен также от начала мира рождением Мессии, который в будущем, при конце мира, победит дракона и его злые силы. «Языческая» мифология сплелась здесь с иудейской книжнической теорией о предсуществовании Мессии: он родился перед господом духов, прежде чем были сотворены солнце и звезды, и с той поры скрыт и оберегается богом для конца.

Итак, мировой процесс и для автора «Откровения» так же дуалистичен и предустановлен, как и для Павла; и, определяя предустановленность, автор «Откровения» идет в некоторых характерных деталях даже дальше Павла. Он должен не только объяснить, но утешить и ободрить, поднять дух и дисциплину: если Павлу приходилось иметь дело в общинах только с инерцией нравов «сего мира», то автор «Откровения» борется с отчаянием, порожденным победою «зверя». Для этого ему надо подчеркнуть предвечное существование Мессии и его специальное назначение, известное и дракону; для этого фигурирует и книга жизни, куда вписаны имена только тех, кто спасется. Это люди всякого языка и племени; но это только христиане, и, мало того, определенное число, только те, кто запечатлен печатью божией. Тут в гресе автора «Откровения» появляется мотив, заимствованный из какого-то иудейского апокалипсиса, в котором изображалось, как перед концом ангел налагает печать на чело 12 000

избранных из каждого колена Израилева; общая цифра 144 000 запечатлелась в его мозгу, и он этой цифрой определяет число избранных. Перед христианами он тем самым ставит в упор вопрос о самопроверке: число избранных ограничено, и в него войдут только те, кто побеждает в борьбе, будучи верным до смерти; эти борцы омылись кровью агнца и от великой скорби получают великое утешение. Оно близко: Христос уже стоит у дверей и стучит, и с ним возмездие, чтобы воздавать каждому по делам его.

Ободрение и поднятие духа — для членов общин, к которым обращается автор «Откровения»; для него самого оно не нужно, он живет не в настоящем, а в том близком будущем, в которое устремлены все силы его ума и сердца. И вся его книга начиная с IV главы передает видения, бывшие ему «в духе», когда раскрылась перед ним небесная дверь, чрез которую он вошел к престолу самого божества. «Сидящий на престоле» держал в деснице книгу, исписанную и внутри и снаружи, т. е. свиток, исписанный с обеих сторон; книга была запечатана семью печатями, и по мере того как снимались с нее одна за другой печати, развертывались одно за другим действия последних дней. Это не книга жизни; только в самый последний момент, когда был окончательно поражен древний змий, увидел Иоанн раскрытую ..«другую книгу, которая есть книга жизни». Если представление о книге жизни было чрезвычайно распространено и мы встречаемся с ним и в псалмах, и у Второисайи, и у Даниила, и у Еноха, и у других позднейших апокалиптиков, то представление о книге за семью печатями является своеобразным достоянием автора «Откровения». Он прочел у Еноха, что этот взятый живым на небо патриарх читал небесные скрижали, на которых была рассказана вся судьба мира от начала до последних дней в таинственных и непонятных для непосвященных выражениях. Быть может, воспоминание именно об этих скрижалях и послужило для его мозга, разгоряченного желанием увидеть будущее, основой, из которой сплелось представление о книге за семью печатями. Она содержит в себе предустановленный от начала мира, но скрытый от всех план действий, точно план военной кампании последних дней. Как стратегический план составляет наиболее секретный, тщательно запеча-

тайный документ всякого штаба, так и эта таинственная книга; и как стратегический план при начале военных действий имеет право раскрыть только главнокомандующий, так и эту книгу распечатать может лишь главный вождь небесных сил в последней схватке с драконом — агнец. Кроме него, никто ни на небе, ни на земле, ни под землей не может ни раскрыть, ни читать, ни посмотреть эту книгу; и Христос в образе закланного агнца приходит, берет книгу из десницы сидящего на престоле и начинает снимать одну печать за другой; вслед за снятием каждой печати сейчас же над гибнущим грешным миром обрушивается бедствие, предусмотренное в книге, и происходят последние столкновения добра и зла. Как в калейдоскопе, проходит мрачная и запутанная фантазмагория последних дней; она не имеет в себе внутренней цельности, грешит повторениями и противоречиями, давшими обильный материал для аналитического остроумия комментаторов, и, конечно, наперекор всем попыткам ее рационализировать останется всегда иррациональной. В ней рационально лишь то, что дано конкретной обстановкой момента; и это для нас в данном случае наиболее важно и интересно.

Катастрофа разражается внезапно; но ей предшествуют бедствия, правда не выходящие из ряда естественных событий, но знаменательные для того, кто умеет чувствовать будущее. Войны, голод, болезни, дороговизна — все это естественные события, но они выводят жизнь из нормы; исход тут может быть двойкий: или восстановление нормы, или дальнейшее расстройство нормы, которое способно привести уже к катастрофе. Это зависит с точки зрения религиозного мышления от сверхъестественной руководящей воли, которая как бы невидимую руку переставляет фигурки и дает игре тот или иной оборот. Тревожное состояние, царившее с 60-х годов на Востоке вследствие выступления парфян на Тигре и иудейской войны сделалось как будто хроническим: со времени поражения, нанесенного в 62 г. римлянам парфянским царем Вологезом, началась между Римом и парфянами затяжная борьба, закончившаяся только в начале II века. Рядом с этим восстание в Иудее, затем в 80-х годах борьба с хаттами, борьба с даками на Дунае, восстания в самом Риме — вечное военное время, как будто с земли окончательно был взят мир и началось

безудержное взаимное истребление людей. С точки зрения автора «Откровения», это состояние — преддверие конца: оно начинается, как только снимаются первые две печати, освобождающие двух всадников — одного на белом коне и другого на рыжем, которые являются исполнителями этой части кампании последних дней. К этим военным бедствиям 90-е годы прибавили бедствие голода в малоазиатских провинциях, вызванное нелепым эдиктом Домициана, который издал его как бы нарочно для ухудшения и без того тяжкого положения Малой Азии \*. Эдиктом 92 года было предписано вырубить половину виноградников в провинции и был запрещен вывоз вина, а в Италии было запрещено разводить новые виноградники; эта мера, оправдывавшаяся якобы целью борьбы с роскошью, ударила не по состоятельным потребителям вина, а по его мелким производителям. Малая Азия, нуждавшаяся в привозном хлебе и расплагавшая для этого вином, как одним из главнейших экспортных продуктов, была приведена в сильнейшее волнение; цены на хлеб стремительно поднялись, вино некуда было сбывать, и оно подешевело. Обычная цена на хлеб была 12 мер пшеницы за динарий и 12 мер ячменя за 1/2 динария; теперь, по снятии третьей печати, всадник на черном коне поднимает цены на пшеницу до динария за хиникт т. е. за количество, равное дневному хлебному пайку, и до динария за три меры ячменя самого худшего сорта. И как следствие всех этих бедствий — болезни и смерть; их приносит с собою четвертый всадник, появляющийся после снятия четвертой печати, на коне, масть которого — как мертвенная бледность. Имя всадника — Смерть; и за ним идет Ад, хватающий мертвецов как свою добычу, и истребляют они всякую жизнь на четвертой части земли (т. е. римской державы) мором и голодом. Здесь не простая литературная персонафикация, а конкретные представления. Эллин и азиат, все равно малоазиат, вавилонянин или иудей, представляли себе смерть и загробную страну как явления, подвластные определенным божествам; и так представлял их себе и автор «Откровения», для которого еврейские Мавет (Смерть), Дебер (Чума), Шеол (Ад) были не менее реальными фигурами, чем вавилонские Намтару, Эрешкигаль и Нергаль или греческие Гадес и Персефона. Для христиан эти общие бедствия усугублялись го-

нениями, которые при подозрительном Домициане возобновлялись с неслыханною дотоле жестокостью. Это — последний штрих подготовительных знамений, последняя капля, переполняющая чашу; и это входит также в программу последней кампании. С открытием пятой печати взору автора «Откровения» являются души убитых за слово божие и за исповедание веры; они находятся под небесным жертвенником, около самого престола божия, и вопиют: доколе, господи, святой и истинный, не судишь ты и не взыщешь за кровь нашу с живущих на земле? Но им даны были белые одежды, и было сказано, чтобы они успокоились еще на небольшой промежуток времени, пока не дополнится их предустановленное число их братьями и соучастниками в рабстве, которые будут убиты, как и они. Так, все бедствия, пережитые и переживаемые малоазиатским миром и христианами, повторяются в грезе автора «Откровения» как начальные акты мировой катастрофы; все это он и его собратья видели и пережили, но только теперь, когда «дух» открыл ему их сокровенный смысл, стало понятным их значение, стало очевидным, что еще многие и многие должны погибнуть, но это — уже последние жертвы... И на этом кончается, так сказать, историческая часть первой группы видений; но желание провидеть в текущей действительности признаки приближения катастрофы заставляет автора «Откровения» еще раз возвратиться к анализу настоящего и недавнего прошлого. На вопрос «доколе?» мало было одного общего ответа со ссылкой на невыносимую тяжесть положения; и автор книги, и его читатели хотели точного ответа, хотели имен и сроков. И при изложении «одного» из последующих видений Иоанн такой точный ответ дает, правда не в прямой, а иносказательной форме, но достаточно прозрачной для всякого мало-мальски сообразительного человека. На последний бой со святыми и Мессией выходит из моря чудовищный зверь с семью головами и девятью рогами; одна из голов этого зверя была смертельно ранена, но эта смертельная рана исцелела. Разгадка зверя дается двояким образом. С одной стороны, сам автор предлагает разгадать, кто зверь, путем разгадки числа зверя 666, которое есть «число человека», т. е. является суммой числовых значений букв человеческого имени. С другой стороны, ангел, являющийся Иоанну для истолкования видений, дает

другой ключ: зверь, виденный Иоанном, был, сейчас его нет, но он опять явится, чтобы пойти в погибель; семь голов — семь гор, на которых сидит жена, и семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой будет царствовать недолго; зверь же — восьмой царь, но из числа семи, десять рогов — десять царей, которые получают власть вместе со зверем и будут вести последнюю борьбу с агнцем и его святыми. Несмотря на некоторую путаницу и двусмысленность — зверь, очевидно, одновременно означает и римскую державу, и одного из цезарей, — разгадка ясна. Семь царей — Август, Тиберий, Калигула, Клавдий, Нерон, Веспасиан и Тит, царствовавший всего два года \*. Мы, таким образом, попадем все в ту же эпоху Домициана; но восьмой царь не Домициан, а вновь оживший Нерон. Об этом первом диком преследователе христиан, последнем из легитимного рода Юлиев, сложилась сейчас же после его смерти легенда, что он не умер от нанесенной ему во время бегства из Рима раны, но скрылся на Евфрат и вновь явится возвращать себе царство. При Тите и в первые годы Домициана на Евфрате среди парфян действительно появились два Лженерона; но такой естественный конец не удовлетворял фантазию, и легенда пошла дальше. Она поверила в смерть Нерона, но стала утверждать, что через поколение, т. е. через 30 лет, в 98 г. Нерон должен явиться из ада с адскими силами на борьбу с узурпаторами. Иоанн, как и другие христиане, усвоил себе легенду именно в этой форме: для них в этом первом жестоком палаче христиан персонифицировалась вся злая сила римской державы. И число 666 дает сумму числовых значений букв имени Нерона, если слова *xatoap Nspov* транскрибировать еврейскими согласными. Дан, таким образом, ответ и о сроке, и о имени.

За исключением этой загадки, связанной с действительностью, все видения, следующие за явлением коней, — уже плод разгоряченного экстазом воображения, охваченного жадной проникнуть в грозное будущее. Они не дают цельной картины; впечатление такое, как будто автор «Откровения» грезил с перерывами, причем в перерывах мысль, управляемая сознанием, работала все в одном и том же направлении, припоминая только что бывшие видения, ставя недоуменные вопросы, силась заполнить пробелы виденного; и потом, когда сознание

вновь путалось и вновь вступало в свои права полубессознательное состояние, повторялось отчасти уже виденное, сплеталось с новыми мотивами, приходившими на ум в перерыве, и получались новые видения. Так, за семью печатями идут семь труб, затем семь чаш, затем дракон и зверь, их последний бой с Христом, тысячелетнее царство и Новый Иерусалим.

Но во всех видениях неизменна одна и та же уверенность: катастрофа начнется внезапно и скоро, придет, как тать, вслед за небывалым ожесточением преследований христиан. В первом видении, когда разворачиваются бедствия, вызываемые открытием семи печатей, катастрофа изображена наиболее сжатым, но и наиболее ясным образом. Снимается шестая печать — и катастрофа разражается. Земля заколебалась чудовищным землетрясением, зашаталась — и зашатался весь связанный с нею мир. Мироздание мыслилось в древности как единое целое: земля и обтекающий ее океан считались основанием, на котором покоится небесный свод. Заколебалась земля, заколебался и небесный свод; солнце потухло, сделавшись черным, как власяница, луна сделалась, как кровь, звезды попадали на землю, как плоды смоковницы, потрясаемой сильным ветром; еще дальше — порвалась связь земли с небом, небо свернулось, как книжный свиток, и исчезло, на земле все горы и острова сдвинулись со своих мест. Воцарился хаос, подобный первичному; и в этом хаосе панический ужас охватил всех сильных и богатых, упивавшихся кровью бедных и слабых. Конец миру — конец их власти; мировой переворот — социальный переворот; гибель земли — гибель богатых и сильных. Цари, вельможи, тысяченачальники, богатые и сильные скрываются в пещеры и ущелья, чтобы уйти от лица сидящего на престоле и гнева агнца: пришел великий день гнева его, и кто может устоять? А замученные уже стоят в белых одеждах с пальмовыми ветвями перед престолом и перед агнцем, и один из старцев, стоящих перед престолом, объясняет Иоанну, что они не будут уже ни голодать, ни жаждать, не будет их палить на страде солнечный зной, и не они уже будут пасти чужие им стада, но их будет пасти сам агнец и будет водить их на источники живой воды, и бог отрет всякую слезу с очей их,

Последующие видения полны мрачных фантастических картин, навеянных образами библейской и апокалиптической литературы. Тут повторяются бедствия, подобные казням египетским или тем ударам божественного гнева, которыми грозили великие пророки; в хаосе землетрясений, бурь, града, северных и огненных дождей, чудовищных язв, потоков крови, доходящих лошадям до узды, воплей и смятения мысль автора все вновь и вновь возвращается к главному сюжету, к гибели великой римской державы, как главного представителя власти «дракона» на земле. Первым гибнет город Рим не то от великого землетрясения, не то от удара огромным камнем, низвергаемым рукою могучего ангела. В один час гибнет все его богатство и слава; и все цари земные, богатые и знатные, купцы и корабельщики в ужасе посыпали пеплом свои головы и плачут и рыдают о великом городе; но зато на небе среди ангелов, апостолов и пророков великая радость при виде праведного суда божия над римской блудницей: и слышались на небе громовые клики: «аллилуйя, ибо воцарился господь бог вседержитель!»

За гибелью великого города разворачивается решительный бой Христа со зверем. Тут изображение смутное и неясное, поскольку дело идет о злых силах. Для автора «Откровения» злые бесовские силы и злые земные силы настолько тесно связаны друг с другом, что он их путает и часто заменяет одни другими. Чудовищная саранча, выходящая из бездны, подобная коням, снаряженным в панцири для боя, с человеческими лицами и женскими волосами под командой ангела бездны Аваддона сменяется воинством всех царей земных, собирающихся на Евфрате, под начальством зверя, воскресшего Нерона, чтобы сразиться с агнцем; их собирают на бой три бесовских духа, подобные жабам. Тогда отвергается небо, и оттуда спускается на белом коне Мессия — Христос, а за ним все небесное воинство; бой происходит на земле, на месте, называемом армагеддон, — таинственное имя, указывающее на горную область, ибо бои между богами происходят или на воздухе, или на высоких горах. Как происходит бой, неважно: восторженное чувство Иоанна видит только конец: зверь и лжепророк схвачены и живыми брошены в огненное озеро, горящее серой, прочие убиты мечом, исходящим из рук Христа,

а дракон, древний змий, диавол и сатана скованы на тысячу лет и заключены в бездну, как в темницу. Иоанн забыл уже, что небо исчезло, что земля рушилась или была пожата серпом небесного ангела, реальный бой происходит на реальной земле, и этот реализм необходим и неизбежен. Да, старая земля и старое небо должны погибнуть; но прежде всего чувство мести требовало казни, и именно земной, физической казни угнетателей. «Какою мерою мерите, такую и воздастся вам»: угнетатели мучили и убивали и должны быть замучены и убиты. И евангельский Иисус Христос, являющийся еще только праведным судиею, в конце 1 века для жаждущих возмездия, гонимых и доведенных до отчаяния христиан превращается в военачальника и грозного витязя, собственноручно перебивающего земных царей и все их воинство.

И вот после ужасов мировой и социальной катастрофы начинается новая жизнь. Она делится, как и у Павла, на два периода: первый период — тысячелетнего царства без всяких обиняков мотивируется необходимостью специальной и немедленной награды пострадавшим за слово божие. Души обезглавленных за исповедание веры в Иисуса Христа, не поклонившихся зверю и не принявших его печати ожили и стали царствовать с Христом; прочие умершие не воскресли. Такова особая награда — первое воскресение и участие в тысячелетнем царстве. Какие особенные дары счастья получают святые в тысячелетнем царстве, каков вообще будет его характер, об этом автор «Откровения» говорит мало. Самое главное — безболезненное и бессмертное бытие. Пищей спасенных будет сокровенная манна, каждому будет дан белый камень с новым таинственным именем, предохраняющий от болезней и смерти; над участниками первого воскресения не властна вторая смерть, которая постигнет многих после всеобщего воскресения. Жить святые будут в каком-то особенном возлюбленном граде; сам агнец будет пасти их и водить на источники живой воды; они будут властвовать над всеми народами земными. Другими словами, воскресшие мученики составят особую привилегированную породу людей; сытые и довольные, здоровые и бессмертные, они станут правителями над прочим родом человеческим, который уцелеет после первой катастрофы и будет влачить прежнее суще-

ствование, отягченное болезнями и смертью, подвластное греху и диаволу. Социальные отношения перевертываются, и противоположность обостряется: раньше власть имущие богатые не знали нужды и имели возможность удлинить свою жизнь; теперь получившие власть бедные не только не знают нужды, но совсем вне власти болезней и смерти. Но достигается это не чудесным перерождением человеческой природы, о котором учил Павел; напротив, средства те же самые, к которым и здесь, в этом мире, прибегает религиозная практика: волшебные амулеты, магическая вода жизни и таинственная манна — тот же философский камень и жизненный эликсир, которые под разными наименованиями и разными способами отыскивали маги и колдуны, алхимики и астрологи всех веков и народов. Реальная казнь на реальной земле, реальная награда в реальном царстве — только на этом условии мирилось христианство со своей повседневной тяжелой долей.

Реальное тысячелетнее царство кончается реальным же образом. Проходит тысяча лет, и сатана вновь освобождается из своей темницы, вновь собирает бесчисленные народы земли на брань со Христом и святыми. Войско сатаны окружает город святых; врагов подавляющая сила; кажется, победа и восстановление их прежней власти обеспечены. Но святые, собравшиеся на бой в своем воинском стане, не имеют нужды завязывать сражение: с неба падает огонь и пожирает всю рать диавола, а сам он ввергается в то же огненное серное озеро, в котором уже тысячу лет мучаются зверь и его лжепророк. И тогда происходит окончательный суд. Все мертвые восстали из ада и из моря и явились на суд божества; раскрылась книга жизни, и все те, имена которых не оказались записанными в книгу жизни, вместе со смертью и адом были брошены в озеро огненное, к диаволу, зверю и лжепророку. Это — вторая смерть. Ибо смерть с точки зрения каждой религии есть не что иное, как нескончаемая болезнь, нескончаемое мучение. Кто выздоровел, тот не умер; кто умер, тот не выздоровел. Ярче всего эта идея сказывается в вавилонских представлениях о загробном состоянии, широко распространенных на всем древнем Востоке; в «стране без возврата» мертвецы продолжают мучиться бесами тех же болезней,

которые мучили их при жизни, все мертвецы без различия— и праведные и грешные, и даже боги, как Иштар и Думузи, попавшие в царство Эрешкигалы. И вот теперь окончательно мысль автора «Откровения» возвращается к представлению о новом небе и новой земле. Теперь только сбывается окончательно в его видении клятва ангела, который перед седьмым трубным звуком клялся, что времени уже не будет. Теперь первое небо и первая земля отошли в вечность, и нет уже моря, бурной, неверной стихии, которая является, по восточным представлениям, бездной, где пребывают злые силы. Оттуда, из бездны, выходили и дракон, и зверь, и прочие чудовищные духи; теперь, когда всех их постигла вторая смерть, уничтожается и их прежняя стихия. Вместо первого неба и первой земли Иоанн видит новое небо и новую землю, а на ней спускающийся с неба Новый Иерусалим, где будут жить спасенные люди вместе с богом, как жили вместе с богом в полной гармонии прародители в раю. И в дальнейшем видении библейское сказание о чудесном саде Эдеме переплетается с привычными традициями горожанина I века: христианские общины — общины горожан, земледельческое население, *ragani*, долгое время сопротивлялось христианской пропаганде. Новый город построен из великолепнейшего материала: то, что для богачей этого мира было предметом роскоши и украшения, в Новом Иерусалиме бедных заменяет собою обычный строительный камень этого мира. Стена его из ясписа; двенадцать оснований — из двенадцати сортов драгоценного камня, двенадцать ворот — двенадцать жемчужин, строения самого города — из чистого золота. Форма его — кубическая; высота, ширина и длина его равны — для жителя семитского Востока кубическая форма — священная, такую форму имеет и арабская Кааба. Через город протекает река жизни, чистая, как кристалл, а по обоим берегам ее растут деревья жизни, дающие плоды двенадцать раз в год; и целительны не только плоды их, но и листья. Необыкновенный город стоит в новом необыкновенном мире. Старый мир был раздвоен, и противоположностью дневного света и ночной тьмы была разительнейшим проявлением этой раздвоенности. В новом мире не может быть мрака, который благоприятствует всякому злу; в нем горит вечный свет — и свет не от

старых светил — солнца и луны, слабых и неверных, заволакивавшихся тучами и закрывавшихся затмениями, но свет от славы божией, вечный неугасимый свет, озаряющий вечный сияющий день. Как в природе нового мира, так и в новом человечестве не будет зла: не будет в городе никого, делающего мерзость и неправду, но будут жить там только записанные в книге жизни, истинная слава и честь народов.

