

ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ  
ИСТОРИЯ  
РЕЛИГИИ

ТОМ ПЕРВЫЙ







**ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ  
ИСТОРИЯ  
РЕЛИГИЙ  
В ДВУХ ТОМАХ**

Под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей.

С приложением библиографического указателя  
русской литературы по истории религий,  
просмотренного князем С.Н.Трубецким.

**ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ**



**СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ  
ВАЛААМСКИЙ МОНАСТЫРЬ**

**РОССИЙСКИЙ  
ФОНД МИРА**



ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ  
ИСТОРИЯ  
РЕЛИГИЙ

ТОМ ПЕРВЫЙ



Народы Африки, Америки, Великого Океана.

Китай. Япония. Египет.

Вавилон и Ассирия. Сирия и Финикия.

Израиль. Ислам.

**Издается с одобрения Его Святейшества  
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II  
в помощь изучающим историю религии и культуры.**

**Дозволено цензурою. Москва. 13 марта 1899 года.**

**Все доходы от издания идут на восстановление  
Спасо-Преображенского Валаамского  
Ставропигиального монастыря**

**Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Инновационного предприятия  
«ЭНИКО Менеджер»**



## От редакции

Переиздание весьма популярного в конце прошлого и в начале нашего столетия труда многих значительных ученых — «Иллюстрированная история религий» под редакцией профессора теологии Д. П. Шантепи де ля Соссей — осуществлено Издательским отделом Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря совместно с Российским Фондом мира. Первое издание этой книги на русском языке, вышедшее в 1899 году, стало в настоящее время библиографической редкостью, доступной только читателям нескольких крупных библиотек. А между тем «Иллюстрированная история религий» уже по замыслу своего создателя профессора Д. П. Шантепи де ля Соссей была предназначена не только для специалистов, но и для всех действительно интересующихся историей религиозных воззрений разных народов. Конечно, за прошедшее столетие историческое знание различных культов весьма расширилось, а в каких-то областях религиоведения новые данные значительно изменили наши представления о верованиях тех или иных народов. Однако редакция не посчитала возможным вносить какие-либо содержательные изменения в уже состоявшуюся книгу, считая целесообразным и важным издание ее как таковой — как своеобразного памятника науки, фиксирующего религиоведческие воззрения в европейской науке на рубеже XIX и XX веков. Тем более, что, при всех возможных частных претензиях к данному труду, он и сегодня является уникальным по своей энциклопедичности и может с полным правом служить пособием в изучении различных культов.

Не менее важным представляется значение настоящей книги и для круга задач, связанных с миссионерской и просветительской деятельностью Церкви. Сегодня, когда под новыми именами возрождаются старые, давно, казалось бы, ушедшие в небытие языческие культы, когда новые лжепророки пытаются для противостояния христианству сотворить новые верования из смешения старых, знание древних культов в их истинном облике, таковыми как они есть — необходимое условие любой миссионерской деятельности, будь то проповедь или обучение в школе.

В данном труде читатель не найдет исследований, посвященных христианству. Отсутствие таких исследований обусловлено самим замыслом книги — создать исто-

рическую энциклопедию вне-христианских религий, включающую как древние до-христианские культы, например верования древних финикийцев, так и те, что появились уже после просвещения человечества Светом Христовым, например ислам.

Ясно также, что отсутствие исследований о христианстве в данном труде является следствием понимания его авторами — профессорами теологии различных христианских конфессий — того, что христианство как единственно истинная религия, как истинная вера в истинного Бога, требует иных подходов, нежели принятые в настоящей книге исторический и этнографический методы.





## ПРЕДИСЛОВИЕ

(к немецкому изданию 1897 года)

Для того, чтобы новое издание моего руководства к истории религии удовлетворило правильным требованиям, необходимо было его переделать в совершенно новую книгу.

Во-первых, многое нужно было изменить в самом плане сочинения. Общие предварительные рассуждения соединены в двух первых, вводных параграфах. Феноменологическую часть следовало или значительно расширить, или вовсе откинуть. Я предпочел последнее, отчасти по недостатку места, отчасти потому, что феноменология составляет отдел науки, находящийся на границе между историей и философией, которым поэтому удобнее заняться отдельно. Через несколько лет я надеюсь обработать в виде новой книги мои исследования и собранные мною сведения по этой части. Далее оказалось, что и прежнее разделение на этнографическую и историческую часть едва ли может быть признано основательным; поэтому в настоящее время все различные религии излагаются в виде обзора, идущего в той последовательности, которая сама по себе обуславливается их этнографическими и историческими отношениями. Наконец, по желанию многих читателей, в состав книги введен и очерк израильской религии.

Что касается до исполнения задачи, то мне одному оказалось невозможно справиться с громадным материалом, столь сильно разросшимся по всем отделам за последнее десятилетие. Поэтому я обеспечил себе сотрудничество ученых, которые по некоторым отделам, вследствие знания языков, ближе меня стояли к источникам. Само собой разумеется, что я обращался лишь к таким сотрудникам, которые с основательным специальным знанием в своей области соединяли интерес к изучению религиозных явлений, так как дело шло об издании истории религий, к чему не всякий специалист-филолог мог иметь желание и способность.

Этим сотрудничеством достигался тройкий результат. Во-первых, каждая часть поставлена на высоту современного состояния научных исследований и между отдельными народами нет того различия, чтоб одни из них были описаны с меньшим интересом или меньшим знанием, чем другие. Затем история исследований, занимавшая слишком много места, введена в более тесные рамки, чтобы дать место изложению истории самой религии. Наконец каждая религия в настоящее время



описана более самостоятельно, чем прежде, так что книга эта представляет собою историю отдельных религий, а не историю развития религий. Обе эти точки зрения имеют законное основание, но между ними надо выбирать или ту, или другую. Противоположность их особенно ясно выступает при изложении семитических религий. Здесь по преимуществу указывается лишь на специальные особенности, принадлежащие каждой из них в отдельности. Именно израильская история изложена в ее своеобразности, не как одна из форм семитических религий, но имея в виду те ее стороны, которыми обусловлено ее всемирно-историческое значение.

Во всем остальном общий характер книги не потребовал изменений. И теперь она представляет собою не исследование, а изложение; ученые цитаты сведены к минимуму, а из литературы приведено лишь то, что может быть полезно и доступно для учащегося, для образованного человека, для историка и философа, которые бы пожелали ориентироваться в этой области. Я приношу мою глубочайшую благодарность моим сотрудникам за их любезность и их готовность присоединиться к духу и программе чужой работы. От всех их я получил самое благосклонное содействие.

Благодаря этой готовности идти навстречу моим редакционным желаниям и действовать заодно со мной то обстоятельство, что в составлении этой книги принимали участие многие лица, не нанесло никакого ущерба ее единству. Книга действительно сохранила свой индивидуальный характер и вовсе не представляет из себя собрания разнородных отрывков. Что одни параграфы оказываются длиннее или короче других, это не важно, а что при переходе от одного народа к другому изменяется иногда несколько тон изложения, то и в этом нет никакой беды, и это могло бы случиться и при работе одного и того же автора. Противоречий или совершенно противоположных взглядов и объяснений в книге не встречается, так что разве только знаток дела мог бы почувствовать, и то лишь между строками и на заднем плане, некоторое различие между отдельными авторами. В прежней книге моя личная точка зрения была до известной степени эклектической и во всяком случае крайне осторожной. И в настоящем издании сохранена та же осторожность в суждениях. Что касается до двух главных теорий, сравнительно-мифологической и антропологической, крайние представители которых так резко нападают друг на друга, но признанные главы которых (я говорю о Максе Мюллере и Э. Тейлоре) с самого начала учились один у другого,— то я смотрю на них как на две гипотезы, крайне плодотворные в деле исследования и необходимые для установления тех исходных точек зрения, от которых ему следует продолжаться далее. Обе они могут войти в состав исторического суждения, но по многим отделам трудно еще решить, в каких размерах и в какой форме это может произойти. Не везде наука продвинулась столь далеко, как в познании ведийской религии, относительно которой мастерским изложением Ольденберга (при котором надо иметь в виду также обширную рецензию Барма в *Journal des Savants*) может

считаться пока подведенным итог различных взглядов, правда не без некоторого пристрастия к одной стороне, именно антропологической. По отношению к этим вопросам отдельные сотрудники, участвовавшие в составлении этого руководства, действительно занимают различное положение. Но так как изложение их остается на фактической почве и никто из них не принадлежит безусловно к одной школе, то единство книги от этого не пострадало. Относительно транскрипции иностранных слов тоже не везде строго проведена одна система. Так, например, строго научная транскрипция египетских имен часто делала бы их неузнаваемыми, что не соответствовало бы цели настоящего руководства; слишком частое употребление диакритических знаков вообще избегалось, но и в этом случае у господ сотрудников всюду замечается больше научной точности, чем мог бы ее выказать редактор в области неизвестных ему языков.