В этой блистательной грезе переплелись отзвуки и впечатления от самых разнообразных образов и символов. Четыре райских потока превратились в реку жизни; древо жизни рая дало целую аллею деревьев; и при изображении их в мысли Иоанна повторялись строки Иезекииля, в изгнании так описывавшего необычайные красоты будущего восстановленного Иерусалима: по берегам реки, протекающей через территорию храма, стоит множество деревьев, «их листва не вянет, и их плоды без конца, всякий месяц несут они свежие плоды, ибо вода их исходит из святилища, и плоды служат пищей, а листва их — целебным средством». Эти черты библейской традиции связываются с поздними иудейскими концепциями, возникшими под влиянием вавилонских представлений. Новый Иерусалим сходит с неба как город, изначала там существовавший и приберегавшийся для конца, подобный небесному Вавилону, небесному храму Э-сагила или Э-куру; двенадцать драгоценных камней, составляющих его основание, у арабов и египтян отождествлялись с основанием двенадцати созвездий зодиака. Новый мир, основанный на монизме, есть для автора «Откровения» астральный мир, но без его кривого, несовершенного земного отображения, погибающего вместе со злом и неправдой.

Таковы христианские грезы о конце мира и новом мире на пороге II века. В них уже чувствуется победное шествие синкретического духа, поскольку дело касается символики, образов и композиции. Но вместе с тем в них отражается уже с полной определенностью рост христианства и как социальной группы, и как идеологии. Национальные тенденции давно изжиты, галилейская почва давно покинута. Для Иоанна уже нет вопроса о сравнительном достоинстве эллина и иудея, ему нет нужды доказывать, что искупительная жертва Иисуса

смела все национальные перегородки; спасенные у него—великое множество людей из всех народов, говорящих на всех языках. У него восстанавливается целиком первоначальная противоположность богатых и бедных, но в масштабе тогдашнего мира, совпадавшего с римской державой: как в евангельской эсхатологии богатые противопоставались бедным, причем молчаливо разумелись Иудея и Галилея, так в эсхатологии Иоанна богатые противопоставляются бедным, причем без обиняков разумеется весь мир. Для Иоанна уж нет сомнения в мессианическом и сверхъестественном достоинстве Иисуса. Синоптическая эсхатология различает Иисуса земного, целителя и утешителя, «сына человеческого», для которого ничто человеческое не чуждо, и Иисуса, приходящего в славе на облаках, но все же в человеческом образе, в образе судии, который будет судить по-человечески справедливо, но по мере добросердечия судимых. Павлу приходилось доказывать, что Иисус есть подлинный Христос, «сын божий», существовавший, от века и сошедший на землю не для того, чтобы показать земным примером, каково будет новое царство, а для того, чтобы исполнить выпавшую на его долю роль в предустановленном плане искупления. Иоанн уже не доказывает предсуществования и божественности Иисуса, он только в конкретных образах демонстрирует догмат Павла. Все человеческие черты в Иисусе Христе «Откровения» исчезли; это агнец, закланный до начала мира, божественный вождь небесных воинов, не судия, а мститель, применяющий к делу мести всю свою сверхъестественную силу. Концепция Павла привилась уже, но преобразилась: в «Откровении» перед нами начало той линии развития представления о Христе, которая приводит к фигурам Христа фольклора — духовных стихов, легенд, житий, сказок; книжнический догмат перерабатывается в социальный символ. Галилейская почва и галилейская среда окрашивали представления о новом мире в тона сельской идиллии; ранний апокриф влагал в уста Иисусу перифразу из иудейского Еноха, изображавшую новый мир в виде сплошного сада, сплошной нивы необычайного плодородия: виноградные деревья будут с 10 000 лозами, на каждой лозе 10 000 ветвей, на ветви 10 000 побегов, на побеге 10 000 кистей, на кисти 10 000 ягод,

каждая ягода даст 10 000 мер вина; одно пшеничное зерно родит 10 000 колосьев, каждый колос даст 10 000 зерен, каждое зерно даст 10 фунтов лучшей муки; в такой же мере будут плодородны и все другие растения. Оторвавшись от почвы Галилеи, переселившись в малоазиатские, греческие и итальянские города, христианство приобрело другую социальную окраску: сельский пролетарий и полупролетарий оказались вытесненными городским рабом и пролетарием. Для последних земное плодородие не имело конкретного и наглядного значения; но перед ними были роскошные дворцы их эксплуататоров, куда все сыпалось само собою, уже оторванное от матери-земли. И их греза иная: они, правда, как и их галилейские предшественники, не хотят трудиться и мечтают получить все готовым; но галилеяне мыслили, что они все получают от тех же растений, что и в эхом мире, только в невиданных дотоле размерах, и хотели жить в вечном неувядающем саду, а христиане конца I века мечтают о необыкновенном роскошном городе, где они будут питаться плодами небесного древа жизни и водою небесной реки жизни. И еще одна последняя черта различия, характерная для конца I века. Галилеяне, ходившие за Иисусом, волновались и готовы были, если бы оказалось возможным, провозгласить его царем иудейским и активно помочь пришествию царствия божия, как делали не раз их собратья до знаменитого восстания 66 года. Соединенные с национальными упованиями, эсхатологические ожидания были действительны, приводили к революционным вспышкам и на чисто национальной, иудейской почве кончились грандиозной революцией. Сделавшись международным явлением, христианство потеряло свою действительность, стало пассивным. Оно безмерно увеличилось в численности, но в то же время расплылось, раздробилось на мелкие общины, неспособные на активное выступление поодиночке и бессильные создать одновременное общее выступление. И, облегчая в общинах взаимной помощью и поддержкой тяжкое бремя жизни, международное христианство превратило энергию действия в силу терпения и возложило все надежды на обязательное, неизбежное и скорое вмешательство свыше. Эпоха «Откровения» особенно проникнута этим духом, но она таит в себе уже и дальнейшее развитие: раз вмешательства все нет, то нельзя

вечно жить отщепенцами и надо идти на соглашение с этим миром...

Видения кончились, завеса над будущим опять закрылась—ненадолго, сам Христос свидетельствует: «Да, гряди скоро!» И Иоанн вслед за Иисусом также спешит засвидетельствовать истину своего пророчества: если кто приложит к нему что-либо свое, к тому приложит бог язвы, о которых написано в «Откровении»; и если кто отнимет что-либо из слов пророчества, у того отнимет бог участие в древе жизни и в святом городе. Неверие есть уже измена; она карается отвержением. Но когда сошел в могилу Домициан, а желанное не пришло, когда начались гонения Траяна, а конца все не было, тогда неверие стало обычным явлением и перестало быть изменой. Стало очевидным, что проблема зла в мире не разрешится тем способом, о котором грезил эсхатология; и в то же время новые социальные элементы, проникшие в христианские общины и принесшие с собою перерождение их состава, отнимали почву у прежней идеологии.

«Вот мы состарились, и ничего из обещанного не случилось...», «Где возвещенное обещание пришествия его: ибо с тех пор, как упокоились отцы, все остается неизменным от начала творения». Скептицизм, конечно, больше всего находил себе сторонников среди новых социальных элементов общин—богатых, в золоте и дорогих одеждах, занимающих первое место на собраниях торговцев, загребаящих прибыль. Для них мировой и социальный переворот вовсе не был желанным концом, и они первые открыто выражали сомнение в безошибочности дуалистической доктрины и эсхатологических выкладок. Эсхатология теряла под собой почву.

На смену ей шли две новые доктрины. Одна, чуждая христианству и по происхождению, и по названию,— тот гностицизм, о котором намеками упоминает уже «Откровение»; он указывал в качестве целительного средства постепенное мистическое очищение души и затухивал дуалистический контраст положением, что злое начало есть в сущности только понижение и видоизменение начала божественного, перевода, таким образом, спор из области социально-этической в область метафи-

зическую, взаимоотношений духа и материи. Гностицизм был опасным соперником христианства, но побороть его оно могло только новым оружием. Это оружие нашлось в виде гораздо более элементарного и доступного для массы, чем гностицизм, учения о загробном воздаянии сейчас же после смерти. В этом учении социальная проблема подменялась проблемой индивидуального спасения, зависящего не от социального положения, а от личных качеств христианина. Добродетельный богач, как и добродетельный нищий, одинаково попадают в селения праведных; нечестивый богач, как и нечестивый раб, одинаково должны мучиться в аду. Совместное пребывание представителей обоих враждующих классов в общинах необходимо приводило к этому положению: компромисс в реальной жизни приводил к компромиссному решению и для проблемы того мира. И богатство, и бедность одинаково законны, одинаково имеют право на существование; незаконны лишь грех и неправда, и только они караются в том мире. С другой стороны, идея о немедленном загробном воздаянии после смерти давала исход для постоянно попираемого в жизни чувства справедливости, приучала обездоленных к терпеливому перенесению своей участи и примиряла их с существованием социальной противоположности. На этой почве развивается превращение эсхатологического христианства в христианскую церковь; для новой идеологии почва дала новую социальную структуру, содержание, символику и литературные образы — греческие мифы и книги о загробном мире. «Откровение» Иоанна перестает быть бесспорной и повсюду популярной книгой; с ним соперничает «Откровение» Петра, которому во многих местах придают значение канонической книги предпочтительно перед «Откровением» Иоанна. В этой книге изображены мучения грешников и блаженство праведников, показанные апостолу Петру Христом по просьбе двенадцати апостолов. Она черпает материал из орфических книг о Гадесе и Элизиуме, чрезвычайно распространенных во II веке в Европе и Малой Азии. Образы «Откровения» Петра стали столь же, если не более, популярны, чем образы «Откровения» Иоанна; ими питались в средние века народная апокрифическая литература, иконопись и народная религиозная живопись.

Однако эсхатология не была предана окончательному

забвению. Напротив, отцы церкви бережно сохранили < и учение Павла об искуплении и таинствах, и учение о втором пришествии Иисуса. Но то и другое было преобразовано в неподвижные, мертвые формулы символа веры, стало частями богословской системы, которая определила им место не по их жизненному практическому значению, угасшему с начала II века, а по их логической связи с другими догмами. Действенную силу эсхатология получала только в критические моменты социальных переломов. В длинные промежутки между ними царила в умах идеология загробного воздаяния, соответствующая эпохам социального равновесия; но как только социальные противоположности обострялись и приводили к открытой борьбе, так сейчас же оживала в массах и эсхатологическая идеология и «Откровение» Иоанна становилось важной и популярной книгой. XV и XVI века в Германии, охваченной пожаром крестьянских движений, XVII век в Англии, век великой английской революции, XVII и начало XVIII века в России, время крестьянского закрепощения и непрерывных бунтов,— все это эпохи, когда народные массы охватывались тем же настроением, каким были охвачены иудеи и христиане I века. Дуалистическая концепция мира и общества вступала в свои права, «святые» и «слуги сатаны» разделялись на два отгораживающиеся друг от друга лагеря. Христос и Антихрист становились на боевые позиции, а книжные начетчики, вчитываясь в таинственные образы и кабалистические загадки «Откровения» Иоанна, разъясняли трудящейся массе, что признаки, указанные в «книге за семью печатями», соответствуют именно событиям переживаемого времени и срок конца можно точно высчитать. Ожидания в срок не сбывались, искали ошибку в толковании или в расчете, ставили новый срок, и, пока кипела острая борьба, пока не устанавливалось вновь равновесие социальных сил, эсхатология жила и торжествовала по всей линии. Люди были верны до смерти, совершали изумительные подвиги геройской верности идее; другие, более нетерпеливые, брались за оружие, чтобы своими слабыми усилиями ускорить наступление нового царства, в котором крестьяне будут господами, а прежние господа и попы будут на них пахать. Новое общество XIX века принесло с собою новые доктрины о сущности социально-политического процесса и

способе уничтожения социального зла, не имеющие ничего общего с религией. Но природа людской массы осталась все та же, и, воспринимая социалистические доктрины, она воспринимает их как некое новое открытие, исполнение которого чудесным образом создаст на земле Новый Иерусалим, в котором не будет ненавистой власти богатых насильников, не будет невзгод, будет такой обновленный порядок, над которым сгорит со стыда старое солнце, светившее прежнему преступному миру, и зажжется новое солнце радостного труда и всеобщего счастья.

# *Христианские праздники*

## *1. Общие замечания*

В I веке нашей эры от палестинского иудаизма отделилось христианство — новое религиозное течение, бывшее сначала иудейской сектой.

Но уже к началу II века, в христианских общинах христиане из иудеев составляли меньшинство, а самое христианство из иудейской секты стало превращаться в синкретическую (смешанную) религию, вобравшую в себя целый ряд верований и обрядов из других религий тогдашнего мира.

Однако следы иудейского происхождения христианства остались, и в очень заметном размере.

Так, главный христианский праздник — воскресения Христова сохранил название пасхи; другой большой праздник — троицын день имеет также название пятидесятницы (шабуот); в христианском культе и христианском искусстве Христос постоянно символизируется в образе пасхального агнца (ягненка), и вообще христианские богословы считают догматом своей религии, что христианство произошло из иудаизма, «Новый завет», как они выражаются, произошел из «Ветхого завета...».

...Существующие сейчас христианские праздники были установлены не все сразу, а постепенно, один за другим на протяжении целых шести веков. При этом мы обнаружим, что более древние праздники первоначально имели совсем иной вид и значение, чем позже; некоторые были оттеснены на второй план, некоторые совсем видоизменились. Мало этого, перед нами обнаружится еще одно важное явление, заключающееся в том, что христианские праздники изменялись не только с течением времени, в связи с изменением самой религии, но также и в зависимости от моментов социального порядка: один и тот же праздник по-разному справлялся в городе и в деревне, и в него вкладывалось тут и там различное содержание.

//. «*День господень*» — *воскресенье*

Как мы сказали выше, христианство при своём возникновении было иудейской сектой. Не удивительно, что в этих первых общинах соблюдались по-прежнему иудейские обряды и праздники: первые христиане соблюдали и субботу, и обрезание, и большие годовые праздники. Но во второй половине I века дело стало изменяться. С одной стороны, преследования иудейских властей в Палестине и иудейских ортодоксов в рассеянии заставляли христиан из иудеев обособляться от иудейства; с другой стороны, к тому же тянули христиане из неиудеев, которых было особенно много в малоазиатских общинах.

Это отразилось и на идеологии, и на практике общин.

Так называемые послания Павла прямо заявляют, что со времени явления Христа старый иудейский закон прекратил свое действие, что для христиан он не нужен, что христиане должны и верить, и молиться по-своему. Центр тяжести был перенесен с настоящего на будущее, правда близкое будущее завтрашнего дня, но все же будущее. Это будущее заключалось в том, что вот-вот снова явится Христос с ангелами на облаках небесных, покончит с этим грешным миром и поставит на его место новый мир, в котором Христос будет царем, а христиане займут первое место; живые моментально преобразятся, получат новое, вечное, неумирающее и всегда здоровое тело, а умершие в момент пришествия воскреснут и опять начнут жить с такими же чудесными телами. Надо только как-нибудь дожить до этого вожделенного момента; не нужно бороться, не нужно и особенно трудиться — только дотянуть. Но «спасутся», т. е. станут участниками этого царства, не все, кто дотянет, а лишь те, кто дотянет и окажется достойным, верным, чистым. Необходимо и обязательно соблюдение некоторых религиозных обрядов; эти обряды готовят христиан к вступлению в царство и обеспечивают его наступление.

В связи с этими настроениями и потребностями и возник древнейший христианский праздник, называвшийся «днем господним»; он упоминается под этим названием, правда, только самое раннее в 90-х годах I века,

в «Откровении» Иоанна но, несомненно, существовал уже значительный срок до появления «Откровения». Это был еженедельный праздник; он сохранился до нашего времени под названием воскресенья, которое было дано ему несколько веков спустя после его возникновения, и не повсюду, а только на Востоке; в западной части церкви за этим днем сохранилось старое римское название — «день солнца» (нем. *з о н т а г*, англ. *с а н д э й*). Уже отсюда для нас ясно, что этот праздник имел какое-то отношение к культу Христа, но не был праздником в память его воскресения; значение его было иное. Это значение нелегко раскрыть, так как древнейшие христианские источники не разъясняют значения «дня господня», но лишь описывают, и то далеко не полностью, ту обрядность, которая сопровождала этот праздник. Именно в «день господень» члены общины собирались вместе для «преломления хлеба», т. е. для общих трапез, называвшихся по-разному: то «ужином господа», то «этапами» (ужинами любви, взаимопомощи), то «евхаристией» (от греческого слова евхаристия, имеющего много значений — благодарность, изъявление благодарности, благодарственная молитва, благодарственная жертва).

Главными яствами на этих трапезах были хлеб и вино, приносившиеся членами общины; судя по некоторым замечаниям в посланиях Павла, участники приносили муку, из которой выпекался один большой хлеб, а вино покупалось в складчину; в других, правда более поздних, произведениях христианской литературы говорится, что участники приносили готовые хлеба и вино натурой. «Ужином господа» эти трапезы назывались потому, что их якобы установил сам Иисус. Из посланий Павла мы узнаем, что евхаристические ужины не были простыми совместными вкушениями пищи на началах взаимопомощи и в память о Христе. Напротив, в посланиях настойчиво подчеркивается, что эти собрания не простые ужины, цель которых заключается в утолении голода и жажды, что это «ужин господа», на котором

<sup>1</sup> Относительно датировки отдельных частей Нового завета Н. М. Никольским см. примечания к работе «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» в данном сборнике. — *Сост.*

вкушается «хлеб евхаристии» и пьется «чаша евхаристии», и что посредством вкушения хлеба христиане получают «общение» с телом Христа, а посредством вкушения чаши — «общение» с кровью Христа. Этот обряд, разъясняется далее, гарантирует его участникам спасение и участие в будущем царстве, но кроме тех, кто ведет себя на этих ужинах «недостойно», т. е. как на простом ужине или обеде; такие обрекают себя на осуждение, будут наказаны смертью и конечной гибелью после пришествия Христа.

Отсюда видно, что «ужины господни» имели мессианический характер; мессианические черты особенно подчеркиваются в некоторых формулах, сохранившихся в так называемом «Учении двенадцати апостолов» — практическом наставлении общинам, составленном в первой половине II века. Пресвитер (старейшина) общины, председательствовавший на трапезах «дня господня», разламывая хлеб на куски, говорил: «Как этот разламываемый хлеб, посеянный на горах и собранный, стал единым, так да соберется твоя община от концов земли в твое царство». А в конце евхаристии, повторяя пожелание о соединении христианских общин в приготовленном для них царстве, пресвитер прибавлял: «Да приидет милость (спасение), и да кончится мир сей». По окончании евхаристической трапезы участвовавшие, как говорит то же «Учение», расходились с приветом: «Маран ата!» — «Господь наш придет!» Святость и таинственность этих собраний в «дни господни» подчеркивается также и тем, что никого из нехристиан на собрания не допускали; «Учение» мотивирует этот запрет заповедью Иисуса — «не давайте святыни псам». Первое время «день господень» праздновался в разных общинах в разные дни недели; судя по некоторым позднейшим обычаям в иудейских общинах, первоначально его приурочивали к субботе. Но постепенно установился обычай праздновать «день господень» на следующий за субботой день, чтобы подчеркнуть различие между субботой и этим новым христианским праздником, а вместе с тем и различие между иудейством и христианством.