Большую часть отделов пришлось переработать совершенно заново; некоторые потребовали только обстоятельного пересмотра. Статьи моих товарищей были мною старательно просмотрены в редакционном отношении; правда, что во многих из них, вследствие предварительного соглашения, не пришлось уже ничего изменить; с двумя из моих сотрудников я работал в буквальном смысле вместе.

Относительно отдельных частей нужно еще особенно заметить следующее: общие вопросы, как уже сказано, ограничены самым необходимым и соединены в двух первых параграфах. Для описания дикарей я не считал особенно нужным приглашать специалистов. Общее описание доисторического состояния (в том числе и там, где оно продолжается до сих пор) принадлежит скорее этнографии и религиозной феноменологии. То же, что следовало сказать о религии этих племен в истории религий, из которой они конечно не должны быть вовсе исключены, то мог исполнить я сам, пересмотрев написанные мною об этом раньше параграфы. Я было взял на себя и монголов, но чтобы уже все народы этой расы были описаны заодно, д-р Бёкклей написал и § 6. Для меня было очень ценно сотрудничество этого ученого, бывшего в течение нескольких лет профессором в Японии; §§ 13 и 14 о Японии заполняют собою пробел, остававшийся открытым в прошлом издании. Напротив, в той части, где говорится о Китае, изменено немного; кое-где дополнено заглавие или период изложен более правильно; только § 11 о Таоизме был вновь обработан д-ром Бёкклей. Также и материалом для § 86 (находящегося в той части, которая написана д-ром Леманом) я обязан американскому ученому.

Изложение египетской религии, для которой труды Масперо сделали возможным составление общего обзора результатов исследований, а также ассиро-вавилонской и сиро-финикийской религий, относительно которых задачи исследования еще только начинают проясняться и было бы преждевременно пытаться обработать накопившийся материал в виде цельной картины,— оба эти отдела в настоящем издании вполне соответствуют теперешнему состоянию науки. За это я приношу мою живейшую

благодарность как Г. О. Г. Ланге, так и Г. Фрид. Иеремияс за их совершенно разнохарактерные труды.

Одной из труднейших для меня задач по многим причинам было найти лицо, пригодное для составления истории израильской религии. Тем большею признательностью обязан я моему другу и многолетнему сотруднику профессору Валетону, который взял на себя эту задачу и так превосходно ее разрешил. Мне бы не хотелось давать в этой книге слово ни апологету, не признающему научной критики ветхозаветных источников, ни ученому, смотрящему на дело с натуралистической точки зрения и отрицающему особый характер откровенной религии Израиля. С моим товарищем Валетоном я в этой области совершенно схожусь во взглядах, и мне не приходилось искать далеко того, что им уже было сделано в течение двадцатилетней его академической деятельности. Он дает действительную историю религий, не углубляясь ни в политическую историю, ни в критику источников, хотя полное их знание у него всюду просвечивает. Эта часть несомненно возвысила собою достоинство книги.

Точно так же я обязан величайшею благодарностью моему другому утрехтскому сотоварищу профессору Гутсма, который любезно принял на себя обработку истории ислама. Хотя он филолог в обширной сфере, но его интерес к истории ислама проявился уже в самом начале его научной деятельности. Благодаря его опытной руке одна из слабейших частей этого руководства, — так как я ближе был знаком только с жизнью самого пророка, — превратилась в одну из самых сильных.

Главным моим сотрудником с самого начала был д-р Леманн, с которым я уже в течение многих лет нахожусь в деятельном и дружественном научном общении. Его многолетнее изучение обширной области религиозной истории под руководством Фаусбэлля, Гельднера, Эрмана, Иенсена и основательное знакомство с относящейся сюда литературой сделало его особенно способным к изложению некоторых из важнейших главных религий (индусов и персов), которые им были здесь обработаны. Также и в новом изложении части, касающейся греков, он оказал мне большую помощь.

§§ 103, 104, 105, 108, 109 и 113 принадлежат ему или вполне, или в большей их части, хотя моя редакция проявилась кое-где и в этих параграфах. Желательно, чтобы д-р Леманн, выступающий здесь в первый раз после своей (датской) диссертации о культуре в Авесте, в качестве историка религии подарил бы этой отрасли науки еще многие зрелые плоды своего труда.

Отдел, касающийся римлян, не требовал, как мне казалось, ничего, кроме моего собственного пересмотра. Напротив, §§ 134—140 являются совершенно заново. Прежде всего пополнены были два пробела: о славянах и кельтах. Для § 134, о балтах и славянах, я многим обязан советам и указаниям моего здешнего сотоварища проф. Уленбекка.

О германцах я уже давно приготавливаю более обширный трактат, который должен составить часть издаваемой проф. Ястровым (Jastrow) в Филадельфии Handbooks on the history of Religions. Поэтому я хорошо знаю все трудности, соединенные с изложением общего обзора. Но так как было бы неудобно описывать эту религию подробно, без соображения с местом, занимаемым ею в истории религий, то мне пришлось заключить себя в более тесные рамки.

Желаю, чтоб это руководство к истории религий, для которого я не жалел забот, в своем новом виде сохранило старых друзей и приобрело себе новых. В качестве верного обзора фактов оно уже многим принесло пользу. Благодаря моим сотрудникам оно может сохранить свое положение.

П. Д. Шантепи де ля Соссей  
Апрель 1897





## ВВЕДЕНИЕ

Литература. Библиография находится во многих общих, специальных и антикварных каталогах *Трюбнера*, *Кварича*, *Леру*, *Мезоннёв*, *Брокгауза*, *Кёлера*, *Гаррасовича*, *Фрид. Мюллера* (в Амстердаме) и др., в особенности же в Трюбнеровском *American and Oriental literary Record*; в литературных указателях, обзорах и оглавлениях многих журналов, в том числе преимущественно в *Journal Asiatique* (далее — *J. As.*), указатели и ежегодные обзоры которого особенно богаты данными, между прочим, те обзоры, которые в течение двадцати семи лет велись Дж. Модем, а после его смерти изданы были отдельно, под заглавием: *J. Mohl. Vingt-sept ans d'histoire des études Orientales 1840—1867* (1879, 2 vol.). Далее: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (с ежегодным отчетом; далее — *ZDMG*); *Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland*; *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (*Лацаруса* и *Штейнталя*); *Revue archéologique* и многие другие более специальные этнографические или филологические сборники. Из богословских журналов ни один так рано и так много не посвящал своего внимания науке о религиях, как голландский журнал *Theologisch Tijdschrift*. В богословском ежегоднике *Theologischer Jahresbericht*, издававшемся *Пюньером*, а после его смерти *Липсиусом*, также старательно собираются указания на относящуюся к данному вопросу литературу.

Немало материала для науки о религиях можно также найти в протоколах конгрессов ориенталистов, в каталогах музеев, в сборниках надписей. Из музеев истории религий посвящен музей Гимэ (*Musée Guimet*), бывший сначала в Лионе, а теперь находящийся в Париже, при котором для изучения этой науки издается и журнал, *Annales du Musée Guimet*. Из больших энциклопедий для нашей науки дают всего более: *Эрш и Грубер*, *Allgemeine Encyclopädie*; *Encyclopaedia Britannica* (в новейшем, 9-м издании); *Лихтенбергер*, *Encyclopédie des sciences religieuses*; *Паули*, *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*. С 1880 года история религий имеет свой специальный орган — *Revue de l'histoire des religions* (сначала издававшийся *М. Верном*, а теперь *Ж. Ревиллем*; далее — *R. N. R.*). Здесь же следует упомянуть о ряде чтений *Hibbert-Lectures*, бывших в 1878—94 годах (далее — *Hibb. lect.*), и о чтениях при четырех шотландских университетах *Gifford-Lectures* (далее — *Giff. lect.*), в состав которых входят четыре тома *Макса Мюллера*: *Natural, Physical, Anthropological, Psychological Religion*.

Из философских сочинений мы назовем только *Гегеля*: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (в 2 т., 1832, 2-е изд. 1840); *О. Пфлейдерера*, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (2-е изд. 1883—84, в 2-х томах), и *Г. Х. Б. Пюньера*, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* (в 2 т., 1880—83); два последних сочинения дополняют друг друга. Пюньер дает ясное, объективное изложение фактов, без рассуждений; в изданном в 1886 г. оставшемся после него сочинении «*Grundriß der Religionsphilosophie*» заключаются его личные взгляды. Пфлейдерер же старается расположить исторический материал в порядке «генетически-спекулятивного» изложения понятий. Далее следуют *Е. фон Гартманн*, *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* (1882); *L. W. E. Рауенхофф*, *Wysbegeerte van den Godsdienst* (в 2 т., 1887, есть и по-немецки); *Дж. Кэрд*, *An introduction to the philosophie of Religion* (1800); *Эд. Кэрд*, *The evolution of religion* (в 2 т., 1893, *Giff. lect.*); *Г. Зибек*, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (1893). Обращаясь затем к истории, мы находим, что более старые сборники *Мейнерса* (1806), *Б. Констана* (1824), *де-Ветте* (1827), *Вуттке* (1852) и др., а также и богатые мыслями труды

*К. И. фон Бунзена*, *Gott in der Geschichte* (в 3 т., 1857) и *Ж. П. Троттеля*, *Le génie des civilisations* (в 2 т., 1862), содержат устарелый материал. Лишь очень немногие работы могут быть действительно рекомендованы в качестве введения в изучение истории религий. Таковы суть: *Ф. Макс Мюллер*, *Introduction to the science of religion* (1873); есть и по-немецки; *К. П. Тиле*, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappy der wereldgodsdiensten* (1-е изд. 1876; впоследствии во многих переводах, особенно французском, которые заслуживают внимания как новые, исправленные издания); *А. Ревилье*, *Prolegomenes de l'histoire des religions* (1881). Много хорошего есть также в сочинении *Фримана Клерка* *Ten great religions* (в 2 т., 1871—83). Кроме того, здесь можно указать на множество очерков, записок и лекций; как на наиболее важные, мы укажем здесь на следующие сборники: *Ф. Макс Мюллер*, *Chips from a german workshop* (в 4 т., в особенности 1-й и 2-й, начиная с 1867 г. По-немецки переведены *Essays*); *В. Д. Уитней*, *Oriental and linguistic studies* (2 серии, 1873—74); *А. М. Фэрбэрн*, *Studies in the philosophy of religion and history* (1876); *Э. Ренан*, *Etudes d'histoire religieuse* (3-е изд. 1858), *Nouvelles études d'histoire religieuse* (1884).

## § 1. НАУКА О РЕЛИГИЯХ

Наука о религиях есть наука новая, самостоятельно развившаяся только в последние десятилетия, которая находится еще в периоде своего образования и должна еще бороться за признание своих прав. Предшественниками ее часто считают таких людей, как индийский император Акбар или магометанский философ Аверроэс, потому что они открыто признавали относительное право различных религий. Однако их сравнение религий было слишком ограничено и заключавшийся в нем для них интерес был далеко не настолько чисто научный, чтоб их можно было признавать за таковых. Только во второй половине нашего столетия появились условия, сделавшие возможным построение действительной науки о религиях. Таких условий три. Первое состоит в том, что религия в существе своем сделалась предметом философского познания. Конечно, уже догматическое изучение основных начал христианской религии заключало в себе такое познание, так что в известном смысле можно, например, говорить о религиозной философии деятелей Реформации; однако лишь новейшая философия сделала религиозные отношения, по существу их, помимо содержания христианского откровения, предметом философского изучения. Именно к числу краеугольных камней философии религий принадлежат основные мысли систем Канта и Шлейермахера. Но отцом ее, с которым никто в этом отношении не сравнится по своему значению, должны мы признать Гегеля, так как он первый выполнил великую задачу изобразить в их взаимной связи все стороны религиозной проблемы (метафизическую, психологическую и историческую) и выставить на вид совпадение понятия о религии с ее проявлениями. Этим он окончательно выяснил для науки о религии ее задачу и, в сравнении с этой заслугой, многочисленные пробелы и недостатки в его лекциях о философии религии, которые были им повторены между 1821 и 1831 годами, имеют лишь второстепенное значение.

Вторым условием для возникновения науки о религиях мы считаем расширение исторического кругозора. Вместо политической истории, или, лучше сказать, рядом с нею, появляется история культуры, которая, кроме судьбы государств, вводит в область своего исследования направление общества, материальный прогресс народов, развитие наук и искусств и историю взглядов и мнений. Уже в прошлом столетии многие обратились к такого рода изучению истории. В 1725 году появилась книга итальянца Вико о новой науке «*Scienza nova*», под которой он разумел приблизительно то, что мы называем этнографической психологией; в 1756 г. *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* Вольтера, в 1780 г. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* Лессинга; за ними следовала в 1784 г. книга Гердера *Die Ideen zur Geschichte der Menschheit*, составившая эпоху в этой отрасли науки, на которую в нынешнем столетии было обращено почти преувеличенное и слишком исключительное внимание. В особенности со времени появления образцового произведения Бокля (*History of Civilization in England*, 1858 г.), так называемые историки культуры впали во многие излишества, против которых такие корифеи исторического писательства, как Л. фон Ранке, совершенно справедливо настаивают на важности политической истории. Тем не менее история культуры остается неоценимым приобретением; для науки о религиях она необходима, так как открывает связь между религией и другими сторонами жизни.

Но это расширение пределов науки было бы почти бесполезно, если б не было налицо надлежащего материала для их наполнения. В собирании и обработке нового материала, о богатстве которого раньше почти не имели никакого понятия, состояло главное дело нашего времени. Своим расцветом наука о религиях обязана открытиям и успехам в области лингвистики, филологии, этнографии, мифологии и фольклора. Посредством сравнительного изучения языков выяснено было сродство народов и дано было главное орудие для группировки различных отделов человечества. Филология дешифровала памятники на таких языках, которые до сих пор были совершенно неизвестны, и настолько ушла вперед, что дает нам писания народов древнего Востока в классических изданиях и все более верных переводах. Не только сохранившиеся остатки древних цивилизаций, в течение веков скрытые под мусором, были извлечены на свет на Ниле и в Месопотамии, и не только почти повсюду собирались и объяснялись надписи, но в область нашего изучения сообщениями многих научно-образованных путешественников и миссионеров были введены и дикие племена, которыми политическая история вовсе не занимается и большая часть которых раньше была совершенно неизвестна. Жизнь древних и новых культурных народов исследуется уже не исключительно в своих высших слоях и литературных произведениях, но и в своих народных проявлениях: нравах, обычаях и суевериях. Все эти исследования доставляют материал, необходимый для постройки здания науки о религиях.