Как мы видим, обрядность «дня господня» из христианских источников I—II веков вырисовывается в очень неясных и отрывочных чертах; судя по тем слухам, какие ходили о собраниях в «дни господни» среди нехри-

стианского населения, обрядность эта заключалась не только в общих трапезах, но и еще в каких-то актах отчасти жертвенного, отчасти какого-то совсем таинственного характера.

Только в последнее время науке удалось пролить свет на сущность обрядности «дня господня» в I и II веках; правда, во всех подробностях вопрос еще не выяснен, но все же основные черты установлены твердо.

Ученые исходили здесь из изучения ритуалов древнейших литургий.

Литургией называется главное христианское богослужение (у католиков — месса, по-русски — обедня); она сложилась в своем окончательном виде не ранее конца III века; но в ее основе лежат те обряды, которые совершались на христианских собраниях в «день господень» в I и II веках. Изучая молитвенные формулы, гимны и различные манипуляции, из которых состоит литургия, ученые заметили, что все эти составные части не всегда подходят одна к другой и что в литургии есть немало таких элементов, которые не имеют никакого отношения к главному акту литургии — «таинству пресуществления» (превращения) хлеба и вина в тело и кровь Христову (о нем будет речь идти ниже). А это значит, что в литургии по традиции сохранились те формулы и действия, которые существовали раньше в обрядности «дня господня»; как обычно случается в процессе развития религиозных обрядов, при изменении культа старые обряды сплошь и рядом не уничтожаются, хотя бы они и теряли уже свой смысл, но лишь видоизменяются, иногда чисто внешним образом, для того, чтобы с ними можно было соединить новые обряды и формулы. Это обстоятельство и дает нам возможность восстановить первоначальную обрядность «дня господня».

До последнего времени было общераспространено мнение, что обрядность «дня господня» была чисто молитвенной, по образцу иудейского молитвенного синагогального культа<sup>1</sup>. Теперь эту точку зрения мы должны откинуть, ибо она противоречит всем тем сведениям, какие удалось собрать новейшим исследователям. Мы

<sup>1</sup> Эта неправильная точка зрения была изложена и в предшествующем русском издании настоящей книжки.

уже видели, что центр тяжести собраний в «день господень» лежал не в молитвах, а в совместных трапезах; эти трапезы были не чем иным, как жертвенными пирами, и отсюда понятны те предупреждения, какие даются по их поводу в посланиях Павла. В «Учении двенадцати апостолов» прямо говорится, что преломление хлеба на собраниях в «день господень» есть жертва, и, чтобы она была чистой, надо участникам предварительно покаяться в грехах.

А разные церковные правила и ритуалы литургий вскрывают нам главнейшие подробности этого жертвенного пира.

Как мы знаем, на жертвенных пирах лишь небольшая часть продуктов приносилась в жертву богу, а остальное съедалось участниками пира. Так и в «день господень»: в одном церковном уставе, восходящем ко II веку, мы читаем, что в субботу епископ должен приносить в жертву три хлеба в знак троичности лиц божества, а в «день господень» — четыре хлеба, по числу евангелий. Это число хлебов, конечно, было установлено не ранее конца II века, когда уже было утверждено каноническое достоинство именно четырех евангелий и когда уже начал вырабатываться догмат троичности; но для нас здесь важно именно то обстоятельство, что в жертву приносился лишь определенная часть принесенного для обряда хлеба.

Все приношения, которые участники собраний «дня господня» приносили для общей трапезы, называются в старых литургических чинах жертвенными приношениями; мы знаем также, что в некоторых местностях они состояли не только из хлеба и вина, но также из плодов и масла и назывались иногда либо первинками, либо десятиной, либо хвалебной жертвой. Жертвенный обряд вырисовывается из уцелевших формул в таких чертах. Приносившие подходили к жертвеннику, вероятно в форме стола, с молитвой: «Прими нас, господи, приближающихся к святому твоему жертвеннику, чтобы быть нам достойными принести тебе сии дары и жертвы». Жертвы ставились на жертвенник, и пресвитер (старейшина) общины совершал обряд жертвоприношения, произнося при этом такую формулу: «Помяни, господи, тех, кто принес тебе эти дары, и тех, за кого они принесены, и воздай им за это с небес». Мы узнаем, что жертвы эти

приносились участниками не только за себя, но и за своих близких — за больных, за находящихся в дороге (путешествия тогда были опасным делом), даже за умерших; следы молитвенных формул, произносившихся в этом случае, сохранились в так называемой великой ектении, одно из прошений которой гласит: «О плавающих, путешествующих, недужных, страждущих и о спасении их господу помолимся».

Как совершался самый обряд, не вполне ясно.

Ясно только, что пресвитер призывал всех участников к вниманию и благоговению; сохранилась почти неизменной древняя формула: «(Начинаю) приносить, приносить, приносить! С трепетом стойте! На восток взирайте! Жертва хваления! Тебе из даров твоих приносим пред лицо твое!»

В начальной части современной православной литургии, так называемой проскомидии (т. е. обряде приношения), сохранились следы этого древнейшего жертвенного акта в том, что священник вырезывает кусочек из каждой просфоры, принесенной прихожанами, и при этом поминает имена принесших, их родственников и умерших по прилагаяемым к просфорам спискам. А в католической мессе следы этого обряда уцелели кроме целого ряда формул также в названии второй главной части мессы — оферториум, т. е. обряд приношения. После жертвоприношения следовал жертвенный пир, который пресвитер начинал молитвой, дабы вкушение от жертвенных даров алтаря наполнило участников небесным благословением и благодатью.

Какую же цель преследовал этот жертвенный обряд?

Если в литургических чинах цель его рисуется главным образом в получении прощения грехов и в обеспечении здоровья и благополучия, то это указывает уже на эпоху II века, когда мессианические ожидания поблекли и когда мысли и чувства христиан стали привязываться больше всего к этой жизни и к этому миру. В I веке, когда настроение было другое, когда со дня на день ждали пришествия Христа и конца света, цель жертвенного обряда в «день господень» должна была быть другая.

И действительно, в древнейших литургиях сохранились следы другого, самого главного обряда «дня господня», обряда, при котором жертва была лишь под-

собным актом. Этот обряд был таинственным актом, мистерией (Таинством) и заключался в том, что по призыву общины, собравшейся в «день господень», являлся сам Христос и невидимо принимал участие в жертвенном пиру собравшихся.

Жертва была вначале преимущественно призывной: пресвитер, подняв ее кверху, говорил: «Внемли, господи Иисусе Христе, бог наш, из святого обиталища твоего и приди освятить нас, невидимо явившись нам». Судя по описаниям древнего чина в литургиях, при этом пресвитер вместе с диаконами (помощниками) задерживал ту часть помещения, где находился жертвенный стол, занавеской и за нею произносил эту формулу и другие молитвы «за занавесом». Кроме того, пресвитер производил за занавесом особые магические манипуляции, заключающиеся в курении фимиама (ладана),—это курение во всех религиях и в магии считается самым верным средством для привлечения богов и духов; зажегши фимиам в кадильнице, пресвитер призывал Христа принять это курение «как сладостное благоухание» и явиться к своим верным. Когда все помещение, где находился жертвенный стол, наполнялось клубами одуряющего дыма, занавеска отдергивалась, и пресвитер восклицал: «Вот жертва принимается, двери неба открываются, будем стоять со страхом и трепетом, ибо кругом нас херувимы и серафимы, ибо входит царь славы, несомый на копьях небесными полками! Исходит с ним святой дух и на нас изливается!» Все присутствующие в ответ начинали кричать: «Благословен грядущий во имя господне, бог господь явился нам! Осанна!» — а некоторые, одурманенные дымом фимиама, начинали «пророчествовать» — бормотать и выкрикивать бессвязные слова и фразы. Когда все успокаивались, начинался жертвенный пир, и христиане воспитывались в той мысли, что невидимо участвует в этом пире и сам Христос, явившийся па их призыву и, так сказать, доказавший этим, что он помнит о своих верных, не оставляет их и, значит, наверно, скоро явится в славе, чтобы разрушить мир и отдать «царство» своим последователям.

Следы этого обряда сохранились в целом ряде формул и гимнов современной литургии, в особенности в церемонии так называемого «великого входа»,

которым начинается третья, самая главная часть православной литургии.

Прежде всего, надо заметить, что в алтаре уцелела занавеска, несмотря на то, что в православных церквях алтарь отделен от остального пространства перегородкой: в ней есть центральные двери, называемые царскими, и именно за этими дверями в алтаре имеется занавеска. Перед великим входом она задергивается, и хор поет так называемую херувимскую песнь; последняя в разных чинах литургии имеет разный текст, но во всех вариантах главная тема одна: херувимы и серафимы сопровождают и славят являющегося «царя славы», «царя всех» — Христа. Пение прерывается на середине текста: тогда занавеска отдергивается, царские двери открываются, выходит священник с чашей и поминает властей и присутствующих, а затем хор заканчивает песнь с хвалебным припевом «аллилуйя» (хвалите Яхве!), заимствованным из псалмов. Сейчас все эти и другие обрывки древнего мистического обряда отчасти в укороченном, отчасти в искаженном виде очень неловко и механически присоединены к ритуалу пресуществления хлеба и вина, появившемуся только в конце II века.

Выяснив основные черты обрядности «дня господня», попытаемся теперь установить происхождение этой обрядности. Прежде всего обнаруживаются ее иудейские корни. Мы уже говорили, что в иудео-христианских общинах собрания для «господних трапез» совершались по субботам, и упоминали, что еще в церковных уставах II—III веков принесение хлебной жертвы предписывается и в субботу, и в «день господень». Но мы знаем, что при преобразовании в VI—V веках до н. э. иудейской субботы в день покоя все же уцелел старинный праздничный субботний пир, который в царскую эпоху был основным моментом новолуния и субботы. Этот пир в первые века н. э. не только не исчез, но продолжал практиковаться и приобрел даже специфическое значение особо священного пира. Обычно иудеи ели два раза в день; субботний пир не мог соединиться с обычным приемом пищи и устраивался особо; это был лишний, третий стол. Всякий, кто имел возможность, приглашал гостей, знакомых и даже незнакомых; кто был побогаче, приглашал бедных и старался кусками хлеба с суббот-

него стола затушевать ту эксплуатацию, какой беднота подвергалась в остальные дни недели. Продукты для этого пира должны были обязательно быть очищены церковной десятиной, и если приглашенные гости сомневались в этом, то они могли отказаться от приглашения, а если отказаться "было почему-либо неудобным, то во время обеда сомневавшиеся должны были на всякий случай произносить формулу отделения десятины. Наконец, и это самое главное, раввины в I вене стали придавать субботнему пиру мессианический характер. Они говорили, что всякий, кто соблюдает обычай субботнего пира, тот спасает себя от трех казней: от дня Гога и Магога (под этими именами разумелись полчища врагов Мессии), от бедствий, какие будут в дни Мессии, и от осуждения на страшном суде к геенне огненной. Другими словами, соблюдение субботнего пира, по толкованию раввинов, обеспечивало участие в мессианическом царстве, ибо должны были погибнуть с Гогом и Магогом от разных бедствий и в геенне лишь враги Мессии, а все уцелевшие тем самым попадали в число верных и спасенных.

Отсюда видно, что обычай еженедельных «трапез господних», обеспечивавших, по мнению христиан, для участников спасение и первое место в царстве Христа после его пришествия, является продолжением иудейских субботних пиров. Эта связь особенно ясно видна из термина «преломление хлеба», который употребляется для обозначения христианской евхаристии, ибо всякий иудейский праздничный пир также назывался «преломлением хлеба» и начинался с того, что хозяин разламывал хлеб с произнесением старой формулы, сохранившейся еще с царских времен: «Благослови ты, Яхве, бог наш, производящий хлеб из земли». Но как мы видели, в обрядности христианского «дня господня» есть такие и очень важные элементы, каких не было в составе иудейского субботнего пира. «Трапезы господни» были жертвенными пирами; субботние пиры носили жертвенный характер лишь в царскую эпоху, но после плена этот характер они утратили. Далее, жертвенная обрядность «дня господня» соединилась с мистерией, с магическим обрядом призвания и невидимого появления Христа; этот момент был уже совершенно чужд иудейскому

Субботному пиру. Откуда же произошли эти составные элементы христианской обрядности?

Жертвенный обряд надо, по-видимому, связывать все же с иудейскими корнями. На это указывают прежде всего некоторые формулы, сохранившиеся в древних литургиях. Так, в очень древней абиссинской литургии сохранилась такая же жертвенная формула, произносившаяся пресвитером при возношении хлеба: «Господь бог наш, принявший жертву Авеля в пустыне, и Ноя в ковчеге, и Авраама на горе, и Илии, и Давида, прими также приношение раба твоего Иоанна»; в той же литургии в формуле, сопровождавшей курение фимиама, упоминаются курительные жертвы Аарона, Самуила и Захарии; подобные формулы уцелели и в некоторых других литургиях. Конечно, подобные формулы могли возникнуть только в иудео-христианских общинах; отсюда надо полагать, что и жертвенный характер был придан «трапезам господним» еще в этих общинах. Мы знаем, что борьба жрецов и раввинов против старых домашних жертвенных обрядов не увенчалась полным успехом; пасхальный жертвенный пир с ягненком продолжал соблюдаться даже после окончательной ликвидации храмового культа, продолжали существовать в народной среде и другие жертвенные и магические обряды, несмотря на увещания, угрозы и проклятия раввинов.

Не только крестьянин или рыбак, но также и мелкий ремесленник и лавочник были твердо уверены, что без жертвы никакой бог не поможет; а так как официальные жертвы предписывалось приносить только в храме, то в домашнем быту было возможно соблюдать лишь обычай жертвенных пиров. Христианские общины были городскими, состояли преимущественно из пролетариев, мелких ремесленников и рабов; этим составом объясняется, почему на их жертвенных пирах фигурирует почти исключительно растительная пища — хлеб, плоды, вино, изредка масло. Это были самые дешевые продукты, составлявшие также основной элемент питания городской мелкоты; крестьянин мог для жертвенного пира резать ягненка или козленка, но мелкому горожанину достать козленка или ягненка было трудно, не под силу, он мог это сделать раз в год на пасху, но не имел средств на такую роскошь еженедельно.

Когда христиане из иудеев стали собираться на свои еженедельные собрания, им казалось что одних словесных призывов мало, Христос их не услышит, и по старому обычаю они присоединили сюда жертву, чем могли— хлебом, вином, плодами; курение фимиама практиковалось, вероятно, не везде и не постоянно, а только там, где общины были побогаче и когда удавалось достать этот дорогой продукт. Когда христианство стало распространяться среди неиудеев, то обычай еженедельных жертвенных пиров не приходилось разьяснять или пропагандировать, ибо он существовал во всех религиях, был вообще самым распространенным и популярным обрядом.

Вероятнее всего, первоначальная обрядность «дня господня» ограничивалась жертвой, сопровождавшей призывы к Христу скорее явиться для суда над миром и для установления своего царства; мистерия явления Христа собравшимся и невидимого участия его в жертвенном пире появилась, вероятно, лишь в конце I или в начале II века, когда появились сомнения в близости пришествия и даже в правильности самих ожиданий пришествия и когда надо было подогреть и поддержать заколебавшуюся веру. Тут на помощь пришли очень распространенные в Сирии и Малой Азии религиозные обычаи.

В I веке в городах Сирии и Малой Азии было множество «мистических» религиозных обществ, которые носили обычно тайный, секретный характер и не допускали на свои собрания посторонних; цель у этих обществ была почти везде одна и та же — достичь мистическим образом соединения с божеством. Для достижения этой цели очень часто применялись общие священные трапезы, продукты для которых приносили участники, перед днями добраний постились, а на собраниях призывали своего «отца» или «мать» явиться к своим верным и осветить их своим духом.

Участники старались привести себя в состояние экстаза (восторга) вином или плясками; когда все доходило до иступления, то казалось, что бог явился и вселился в них, после чего происходила общая трапеза; иногда явившегося якобы бога изображал жрец, надевая соответствующую маску. В таком роде были мистерии поклонников малоазиатского Аттиса, греческого

Диониса или Сабазия, богини матери-земли Кибелы, богини земного плодородия Коры и других богов; иногда эти мистерии сопровождалась кровавыми жертвоприношениями или самобичеваниями и саморанениями — порезами тела — участников. Некоторые из христиан одновременно были членами также других мистерий; Павловы послания объясняют такое одновременное участие грехом, несовместимым с принадлежностью к христианству, и грозят за это гневом Христа. «Неужто вы хотите быть сильнее его?» — спрашивали они таких.

По образцу этих-то мистерий руководители христианских общин и преобразовали в конце I века обрядность «дня господня». К прежней жертве прибавили магическое призывание Христа, изменился характер самой жертвы, и весь обряд принял драматический характер.

Это изменение не было последним; из обрядности «дня господня», как мы говорили, развилась литургия. Происхождение литургии связано уже с глубокими изменениями в христианской вере и культе, происходящими с конца II века и приводящими к появлению главных христианских праздников — пасхи и рождества. К этому мы теперь и обратимся.

### *III. Христианская пасха*

В течение I и II веков христианство было мелкою сектой, слабо распространенной и не пользовавшейся влиянием.

Но зато с конца II века начинается сразу бурный рост христианства. В 325 году, когда был созван первый Вселенский собор, на нем участвовали представители 550 общин, — значит, за полтора века число общин увеличилось почти в шесть раз; судя по замечаниям тогдашних светских и церковных писателей, в Малой Азии и в Египте к христианству принадлежало уже около 50 процентов населения, треть населения Рима была христианской и целый ряд общин образовался в Италии, Галлии и Испании.

Таким образом, христианство в течение III века превращается из небольшой секты в массовую религию, и император Константин в начале IV века был вынужден

признать христианство господствующей религией империи. К этому-то времени бурного роста и успехов христианства и относится учреждение главнейших христианских праздников, и в первую голову пасхи. Чтобы уяснить себе их происхождение, мы должны сначала остановиться на тех глубоких социальных и идеологических изменениях, какие претерпевает христианство с конца I века.

Зарождение христианства было связано с теми глубокими кризисами, которые потрясали империю и ее отдаленные части в первой половине I века. В Палестине, как мы знаем, кипела жестокая социальная борьба, породившая мессианизм; зелоты и сикарии\*, тогдашние иудейские революционеры, не ждали, пока придет Мессия и своею чудесною силою расправится с угнетателями, но не раз поднимались и сами или по зову проповедников, объявлявших себя Мессией, или и без этого, когда жить становилось уже решительно невтерпёж.

Христианство было также мессианической сектой; но, как мы видели, оно было по своей тактике пассивным, замыкалось в иллюзиях, тешило себя надеждой на разрешение социального кризиса посредством вмешательства сверхъестественной силы. Не удивительно, что христианство при такой установке не могло привиться среди иудейской массы и нашло для себя более благоприятную почву среди безземельных и безработных пролетариев, мелких ремесленников и рабов городских поселений Малой Азии и Греции. Положение этих прослоек тут было много хуже, чем в Риме и Италии. Римские и итальянские пролетарии имели выход через военную службу — ветераны тогдашних армий... получали после победы своего генерала земельные участки отчасти в Италии, отчасти на границах, а та часть пролетариев, которая не попадала в войско, была взята императорами на казенное содержание, ее кормили на государственный счет и устраивали для нее зрелища, особенно кровавые цирковые бои гладиаторов, и этими средствами удерживали ее от революционных выступлений.

В Греции и Малой Азии пролетариев было значительно меньше, но зато и выхода для них не было; на казенный счет их не кормили, они часто голодали, ненавидели римский строй и волновались, но, будучи разрозненными

и малочисленными, ничего не могли сделать при помощи революционных выступлений — везде были римские гарнизоны, которые нещадно расправлялись с малейшими попытками бунта.

Положение мелких ремесленников и лавочников в Малой Азии и Греции также было очень тяжелое, тут их уцелело больше, чем в Италии, где мелкое ремесло было вытеснено крупной промышленностью, но дела были плохи: из года в год шли кровопролитные, междоусобные войны, сопровождавшиеся контрибуциями, пожарами, казнями, как будто мир совсем ушел с земли и вместо него на земле навсегда воцарился меч.

Мелкая буржуазия всегда пассивна, редко бывает она способна подниматься с оружием в руках; и именно в среде восточной мелкой буржуазии находили для себя внимательных слушателей и усердных последователей проповедники самых разнообразных тайных «мистических» культов, в том числе и христианства.