Нет никого, кто бы имел более прав считаться первым творцом этого здания, чем Ф. Макс Мюллер, соединивший в себе общепризнанный научный авторитет в одной отрасли этих исследований с многосторонними знаниями всех других частей и основательную ученость с блестящим писательским талантом. В своем «Введении» он указал науке о религиях ее путь, а в «Gifford-Lectures» систематически резюмировал свои выводы. Он первый распространил в широком кругу убеждение в важности этой науки и сумел соединить лучших европейских ориенталистов в предприятии, сделавшем священные книги Востока — Sacred books of the East — общедоступными в переводах. На призыв к занятию наукой о религиях откликнулись многие в различных странах, но ранее всего в Нидерландах, где Тиле положил на это дело все свои силы, издав в числе многих других сочинений первый компендий, резюмирующий в себе результаты религиозно-исторических исследований, и где в плане университетского преподавания этому изучению отведено выдающееся место. Также в Париже, Брюсселе, а в последнее время и в Риме учреждены кафедры для науки о религиях, хотя не везде без противоречия, отчасти со стороны детальных исследователей и филологов, полагающих, что преподавание науки столь общего характера непременно поведет к бессодержательному дилетантизму, отчасти же в интересах христианской веры, так как боятся, что это учение послужит на пользу лишь индифферентизму и скептицизму. Оба эти возражения могут быть опровергнуты только действительно научным способом пользования материалом. Более всего изучение этой науки процветает в Англии, и результаты его сообщаются публике преимущественно в виде ежегодных лекций, из которых многие читаются в нескольких местах. В Германии отдельные предметы преподавания, из которых состоит наука о религиях, имеют своих выдающихся представителей; но лекции по истории религий, в общем ее составе, существуют до сих пор лишь в немногих университетах, как, например, в Тюбингене, где в течение многих лет они велись Р. Ротом.

Наука о религиях имеет свою задачу изучение религий как в их сущности, так и в их проявлениях. Таким образом, она естественно разделяется на философию и историю религий. Эти две части находятся друг с другом в самой тесной связи: философия стала бы пустой и бессодержательной, если бы при теоретическом определении идеи религии она оставляла в стороне имеющийся налицо фактический материал; точно так же и история не может обойтись без содействия философии, так как не только для распределения и критического рассмотрения религиозных явлений, но даже для уяснения того, относится ли данное явление по своей природе к числу религиозных, требуется известное, хотя бы предварительное, представление о сущности религии. Хотя в историю религий входит и описание религий диких племен и народов, находящихся в так называемом естественном состоянии, то есть той части человечества, которая не имела исторической жизни, — однако же главный ее



предмет составляет историческое развитие религий у культурных народов. Сопоставление и группировка различных религиозных явлений (религиозная феноменология) образует переход от истории религий к философии религии. Последняя рассматривает религию с ее субъективной и объективной стороны, следовательно, включает в себе психологическую и метафизическую часть. Настоящее руководство имеет в виду только историческую половину этой схемы.

Казалось бы, в основании изложения должно быть положено определение религии. Но такое определение без обстоятельного философского обоснования его не имело бы почти никакой цены. Как автору всеобщей истории не вменяется в обязанность излагать свои философские идеи и воззрения, точно также не следует этого требовать и от историка религии. По этому вопросу мы отсылаем читателя к превосходному руководству Г. Зибекка, именно к отделу о положении, занимаемом религией в культуре.

Мы хотим здесь еще коснуться одного довольно праздного, но часто возбуждавшегося вопроса об отношении истории религий к христианскому богословию.

Многие желали бы отвести общей науке о религии подчиненное место в богословской энциклопедии, в качестве введения в ее историческую или систематическую часть. Но таким образом получится только нечто вроде *Theologia gentilis*, или видоизменение догматического *Locus de religione*, или же вся эта наука, в качестве науки о ложном богопочитании, будет противопоставлена, как антитеза, богословию, имеющему своим предметом истинную религию. Другие изменяют это отношение в обратное и желали бы, чтобы христианское богословие было лишь подчиненной частью общей науки о религии. Хотя, рассуждая формально, последнее совершенно справедливо, однако же для богословской науки было бы трудно примириться с таким положением, так как даже в том случае, когда она работает не в реакционном, а в свободном протестантском духе, все же она не может без самоуничтожения отказаться от особенностей библейского и церковного учения, составляющего большую часть ее энциклопедии. Поэтому общая наука о религии и наука о христианской религии идут каждая своим путем и преследуют каждая свою собственную задачу. Конечно, они должны оказывать одна другой взаимное содействие. В особенности для богословов занятия наукой о религиях имеют важное значение. Хотя известное изречение, которое Макс Мюллер распространяет и на религии: «кто знает одну, не знает ни одной», — и преувеличивает, может быть, их значение, однако верно то, что взгляд, изошрившийся на сравнительном изучении религий, лучше схватывает религиозную идею христианства, что историю христианства можно тогда лишь правильно понять, когда мы знаем также те нехристианские религии, из которых оно столь многое заимствовало или с которыми оно враждебно сталкивалось, и что, наконец, для миссионерства это знание совершенно необходимо.

## § 2. РАЗДЕЛЕНИЕ И ГЛАВНЫЕ ФОРМЫ РЕЛИГИЙ

Литература. *Г. Парз*, *Über die Einteilung der Religionen* (Theol. Stud. und Krit. 1855); *К. Л. Тиле*, *Religions* (Enc. Brit.); *А. Кюнел*, *Hibb. lect. 1882* (on national religions and universal religions). См. кроме того общие сочинения.

Относительно главных форм: *Э. Б. Тейлор*, *Primitive culture* (1872, 3-е изд. 1894. В 2 т. Есть немецкий перевод); *Г. Спенсер*, *The principles of sociology* (в 2 т., 1876—82); *Г. Росков*, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker* (1880); *Дж. Г. Фрззер*, *Totemism* (Enc. Brit.); *Фр. Шульце*, *Der Fetischismus* (1870, при нем *Макс Мюллер*: *Hibb. lect. 1878*); *Дж. Лаббок*, *The origin of Civilization and the primitive condition of man* (1870).

**Ч**резвычайно трудно достичь хотя бы приблизительно удовлетворительной классификации религий. Разделение должно быть произведено на основании наиболее существенных их признаков, но то, что одним признается за существенное, то для другого имеет лишь подчиненное значение, и мы всегда подвергасмся опасности разделить однородное и соединить вместе различное. Несмотря на это, постоянно делаются новые попытки к отысканию методического разделения религий. Мы прежде всего должны определить вообще значение подобной схемы.

И здесь опять Гегель разрешил вопрос в том направлении, которое и теперь еще господствует в исследованиях. О предлагаемом им распределении он говорит: «оно должно быть принято не только в субъективном значении, но и в объективном значении природы духа». Оно включает в себе «основные определения, которые суть моменты развития понятия и вместе с тем моменты конкретного развития». В этих словах высказывается двоякая мысль: во-первых — то, что это разделение дает нам расчленение самого понятия, указывая на существо религии в ее единстве и в ее многосторонности. Но в то же время отделы этого разделения представляют собою ступени в ходе развития: в религии происходит процесс перехода от низшего состояния к высшему, имеющий аналогию в различии возрастов, с которым его часто и сравнивали. И после Гегеля эти два требования предьявлялись многими к предположениям о разделении религий. Однако едва ли кто-нибудь теперь, согласно со взглядом учителя, рассчитывает с уверенностью на возможность найти такую классификацию, которая вполне удовлетворяла бы всем требованиям, хотя в то же время почти во всех новых схемах обнаруживается влияние гегелевской, а многие из них, например, принадлежащие Пфлейдереру и Эд. Кэрду, представляют собою новую форму гегелевского разделения. Во всяком случае вопрос о разделении религий имеет большое философское значение. Недостаточно того, что близкое по месту и времени будет соединено, как это требовалось бы для ясности рассуждения; действительно научная классификация должна иметь свое основание в существенных признаках религиозного процесса. Мы имеем в виду критически разобрать важнейшие попытки, сделанные в этом направлении.