Кроме того, везде находились богатые люди, особенно женщины, которые отчасти по личным мотивам, а отчасти также из политического расчета вступали в такие секты и поддерживали их; такие богатые покровители встречались в христианских общинах. Первые общины образовались именно в эпоху описанного кризиса, а затем, по 180 г., прибавилось всего 40 общин; чем же объясняется это замедление в росте, почти граничащее с его остановкой?

Это явление надо объяснить смягчением кризиса во второй половине I века и наступившей в связи с этим известной стабилизацией экономического и политического положения в империи. Стабилизация держалась также в течение первой половины II века; но с третьей четверти II века начинается новый кризис, гораздо более глубокий, распространившийся на самые основы экономики Римской империи. Кризис, сопутствовавший крушению республики и установлению империи, смягчился, как только установилась новая, необходимая для римского финансового капитала организация власти, как только прекратились раздиравшие империю междоусобные войны и установился «римский мир». Но стабилизация была непрочной и таила в себе внутреннее противоречие, которое и привело в конце концов к ее крушению и к новому, уже коренному кризису.

Центр тяжести римского капитала находился в Италии, в Риме — в банках и больших промышленных мастерских, на полях южной Италии и Сицилии — в латифундиях, т. е. огромных помещичьих имениях плантационного типа. Рабочая сила, применявшаяся в крупной промышленности и в латифундиях, состояла из рабов, которые массами поступали на рынок из огромного количества военнопленных: междоусобные войны, длившиеся со второй половины II века до н. э., почти два века питали собою эту рабскую систему хозяйства. Но по мере прекращения междоусобных войн приток рабов должен был ослабевать; в I веке и в начале II века рабский рынок еще существовал, хотя и в суженном виде, так как на границах империи велись постоянные войны, правда уже частью оборонительного характера, но часто сопровождавшиеся римскими победами и захватом пленных. Когда во второй половине II века напор новых народностей на границах империи стал настолько мощным, что римляне оказались вынужденными перейти к пассивной обороне, приток военнопленных сразу прекратился и рабский рынок оказался ликвидированным. Это привело к кризису крупной промышленности и латифундиарного хозяйства; вслед за этим стали лопаться банки, сокращалась торговля; экономика империи вступила в полосу подлинной катастрофы.

Судьба христианства была тесно связана с этим процессом. Стабилизация конца I — начала II века привела к потускнению эсхатологических ожиданий; христианская идеология I века потеряла авторитет, и многие члены христианских общин стали переходить в гностические секты, которые заявляли себя якобы владеющими гносисом, знанием, точным и истинным, откуда зло в мире и как с ним бороться.

Идеология гностицизма еще мало изучена; но ясна его противоположность эсхатологическому христианству, заключающаяся в том, что зло в мире у гностиков считалось чем-то богоустановленным в начале мира и что уничтожение зла гностики считали происходящим постепенно в ходе мирового процесса, который сам по себе, при содействии божественных посланников и пророков, приведет к очищению мира от зла и к восстановлению гармонии, существовавшей при начале мира.

Это была, так сказать, «соглашательская» идеология, вполне естественная для момента стабилизации; и если христианство в первой половине II века не прекратило своего существования, то только потому, что путаные и непонятные для широкой массы рассуждения гностиков не могли приобрести широкой популярности, тем более что культовая сторона, столь важная для всякой религии, в гностических сектах была развита очень слабо.

Поэтому христианские общины удержались; но они преобразовались и со стороны своего состава, и со стороны идеологии. Пролетарии и рабы стали из христианских общин уходить; на их место стали проникать все больше и больше состоятельные элементы; уже в начале II века мы слышим жалобы, что в общинах на собраниях первые и почетные места предоставляются богатым, которые окончательно становятся руководящей верхушкой христианства. Создается во II веке также и новая идеология на смену отмиравшей прежней, которую буржуазные верхи общин спешили скорее сдать в архив, ибо она сулила богатым гибель. Ученые руководители общин, применяясь к настроениям буржуазных элементов общин, выдвинули сначала новое учение о загробном воздаянии, а затем и новое учение о Христе. В ответ на сомнения в скором пришествии Христа богословы говорили, что Христос все же непременно придет, хотя, может быть, и не скоро; это запаздывание, однако, не может служить достаточным основанием для веры в спасение. Дело в том, продолжали они, что участь христиан, умирающих, не дождавшись пришествия, и язычников за гробом разная; сейчас же после смерти, еще до будущего последнего суда, христиане и язычники получают надлежащее воздаяние: христиане получают место в раю, а язычники идут в ад; так-де написано самим апостолом Петром в откровении, которое он получил от самого Иисуса Христа перед вознесением последнего на небо (на самом деле под видом «Откровения Петра» были переизданы в христианской обработке древние греческие книги секты орфиков\*, где подробно изображалась судьба праведных и грешных за гробом).

Это новое учение о немедленном загробном воздаянии требовало также и преобразования учения о Христе. Христос, как грядущий в ближайшем будущем судья

мира и основатель нового царства бедных, потускнел и потерял привлекательность, в такого Христа больше не было веры.

Христа начинают изображать как искупительную жертву.

Он-де сошел с небес, чтобы пострадать за грехи всех людей, которые в него уверуют, безразлично, богатых или бедных; кто в него уверует, на того распространяется действие его искупительной жертвы на кресте, те — христиане, получают прощение грехов и после смерти прямо попадают в рай. Церковные учителя привлекают для подкрепления этого нового учения сравнение с древней еврейской пасхой. «Спасенных в Египте, — говорил церковный писатель середины II века Юстин, — когда погублены были египетские первенцы, спасла кровь пасхальной жертвы, помазанная на косяках и перекладинах дверей, но и Христос был пасхой (пасхальным агнцем), как написано у Исаии... ибо и взят он был и распят в день пасхи... и как бывших в Египте спасла кровь пасхи, так и уверовавших (в Христа) избавляет от смерти кровь Христа». Юстин и другие церковные писатели ссылаются на еврейские мифы и обряды потому, что ссылаться на языческие мифы и обряды, с которыми христиане боролись, было неловко; но христианская масса, среди которой во II веке было уже мало иудеев, слушая чуждые для нее ссылки на еврейские верования, сейчас же соединяла новое учение с привычными и общеизвестными обрядами из области греческих и малоазиатских культов. Там также широко было распространено примитивное воззрение в искупительную силу крови. Среди греческой народной массы был очень популярен культ бога Диониса; на праздниках в честь этого бога приносился в жертву в качестве символа Диониса бык, мясо которого участники обряда рвали и ели сырым, веруя, что таким путем в них входит кровь Диониса, приносящая здоровье и силу. А в Малой Азии был очень распространен культ бога Аттиса; его последователи совершали магический обряд соединения с Аттисом, заключающийся в том, что над ямой приносился в жертву бык или баран, символизировавший бога, а участники обряда по очереди становились в яму, пили льющуюся горячую кровь животного и подставляли под кровь грудь и спину, чтобы кровь обрызгала все тело;

участники обряда верили, что таким путем они обрызгиваются кровью как бы самого Аттиса и получают залог здоровья и вечной жизни.

Эти привычные и широко распространенные обряды помогли привиться новому учению о Христе, вместе с тем христианство становилось популярнее, доступнее для массы, чем его конкурент — гностицизм. В связи со всеми этими переменами появился новый праздник — «пасхи Христовой» и изменился характер обрядности «дня господня».

Праздник пасхи в I веке если и справлялся, то лишь в иудео-христианских общинах, где его совершали, конечно, по иудейскому образцу, но все мессианические пасхальные обряды связывали с ожидаемым в ближайшем будущем пришествием Христа, t Специально христианский праздник пасхи появляется только со II века; он называется точнее «пасхой страданий», причем арамейское слово «пасха», являющееся разговорным преобразованием древнееврейского слова «п е с а х», греческие руководители христианских общин истолковали от греческого глагола «пасхо», что значит терпеть, страдать. Церковный писатель конца II века Тертуллиан говорит, что день пасхи является воспоминанием о распятии Христа, и потому в этот день полагается строгий пост. Пасха II века была, значит, траурным, печальным празднеством; больше мы ничего не узнаем о ее обрядности, кроме того, что ее праздновали не в одно и то же время во всех общинах.

В некоторых малоазиатских общинах ее праздновали по-прежнему одновременно с еврейской пасхой; в других местах, напротив, ее праздновали 15 числа седьмого месяца малоазиатского календаря (т. е. 6 апреля по нашему счету), приравнивая этот малоазиатский месяц к еврейскому нисану. За этот последний срок во II веке высказывались многие церковные руководители, так как при нем христианская пасха не совпадала по времени с еврейской и исключалась возможность смешения этих двух праздников, а с точки зрения руководителей христианства это было очень важно, так как по своему характеру новая христианская пасха существенным образом отличалась от старой иудейской пасхи. В конце II века происходит кое-где в праздновании пасхи еще новое изменение. Из полемики между отдель-

ными епископами по вопросу о сроке празднования пасхи мы узнаем, что в некоторых общинах кроме пасхи страданий праздновали еще «мистерию воскресения». Именно день пасхи страданий приурочивали к ближайшей пятнице в середине седьмого месяца, а через день, в «день господень», праздновали «мистерию воскресения», которую иногда называли также пасхой воскресения. Этот обычай не был повсеместным; об обрядности пасхи воскресения мы узнаем также очень мало; ясно только, что в эту вторую пасху прекращался пост и она сопровождалась особенно торжественной евхаристией. Только в III веке, когда был окончательно сформулирован и выдвинут на первый план догмат воскресения и когда христианство должно было выдержать особенно сильную конкуренцию со стороны культа Аттиса, пасха воскресения выдвинулась на первое место, как мы увидим несколько, ниже.

Вполне понятно, почему во II веке пасха была по преимуществу пасхой страданий Христа: центр тяжести церковного учения о Христе в эту эпоху лежит в утверждении, что Христос был кровавой жертвой за грехи людей и подобно ягненку иудейской пасхи спас людей своей кровью. В связи с этим учением преобразовался и главный обряд «дня господня» — евхаристия. Церковные руководители преобразовали последнюю таким образом, чтобы она могла конкурировать с искупительными жертвенными обрядами культов Диониса и Аттиса. Они, правда, не решились ввести кровавую жертву ягненка, но прибегли к очень распространенному в восточных религиях, особенно в египетской, магическо-символическому способу, заключающемуся в том, что желаемое действие лишь изображается, а не производится по-настоящему, причем произносятся особые магические формулы, которые превращают символические действия в настоящие. Так, например, в египетском культе мертвых вместо настоящих жертв мертвецу на жертвенной доске изображались рельефным образом хлеб, гуси, цветы, пиво, масло и прочие предметы жертвенных приношений, а жрец в положенные дни лишь произносил над такой доской формулу «жертва хлебом, пивом, быками, гусями, фимиамом, одеянием, всякими добрыми вещами для такого-то» и делал вид, что производит все жертвенные манипуляции; это счи-

талось достаточным, чтобы изображения жертвенных продуктов превратились в настоящие продукты, принесенные в жертву.

Так стали поступать и на евхаристии. Стали готовить для евхаристии специальный жертвенный хлеб, который снабжался символическим изображением Христа, чаще всего в виде ягненка с крестом, реже хлебу придавалась грубая форма человеческой фигуры; за этим жертвенным хлебом укрепилось даже название «агнец». Пресвитер, совершавший евхаристию, брал в руки маленькое копьё, подобие настоящего копья, и со словами «приносится в жертву агнец божий» надрезал изображение копьём или протыкал копьём хлеб; впоследствии сюда добавили чтение отрывков из Исая: «как овца, ведется на заклание» и т. д.

Этот обряд вместе с сопровождающими его возгласами до сих пор сохраняется в православной литургии во время проскомидии.

Таким образом, прежняя жертва простым хлебом превратилась в символическое повторение «жертвы» самого Христа; но этого было еще недостаточно, изменился и самый характер прежнего жертвенного пира. Прежде считали, что на пир является невидимо сам Христос и невидимо принимает участие в пире, самолично съедая свою жертвенную долю. Теперь было выдвинуто новое учение, что хлеб-агнец и вино превращаются в настоящее тело и настоящую кровь Христа и что верующие в конце литургии «причащаются» этого тела и крови, т. е. едят как бы настоящее жертвенное мясо и пьют жертвенную кровь подобно последователям Диониса и Аттиса. Пресвитер резал жертвенный хлеб на мелкие куски, а в чашу наливал вино и произносил над ними магическую формулу «претвори, боже, хлеб сей в честное тело Христа твоего и вино, что в чаше сей, в честную кровь Христа твоего»; после этого хлеб и вино якобы невидимо превращались в тело и кровь Христа. Так христианство пошло навстречу тогдашней массе, которая привыкла к кровавым искупительным жертвам, которые якобы давали человеку спасение. Для христианской массы Христос был таким же богом-спасителем, каким раньше считались Дионис и Аттис, и она по-прежнему верила, что спасение лучше всего и надежнее всего можно получить чрез вкушение божествен-

нбо тела и крови. Конечно, были сомневавшиеся в том, чтобы хлеб и вино действительно превращались в тело и кровь Христа; но в назидание им составлялись различного рода рассказы предостерегающего или поучительного характера. Было очень много рассказов о том, как людей сомневавшихся в истинном характере хлеба и вина евхаристии и смеявшихся, над ней, постигла немедленная и страшная смерть; а в одном из поучительных рассказов мы читаем, как один святой епископ вразумил легкомысленную женщину самым простым образом; когда она пришла причащаться, она стала смеяться и на вопрос святого объяснила, что она не понимает, как она будет вкушать тело и кровь Христа; тогда святой помолвился, и хлеб, и вино в чаше сейчас же превратились в куски мяса и в кровь. Легкомысленная женщина пришла в трепет и уверовала. Таким образом, путь христианской евхаристии в сравнении с еврейской пасхой был обратный: пасха шла от кровавой жертвы к бескровному седеру, а евхаристия от бескровной общей трапезы пришла к кровавой по своему внутреннему смыслу литургии.

В связи с этими переменами выработался окончательно новый обряд евхаристии. Из совместных жертвенных трапез под председательством пресвитера и с невидимым присутствием явившегося по призыву общины Христа она превратилась в главное богослужение христианской церкви — литургию (обедню) или у католиков — мессу. В греческом названии «литургия» и в русском названии «обедня» сохранились воспоминания о прежней евхаристии I века: «литургия» означает дело, совершаемое на общественный счет, а обедня связана со словом «обед»; это последнее название установилось потому, что с тех пор, как евхаристия стала таинством причащения тела и крови Христа и время ее совершения было перенесено на утро, прежние общие трапезы, потерявшие при этом жертвенный характер, стали устраиваться после литургии, в обеденное время, правда не для всех, а только для бедных. Этот обычай перешел вместе с христианством и к русским, которые и ввели отсюда название «обедня». Католическое название «месса» имеет связь уже с обрядностью литургии в ее законченном виде. Литургия разделяется на три главных части: проскомидию — подготовительную часть, во время

которой в древности принимались приносимые молящимися хлеб и вино (греч. «проскомидзо» значит «приношу») и готовялись для евхаристии; вторую часть, чисто молитвенного характера, на которой могли присутствовать также и нехристиане, готовящиеся к крещению, и третью часть, так называемую литургию верных, самую главную, на которой могли присутствовать только верующие; во время этой части производились обряд «пресуществления» (превращения) хлеба и вина в тело и кровь и обряд причащения. Перед началом третьей части священник произносил особый возглас, посредством которого все еще не крещенные отпускались с богослужения; этот возглас в западной церкви по-латыни назывался «миссио» (отпуск), и отсюда всю последующую часть литургии католики стали называть «миссой», а потом это название стало произноситься «месса» и стало применяться ко всей литургии. Но при этом, как мы уже видели в предшествующей главе, старые формулы и гимны, связанные с прежним жертвенным пиром и с прежней мистерией призвания и явления Христа, не были целиком исключены из чина литургии; часть их оставили, отчасти изменив их содержание, чтобы приспособить к новым целям, отчасти даже без всякого изменения.

Чин новой литургии на Востоке и на Западе сложился по-разному, на Востоке уцелело больше формул от древнейшей мистерии, на Западе — от древнейшей жертвы; уцелело на Западе у католиков даже названное «облатка», т. е. жертвенное приношение, применяемое к хлебу евхаристии. Тут надо отметить еще одну любопытную черту католической мессы: хлеб для нее употребляется не квасной, а пресный, и этот обычай католические богословы оправдывают тем, что первая евхаристия, совершенная будто бы самим Иисусом, была пасхальным седером, на котором должны были фигурировать опресноки, а не квасной хлеб. Учение о таинственном превращении хлеба и вина в тело и кровь Христа упорно сохраняется до сих пор во всех главнейших христианских исповеданиях. Даже в эпоху Реформации, когда главный вождь Реформации Лютер беспощадно уничтожал все основные обряды и догматы католической церкви, это учение сохранилось. Лютер не мог от него отказаться и разошелся из-за него с другим вождем

Реформации — Цвингли, который имел смелость учить, что хлеб и вино в евхаристии являются только символами тела и крови Христа и что выражение «тело и кровь» также символическое и означает учение Христа. В настоящее время держатся этого взгляда только последователи Цвингли и Кальвина, так называемые реформаты и разные сектанты, отколовшиеся от официальной церкви в России, в Англии и других странах. Главнейшие же церкви продолжают поддерживать старое учение, основанное на взглядах примитивного человека.

Возвращаясь теперь к празднику пасхи, напомним<sup>1</sup> что в III веке, как мы уже говорили, она превращается в пасху воскресения Христова в связи с выдвинутым на первый план догмата о воскресении мертвых и окончательным преобразованием церкви. Перемены, происходящие в христианстве с конца II века, были обусловлены новым глубоким кризисом, постигшим империю. Начиная с 80-х годов II века, империя попадает в положение осаждаемой со всех сторон крепости. Из-за Рейна и Дуная на нее стали надвигаться уже не отдельные отряды германцев, как раньше, а целые племена, сбивавшие римские пограничные гарнизоны и разливавшиеся затем по соседним римским провинциям; из-за Тигра и Евфрата наступало обновленное и реорганизованное нойперсидское царство. Наступило такое положение, при котором империя могла только обороняться, обороняться с большим трудом, и, несмотря на отдельные блестящие моменты этой обороны, все же постепенно приходилось сдавать врагам одну позицию за другой. Это осадное положение обострило и ускорило социально-экономический кризис в империи, начавшийся вместе с кризисом рабского хозяйства. Разложение пошло и сверху, и снизу; наверху, в городе, лопались банки, закрывались крупные промышленные предприятия, сокращалась торговля; внизу, в деревне, появлялись все новые и новые беглецы из падающего города, а в самой деревне<sup>1</sup> начался также экономический переворот.

Особенно заметно это было в Италии, где промышленные плантации в латифундиях стали ликвидироваться, и на месте садов и виноградников стали появляться опять хлебные поля; рабы постепенно превращались в крепостных (колонов), которые должны были обраба-

тивать выделенные им клочки земли, кормиться с них и кормить барина; к земле тянулись и все разорившиеся горожане. Капитализм рухнул; сохранялось еще простое товарное хозяйство, но и оно шло к упадку; места в конце III века восстановилось натуральное хозяйство. Вместе с тем перевес в жизни империи начинают приобретать восточные провинции. Западные с каждым десятилетием все больше и больше потрясались от напора германцев; с персами на Востоке было легче, так как обширность территории давала возможность для постепенного отступления. Поэтому в восточных провинциях общее разорение и упадок городской жизни были гораздо менее заметны и чувствительны, чем в западных областях. Перевес Востока сказывается также в военной и политической области.

Растрепанные германцами пограничные войска Рейна и Дуная часто приходилось заменять восточными солдатами, армиями, набранными из восточных, часто даже полудиких, племен (например, иллирийцев).

Италия уже в первой половине III века наводняется восточными войсками, которые сплошь и рядом провозглашают императорами своих генералов — африканца Септимия Севера, фракийца Максимиана, аравийца Филиппа и других. Экономическая и политическая реакция повлекла за собой и культурную реакцию, которая резко всего проявляется опять-таки на Западе; прежняя культура повсюду сдает свои позиции, нравы грубеют, наука отстывает перед магией и астрологией, старые итальянские и римские культы вытесняются восточными культурами. Крушение прежнего быта, беспросветная безнадежная борьба, разорение и одичание создавали самую благоприятную почву для магов, шарлатанов и для религиозных проповедников, наперерыв предлагавших свои «спасительные» и «таинственные» культы, якобы открытые свыше, восточные культы, освященные якобы седой древностью восточных культур. Этих культов было множество; но в III веке из них на первый-план выдвинулись культы персидского бога Митры, малоазиатского бога Аттиса и иудейского Христа. Христианство было одною из трех наиболее успешно действовавших религий; в процессе борьбы со своими конкурентами оно выработало окончательно свою организацию, идеологию и культ.