Существуют генеалогические и морфологические классификации религий. Генеалогические подразделения основываются на языкознании, которое в особенности дает указания относительно индогерманского и семитического семейств, но впрочем также и относительно других племенных семейств в их целостности. Но для научного познания религий это основание распределения будет недостаточным. В пределах одной и той же семьи языков встречаются очень разнообразные религии, и характерные признаки, прилагаемые к такого рода генеалогическим группам религий, оказываются очень шаткими и общими. С другой стороны, у так называемых низших рас религии до такой степени однообразны, что таким генеалогическим распределением неосновательно разъединяется то, что сходно. Для исторического изучения предпочитают, однако, всегда генеалогический порядок, так как только при нем может быть обращено достаточное внимание на исторические влияния и условия. Изучение религиозной истории, расположенной на других, морфологических основаниях, невозможно потому, что каждая историческая религия в своем постепенном развитии переходит через столько различных изменений, что мы имеем лишь сомнительное и неполное право указать такой религии ее постоянное место.

Каждая морфологическая классификация основывается на оценке признаков, так как совершенно справедливо требовать, как это делает Парэ, чтобы разделение имело в виду религиозное, а не какое-нибудь другое сознание; но именно определение религиозной сферы и зависит от оценки. Это вытекает уже из многих предложенных схем. М. Мюллер подвергнул резкой критике некоторые из наиболее употребительных способов разделения. Первое — на истинную и ложные религии, о котором, впрочем едва ли стоит упоминать. Затем несколько более научное деление — на естественную и откровенную религию, которого еще держатся многие богословы, но которое не может быть сохранено потому, что «естественная» религия есть чистая абстракция, не основанная ни на какой действительности, и что сферу откровения невозможно точным образом отграничить от сферы естественной. Также и третья из опровергаемых М. Мюллером классификаций, разделяющая религии на народные и личные (то есть естественно возникшие и установленные), хотя ее и защищал А. Читней, не выдерживает критики, так как и здесь границы несомненно шатки и изменчивы; кто знает, сколько могущественных, хотя и неизвестных нам личностей участвовали в образовании так называемых самостоятельно возникших религий и как много общего, всенародного отразилось на деятельности так называемых религиозных нововводителей. Наконец, не вполне удовлетворительна и классификация религий на монотеистические и политеистические, отчасти потому, что она соединяет разнородные вещи, отчасти потому, что к этим двум группам могут быть причислены еще другие: дуалистические, генотеистические и атеистические. Несмотря на это, многие, в том числе А. Ревилье, возвращаются к этому разделению на две главные группы моно-

политеистических религий. Но как бы важно ни было значение понятий о божестве, его однако нельзя признавать за исключительное основание для разделения.

Кроме вышесказанных четырех классификаций существуют еще многие другие. Как главнейшие, так и подчиненные подразделения определяются на основании очень различных точек зрения: по содержанию понятий, по форме учения, по богослужению, по характеру благочестия, по роду действующего чувства, по тем благам, к которым люди стремятся путем религии, по отношению религии к государству, к науке, искусству, нравам и т. д. Таким образом бывают религии мифологические и догматические; бывают такие религии, в которых преобладает или разум, или чувство, или воля (следовательно рационалистические, или эстетические, или этические), такие, в которых чувство доходит до экстаза или остается спокойным, в которых оно подавлено или приподнято; религии с частичной или с общей нравственностью; относящиеся к миру положительно или отрицательно (аскетически); выражающиеся внешним образом или преимущественно в живописи и ваянии, или в музыке, и т. д. Но между всеми этими подразделениями важнейшие суть разделение религий на частные и всемирные и на естественные и нравственные.

Различие между религией одной страны и всемирной религией было положено в основу разделения, кажется, впервые фон Дреем<sup>1</sup>. В последнее время этот принцип получил одобрение очень многих. Тот факт, что большая часть религий ограничивается одной национальностью, тогда как буддизм, христианство и ислам распространены между самыми разнообразными человеческими расами, до такой степени важен, что эта группа всемирных религий как бы сама собой уже выделяется из всех прочих. Обстоятельнее всего отношение всемирных религий к национальным, из которых они произошли, выяснено было Кюененом. Однако же и к этому разделению надо относиться с большой осторожностью. Во-первых, оно тоже не полно; от национальных религий следует определенно отличать племенные религии таких племен, которые еще не доразвились до национальной жизни, а также религии религиозных общин, которые соединены уже не единством народности, а общностью учения или законодательства. Кроме того, при этом разделении совершенно не обращается внимания на важное различие между религиями, границы которых определяются или известной территорией, или национальностью. В группе так называемых всемирных религий тоже обнаруживаются трудности. Всемирность их может быть просто фактической — или же она обуславливается их внутренними качествами. В первом случае мы имеем лишь тот неоспоримый факт, что указанные три религии имеют большое распространение, причем, однако, надо припомнить, что и те религиозные общины, у которых связь с национальностью является более или менее ослабленной, распространяются

---

<sup>1</sup> Tübingen Quartalschrift, 1827.

в известной степени посредством миссионерства. Иудейство имеет своих последователей не только между евреями, а у браманизма есть приверженцы вне границ Индии и индусского народа. Если же всемирность понимается преимущественно в смысле существенного признака или качества, в таком случае может быть только одна действительно всемирная религия. Но даже если придавать им только относительное значение, то три религии, входящие в вышесказанную группу, оказываются очень неравны между собою по отношению к их независимости от национальных границ и их способности применяться к различным потребностям и условиям. Это неравенство было убедительно доказано Кюненом, который на этом основании даже не признает ислам за всемирную религию. Возражения против этой классификации настолько сильны, что Тиле, раньше постоянно ею пользовавшийся, в настоящее время вовсе отказался от названия всемирной религии и сохраняет противопоставление национальной и общей религии лишь в качестве подчиненного основания разделения. Главное же свое деление он выводит теперь из противоположности между религией природы и религией нравственности.

Здесь мы подходим к классификации, имеющей наибольшее значение. Правда, она может быть проведена очень различными способами. Противоположность может быть установлена или между природой и духом, или между природой и нравственностью. Первое сделано было Гегелем, учившим, что три степени развития религий (религия природы, религия искусства и абсолютная религия) следует понимать в смысле необходимого процесса, происходящего в человеческом духе. В своей непосредственности человек связан узами природного и чувственного; он поднимается над этими пределами и достигает утверждения своей свободной субъективности; наконец это противоречие уничтожается в окончательной, или абсолютной религии, в которой идея и реальность впервые совпадают. Это соответствует трем степеням развития Эд. Кэрда: сознание мира, самосознание и сознание Бога. Но как ни тесно связана эта схема с гегелевской философией, однако же ее основное положение, состоящее в различении религии, обусловленной природою, и религии духовной, представлялось различными авторами в разных формах: так, Асмус, Шарлинг, Ф. Гартманн и А. Тиле противопоставляют религию природы этической религии смотря по тому, являются ли боги в качестве природных существ или же господствующий тон религии дается нравственными идеями. Продолжая это этическое определение, Зибек в последнее время описал развитие религии по трем степеням: религии природы, религии нравственности и религии спасения (Erlösungsreligion).

Высказав лишь в общих чертах те принципы, которые положены в основание различных классификаций, мы считаем нужным представить некоторые из важнейших схем полностью. Мы приводим здесь схемы Гегеля, фон Гартманна, Тиле и Зибека.

## **Гегель.**

### **I. Религия природы.**

1. Непосредственная религия (чародейство).
2. Раздвоение сознания в самом себе. Религии субстанции:
  - а) религия меры (Китай);
  - б) религия фантазии (браманизм);
  - с) религия в-себе-бытия (in-sich-sein) (Буддизм).
3. Переход от религии природы к религии свободы. Борьба субъективности:
  - а) религия добра или света (Персия);
  - б) религия страдания (Сирия);
  - с) религия тайны (Египет).

### **II. Религия духовной индивидуальности.**

1. Религия возвышенного (иудеи).
2. Религия красоты (греки).
3. Религия целесообразности или разума (римляне).

### **III. Абсолютная религия (христианство).**

## **Фон Гартманн.**

### **I. Натурализм.**

1. Натуралистический генотеизм.
2. Человекоподобное одухотворение генотеизма:
  - а) эстетическое облагораживание (эллины);
  - б) утилитарная секуляризация (римляне);
  - с) трагико-этическое углубление (германцы).
3. Теологическая систематизация генотеизма:
  - а) натуралистический монизм (египтяне);
  - б) половинный натурализм (персы).

### **II. Супранатурализм.**

1. Отвлеченный монизм или идеалистическая религия спасения:
  - а) акосмизм (браманы);
  - б) абсолютный иллюзионизм (буддисты).
2. Теизм:
  - а) первоначальный монотеизм (пророки);
  - б) религия закона или религия гетерономии (мозаизм, иудейство, попытки реформ, в том числе ислам);
  - с) реалистическая религия спасения (христианство).

Т и л е.

## I. Религии природы.

1. Полизоический натурализм (гипотетический).
2. Полидемонически-магические религии с господством анимизма (религии дикарей).
3. Очищенные или организованные магические религии. Политеизм с обоже-  
ствлением людей и животных:
  - а) неорганизованные (религии японцев, дравидийцев, финнов и эстов, древних арабов, древних пеласгов, италийских племен, этрусков (?), древних славян);
  - б) организованные (религии полукультурных народов Америки, древняя китайская государственная религия, религия египтян).
4. Поклонение существам, имеющим человеческие формы, но сверхчеловеческое могущество, и существам полуэтического характера. Антропоморфический политеизм (религии ведийских индусов, древних персов, позднейших вавилонян и ассириян, культурных семитических народов, кельтов, германцев, эллинов, греков и римлян).

## II. Этические религии (спиритуалистически-этические религии откровения).

1. Национальные номистические (номотетические) религиозные общества (таоизм и конфуцианство, браманизм, янизм, маздеизм, мозаизм и иудейство; оба последние образуют уже переход к 2).
2. Всемирные религиозные общества (буддизм, христианство; ислам с его исключительными и номистическими составными частями только наполовину сюда относится<sup>1</sup>).

## Г. З и б е к.

Религия природы, религия мирового утверждения без этического определения (религии народов, не дошедших до культурного состояния).

Религия нравственности, представляющая много степеней (мексиканцы, перуанцы, аккады, китайцы, египтяне, индусы, персы, римляне; высшую степень образует здесь греческая религия).

Переход от религии нравственности к религии спасения составляет иудейство.

Религия спасения, обращенная в одну сторону в смысле отрицания мира: буддизм.

Положительная религия спасения: христианство.

Возврат к религии нравственности: ислам.

---

<sup>1</sup> Это разделение исправлено по письменному сообщению Тиле.

Мы отказываемся дать точную статистику религий, так как ей приходится иметь дело с величинами, слишком мало известными. Приблизительно считают, что все человечество составляет около 1400 миллионов, из которых около 30% христиан, 8,5% магометан, 0,5% иудеев, 35% буддистов, 9,5% браманистов и 16,5% фетишистов; правда, в этом расчете все китайцы и японцы сполна причисляются к буддистам.

Для нас нужнее описать предварительно вкратце некоторые из главнейших форм религии, с которыми нам чаще придется встречаться.

Прежде всего надо разъяснить слово анимизм. Наблюдая биологические явления, именно сон и смерть, человек открыл в самом себе отличное от тела существо — душу. Но эту душу он не иначе может себе представить, как материальной же, хотя, впрочем, состоящей из более тонкой материи, чем тело. Она имеет свое местопребывание в бьющихся жилах, в сердце, в крови, в дыхании, в тени; иногда также человек думает, что в его теле живут несколько душ. Эта душа может уходить из тела и вновь в него возвращаться, свободно блуждать и вселяться в другие тела. Подобно тому, как человек сам одушевлен, так он считает одушевленными и другие существа: животных, растения, явления природы, даже разные вещи. Этот анимизм, то есть учение о душах, расширяется до верования в духов; души становятся духами, уже не связанными с единичными существами. Очевидно, что анимизм есть скорее некоторого рода философское учение, чем религиозная форма; но он тесно соединен со многими религиозными явлениями и воззрениями. Он играет известную роль во всех религиях, хотя преобладает у низших рас. На важное значение анимизма прежде всего было указано Тейлором, который почти всю религию и культуру выводит из простейших задатков, существующих у дикарей, и из их анимистических воззрений. Для многих исследователей это сделалось некоторого рода аксиомой: они всюду видят анимизм, который принципиально оказывается превзойденным разве только в позитивной философии и в буддизме. Против этого следует заметить, что нет ни одной религии, которая бы состояла из чистого, ни с чем не смешанного анимизма, и что не ясно, каким образом можно бы было проследить возникновение, например, поклонения природе из чистого анимизма. Анимизм, различным образом связанный с колдовством и чародейством, вообще исключает нравственные представления; он создает только страх и возбуждает только эгоистические интересы.

В близком родстве с анимизмом находится фетишизм, который ранее считался многими за первоначальную форму религии, но который после появления труда Тейлора должен был уступить место более широкому понятию анимизма. В первый раз общее внимание на фетишизм обращено было книгой остроумного французского юриста Ш. де Бросс — *Du culte des dieux fétiches* (1760). Правда, что слово это было



уже известно столетием ранее (1673) датскому миссионеру В. И. Мюллеру и что оно встречается уже во многих описаниях путешествий, относящихся к началу XVII века. Это португальское слово *feitico* (колдовство, заколдованная вещь), которое само происходит не от *fatum*, а от *facticius* (*chose fée*). Это обозначение прежде всего было применено к явлениям, наблюдавшимся у негров западного берега Африки, но уже де Бросс сравнивал эти явления с некоторыми особенностями египетской религии; таким образом название «фетишизм» получило общее значение, так что О. Конт употреблял его для обозначения вообще самой низшей степени религиозного развития. Чаще всего фетиш определяется как материальная вещь, какой-нибудь камень или деревянный чурбан, составляющий предмет религиозного поклонения. Другие, напротив, смотрят на фетиш как на чародейное средство; по этому взгляду он не есть предмет поклонения, но «средство, через которое человек теснее сближается с божеством и в котором заключены божественные силы» (Лёббок, Гаппель и др.). Дело в том, что там, где мы разделяем понятия, в сознании дикаря не существует никакого различия; для него фетиши суть столько же предметы обожествления, как и средства для колдовства: существует много примеров как того, так и другого понимания, а также и их тесного соединения. Нам, однако, не следует под предлогом запутанности сознания дикарей оставлять вопрос неразъясненным, но мы должны стараться насколько возможно определить это понятие. Если фетиш очень часто и употребляется для целей колдовства, то все же он отличается от простого чародейного средства тем, что он представляется имеющим человеческие чувства и что, как правило, он бывает предметом религиозного почитания.