Распространение и рост христианства в эту эпоху мы уже иллюстрировали цифрами в начале главы; для нас теперь понятно, почему на западе империи оно распространяется только в III веке, — оно хлынуло на Запад вместе с восточными солдатами и другими восточными культами. Социальный состав христианских общин также коренным образом изменился. Они стали организациями командующих элементов тогдашнего римского общества; их членами состоят люди «всяких чинов» — сенаторы, придворные, командные чины армии, солдаты, купцы, ремесленники и... нищие, которых было немало в каждой общине. Руководящее положение занимают представители общественной верхушки, из них рекрутируются пресвитеры и епископы, управляющие общинами и совершающие культ.

Изменение социального состава приводит и к коренному изменению социального момента христианской идеологии. Если раньше в уста Иисуса вливались изречения, что царство для нищих, а не для богатых, что в день его пришествия будет «горе богатым», сытым и смеющимся, то теперь церковные руководители учат, что богатство не от дьявола, а от бога, и что бог дает его, кому хочет, и что в руках верующего христианина богатство является «дверью в царство небесное»; только еретики осуждают богатство. На практике новая идеология превратила христианские общины в своего рода полублаготворительные учреждения, предохранявшие состоятельную верхушку от опасности со стороны «нищих»: состоятельные христиане должны были делать взносы в кассы общин на содержание клира и на поддержку «нищих», для которых в больших общинах устраивались бесплатные обеды (в Риме в середине III века кормилось так ежедневно около 1500 человек); кроме того, из кассы общин выдавались пособия членам общин, попавшим в беду или в затруднительное материальное положение. Так христианская «благотворительность» до известной степени заменила собою прежнее содержание на казенный счет римских пролетариев. Одного этого уже было бы достаточно, чтобы обеспечить конечный успех христианской проповеди.

Но христианство не ограничивалось этой материальной стороной дела; христианские проповедники учитывали реакционные настроения и склонность к мистич-

цизму, чрезвычайно усилившиеся в III веке, и подогревали его уверениями в том, что христиане не только здесь, на земле, могут жить легче, чем другие, но и после смерти обязательно спасутся. Тут к прежнему учению о загробном воздаянии и о рае, который якобы обеспечен христианам кровавой искупительной жертвой Христа, христианские богословы прибавили учение о том, что христианам обеспечено также воскресение из мертвых. Теперь, в эпоху всеобщего уныния, когда никто не мог поручиться за свой завтрашний день, когда никто не был уверен, переживет ли он ближайшую ночь, учение о воскресении имело шансы на успех. Сейчас жизнь тяжка, тускла и даже невыносима; но христианин может быть уверенным, что смерть для него побеждена воскресением Христа из мертвых и что все христиане воскреснут для новой, блаженной жизни. Это воскресение, писал в конце II века Ириней, будет телесным, ибо Иисус обещал ученикам пить с ними в царстве отца вино; но ведь пить свойственно телу, а не духу; затем раз будет вино, то будет и земля, которая будет его производить; телесно воскресшие будут жить беспечно на обновленной земле.

В связи с этим возрожденным учением о воскресении мертвых был преобразован в III веке и праздник пасхи; он превратился в праздник воскресения Христа и был объявлен самым главным праздником, «праздником праздников и торжеством из торжеств».

Устанавливая догмат воскресения и пасху воскресения, церковные руководители не упускали из виду также и конкуренции с другими восточными культами, распространенными в народной среде. Мы уже встретились с этой тенденцией, когда говорили об установлении новой евхаристии, таинства пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христа; мы видели, что это таинство было связано с представлениями об искупительной силе крови Аттиса, Адониса и других богов; праздник воскресения Христа напоминал и должен был заменить собою праздник воскресения Аттиса, культ которого в III веке стал чрезвычайно распространенным в Риме и в Италии. Аттис был богом растительности; растительность увядает осенью и замирает зимой, а весной опять оживает; весной, 25 марта, и праздновался праздник воскресения Аттиса. Миф о его смерти рассказывал, что в него была

Влюблена богиня земного плодородия Кибела, которая из ревности поразила его безумием, и он умер под елью. Это вечно зеленое дерево считалось священным деревом Аттиса. В Риме весенние празднества в честь Аттиса начинались 22 марта. В этот день устраивалась печальная процессия в честь смерти Аттиса; несли в храм ель, украшенную повязками и венками, с прибитым к ней изображением прекрасного юноши; затем 24 марта в храме вокруг этого дерева устраивались священные пляски с плачем как по умершем; жрецы Аттиса царапали себя ножами и камнями до крови и обрызгивали кровью изображение бога: день этот так и назывался — «день крови». 25 марта происходило радостное торжество в честь воскресения бога. В некоторых местах после обряда плясок и плача изображение Аттиса клали в гроб, гроб закрывался и ставился посредине храма. В ночь на 25 марта поклонники Аттиса собирались в полном мраке в храм и продолжали плач по Аттису; вдруг зажигался свет, гроб открывался, и жрец объявлял о воскресении Аттиса; плач сейчас же заменялся самым диким весельем. Эти чрезвычайно распространенные верования и обряды были привлечены руководителями христианской церкви для утверждения догмата воскресения и праздника пасхи.

Доказывая истинность учения о воскресении, один церковный ученый конца II века — Феофил, ссылаясь на постоянную смену времен года, ночей и дней, главные свои аргументы черпает из растительной жизни. Он говорит, что брошенное в землю семя сначала умирает и распадается, а затем опять пробуждается в виде колоса или травы и дает злаки, годные для пищи; он прибавляет, что зимой деревья стоят, как мертвые, а весной к ним возвращается жизненная сила и они вновь зеленеют; все это сделано божественной премудростью для того, чтобы показать, что бог имеет силу произвести также и всеобщее воскресение всех людей. Такие доказательства были понятны и убедительны для народной массы, привыкшей к культу растительных богов, воскресающих весной вместе с оживлением растительности, и вслед за Феофилом к этим аргументам всегда прибегали и другие писатели III и IV веков. А обрядность празднования пасхи была в значительной степени

заимствована из описанной нами обрядности весенних празднеств в честь Аттиса.

Мы в точности не знаем первоначальной обрядности пасхи; но, присматриваясь к современной обрядности в православной и католической церквях, мы сразу замечаем целый ряд черт, сходных с чертами празднеств в честь Аттиса. Так, в пятницу на страстной неделе, когда вспоминаются распятие и смерть Иисуса Христа, в католической церкви бывает обряд положения во гроб распятия, а в православной церкви выносят из алтаря и кладут посреди церкви на катафалке так называемую плащаницу — изображение мертвого Иисуса на полотне [или шелке. — *Сост.*]... Вокруг гроба с распятием или плащаницей совершается печальная заупокойная служба. А самый праздник пасхи начинается ночью. Сначала поется погребальный канон; затем плащаница уносится обратно в алтарь; все это делается в 12-м часу ночи; после этого зажигают в церкви все огни, и ровно в 1 час ночи священник объявляет: «Христос воскрес», после чего начинается торжественная пасхальная утренняя, а за ней обедня; во время службы освящаются специальные пасхальные блюда — яйца, творожные пасхи и куличи (сдобные кислые хлебы). Из этих обрядов, несомненно, заимствованы из культа Аттиса католический обряд положения в гроб распятия — Христа на дереве (деревянном кресте), как Аттиса на дереве, а также погребальная и воскресная обрядность 22—25 марта; в III веке в Риме было даже установлено праздновать пасху воскресения именно 25 марта, одновременно с праздником воскресения Аттиса. Но некоторые обычаи православного культа более сходны с обычаями другого распространенного в Сирии и отчасти в Малой Азии культа растительного бога — Адониса. Миф об Адонисе рассказывал, что его убил вепрь (дикий кабан), которого напустил на Адониса бог Арес, ревновавший Адониса к Астарте; после этого Адонис стал проводить две трети года в царстве мертвых и треть года на земле. На земле Адонис появляется весной, вместе с оживлением растительности; к весеннему равноденствию приурочивался праздник смерти и воскресения Адониса. Семь дней оплакивали Адониса и постились; в храмах и на улицах выставались «погребальные ложа» Адониса, на которых бог изображался или в виде лежащей статуи мерт-

веца, или в виде нарисованного на холсте лежащего мертвеца. На восьмой день траур прекращался, и бог объявлялся воскресшим; совершались радостные обряды, в точности нам неизвестные. Мы видим, что православная «страстная неделя» заимствована, очевидно, из культа Адониса, и оттуда же заимствована плащаница. Но возможно также, что православная плащаница — египетского происхождения. В Египте был обычай запеленывать мумии (препарированные трупы) в особые льняные покрывала, на которых в красках изображался во весь рост умерший. По крайней мере христианская иконопись пошла именно от этих погребальных портретов. Сорокадневный (великий) пост, предшествующий пасхе воскресения, заимствован, вероятно, из культа Митры, в котором был обычай сорокадневного траура и поста перед наступлением весеннего равноденствия.

Так, пасха страданий была превращена в пасху воскресения; однако следы первоначальной двойственности пасхи до сих пор сохраняются в католичестве и лютеранстве, где пятница страстной недели, соответствующая по времени прежней пасхе страданий, является таким же важным и торжественным праздником, как и пасхальное воскресение, и все правительственные учреждения и торговые предприятия в страстную пятницу обыкновенно закрываются.

Мы видим также, что христианская пасха в ее окончательном виде — в качестве пасхи воскресения совершенно иного происхождения, чем еврейская пасха, и, кроме названия, не имеет с ней ничего общего.

Мало того, надо заметить, что некоторые обычаи христианской пасхи, несходные с еврейскими, даже подчеркиваются, например обычай есть сдобный кислый хлеб, ветчину. Как будто общей чертой еврейской и христианской пасхи является идея искупления, так как еврейская пасха со времени разрушения общины второго храма прочно связалась с надеждами на мессианское избавление. Но и тут есть существенное различие, ибо христианская пасха есть праздник в честь искупления, которое уже совершилось, и при этом самая идеология искупления настолько пропиталась в христианстве весьма разнообразными и важными чертами, заимствованными из разных восточных и греческих культов, что ее

первоначальные, иудейские черты совершенно отступили на задний план. Далее, хотя иудейская и христианская пасха и совпадают по времени года, обе приурочиваются к началу весны, и христианская пасха, например в Риме, совершалась сначала 25 марта, как и день воскресения Аттиса, но из мотивов конкуренции и вражды к иудейству на Никейском соборе 325 г. были проведены постановления о таком способе установления дня пасхи, чтобы она никогда не совпадала с еврейской. Срок ее празднования высчитывают на первое воскресение после первого весеннего полнолуния; а так как лунные месяцы не совпадают с месяцами солнечного календаря, который был принят в Римской империи, то христианская пасха празднуется каждый год в другое число, чем в предшествующем году, т. е. является подвижным праздником, в то время как еврейская пасха приурочена всегда к одному и тому же месяцу и числу еврейского календаря.

Праздник пасхи воскресения является ярким примером превращения христианства в синкретическую, т. е. смешанную, религию, вобравшую в себя самые разнообразнейшие верования и культы тогдашней эпохи. Таким же синкретическим является и другой важнейший христианский праздник — рождества Христова.

Преобразовав евхаристию и введя пасху воскресения по образцу мистерий Аттиса и Диониса, церковные руководители и писатели, так называемые «отцы церкви», несколько не смущались тем, что для всех было очевидным близкое сходство новых христианских мистерий с их нехристианскими образцами. Главари церкви очень быстро и ловко нашли выход из положения: оказалось, по их разъяснениям, что не христианские обряды являются подражанием обрядам Аттиса, Диониса и других богов, а эти последние являются диавольским подражанием христианским обрядам... Диавол, лукавый и хитрый, предвидя наперед, каковы будут христианские мистерии, еще до появления христианства придумал их извращенное подобие и прельстил этим людей, чтобы погубить их души. За внешним сходством, уверяли отцы церкви, скрывается по существу различное содержание. На мистериях Аттиса участники пьют «чумный ядовитый сок» из «смертоносной чаши», за которой неминуемо последует смерть и наказание адскими мучениями,

а хлеб и чаша Христа — это совсем другая пища, дающая спасение, жизнь и бессмертие смертным. Ритуалы пасхи воскресения и праздника воскресения Аттиса сходны; и это так подстроил диавол, чтобы погубить последователей Аттиса, ибо, когда жрец Аттиса мажет присутствующих на празднике маслом, он кладет на них печать диавола и обрекает их смерти и адским мучениям. Таким же образом разъяснялись черты сходства между христианским культом и культом Митры, о котором будет речь в следующей главе. Эти разъяснения для церковных руководителей служили не только средством для успокоения сомнений некоторых более образованных христианских кругов, но также средством агитации и пропаганды христианства.

Попасть в лапы диаволу никому не хотелось; тут и предлагалось весьма простое и быстрое средство спасения — переменить Аттиса, Диониса, Митру или еще какого-нибудь другого бога на Христа, и все будет в порядке. Культ почти такой же привычный, а результаты совсем иные.

Эта агитация в тогдашнюю смутную, беспокойную эпоху, насыщенную постоянной тревогой за завтрашний день и разочарованием во всех прежних богах и во всех прежних спасительных средствах, имела успех, тем более что после 325 года, когда христианская церковь получала официальное оформление, ей стала помогать всеми средствами своего воздействия также и государственная власть.

#### *IV. Рождество Христово и другие церковные праздники*

Подобно пасхе и другой крупнейший христианский праздник — рождество Христово также является поздним праздником и был установлен лишь около середины IV века. В древнейшем евангелии — от Марка нет никаких рассказов о рождении Иисуса, только в следующих евангелиях — Матфея и Луки появляются мифы о его рождении. Когда в начале II века эсхатологические настроения померкли, Иисус Христос стараниями богословов превращается в бога, так сказать, чистой воды, все человеческое в нем по возможности стирается, и в чет-

вертом евангелии — от Иоанна он изображается уже в виде бога-слова, сошедшего на землю прямо с небес, без всякого рождения от женщины, чтобы искупить людские грехи своей жертвой на кресте. В связи с этим в конце II века появился праздник явления Христа в качестве бога — теофании Христа, богоявления, связанный с рассказом четвертого евангелия о крещении Христа. Согласно этому евангелию, Христос, родившийся от бога, а не от плоти и плотского хотения, сойдя с небес, явился к Иоанну Крестителю, который, увидав его, объявил: «Вот агнец божий, который берет на себя грехи мира», а потом рассказывал, что во время крещения сошел на Христа дух с неба в виде голубя. Это-то мифическое «событие» и стали праздновать в качестве явления Христа в качестве бога, по-гречески теофании Христа.

Тут христиане опять-таки подражали греческим и восточным культам. Про греческих богов, особенно про Аполлона, Диониса, Гермеса, Артемиду и некоторых других богов и богинь, были мифы, рассказывавшие об их «энифаниях», т. е. появлениях на земле; многие древние святилища этих богов были основаны якобы в память таких эпифаний, и главным праздником в каждом из таких святилищ был праздник эпифании его бога. Когда вместе с греческим завоеванием на Востоке стали распространяться греческая культура и религия, то по образцу греческих эпифаний стали устанавливаться праздники эпифаний некоторых восточных богов — арабского бога винограда Душара, египетского Осириса, сирийского Адониса, синкретического Эона. Из конкуренции с этими греческими восточными эпифаниями Диониса (5 и 6 января), или Эона (5 января), или Душара (6 января) и возник христианский праздник теофании — богоявления Христа.

Судя по дошедшим до нас скудным известиям, праздник явления Христа был установлен впервые в 30-х годах II века в Александрии (в Египте) по образцу эпифании почитавшегося там бога времени Эона. Культ этого последнего возник в Персии, где этот бог назывался Зрван Акарана, т. е. бесконечное время; из Персии этот культ проник в Сирию, Палестину и Египет; причем бог был переименован по-гречески Эоном (Эон — век), и с ним связали миф, что он скоро явится опять на землю, воцарится на ней, и тогда начнется новый, бесконеч-

ный век всеобщего счастья и благоденствия. Но праздник эпифании Христа в Александрии был установлен не правоверными христианами, а гностиками, полухристианской сектой, имевшей в Александрии крупную общину (о гностиках мы упоминали в предшествующей главе). Поэтому церковные руководители сначала относились к александрийскому празднику очень сдержанно, несмотря на всю его заманчивость, и лишь в конце II века, когда гностицизм стал клониться к упадку, руководители христианской церкви утвердили новый праздник в Александрии, откуда он быстро перешел в Палестину, Сирию, Малую Азию, Грецию.

Так как народная масса всюду привыкла к праздникам эпифаний, но не рождений богов, то праздник «божоявления» или крещения Иисуса легко утвердился.

Этому способствовали также и некоторые детали евангельского мифа. Подобно греческим и восточным богам Христос изображен в четвертом евангелии сходящим прямо с неба, хотя и не на колеснице, на которой якобы являлись Дирнис и Аполлон, а дух в виде голубя напоминал голубку, которая очень часто изображалась сопровождающей греческих и восточных богов и богинь. Вопрос о рождении Иисуса во II—III веках интересовал только некоторых богословов. Ко II веку относится целый ряд подробных рассказов о рождении Иисуса, дополняющих и разукрашивающих евангельские рассказы; особенно прививается черта, заимствованная из мифа о рождении Душара, что Иисус родился в пещере. Разбирают также вопрос о времени рождения; на основании евангельского рассказа о явлении ангелов пастухам во время рождения Иисуса богословы заключили, что Иисус должен был родиться весной, и высчитывали день его рождения то на 28 марта, то на 2 апреля, то на 19—20 апреля, то на 20—21 мая; зимнее время отвергалось, так как зимой скот не пасется в поле, и только один Клемент Александрийский считал, что рождение Иисуса было 8 или 18 ноября.

Но о праздновании особого праздника рождения Иисуса никто не помышлял, пока этот праздник не заставила ввести опять-таки конкуренция с другими религиями.

Впервые стремление ввести особый праздник рождества Христова мы встречаем среди палестинского хри-

Стианства. В Палестине это стремление возникло в связи с тем обстоятельством, что туда уже в конце II века началось паломничество христиан из других областей Римской империи. Паломники направлялись не только в Иерусалим, где, по евангельским рассказам, происходило распятие Иисуса и где он якобы воскрес, но также и в другие места, о которых упоминают евангелия, и особенно в Вифлеем, который, по евангельским мифам, был якобы местом рождения Иисуса. Это паломничество было использовано руководителями сирийской церкви для устройства ежегодной торжественной процессии из Иерусалима в Вифлеем, где нашли даже пещеру, в которой якобы родился Иисус. Процессию ввели по образцу египетских процессий в честь Эона и Осириса и устраивали ее 5—6 января, приурочивая к празднику богоявления. 5 января процессия двигалась в Вифлеем, отстоящий от Иерусалима в 10 километрах, и к вечеру туда приходила; в пещере устраивалась торжественная ночная литургия, во время которой пелись гимны о рождении Христа, а 6-го процессия возвращалась обратно в Иерусалим, где также служилась торжественная литургия. Эта обрядность была заимствована отчасти из культа Душара, отчасти из культа Эона. Святилище Душара, находившееся в Петре, главном городе арабов-набатеев на юге от Мертвого моря, было устроено в пещере, где главной святыней был камень, из которого якобы вышел или родился Душар; в день его эпифании торжественное богослужение совершалось ночью и сопровождалось пением специальных гимнов, повествовавших о явлении Душара. Праздник эпифании Эона в Александрии совершался также ночью и также в подземном храме богини земного плодородия Кору, которую тогдашние греческие богословы провозгласили матерью Эона; обряды заключались в торжественной процессии, участники которой несли на носилках деревянное изображение Эона, били в барабан, играли на флейтах и пели гимны о явлении Эона. Таким образом, в III веке в Палестине день 6 января стал двойным праздником — крещения и рождества Христова; отсюда это нововведение распространилось по другим восточным областям Римской империи. До начала IV века отдельного праздника рождества, празднуемого 25 декабря, нигде в христианском мире не было.

Только в конце III века на западе империи стали складываться обстоятельства, потребовавшие разделения крещения и рождества. Именно в течение III века в западной части империи стал усиленно распространяться культ персидского бога Митры, грозивший сделаться серьезным конкурентом христианства. Этот культ был занесен в Рим и Италию еще в конце I века; но лишь в конце II века, когда начались затяжные войны с персами, он постепенно стал захватывать все большую и большую сферу влияния. Его приносили с собой и распространяли римские солдаты, возвращавшиеся из персидских походов; содействовали также распространению этого культа и рабы из персидских военнопленных. В III веке центр культа образовался в Риме, в празднествах в честь Митры принимали участие императоры, поклонники Митры объявили императора «единосущным с Митрой», императоры даже строили на свой счет храмы в честь Митры, — культ принял, таким образом, официальный характер. А затем всюду, где стояли римские гарнизоны, были общины митраитов — во всех важнейших итальянских городах, в городах по реке Роне в Галлии (теперешняя Франция), в крепостях по Рейну и Дунаю, в крепостях Северной Африки. Напротив, в Египте и в восточной части империи общины митраитов были редки и малочисленны, — там культ Митры не мог вытеснить старых местных культов.