Различие между фетишем и идолом очень непостоянно. Предполагается, что тот и другой суть воплощенные духи, которым поклоняются и к которым обращаются за помощью; но фетиш по большей части есть найденный, необделанный предмет, тогда как идол есть вещь, получившая какую-нибудь обработку человеческими руками. Небольшой надрез или две-три окрашенных полосы делают из фетиша идола.

В происхождении фетишизма Шульце усматривает четыре степени, по которым проходит сознание дикаря. Первая состоит в преувеличенной оценке дикарем значения разных мелких и неважных предметов, легко объясняемой ограниченностью его кругозора, вследствие которой он смотрит на них как на чудо; далее является представление об этих предметах, как о живых, чувствующих и имеющих волю существах; третьей степенью будет установление причинной связи между ними и разными счастливыми или несчастными происшествиями и случаями; наконец, убеждение в том, что эти вещи требуют себе религиозного почитания. Дух, живущий в фетише, не есть принадлежащая этому предмету душа или жизненная сила, но соединившийся с ним или воплотившийся в нем дух. Из предыдущего следует, что определение фетишизма

как религиозного почитания чувственных предметов требует многих дополнительных примечаний. Не всякое почитание чувственных предметов может быть названо фетишизмом, но лишь такое, которое соединено с чародейством; иначе к фетишизму причислялось бы всякое поклонение природе. И не всякая видимая вещь может считаться фетишем, а лишь некоторые особенные, можно сказать, случайные предметы, на которые обращается внимание. Вопреки Шульце мы должны выделить из числа фетишей небесные тела и считать за них лишь земные предметы, но вместе с Шульце мы должны признать, что человек перестает быть фетишистом, когда он различает дух от материального предмета. Но и установленное таким образом понятие фетиша еще достаточно широко: существуют фетиши, принадлежащие отдельным лицам, семьям, селениям, городам, большие, постоянные фетиши и другие, более случайные, почитание которых ограничивается коротким временем и определенной целью. Сказанное об этом предмете мы дополним еще впоследствии при описании негров.

Мы не будем здесь вдаваться в подробную характеристику политеистических и монотеистических религий культурных народов. Одно лишь следует заметить, что эти обозначения надо понимать в религиозном смысле и не смешивать с философскими системами. Хотя политеизм и свидетельствует о присутствии то дуалистических, то пантеистических взглядов, так же как монотеизм доказывает существование монистической гипотезы, тем не менее и тот, и другой не суть простые мировоззрения, а формы религии. Эти формы характеризуются не только противоположностью множества и единства в числовом их значении: *poly* и *mono* в этом сочетании выражают не просто числа, а качества. Боги политеизма суть те многочисленные, находящиеся внутри мира существа, которые олицетворяют собою действующие в мире божественные силы и явления; здесь мы имеем богатую, поэтически развившуюся мифологию. Единый Бог монотеизма есть существо духовное и находится превыше мира. Поэтому не называются монотеизмом те религиозные направления, которые представляют себе государство богов устроенным в виде монархии, или склоняются к поклонению одному богу, или приближаются к понятию о единстве божеской сущности. Действительный монотеизм существует только в иудейской религии с двумя происходящими от нее религиями: христианской и магометанской.

В заключение мы хотим еще оценить значение слова *генотеизм*, бывшего в последнее время в большом ходу. Если не самое слово, то понятие это обязано своим происхождением Шеллингу, который признавал относительный монотеизм за принцип первоначального единства человечества. Этот относительный монотеизм признает только одного Бога, но это единство для него случайно, а не существенно; рядом с одним он может поставить и другого, хотя, с другой стороны, он может развиваться и в

чистый монотеизм. Таким образом, в этой первой стадии лежит начальный пункт для дальнейшего развития религии как в политеизм. так и в монотеизм<sup>1</sup>. Если это построение не находит для себя нигде основания в истории, то этого никак нельзя сказать относительно взгляда М. Мюллера, который именно прилагает название генотеизма (или катенотеизма) к определенной, исторической форме религии. Это есть религия гимнов Ригведы, отличающаяся тем, что то отдельное божество, к которому обращается молитва, исключительно наполняет собою сердце молящегося; не отрицая существования других богов, молящийся имеет в виду только одного бога, то того, то другого; ему одному он приписывает все божеские свойства. Такая молитва, обращенная к отдельным богам («worship of single Gods») не есть ни политеизм, ни монотеизм, а генотеизм. Но против этого можно сделать справедливое замечание, что благочестивое чувство всегда (а не в одних только гимнах Ригведы) возвышает предмет своего поклонения над всем прочим и придает ему исключительное значение, из чего однако не следует, чтобы для этого явления требовалось устанавливать особую классификацию<sup>2</sup>. Другие дают понятию генотеизма более широкое применение и более философское содержание. Так, фон Гартманн, понимающий, впрочем, генотеизм почти в том же смысле, как и М. Мюллер, считает его не за особенное явление, а за начальный пункт всего религиозного развития. Иначе относится к вопросу Асмус, который описывает религию индогерманских народов как генотеизм, потому что во множественности божеских личностей она сознает единство божественной сущности. Иначе еще смотрит на дело Пфлейдерер, понимающий под названием генотеизма национальный, или относительный монотеизм, бывший у евреев предварительной ступенью к настоящему монотеизму. Таким образом, оказывается, что с этим словом не связано никакого определенного понятия, да и нет в этом никакой надобности; поэтому было бы желательно совершенно устранить слово «генотеизм», так как оно ведет только к неясности.

Однако история религий, как уже выше было замечено, лучше всего разделяется не на основании различия предметных точек зрения, а по этнографической и исторической группировке народов. Мы начнем с тех многочисленных рас, которые не имели никакой настоящей исторической жизни и у которых нет никаких определенных порядков и никаких связных воззрений. Мы не должны исключать из нашего изложения этих так называемых народов естественного состояния дикарей и варваров, которые не имеют собственной литературы и известны нам только из описаний

---

<sup>1</sup> Шеллинг, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Лекция VI.

<sup>2</sup> М. Мюллер, History of anc. sanskr. Literature, стр. 532. Гл. I, Hibb. lect. VI. Возражения у Читнея в Le prétendu hénotherisme du Veda (R. H. R., 1882, № 2).

путешественников и миссионеров, так как многие из явлений, существующих у культурных народов, могут быть правильно понимаемы только по сравнению их с явлениями низшей степени культуры. Мы, однако, должны отметить, что всякое описание их религий носит на себе, более или менее, характер отрывочных и произвольно выбранных заметок. На действительно исторической почве мы оказываемся только при изучении культурных народов, у которых развитие религиозного сознания выражается в собственной их литературе.





## НАРОДЫ, НАХОДЯЩИЕСЯ В ТАК НАЗЫВАЕМОМ ЕСТЕСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ

**О**бщая литература о народах в естественном состоянии. Сюда относится географическая и миссионерская литература в самом обширном ее объеме: журналы и газеты, общие обзоры, описания путешествий и т. д. Для науки о религиях особенно богатый материал дают: *Zeitschrift für Ethnologie*, начиная с 1869 г. (ред. А. Бастуан, Р. Вартман, Р. Вирхов, А. Фосс); *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1869—1890 (ред. М. Лацарус, Г. Штейнталь); *Internationales Archiv für Ethnographie*, начиная с 1888 г. (ред. Д. Е. Шмельц).