Для христианства культ Митры был опасен не только в силу своего быстрого роста, и не только потому, что он имел широкое распространение среди такой силы, как армия; идеология митраизма была также во многих отношениях сильнее христианской идеологии. Митра был богом «непобедимого солнца», богом правды и права, богом-победителем зла и злых духов. Он считался творцом мира, который он сделал из убитого им мирового быка; Митра насадил на земле растения и стал богом земледелия. Он является помощником людей в их борьбе со злом и злыми духами; побеждая зло, человек очищается от греха и получает бессмертие. Когда придет назначенный срок, Митра вновь явится с неба на землю, сожжет ее, произведет суд над живыми и воскресшими мертвыми, праведным даст бессмертие, а грешников окончательно уничтожит. О первом явлении Митры на земле миф рассказывал, что Митра родился из камня;

изображения этого камня ставились в храмах Митры, и им приносились жертвы. Выросши в горах, Митра вышел на подвиги — одолел духа Аримана, поражавшего поля засухой и мучившего людей голодом и жаждой, вызвал стрелой источники живой воды из скал и напоил людей и землю. Грд конец он устроил вместе с солнцем и своими ближайшими последователями мистический пир и вернулся на небо. В этих мифах переплетаются примитивные религиозные воззрения и верования оседлых земледельцев; эта путаница, однако, не только не мешала, но даже благоприятствовала распространению культа Митры, ибо всякий находил в идеологии митраизма то, что ему было нужно и что было по вкусу.

Практика культа Митры также отвечала настроением эпохи и также была опасным конкурентом для христианства. Она была еще таинственнее и от этого еще заманчивее, чем христианская практика. Каждый вновь вступавший в общину митраитов подвергался очистительному омовению вроде христианского крещения; затем постепенно мигрант проходил семь степеней — «ворона», «сокрытого», «воина», «льва», «перса», «солнечного бегуна» и «отца»; каждой степени соответствовала своя священная одежда, которую митраиты надевали во время мистерий и которая должна была соответствовать названию степени, при этом не только степеням ворона и льва были присвоены маски и одежды, напоминающие этих животных, но также и одежды других степеней подражали определенным зверям и птицам. Тут, конечно, перед нами остаток древних тотемических культов; но митраиты придавали этому переодеванию мистическое значение. Мистерии совершались в храмах, которые устраивались наподобие пещер под землей или в натуральных пещерах; там делались каменные столы и скамьи для священных трапез, на которых, как и у христиан, фигурировали хлеб и вино, смешанное с водой. Этим трапезам обыкновенно предшествовали кровавые жертвы и окропление жертвенной кровью под пение гимнов, прославлявших Митру и призывавших его явиться; под конец совершитель мистерии внезапно сдергивал покрывало с изображения Митры. Это означало, что бог явился к своим верным, и начиналась священная трапеза.

Мы видим тут очень много сходного с христианским культом; но существенная \_разница была в том, что у христиан кровавая жертва не совершалась, и в том, что у митраитов на мистерии женщины не допускались, это последнее различие было, впрочем, к выгоде христианства. Наконец, и социальная основа общин-поклонников Митры также была сходна с христианской. Главным составным элементов общин были служащие и отслужившие свой срок солдаты, а также мелкие ремесленники и лавочники, но содержались общины за счет богатых покровителей. Землевладельцы охотно давали участки земли для постройки храмов, в городах для «пещерных» храмов часто предоставляли подвалы богатые купцы; те же богатые «патроны» строили за свой счет храмы и поддерживали общины своими пожертвованиями. Таким образом, солдатская масса при помощи культа Митры привязывалась к командующим слоям общества, становилась его слепым орудием.

В борьбе с культом Митры христианские руководители' обратили сначала главное внимание на пропаганду в армии. Она шла успешно, в особенности среди солдат, набравшихся заново на Востоке; в начале IV века во время очередной междоусобной войны между претендентами на престол армия одного из претендентов— Константина, набранная на Востоке, состояла более чем наполовину из христиан. Когда Константин разбил своих противников и стал императором, он издал в 313 году указ, узаконявший существование христианства, которое до тех пор только терпелось, и затем дал церкви ряд льгот, фактически поставивших христианство на положение господствующей религии.

Тут и началась решительная борьба церкви против всех иных культов, борьба за полное их уничтожение. И прежде всего огонь был направлен против культа Митры. «Отец церкви» Фирмик Матерн написал в 40-х годах IV века специальное сочинение «О заблуждениях светских (!) религий», адресованное преемникам Константина— Константу и Констанцию (первый правил на Западе, второй — на Востоке); в этом сочинении Фирмик обрушивается на все нехристианские культы и призывает императоров все их искоренить, но с особенной злобой и силой обрушивается на культ Митры.

Этот «бог из скалы» является—де особенно опасным измышлением дьявола, придумавшего такое название, чтобы конкурировать с истинной силой веры и спасения—Христом, ибо именно Христос, по слову писания, был камнем, который отвергли строители, но который сделался краеугольным камнем мира. Фирмик прославляет решимость императоров покончить с этим дьявольским изобретением и призывает их нанести ему окончательный удар: «еще немного, и дьявол будет лежать окончательно поверженный в прах». Фирмик разумел тут указ 341 года, запретивший «суеверия» и «безумие жертвоприношений»; но в такой общей форме указ, конечно, не мог оказать решительного действия, и поэтому христианские «отцы церкви» нажали на императоров. Те поддались, и в 346 году вышел новый указ, предписавший закрыть все нехристианские храмы, запретивший под страхом смертной казни жертвенный культ богам и пожертвования недвижимостей нехристианским религиозным организациям.

Но еще раньше борьба против культа Митры привела к установлению в Риме особого праздника — «рождества Христова». Когда после Никейского собора 325 года церковь получила официально признанную церковную организацию и установила свой твердый символ веры, римский епископ — «папа», как его тогда уже называли, начал борьбу со старыми, традиционными римскими культами и праздниками. Самыми шумными и популярными празднествами в Риме были так называемые сатурналии, празднества в честь древнего земледельческого бога Сатурна, совершавшиеся 17—23 декабря и приурочивавшиеся к зимнему солнцевороту; они носили веселый карнавальный характер. К ним с III века присоединился главный праздник в честь бога Митры — день рождения «непобедимого солнца», торжественно справлявшийся 25 декабря при участии самого императора и всей римской общественной верхушки; таким образом, весь декабрьский праздничный цикл, и старый и новый, был связан с культом бога солнца.

Борьбу с этими культами церковь начала в 20-х годах IV века. Под давлением церковных кругов Константин запретил изображать на монетах бога солнца, а христианские проповедники одновременно начали пропаганду нового достоинства Христа как «солнца правды»,

ссылаясь на выражение библейского пророка Малахии «взойдет для вас солнце правды», разумевшее будто бы Христа. А затем в 336 году римский папа ввел, новый праздник «рождества Христова», назначив его на 25 декабря, как и праздник рождения Митры, и приказал считать этот день днем церковного нового года. Для праздничного богослужения, которое по образцу праздника рождения Митры было назначено также на "ночное время, были составлены особые гимны, в которых Христос назывался «солнцем правды»; в народной массе стали называть новый праздник «новым солнцем», и отцы церкви находили, что это недурное название. «Если солнце, — говорили они, — затмилось в момент смерти Христа, то в момент его рождения оно должно было сиять ярче, чем когда бы то ни было».

С уничтожением культа Митры и с запрещением са-турналий, новый праздник легко привился на Западе, но не сразу привился он на Востоке. На Востоке, как мы видели, во-первых, уже был свой праздник рождества, правда соединенный с праздником крещения (богоявления), и, во-вторых, там не было культа Митры, с которым приходилось бороться в Риме. Поэтому на Востоке не приняли римского новшества, и понадобились особые обстоятельства, чтобы пробить там дорогу для праздника 25 декабря. Эти обстоятельства заключались в так называемом арианском споре, или арианской ереси, возникшей на Востоке после уже упоминавшегося Никейского собора 325 года. На этом соборе, как мы уже говорили, был сформулирован символ (исповедание) христианской веры; Христос по этому символу был объявлен однородным сыном бога-отца, рожденным от отца, а не сотворенным, но таким же богом, как и бог-отец. Это учение явно подражало обычному приему греческих и восточных мифологов, которые объявляли всякого нового бога сыном какого-либо старого бога и составляли мифы о рождении нового бога от богини или женщины, зачавшей так или иначе от старого бога. Такой прием всегда себя оправдывал, так как подобные объяснения были понятны и доступны самой темной массе, приспособлялись к ее примитивным религиозным представлениям. Догмат о божь-сыне Христе, установленный Никейским собором, собственно, был выработан христианскими богословами еще во II—III веках в борьбе за завоева-

ние широких народных масс и на соборе 325 года получил только официальное оформление. Но в IV веке, когда христианство стало господствующей религией, среди философски образованной христианской верхушки, главным образом среди городской буржуазии и буржуазной интеллигенции Греции и Малой Азии, появились противники этого догмата. Он казался этим кругам тем же многобожием, что и прежде, лишь слегка завуалированным; в их среде возникло также и новое учение о Христе, выразителем которого явился Арий, пресвитер из Александрии, прогнанный оттуда за еретическое учение о Христе и поселившийся в Малой Азии. Арий говорил, что бог только один и что бог не может быть каким-то составным существом из двух лиц или богов, а потому учение о рождении сына-Христа от отца неправильно. Христос, напротив, говорил Арий, сотворен богом, сотворен из ничего еще при творении мира и в свое время был послан с неба на землю для выполнения искупительной миссии; Христос не бог, но лишь высшее, совершеннейшее создание божие. Таким образом, Арий был сторонником чистого монотеизма; но понятно, что его учение не могло найти широкого круга последователей. Он не нашел сочувствия ни на Западе, где вследствие хронического осадного положения и всеобщего разорения городская культура, как мы видели, рухнула и царил черная реакция и где не было благоприятной почвы для богословских споров — ни в бедной крестьянской Палестине, ни в крестьянском Египте; напротив, в Греции, Малой Азии и отчасти в Сирии, где еще сохранились города, торговля и промышленность, арианство пришло, и при попытке запретить его императорская власть натолкнулась на вооруженное сопротивление. Поэтому императоры 30-х—50-х годов IV века прекратили открытую борьбу против ереси и пытались найти компромиссное решение, боясь отпадения от империи этих важных и наиболее богатых тогда областей. В 60—70-х годах, однако, реакция усилилась и на Востоке вследствие жестоких ударов, нанесенных Греции нашествием германцев (западных готов), а Сирии и Малой Азии — участвовавшими и победоносными нападениями персов. В 70-х годах императоры почувствовали, что могут прибрать опять к рукам непокорные города, а вместе с тем подняла голову и никейская церковная

партия. Она стала усиленно пропагандировать никейское учение о Христе; в числе средств этой пропаганды не последнее место занял римский праздник рождества Христова 25 декабря. Праздник подчеркивал, что Христос родился, а не был сотворен и что родился он чудесным образом, от девы, зачавшей его от самого бога («духа святого»), и что, значит, был он по своей природе существом божественным. В 379 году один епископ — Григорий Назианзин — попробовал отпраздновать этот праздник в Константинополе; но особенно энергично стал этот праздник насаждаться на Востоке после Константинопольского собора 381 года, на котором был подтвержден никейский символ. Сейчас же вслед за собором в 382 году римское рождество было введено в Малой Азии; но главным поборником праздника рождества был после собора антиохийский епископ, знаменитый Иоанн Златоуст. В 386 году он ввел праздник рождества в Антиохии; предварительно перед праздником, 20 декабря, он произнес проповедь о значении нового праздника и назвал его «матерью всех праздников»; на недоуменные вопросы, почему в Сирии, рядом со «святой землей», надо следовать римскому расчету срока праздника 25 декабря, Златоуст, нисколько не смущаясь, ответил, что в Риме-де еще целы акты всемирной переписи, которую произвел якобы в год рождения Христа император Август и которая заставила Иосифа и Марию прийти в Вифлеем, а в актах, конечно, стоит и дата. Златоуст, конечно, знал, что в Риме никогда и не думали ссылаться на эти никогда не существовавшие акты и что срок 25 декабря римский епископ избрал совсем по другой причине, но ему важнее всего было задуть возражения и сомнения, а настоящей причины он, конечно, назвать не мог, ибо тогда провалил бы все дело. Под влиянием Златоуста римское рождество постепенно утвердилось в Сирии, Малой Азии, и Греции; но новый праздник долго не хотели принимать ни в Палестине, ни в Египте. В Палестине говорили: Христос у нас родился, почему в далеком Риме лучше знают о его рождении, чем здесь? Пропагандисты нового рождества пробовали отвечать, что в Риме-де бежали Петр и Павел, прогнанные из Палестины, но этот ответ мало помогал делу. Впервые стали праздновать рождество 25 декабря в Египте только около 430 года, а в Пале-

стине — только около 450 года; но прошло еще около ста лет, пока декабрьское рождество сделалось общепризнанным праздником восточной части империи. Оно окончательно укрепилось там только после того, как его соединили с прежним праздником богоявления 6 января в один двухнедельный рождественский период. В таком виде, двухнедельных «святков», рождество вместе с крещением перешло к русским славянам после принятия ими христианства в конце X века и в этой форме просуществовало до последних дней Российской империи. Нашлась все же на Востоке одна христианская церковь, которая ни за что не захотела принять римского рождества — армянская церковь, которая упорно держалась и держится смешанного праздника рождества и богоявления 6 января. -

Так, в III и IV веках были установлены главнейшие праздники христианской церкви: пасха воскресения, рождество Христово и крещение; прежний «день господень» был объявлен еженедельным праздником в память воскресения Христа и стал на Востоке называться воскресеньем, а на Западе за ним сохранили название «дня солнца»; император Константин объявил его и гражданским днем отдыха. Общая характерная черта главных христианских праздников, бросающаяся в глаза и отличающая их от еврейских праздников, заключается в том, что они чисто церковного происхождения. Ни один из них не был при своем зарождении связан с народно-хозяйственным бытом, но все они были установлены церковной властью для усиления церкви, ради борьбы с другими культами и в конечном счете ради укрепления эксплуататорских стремлений церкви и ради поддержки командующей общественной верхушки. Учреждая описанные праздники, церковь стремилась связать их с главными моментами «священной истории», т. е. мифической истории Иисуса Христа, — с его рождением, крещением и воскресением. В таком же порядке и с теми же целями были затем в течение IV—VIII веков установлены и остальные главные праздники христианской церкви. Учение о «рожденном, а не сотворенном боге-сыне» побудило установить культ «богородицы» Марии, которая, по евангелиям, была матерью Иисуса. Богиня-мать была почти у всех конкурентов Христа: Кора была матерью Эона, о Душаре также был сложен

миф, что слово «хзабу» — священный камень — только-де по созвучию толкуют в качестве камня, из которого вышел Душар, а на самом деле это было якобы собственное имя девы, родившей Душара; Аттиса, по мифу, родила девственная богиня Нана; наконец, даже о Дионисе был сложен миф, что его родила и назвала Яххом богиня хлебных злаков Деметра (буквально «мать ячменя»), Христос тоже должен был получить богиню-мать; и вот в V веке создается культ богородицы; клириков и богословов, осмеливавшихся поднимать голос против этого культа, осуждали как злокозненных еретиков и лишали сана. В середине V века строятся храмы в честь «девы Марии» в Риме и особенно в восточной части империи; в этих храмах начинают выставлять для поклонения неожиданно «нашедшиеся» лоскуты одежд Марии и ставят еечживописные и скульптурные изображения. Появляются, конечно, и специальные богородичные праздники. На 25 марта, ровно за 9 месяцев до 25 декабря, был назначен праздник «благовещени и я», согласно евангельскому мифу, по которому к Марии был прислан с неба архангел Гавриил, чтобы возвестить ей о том, что в нее войдет святой дух и она зачнет и родит Христа. Был в V веке составлен в Сирии новый миф, гласивший, что Мария в момент смерти была взята на небо и поселилась там вместе с Христом; этот миф приняли и в других областях империи и ввели особый праздник «успения» (15 августа). Потом, для полноты картины, добавили еще праздники рождения Марии (8 сентября) и введения ее во храм, где она якобы была воспитана (21 ноября); но эти праздники не приобрели такой популярности, как благовещение и усение. Одновременно шло развитие и установление праздников также в честь мифической истории Иисуса. В V веке было установлено, что праздничный пасхальный период должен продолжаться семь недель после пасхального воскресенья; в течение этого периода запрещается пост, и за богослужением поются пасхальные гимны; последний день периода, названный пятидесятницей, был объявлен праздником «троицы» и должен был укрепить догмат о троичности лиц божества. Кроме того, в V веке последнее воскресенье перед пасхой было сделано праздником в память торжественного входа Иисуса в Иерусалим (вербное воскресенье), а на

сороковой день после пасхи был установлен праздник вознесения Христова. К празднику рождества прибавили праздник обрезания Иисуса— 1 января, на восьмой день после рождения, как полагается, по иудейскому закону; на 2 февраля назначили праздник «сретения» (встречи) Иисуса в храме с Симеоном и Анной, на 6 августа — праздник преображения; так, все евангельские рассказы об Иисусе получили свои праздники. Позднее, в VI—VIII веках, были прибавлены еще праздники в честь Иоанна Крестителя (24 июня — рождения, 29 августа — казни, «усекновения главы»), апостолов («духов день» — сошествие духа на апостолов в понедельник после троицына дня, Петра и Павла — 29 июня) и некоторых святых и пророков. Сроки всех этих новых праздников устанавливались чаще всего применительно к прежним сельским дохристианским праздникам, так как с V века начинается усиленное насаждение христианства в деревне, где до этого времени оно было распространено слабо. Запрещенные императорскими указами святилища и жертвенники прежних богов уничтожались, а на их месте строились христианские часовни и храмы; чтобы легче и вернее проесть в деревню христианский культ, церковные руководители старались каждый прежний сельский праздник заменить христианским. Результаты, однако, получились не совсем те, каких ждала церковь. Став формально христианами и приняв по имени христианских богов, святых и христианские праздники, крестьяне фактически остались при прежней вере. Такое же явление мы наблюдаем и позднее всюду, где распространялось христианство: в средней и восточной Европе, среди германских и славянских народов. Сложившиеся своеобразные «двоеверные» праздники, к рассмотрению которых мы теперь и переходим.

## *V. Христианские праздники в крестьянском быту*

Приспособление христианства к старой сельской религии сильнее всего выразилось в восточной части империи. В Италии, в Северной Африке, отчасти в Галлии самостоятельное крестьянское хозяйство исчезло еще за 150—

100 лет до начала нашей эры; а вслед за этим пришла там в упадок и земледельческая религия, так как именно в мелком крестьянском хозяйстве всегда имеют место земледельческая магия и земледельческие культы. Мелкий земледелец всегда ведет примитивное с технической стороны хозяйство, всегда зависит от капризов климата, не имеет запасов и потому всегда охвачен тревогой за урожай и за кусок хлеба на зиму; поэтому мелкий земледелец ищет помощи у «силы нездешней», от которой, как ему кажется, зависит и плодородие почвы, и дождь, и засуха, и все прочие моменты, важные для хлебороба.

Когда вконец разоренное войнами и конкуренцией дешевого сицилийского хлеба итальянское крестьянство распродало свои участки и ушло в качестве безземельных пролетариев в город, на месте множества прежних мелких зерновых хозяйств образовались, как мы уже говорили, латифундии, крупные промышленные сельские хозяйства, отчасти скотоводческие, отчасти плодовые (фрукты, виноградники и другие плодовые деревья), в которых применялся рабский труд. Там не было места для прежних сельских культов, и они отступили в Италии на второй план, а когда во II—III веках рабское хозяйство разложилось и появилось на его месте крепостное хозяйство, опять на зерновой основе, психология крепостного колона была иной, чем самостоятельного крестьянина, и он вслед за своим барином принимал христианство, не оглядываясь на прежние отчасти забытые, отчасти чуждые ему традиции древней итальянской сельской религии. Иначе дело обстояло в восточных провинциях начиная с Греции. Там латифундарное хозяйство не получило такого же широкого распространения, как в западной части империи, и всюду сохранилось в той или иной мере прежнее мелкое крестьянское хозяйство. При этом надо отметить, что в Малой Азии и отчасти в Сирии очень значительный процент крестьян был греческого происхождения, — это были потомки тех греческих солдат, которые завоевали в IV веке до н. э. для греческого капитала азиатские области и которые после окончания походов получили в завоеванных странах земельные надель. Они принесли с собой греческую земледельческую технику, более высокую, чем малоазиатская и сирийская техника, и потому подчинили своему культурному влиянию туземное

крестьянство; вместе с этими греческими колонистами распространились в Малой Азии и Сирии также и греческие земледельческие культы, главным образом культ бога Диониса, который успешно конкурировал с прежними богами—Аттисом и Адонисом; можно сказать, что все эти три бога переплелись и смешались, но так, что на первый план выпирали черты Диониса. Легко прививались также греческие мелкие земледельческие духи и греческая земледельческая магия, также смешавшаяся с туземной магией.

Когда при содействии императорской власти христианство в IV веке двинулось из города на восточную деревню, оно столкнулось там с этой чрезвычайно стойкой и упрямой старой земледельческой религией. Христос, который, по словам христианских проповедников, страдал где-то в Иудее и был умерщвлен по причинам, чуждым земледельцу, который в мифе и в легенде ничем не был связан с земледельческим производством, не пришелся по вкусу деревне и не мог вытеснить Диониса и его зеленую и веселую свиту, не помогла и замена святилищ и жертвенников Диониса христианскими храмами и часовнями, так как туда никто не ходил молиться. При таком положении дела руководителям христианской церкви ничего другого не оставалось, как только придумать какого-нибудь своего, нового бога, который мог бы конкурировать с Дионисом.

И вот в IV веке христианские попы стали пропагандировать в малоазиатской и сирийской деревне святого Георгия. О нем рассказывали, что это был солдат, родом из малоазиатской области Каппадокии, земледelec (слово «георгос» по-гречески значит земледelec), замученный якобы нечестивым императором Диоклетианом за нежелание отступить от христианской веры;! после смерти он якобы вновь явился на землю и совершал разные чудеса, которые также якобы постоянно происходят и от его мощей. В честь этого Георгия стали строить храмы на месте прежних святилищ Диониса и назначили в честь его два праздника — весенний (23 апреля) и осенний (27 ноября), близкие по времени к весенним и осенним дионисиям; для большего успеха разрешили даже соблюдать на этих праздниках прежние магические обряды и приносить прежние жертвы. В таком виде культ Георгия распространился потом и в Греции, и

в Палестине, где его почитают теперь даже арабские крестьяне; Георгий стал в восточной части империи главным христианским земледельческим богом, затмившим собою Христа. Из культов главных христианских богов привился в восточной деревне лишь культ богородицы, которая заменила собою прежнюю богиню земли.— «мать-землю»; церковным руководителям пришлось допустить, чтобы на благовещение и усение богородице приносили те жертвы, которые раньше приносили Кибеле, Деметре, Коре, Астарте и другим земледельческим богиням. Постепенно внедрились в греческую и восточную деревню и другие христианские праздники, назначавшиеся, как мы указывали, в сроки прежних праздников, но укрепились больше по имени; богослужение в праздничные дни носило в деревне формальный характер, а центр тяжести сохранялся за старыми обрядами.

Когда в V веке христианство стало распространяться среди германских племен, постепенно завоевывающих Римскую империю, оно также столкнулось с германскими магическими и другими земледельческими обрядами и культурами. Эта старая германская религия была значительно сильнее, чем крестьянская религия восточной части империи, так как германские племена в V веке еще только выходили из родового быта и жили чисто потребительским, натуральным хозяйством. Конечно, и здесь повторилось то же самое явление, как и в восточной деревне, — христианство было принято по имени, а культ и верования по существу не изменились.

Из христианских праздников лучше всего привилось рождество; до сих пор во Франции, Англии, Германии, Скандинавии это едва ли не самый главный праздник, более важный, чем пасха. Это объясняется климатическими условиями: в средневропейских широтах около времени рождества имеет место так называемый зимний солнцеворот: дни начинают прибавляться, и «зима поворачивает на лето». А это для жителя средневропейской широты важное событие — начало нового года, с которым из глубокой древности связывались магические обряды и жертвоприношения, имевшие целью обеспечить хорошую весну, благоприятное лето и обильный урожай. На разнообразных рождественских народных обрядах, до сих пор еще местами бытующих в французской, английской, немецкой и скандинавской деревне,

мы подробно останавливаться не будем, скажем только, что все они являются остатками древнего праздника зимнего солнцеворота и занимают более важное место, чем христианские обряды рождества.

Любопытно также, что и самое название праздника, удержалось кое-где старое, дохристианское; так, во Франции рождество называется ноэль, древним названием, которым называли праздник зимнего солнцеворота, вероятно, кельты, жившие в теперешней Франции еще до прихода туда германцев, а в Германии рождество зовут просто «таинственной, священной ночью». Из обрядов немецкого рождества надо упомянуть обычай зажигать рождественскую елку, перешедший в XVIII веке вместе с другими заимствованиями с Запада в Россию, но распространившийся не в деревне, а в городе, среди дворянства и буржуазии. Этот обычай восходит к первобытному культу ели как магического дерева. Ель — вечно зеленая, поэтому ей придавалось свойство способствовать распусканию листьев, росту трав и цветов, приносить здоровье и счастье. Древние германцы сажали ель около колодцев и около домов, а на празднике зимнего солнцеворота украшали ветвями ели и других вечнозеленых деревьев дворы и внутренность домов, чтобы изгнать всякую нечисть и обеспечить на предстоящий год здоровье, благополучие и урожай. Но особенно важным считался другой обряд: срубали молодую ель, украшали ее, совершали кругом нее священную пляску с песнями, а затем торжественно ее сжигали; уголь и золу бережно собирали, так как им придавалась магическая сила, — их сыпали в амбары и закрома, чтобы предохранить запасы зерна от мышей, а часть сберегали до весны и весной перед началом работ сыпали на поля и огороды, чтобы обеспечить урожай. Обычай этот свято сохранился и впоследствии, после принятия христианства; его сохранению способствовало, конечно, то обстоятельство, что зола является хорошим удобрением, и на тех местах полей и огородов, куда попадала рождественская зола, всходы бывали гуще и выше, чем по соседству. Обычай сжигать елку в городах отпал; осталось только украшение елки, вместо сожжения елки стали зажигать на елке свечи; в этом виде рождественская елка и перешла в Россию.

Из других христианских праздников особенно укоренился праздник пятидесятницы (нем. пфингстен, вероятно, искаженное греч. слово пентекосте — пятидесятница), с которым связались прежние весенние магические обряды, совершавшиеся после посева, чтобы обеспечить наилучший рост злаков и цветение плодовых деревьев; среди этих обрядов первое место занимало также магическое майское дерево. В сравнении с этими праздниками пасха в Западной Европе оказалась на второстепенном месте, но и с ней связались прежние весенние обряды. В Германии пасху тоже называют древним именем остерн, которым назывался дохристианский праздник богини весны Ост<sup>а</sup>ры.

То же самое случилось с христианскими праздниками, когда христианство распространилось среди русских славян. Христианские боги, святые и ангелы заменили собою прежних земледельческих богов и духов, дав последним свои имена, но не свои функции; христианские праздники механически присоединились к прежним земледельческим праздникам. Эти последние приурочивались у русских славян к важнейшим моментам земледельческого года и составляли целый правильный цикл. Начинался цикл зимой, праздником зимнего солнцеворота, называвшимся у славян колядою; название это темное и до сих пор не разгаданное, быть может, этим именем называлось у славян божество солнца.

К этой-то коляде и присоединилось христианское рождество; но оно не вытеснило прежних обрядов, а попросту к этим прежним обрядам прибавилось церковное богослужение. Колядные обряды сохраняются в деревне до нашего времени; особенно прочно живут они в глухих белорусских деревнях. В то время как в других местах Союза уцелели лишь колядные песни и собирание певцами колядных подарков, в глухих деревнях Белоруссии все еще практикуются разные магические обряды, якобы обеспечивающие будущий урожай. Вечером под рождество зовут в хату мороз и угощают его кутьей, чтобы он не морозил по весне огородных посадок и полевых посевов; «ржу» и «бель», портящие колос, уговаривают ходить теперь, а не летом: летом «на моховом болоте перебивайте, а кали придете к нам у летку, железными метлами очи выцарапаем». Чтобы обеспечить хороший урожай, хозяин берет кутью, выходит на двор

и стучит в окно, приговаривая: «Сам бог стучает, с теплою, мокрою весною, с горячим небурливым летом, с сухою корыстной осенью», а хозяйка зовет его в ответ: «просимо же до хаты»; за столом хозяйка и хозяин перекликаются, делая вид, что не видят друг друга, и приговаривают, чтобы также не видеть друг друга осенью за стогами и возами хлеба и грудями овощей. Эти и другие подобные обряды имеют магический характер: говоря, что стучит сам бог, хозяин изображает бога, как бы делается сам богом; мороз, ржа, бель должны послушать уговоров и не вредить весной и летом земледельцу. С тою же целью ходят в рождественскую мочь колядовщики с колядными песнями; теперь они часто переодеваются в тулупы навыворот, а раньше наряжались козлами и пели песни с припевом, «где коза ходит, там жито родит». Козел считался в дохристианскую эпоху духом жита (ржи), и с ним связывались особые обряды при жатве; на коляду козел призывался посредством обряда «хождения с козой» на помощь земледельцу. В колядных песнях, кроме того, содержались различные магические пожелания урожая хлеба, трав, приплода скота, теперь сильно стершиеся. Сами колядовщики, которые теперь только стараются набрать побольше подарков, раньше были чародеями, умевшими совершать магические обряды; некоторые ученые даже думают, что слово колядовать есть другая форма слова колдовать.

Церковь пыталась бороться с этой обрядностью, но без успеха. Были составлены новые колядные песни, в которых в хату призываются Христос и апостолы; но эти песни не привились. Больше успеха имело введение кукольного театра, называемого в Белоруссии батлейками, в котором представлялись пьесы на сюжеты евангельских рассказов об обстоятельствах рождения Христа с антисемитскими выпадами против «жидов». Эти представления привились, но в деревне им не придавали никакого священного значения, а смотрели на них просто как на праздничное развлечение и вытеснить старую обрядность и колядовщиков батлейщики не могли.

В конце зимы, на пороге февраля-марта, справлялся в дохристианскую эпоху праздник проводов зимы, сопровождавшийся торжественным сожжением чучела зи-

мы, призывами («гуканьем») весны и безудержным весельем с пьянством и хороводами. Этот праздник, не предусмотренный никакими христианскими святыми, уцелел в неприкосновенности, и главный его обычай — блинов и веселья — сохранился и в деревне, и в городе до самой революции. Церковь не только вынуждена была его терпеть, но, больше того, он стал свято соблюдаться и всем православным духовенством, и попами и монахами, которые всегда были большими любителями поест и выпить; обычаи масленицы — так стали называть в христианскую эпоху этот праздник — строже всего соблюдались именно в среде духовенства. Когда настает весна, справляясь праздник ее прихода или прилета. Как в древности, так и теперь весну видят в одной из перелетных птиц, которые с марта начинают возвращаться с юга, чаще всего в жаворонке, ласточке, аисте. Если одна из этих птиц совет себе гнездо на крыше хаты, то этому дому весь год будет счастье. Главные обряды праздника явления весны в христианскую эпоху были приурочены к празднику благовещения. На благовещение девушки поют песни, призывающие весну прилететь с теплым летом, с коробами жита, с лукошками горошка; совершался еще недавно в Белоруссии даже драматический обряд приезда весны, заключавшийся в том, что парни выбирали красивую девушку, сажали ее на борону с привязанной сохой и возили ее по полю с песнями, призывавшими урожай. И эти обряды почти не изменились с принятием христианства. Стали только весну представлять в виде богородицы — на благовещение-де она приезжает на сохе, останавливается в доме приглянувшегося ей селянина и там ночью родит сына-бога, приносящего урожай; таким образом, что воззрениям белорусских селян, рождество Христово должно быть не в декабре, а весною. Праздником весны, приуроченным к благовещению, начинался в древности цикл великих дней, продолжавшийся не менее месяца; в этот период вновь оживала и начинала зеленеть озимь, распахивалась и засеивалась ярь, появлялась трава на лугах и выгонялась скотина на пастбище. Все главные моменты этого периода были, соединены с разными очистительными обрядами, при помощи которых старались прогнать злых духов, и другими магическими и жертвенными обрядами, с помощью которых старались

привлечь добрых духов, особенно духов предков, «святых родителей», которые весной якобы просыпаются и выходят из могил.

После принятия христианства эти обряды долгое время продолжали существовать полностью и лишь с XVIII века стали тускнеть и стираться. Они были приурочены к различным весенним праздничным дням христианского календаря.

Очистительные обряды были приурочены к вербному воскресенью — вербичу у белорусов, когда хозяин хаты вербой выгоняет из дома и со двора в лес всякую болезнь, и к страстному «чистому» четвергу, когда совершается генеральная чистка хат и дворов и все злые духи в виде клопов и тараканов выгоняются вон. Обряды призывания добрых духов, обеспечивающих урожай, называвшиеся в древности волочечными, т. е. волшебными, обрядами, были приурочены к первому дню пасхи, который доселе у белорусов называется великим днем; их совершали также специалисты-чародеи, так называемые волочечники, которые одевались земледельческими богами и духами и ходили от хаты к хате с песнями, в которых описывалось прибытие этих богов и духов и их работа на поле и на лугах в помощь земледельцу. Под влиянием христианства эти прежние боги и духи получили наименования христианских святых: богиня — мать жита стала богородицей, бог жита и других злаков стал святым Миколой («на поле Микола первый бог»), бог травы и покровитель скота стал Егорьем (Юрьем), бог созревания злаков стал Петром, бог жатвы стал Ильей. Микола был избран потому, что он на иконах изображается стариком с длинной седой бородой: «Микола — старая особа», а бог жита — «жыцень» считался богом-предком и представлялся в виде старика; Юрия, Петра и Илью выбрали по календарным мотивам — к весеннему Юрьеву дню (23 апреля) приурочили выгон скота на пастбище со всеми магическими обрядами, Петров день — июня, когда хлеб начинает наливаться, Ильин день — 20 июля, когда подходит время к жатве. Поминки, т. е. жертвы умершим, приурочили в одних местах к пасхальному четвергу, а в других — к Фоминой неделе (радуница), а заключительный праздник богу хлеба, справлявшийся после окончания ярового посева и сопровождавшийся обильными жертвами,

приурочили к весеннему Миколину дню — 9 мая (белорусская микольщина).

От волшебного обряда, который совершался в Белоруссии и в Московщине почти полностью еще в XVI и XVII веках, в настоящее время уцелели в Белоруссии лишь хождение волочечников с волочечными песнями, сильно искаженными, и с поздравлениями для сбора праздничных подарков, а в других местах Союза этот обряд совсем исчез. За весенними праздниками шли летние праздники. Главным из них была русальная неделя, или «колосьяницы», справлявшийся в то время, когда рожь начинает колоситься; тут песнями призывали русалок (духов умерших) прийти в зеленое жито и помочь ему колоситься и совершали «русальный обряд» — наряжали русалками девочек-подростков и ставили их с песнями в зеленя; приносили также жертвы березке, которая раньше всех приносит свои плоды (сережки), и украшали березовыми ветвями дворы ихаты, чтобы обеспечить урожай плодов, здоровье и благоденствие. Все эти обряды хорошо сохранились и были приурочены к троицynu дню и к следующей за этим днем неделе; но в песнях и обрядах, конечно, никакого помина о троице введено не было. Когда рожь начинает созревать, справлялся праздник Купалы, который, по словам летописи, был «богом созревших плодов земных». Его в деревне приурочили к дню Иоанна Крестителя (24 июня) и переименовали прежнего бога в Ивана Купалу; праздник и в христианскую эпоху справлялся ночью, со всеми старыми обрядами — кострами, купаниями в речке, с собиранием «зельев» и трав, с гульбой молодежи, причем считались дозволенными в эту ночь свободные половые отношения. Церковь, несмотря на все свои обличения, ничего не могла поделать с этим праздником, и главные его обряды уцелели в русской деревне до революции. Главные моменты уборки хлеба — жатвы и молотбы — были со всеми обрядами приурочены к Ильину дню (20 июля) и затем к августовским праздникам, с которыми было связано также начало уборки овощей и садовых плодов; тут, особенно в Белоруссии, сохранились опять-таки все прежние магические обряды — обряд зажинок и обряд дожинок с торжественным перенесением в хату первого и последнего снопов, обряд «завивания бороды» козлообразному духу жита из последних

недожатых колосьев, песни, зовущие бога урожая поселиться на зиму у хозяина и кормить его пышным хлебом. Этот цикл подобно весеннему также растягивается почти на месяц: начинаясь 20 июля, он продолжается в августе праздниками 1 августа — «первый спас», 6 августа — преобразование или «второй спас», 15 августа — успение, 16 августа — «третий спас». Этот праздничный цикл по времени года можно сравнить с израильским суккот, но по смыслу еврейскому суккот соответствует белорусский праздник «богача», приуроченный к рождеству богородицы (8 сентября), и русский праздник окончания земледельческого года — покров (1 октября), и на этих праздниках в деревне церковные службы имеют второстепенное значение, а главную роль играют различные старинные магические обряды: призывание духов и поминовение умерших. Характерно, что, применяясь к земледельческому быту, христианская церковь установила празднование нового года осенью — 1 сентября, приблизительно в то же время, как было в древнем Израиле, однако этот праздник не вошел в русский народный обиход, так как на целый месяц отстал от действительного конца земледельческого года.

Мы ограничиваемся этим сжатым очерком происхождения христианского культа и христианских праздников; чтобы рассказать о них подробнее, нужно было бы написать целую книгу. В заключение мы хотим еще раз обратить внимание на то, что между еврейскими, и христианскими праздниками нет такой тесной связи, какую можно было бы ожидать, так как христианство получило свое окончательное оформление уже тогда, когда оно совершенно отделилось от иудейской почвы и когда оно вынуждено было черпать обрядовый и догматический материал из других конкурировавших с ним религий.

Но аналогий можно привести немало, и они как нельзя лучше показывают, что религия, как и всякое другое явление человеческой жизни, подчинена действию непреложных законов общественного развития. В связи с одинаковыми хозяйственными и общественными условиями в самых разнообразных странах и у самых разнообразных народов образуются в области религии одинаковые явления, схожие по своему внутреннему содержанию, какие бы ярлычки на них ни наклеивали официальные руководители религии.

## Примечания

*Религия как предмет науки.* — Доклад, прочитанный на торжественном собрании в Белорусском государственном университете 30 октября 1922 г. Издан в Минске в 1923 г.

Воспроизводится с небольшими сокращениями.

*«Политеизм и монотеизм в еврейской религии».*

"Книга была опубликована в 1931 г. в Минске на белорусском языке под названием «Полтэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігн». На русском языке публикуется впервые.

Как уже было упомянуто в предисловии, терминология данной работы отражает установки школы «циклизма». Поэтому все определения типа «феодалвная эпоха», «феодалвная концепция богов», «монополистический капитал», «иудейский капитал» и т. п. в применении к античности следует признать ошибочными.

*«Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства».* — Работа была опубликована в Москве в 1922 г. П. М. Никольский придерживался точки зрения, согласно которой наиболее ранними произведениями Нового завета были евангелия (вернее, наиболее древние места евангелий) и послания апостолов. «Апокалипсис», по его мнению, был написан в конце I в. (точнее, в 90-е годы н. э., в период правления Домициана).

Проблема датирования различных частей Нового завета относится к числу наиболее неясных. Существуют самые различные мнения по вопросу о времени их возникновения.

Представители исторической школы склонны датировать произведения Нового завета более ранним периодом, чем сторонники мифологической школы. Кроме того, они придерживаются принципиально иной хронологической схемы в датировке отдельных частей Нового завета. Сторонники мифологической школы наиболее ранним произведением христианской литературы считают «Апокалипсис», датируя этот памятник (или, точнее, наиболее древнюю его часть) 68—69 гг. и. э. Затем, согласно их схеме, следуют древнейшие послания, а еще позднее евангелия, Деяния апостолов и поздние послания.

В данной работе Н. М. Никольский не приводит развернутой аргументации в пользу своей точки зрения, поскольку эта работа была подготовлена как популярная.

Недостатком работы является излишнее доверие Н. М. Никольского к Новому завету как историческому источнику.

К стр. 191 \* Н. М. Никольский относил написание «Апокалипсиса» ко времени правления Домициана. Интересно, что английский историк религии марксист А. Робертсон в своей работе «Происхождение христианства» (М., 1959, изд. 2) также считал возможным отнести «Апокалипсис» (в его основной редакции) ко времени Домициана (т. е. к 90-м годам).

К стр. 193 \* Семь царей — Август, Тиберий, Калигула, Клавдий, Нерон, Веспасиан и Тит... Н. М. Никольский опускает здесь двух римских императоров — Гальбу и

Оттона, правивших после Нерона, видимо считая их правление слишком кратковременным и формальным. Точка зрения, изложенная в работах Ф. Энгельса, представляется в данном случае гораздо более убедительной. Данный отрывок из «Апокалипсиса», несомненно, следует датировать 68—69 гг. (см. К• Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 12). В расшифровке имени «звериного» числа 666 Н. М. Никольский следовал за Ф. Бенари.

*«Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история»*— Книга впервые была опубликована в Гомеле а 1926 г. под названием «Происхождение еврейских праздников и христианского культа». Второе издание, доработанное и расширенное, вышло в 1931 г. в Москве под названием «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история».

В данном сборнике публикуется вторая часть книги «Христианские праздники».

В этой работе, так же как и в ряде других, автор пользовался терминологией школы «циклизма».

К стр. 219 \* *Зелоты и сикарии*. *Зелоты* — политическая группировка в Иудее конца I в. до н. э., выражавшая интересы земледельцев, ремесленников и мелких торговцев и призывавшая к борьбе с римским владычеством и проримски настроенными знатью и кулачеством. В середине I в. н. э. от зелотов откололись *сикарии* — радикальное крыло, выражавшее интересы социальных низов. Обе партии приняли активное участие в Иудейской войне 66—73 гг.

К стр. 222 \* *Секта орфиков*— здесь имеется в виду так называемый орфический культ бога Диониса — Загрея, возникший во Фракии и получивший распространение у древних греков и римлян. Назван в честь мифического певца Орфея. Мистерии орфиков носили оргиастический характер. Их идеология была пронизана мистицизмом и пессимизмом.

## Именной указатель

- Август* — римский император (27 г. до н. э. — 14 г. п. э.) — 247  
*Аменхотеп* (IV), египетский фараон (1424—1388 гг. до н. э.) — религиозный реформатор, получивший имя Эхнатон — 145  
*Арий*, александрийский священник (конец III — начало IV в.) — основатель арианства — 246  
*Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ — 123  
*Афанасьев, Алексей Николаевич* (1826—1871) — этнограф и исследователь русского фольклора — 27  
*Бастиян, Адольф* (1826—1905) — германский ученый-этнолог — 30  
*Боккаччо* (*Боккаччио*) — писатель эпохи Возрождения (XIV в. 1313—1375) — 18  
*Вельгаузен* (*Вельхаузен*), Юлиус (1844—1918) — немецкий востоковед и историк — 43  
*Вологез* (*Вологаз*) — парфянский царь (I в. и. э.) — 190  
*Вольтер, Аруэ Франсуа Мари* (1694—1778) — французский философ-просветитель — 19  
*Гекатей* (ок. 546—480 до н. э.) — древнегреческий писатель — 124  
*Гераклит* (VI—V вв. до н. э.) (Эфесский) — древнегреческий философ — 123  
*Гесиод* (кон. VIII — нач. VII в. до н. э.) — древнегреческий поэт — 123  
*Гизебрехт, Фридрих* (1814—1889) — немецкий историк — 43  
*Григорий Иазианзин* (IV в.) — христианский богослов — 247  
*Гриммы, Якоб* (1785—1863) и *Вильгельм* (1786—1859) — немецкие ученые-филологи — 27  
*Группе, Отто-Фридрих* (1804—1876) — немецкий филолог — 32  
*Давид* — древнеизраильский царь (кон. XI в. — 950 до н. э.) — 21, 57, 71, 75, 100, 216  
*Домициан* — римский император (81—96) — 193, 202  
*Диоклетиан* — римский император (284—305) — 252  
*Дубнов, С. М.* (1860—1941) — еврейский историк — 39, 40, 42, 43  
*Иоанн Златоуст* (IV—V вв.) — церковный писатель — 247  
*Иринеи* — церковный писатель (II в.) — 232  
*Каллимах* (ок. 310—235 до н. э.) — древнегреческий писатель — 123  
*Кальтгоф, Адальберт* — немецкий протестантский богослов (1850—1906) — 21  
*Клемент Александрийский* (II—III вв.) — церковный писатель — 239  
*Кальвин, Жан* (1509—1564) — деятель Реформации, основатель кальвинизма — 229  
*Каминка, Аарон* (*Арманд*) (1866—1950) — еврейский ученый-библеист — 40  
*Кир* — древнеперсидский царь (558—529 гг. до н. э.) — 105, 106  
*Киттель, Рудольф* (1853—1929) — немецкий семитолог и библеист — 43  
*Конфуций* — древнекитайский мыслитель (VI—V вв. до н. э.) — 19  
*Констант* — римский император (337—350) — 243, 248  
*Константин* — римский император (306—337) — 218, 243, 244

- Констанций*—римский император (337—361)—243  
*Кун, Адальберт* — немецкий лингвист и историк (1812—1881)—27  
*Кунов, Гечрих* (1862—1936)—немецкий правый социал-демократ и ревизионист — 31, 40
- Ливии, Тит* — (59г. до н. э. — 17 г. н. э.) — древнеримский историк —21  
*Литперт, Юлиус* (1839—1909) —немецкий историк и этнолог —31  
*Лэнг, Эндрью* (1844—1912) —шотландский буржуазный ученый — 31  
*Лютер, Мартин* (1483—1546)—деятель Реформации, основоположник лютеранства — 19, 228
- Маккавеи*—имеются в виду братья Маккавеи, возглавившие борьбу против сирийских Селевкидов, закончившуюся восстановлением Иудейского царства— 120  
*Максимиан Фракиец* — римский император (235—238) — 230  
*Маркс, Карл* (1818—1883) — основоположник научного коммунизма — 32  
*Марти, Карл* — немецкий ученый-библист — 43  
*Мауренбрехер, Вильгельм* (1838—1892)—немецкий буржуазный историк — 40  
*Мейер, Эдуард* (1855—1930) — немецкий историк древности, основатель «теории циклизма» — 52  
*Менандр* (ок. 343 — ок. 291 до н. э.) —древнегреческий комедиограф — 123  
*Меренптах* (*Мернепта*) — египетский фараон (1251—1231 гг. до н. э.)—51  
*Мешиа* (*Меша*) — моавитский царь — 69  
*Мюллер, Макс* — английский ученый (1823—1900)—25  
*Нерон* — римский император (54—68) — 193, 195  
*Омри* — древнеизраильский царь (X в. до н. э.) —65, 89  
*Рабин, Израиль* — еврейский ученый-библист — 39
- Септимий Север* — римский император (193—211)—230  
*Сереет, Мигель* (XVI в.) — известный испанский ученый и врач, выдающийся представитель свободомыслия — 19  
*Скворцов-Степанов, И. И.* — советский государственный и политический деятель, публицист (1870—1928) —40  
*Соломон* — древнеизраильский царь (X в. до н. э.)—57, 139  
*Софокл* (497—406 до н. э.) — древнегреческий драматург— 123
- Тертуллиан* — церковный писатель (II—III вв.)'—224  
*Тит* — римский император (79—81) — 180  
*Траян* — римский император (98—117) — 193, 202  
*Тутмос III*— египетский фараон (1525—1491 гг. до н. э.) —52  
*Тейлор, Эдуард Бернетт* (1832—1917)—английский буржуазный этнограф — 31
- Феофил* — византийский церковный деятель и писатель (IV—V вв.)— 233  
*Филипп Араб* — римский император (244—249) —230  
*Фирмик Матерн* (IV в.)—древнеримский писатель — 243, 244  
*Фрэзер, Джэмс Джордж* (1854—1941)—английский религиовед и этнограф — 31
- Хельшер* — 39, 41, 46  
*Хизкия* — иудейский царь (VIII р. до н. э.) — 64

*Цвингли, Ульрих* (1484—1531) — один из деятелей Реформации —  
229

*Штаде, Бернгардт* — немецкий ученый (1848—1904) —21, 43

*Шнейдер* — 57, 58

*Эврипид* (ок. 480—406 до н. э.)—древнегреческий драматург — 123

*Эсхил* (525—456 до н. э.) — древнегреческий драматург—123

*Юстин* — римский писатель (I в.) —223

## Мифологические и библейские имена

- Аарон* — 45, 216  
*Авель* — 216  
*Авимелех* *Герарский* — 44  
*Авраам* — 44, 48, 49, 50, 51, 52, 65, 107, 109, 125, 126, 128, 130, 131, 135, 159, 164, 216  
*Агей* — 108  
*Агура* *Мазда* — 138  
*Ад* — 179  
*Адам* — 131, 143, 163, 164, 166, 172, 173  
*Адонис* — 232, 234, 235, 238  
*Азazel* — 77  
*Аид* — 113  
*Амалик* — 87  
*Амман* (*Амон*) — 145  
*Амос* — 67, 68, 78, 96, 97, 98, 102, 104  
*Анат* — 73, 79, 104  
*Ангра* *Майнью* (*Анхра-Майнью*) — 138  
*Анна* — 250  
*Аннат* — 64  
*Ану* — 105  
*Антипа* — 184  
*Антихрист* — 204  
*Апис* — 113  
*Аполлон* — 114, 116, 119, 145, 188, 238  
*Арес* — 234  
*Ариман* — 242  
*Артемиды* — 238  
*Асклепий* — 184  
*Ассур* — 80, 83, 90, 91, 92, 93, 105  
*Астарта* — 234, 253  
*Аттис* — 217, 223, 224, 225, 226, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 249, 252  
*Ашер* — 56  
*Ашера* — 65, 67, 99  
*Ашима* (*Ашим*) — 74  
*Аштар* — 64  
*Барак* — 56  
*Белиал* (*Белиар*) — 77, 80, 138  
*Бел* — 105, 107  
*Бемтера* — 97  
*Бел-Харан* — 50  
*Бет-Эл* — 65, 66, 97  
*Валаам* — 184  
*Вельзевул* — 179  
*Вениамин* — 54  
*Гавриил*, архангел — 126, 127, 130, 131, 136, 137, 142, 146, 249  
*Гад* — 55, 69, 70  
*Гадес* — 191  
*Гелиос* — 114  
*Георгий* — 252, 253  
*Гермес* — 238  
*Гог* — 215  
*Гор* — 188  
*Дамкина* — 187  
*Дан* — 56  
*Даниил* — 107, 120, 125, 189  
*Дафна* — 115  
*Дебер* (*Чума*) — 191  
*Девора* — 56, 71  
*Деметра* — 249, 253  
*Дионис* — 218, 223, 226, 236, 237, 238, 239, 249, 252  
*Дмузи* — 198  
*Дциар* — 238, 239, 240, 248, 249  
*Егорий* (*Юрий*) — 258  
*Езра* — 120  
*Енох* — 122, 189, 200  
*Еремилл* — 137  
*Ева* — 45  
*Захария* — 102, 108, 216  
*Зевс* (*Зевс-Хтоний*, *Зевс-Серапис*) — 113, 114, 116, 117, 119, 145, 184  
*Зрван* *Акарана* — 238  
*Иаков* — 48, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 65, 66, 72, 159  
*Иаков*, новозаветный персонаж — 159  
*Ива* — 65  
*Играт* — 139  
*Иезекииль* — 75, 78, 82, 85, 95, 199  
*Иеремилл* — 136

- Иеремия* — 45, 59, 60, 74, 76, 79,  
 82, 83, 93, 94, 96, 101, 102,  
 103, 104, 107, 108  
*Иерохам* — 55  
*Иешер* — 51  
*Израиль* — 49, 51, 52  
*Иисус Навин* — 109  
*Иисус Сирах* — 120  
*Иисус Христос* — 21, 22, 32, 35,  
 43, 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
 158, 159, 160, 163, 164, 166,  
 167, 168, 169, 172, 174, 178,  
 179, 185, 189, 190, 194, 195,  
 196, 197, 200, 201, 202, 203,  
 204, 206, 207, 208, 209, 213,  
 214, 215, 217, 218, 222, 223,  
 224, 226, 227, 228, 229, 230,  
 231, 232, 234, 236, 237, 238,  
 239, 240, 244, 245, 246, 247,  
 248, 249, 250, 253, 256  
*Илия* — 130, 136, 216, 258  
*Иоаким* — 104  
*Иоанн (евангелист)* — 238  
*Иоанн, евангельский персо-  
 наж* — 159  
*Иоанн Богослов* — 160, 180,  
 181, 182, 183, 189, 193, 194,  
 196, 199, 200, 202, 203, 204,  
 208, 216  
*Иоанн Креститель* — 238, 250,  
 259  
*Иов* — 77  
*Иосиф, ветхозаветный пат-  
 риарх* — 51, 52, 53, 54, 57, 97  
*Иосиф, мифический отец Хри-  
 ста* — 247  
*Иосия* — 104  
*Исайя* — 52, 70, 78, 79, 80, 82,  
 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,  
 96, 98, 100, 102, 104, 108, 223,  
 226  
*Иссахар* — 56  
*Иуда* — 56, 57, 58, 59, 63, 111  
*Ифтах* — Эл — 62  
*Иштар* — 92, 104, 105, 198  
*Калев* — 55  
*Кемош Моавитский* — 75  
*Кибела* — 218, 233, 253  
*Кора* — 218, 240, 253  
*Кутала* — 259  
*Лаван* — 48  
*Лазарь* — 154  
*Лахем* — 71, 72  
*Лей* — 54  
*Лилит* — 139, 142, 143  
*Лот* — 156  
*Лука (евангелист)* — 237  
*Мавет* — 77, 137, 191  
*Магог* — 215  
*Малахия* — 108, 245  
*Малкату* — 50  
*Манасия* — 68  
*Мардук* — 187  
*Мария* — 247, 249  
*Марк (евангелист)* — 237  
*Мастема* — 77, 80, 81, 138, 146  
*Матфей (евангелист)* — 237  
*Мафусаил (Мефушелах)* — 51  
*МаХлат* — 139  
*Микола* — 258  
*Милка* — 50  
*Мильком Амонитский* — 75  
*Митра* — 115, 230, 235, 237, 240,  
 242, 244, 245  
*Михаил (архангел)* — 122, 126,  
 127, 128, 134, 136, 138, 141,  
 142, 188  
*Михей* — 96, 100, 102  
*Моисей* — 21, 38, 42, 43, 45, 84,  
 109, 122, 126, 127, 129, 130,  
 133, 135, 164, 165  
*Иаама* — 139, 143  
*Иамтару* — 191  
*Иана* — 249  
*Иаум* — 101  
*Иахор* — сирийский бог, соот-  
 ветствующий библейскому  
 Нахору — 50  
*Иахор, ветхозаветный персо-  
 наж* — 48, 50, 51  
*Нафтали* — 56  
*Иен-Эл* — 62  
*Иергаль* — 191  
*Иикодим* — 179  
*Николай* — 185  
*Иимврод* — 126  
*Ииниб (Сакут)* — 68  
*Иинмеанна* — 187  
*Ной* — 156, 164, 216  
*Иуриш* — 142  
*Огола* — 85  
*Оголива* — 85  
*Озирис* — 113, 238, 240  
*Олам* — 73  
*Орфей* — 123

- Осирис* — 238, 240  
*Осия* — 78, 80, 81, 84, 85, 96, 98, 99, 108, 180  
*Остара* — 255  
*Павел* (апостол) — 151, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 186, 187, 188, 197, 200, 204, 207, 208, 211, 247, 250  
*Пеках* — 93  
*Персефона* — 191  
*Петр* (апостол) — 159, 203, 222, 247, 250, 258  
*Поликарп* — 184  
*Пифон* — 188  
*Пифия* — 114  
*Рагуил* — 136  
*Рафаил* — 136, 142  
*Рахиль* — 54, 56, 79  
*Ревекка* — 56  
*Рецин* — 93  
*Риммон* — 62, 63  
*Рома* — 118, 184  
*Сабазий* — 218  
*Самангелов* — 142  
*Самсон* — 64  
*Самаил* — 77, 80, 81, 126, 130, 134, 137, 138, 139, 141, 146  
*Самуил* — 216  
*Сансенол* — 142  
*Саракишл* (*Садакишл*) — 136  
*Сарра* (*Сарраи*) — 48, 49, 50, 51, 52  
*Сатана* (*Шатана*) — 77, 80, 137, 138, 139, 146, 151, 184, 185, 197  
*Сатурн* — 244  
*Сенои* — 142  
*Серапис* — 113  
*Сивилла* — 123, 124, 125  
*Силуан* — 163  
*Симеон* — 250  
*Софония* — 101  
*Тамара* — 63  
*Тамуз* (*Таммуз*) — 75, 79  
*Тарху* — 50  
*Террах* (в русском переводе — *Фарра*) — 50  
*Тимофей* — 163  
*Тифон* — 188  
*Урмил* — 136  
*Урия* — 104  
*Фануил* — 136  
*Хазор* — 62  
*Хамман* (*Ваал-Хаммон*, *Шеман*) — 63, 64, 74, 115  
*Хеп* — 65  
*Хорем* — 62  
*Хохма* — 76, 77, 132  
*Шаррату* — 50  
*Шаддай* (*Эл-Шаддай*) — 66, 99  
*Шелех* — 51  
*Шемеш* (*Хамман*) — *Шеол* (*Абадон*) — 77, 191  
*Эа* — 1.05  
*Элиав* — 55  
*Элион* (*Элуи*) — 72, 73  
*Элон* — 55, 57  
*Элохим* («боги») — 45, 46, 52  
*Зон* — 238, 240  
*Эрешкигаль* — 191, 198  
*Эсфирь* — 120  
*Эфраим* (в русск. пер. *Ефрем*) — 51, 53, 54, 79, 80  
*Яхве* (*Иегова*, *Саваоф*, *Ягу*, *Яху*) — 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 52, 57, 58, 59, 65, 66, 71, 72, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 119, 120, 121, 130, 133, 134, 139, 143, 215

## Содержание

Предисловие . . . . .	5
<i>Религия как предмет науки.</i> . . . . .	<b>16</b>
<i>Политеизм и монотеизм в еврейской религии</i> . . . . .	<b>38</b>
<i>Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства.</i> . . . . .	<b>148</b>
<i>Христианские праздники (Из книги «Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история»).</i> . . . . .	<b>206</b>
Примечания . . . . .	261
Именной указатель . . . . .	264

Никольский Н. М.

Избранные произведения по истории религии.  
И 64 М., «Мысль», 1974.

269 с. (Акад обществ, наук при ЦК КПСС. Ин-т науч.  
атеизма. Науч.-атеистич. б-ка).

Н. М. Никольский принадлежит к числу видных историков религии. Он известен как крупный специалист в области изучения первобытных верований, земледельческих культов Финикии, древнееврейской религии, раннего христианства и русского православия.

В настоящее издание включены его труды «Религия как предмет науки», «Монотеизм и политеизм в еврейской религии», «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» и другие, которые уже давно являются библиографической редкостью.

10509-031

2

004(01)-74

*Никольский,  
Николай Михайлович*

*Избранные произведения  
по истории религии*

Редактор  
*И. А. Баранова*  
Оформлении художника  
*Д. А. Аникести*  
Художественный редактор  
*Л. Е. Безрученки*  
Технический редактор  
*Л. П. Гришина*

Корректор  
*Л. Ф. Кирилина*

Сдано в набор 22 августа 1973 г. Подпи-  
сано в печать 20 февраля 1974 г. Фор-  
мат 84X108/з1. Бумага типогр. № 2.  
Усл. печатных листов 14,28. Учетно-  
издательских листов 14,57. Тираж  
42 000 экз. А07942. Заказ № 1027.  
Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Мысль». 117071. Моск-  
ва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени  
Ленинградская типография № 1 «Пе-  
чатный Двор» имени А. М. Горького  
Союзполиграфпрома при Государствен-  
ном комитете Совета Министров СССР  
по делам издательств, полиграфии и  
книжной торговли. 197136, Ленинград,  
Г1-136, Гатчинская ул., 26,

В 1974 г. В СЕРИИ  
«НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА»  
ВЫЙДЕТ РАБОТА:

Критика религиозного сектантства. 15 л. (Научно-атеистическая библиотека). 1 р. 20 к. В пер.

В предлагаемый сборник вошли работы видных ученых—пропагандистов и организаторов научно-атеистической работы в СССР А. Т. Лукачевского и Ф. М. Путинцева, которые занимали ведущее место в исследованиях религиозного сектантства середины 20-х — начала 30-х годов.

В сборнике публикуются решения Антирелигиозного совещания при Агитпроме ЦК ВКП(б) в 1926 г.

Книга дает лекторам, пропагандистам научно-атеизма, широкому кругу идеологических работников интересный материал по методике изучения религиозного сектантства, критике его идеологии.