Для антропологии в особенности важны сочинения Причарда, Дарвина, Гексли и Катрфажа. Обширную деятельность в области как антропологии, так и этнографии проявил много путешествовавший А. Бастуан, который обработал богатый, собранный им во всех частях света, материал частью в систематических сочинениях (*Der Mensch in der Geschichte*, в 3 т., 1860; *Grundzüge der Ethnologie*, 1884), частью в многочисленных и обширных работах по различным специальным отделам; к сожалению, написанные им книги отличаются таким непонятным изложением и таким беспорядочным нагромождением фактов, что, за немногими исключениями, совершенно неудобочитаемы. Возбуждающим мысль, но и часто вызывающим на возмущения характером отличается первый и, к сожалению, единственный том *Герланда* *Anthropologische Beiträge* (1875); большие достоинства имеет также его этнографический атлас (1876). Значительный интерес представляют сборники Р. Андрэ *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (1878—1889). Из общих обзоров можно рекомендовать Е. Б. Тейлора, *Anthropology* (1881); им же написана статья *Anthropology* в *Enc. Brit.*; О. Пешеля, *Völkerkunde* (1874; 6-е изд. 1885 г. лишь немного увеличено); очень богаты сведениями также и другие работы этого автора по географии; Фр. Мюллера, *Allgemeine Ethnographie* (1873; 2-е переработанное изд. 1879 г.); им же изложена этнография в антропологической части описания кругосветного путешествия австрийского фрегата Новара (1868); Т. Ахелиса, *Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben* (1896).

Из более обширных сочинений до сих пор сохраняет ценность сочинение И. Клемма *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit* (в 10 т., 1843—1852) по

имеющимся в нем многочисленным сведениям, взятым из путешествий. Однако оно далеко превзойдено сочинением *Вайтца*, *Anthropologie der Naturvölker* (в 6 т., 1859—1872. Первый том, трактующий о единстве человеческого рода и о естественном состоянии человека, имел 2-е издание в 1876 г. 2-й полутом 5-го тома и 6-й том принадлежат уже не Вайтцу, а *Герланду*). Это необходимый, капитальный труд, с богатой литературой — впрочем, в настоящее время, вследствие ежегодного прироста сведений, несколько устаревший; материал в нем совершенно благонадежный, но выводы, касающиеся религиозных отношений, особенно принадлежащие Вайтцу, не всегда верны. Несколько странная мысль собрать антропологический и этнографический материал, относящийся как к диким, так и к древним и новым культурным народам, расположив его в виде таблиц, выражена была *Г. Спенсером* и под его руководством выполнена в порядке, согласном с его философией. Таким образом были изданы под общим заглавием *Descriptive Sociology*: 1) English, by *I. Collier*; 2) Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and ancient Peruvians, by *R. Scheppegg*; 3) Types of lowest races, Negritto races and Malayo-Polynesian races, by *D. Duncan*; 4) African races, by *D. Duncan*; 5) Asiatic race, by *Duncan*; 6) American races, by *D. Duncan*; 7) Hebrews and Phoenicians, by *R. Scheppegg*; 8) French, by *I. Collier*. Хотя материал для них взят и не всегда из лучших источников и изложен постоянно с точки зрения доктрины, но этими сборниками, особенно принадлежащими Дункану, можно пользоваться с пользой, хотя и с постоянной осторожностью. Хорошо написанный и основательный обзор религий дикарей дает *А. Ревилье*, *Les religions des peuples non civilisés* (в 2 т., 1883), где приведены и обработаны сведения из лучших источников. В целях католической полемики против теории развития написана *В. Шнейдерох*., пользовавшимся интересным материалом, книга *Die Naturvölker: Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen* (в 2 т., 1885—1886).

### § 3. НАРОДЫ АФРИКИ

Литература. Богатая библиография до 1859 года у *Вайтца*, т. 2. История новых открытий описана *Эд. Шауэнбургом*, *Reisen in Central-Africa von Mungo-Park bis Dr. Barth und Dr. Vogel* (в 2 т., 1865) и в виде краткого обзора *К. М. Каном*, составившим также библиографию голландских сочинений. Богатый материал дают многочисленные описания путешествий и отчеты миссионеров. Мы назовем только имена важнейших открывателей и собирателей: *Бекер*, *Барт*, *Бёртон* (Восточная Африка), *Каллье* (Томбук-у) *Камерон* (поперек Африки), *Дю-Шалье*, *Ганото* и *Летуриё* (Кабилия), *Клюнцингер* (Верхний Египет), *Ливингстон*, *Моффат*, *Мунго-Парк* (Внутренняя Африка), *Рольфс*, *Швейнфурт*, *Солелье*, *Спик* (источники Нила), *Стенли* (Центральная Африка), *Фогель* (путешествия его описаны *Г. Вагнером*). Конечно, ценность этнографического и религиозно-исторического материала, заключающегося в их сочинениях, очень различна. Обзор всех языков этой части света дан *Р. Н. Кёстом* (*Cust, A sketch of the modern languages of Africa*; в 2 т., 1883). Большую ценность имеют также исследования *В. Г. Дж. Блэка* о южноафриканских языках.

В качестве краткого, но основанного на самостоятельных исследованиях этнографического описания можно рекомендовать *Die Völker Africas P. Гартманна* (1879); им же дано подробное описание: *Die Nigritier* (1876). Из сочинений, представляющих особенный интерес для истории религий, мы назовем следующие: *В. Босман*, *Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud-Jand-en Slave-Kust* (3-е изд. 1737); *А. Бастиан*, *Ein Besuch in San-Salvador* (1859); это сочинение представляет счастливое исключение из обыкновенного стиля автора; оно положено в основание большей части исследований *Фр. Шульце* о фетишизме); *Б. Круйкшганк*, *Achtzcnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste* (1834); *Дж. Л. Вильсон*, *Western Africa, its history, condition and prospects* (1856); *А. Г. Пост*, *Africanische Juresprudenz. Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntnis der einheimischen Rechte Africas* (1887); *А. Б. Эллис*, *The Tshi-speaking peoples of the Goldcoast of West Africa* (1888); *Дж. Макдональд*, *Religion and myth* (1893; вызванный фрезеровскою *Golden Bough* богатый сборник африканских религиозных обычаев и церемоний).

Для южной Африки важнейший труд: *Г. Фрич*, *Die Eingeborenen Süd-Africas* (1872). Кроме того, по отношению к религии представляют интерес: *Казалис*, *Les Bassoutas* (1859; сочинение миссионера, 23 года жившего между ними); *Т. Ган*, *Tsun-i-goam, the supreme Being of the Khoi-khoi* (1882); *Колловэй*, *The religious System of the Amazulu* (1868—1872, издано в 4 выпусках и в 1884 г. опять перепечатано обществом *Folklore Society*).

О Мадагаскаре также имеется уже богатая литература, библиографию которой составил *Ж. Сибрэ*.

Совокупность народов Африки представляет для этнографов многие затруднения. Даже если оставить в стороне многочисленные чужеземные переселения и завоевания, происходившие с древнейших до новейших времен, посредством которых жители Африки введены были в общение с остальным миром, то все же вопрос о первоначальном сродстве народов, живущих в этой части света, с другими семействами и расами оказывается в высшей степени запутанным. Между собою африканские народности представляют тоже такие большие различия, что многие исследователи признают на этом материке существование пяти или шести рас. Ливийское население северного берега, египтяне и эфиопские племена причисляются к средиземной расе, в составе которой они образуют хамитическое семейство, наиболее близко сродное с семитами. С другой стороны, думали найти след первобытного родства северо-африканских берберов с басками. К югу от этой хамитической группы, на Верхнем Ниле, живет племя нуба, а вдоль южной границы великой пустыни — племя фула, которые вместе образуют особую расу. Середина этой части света приблизительно до 20° южной широты занята настоящими неграми. Юг ее опять населен двумя или тремя расами: кафрами, готтентотами и бушменами. Последние или считаются выродившимися готтентотами, или же их признают, вместе с малорослыми племенами, рассеянными в Центральной Африке, за особую породу людей, может быть составляющую остатки первобытного населения.

На такое разделение нельзя однако никак смотреть как на твердо установленный результат научного изучения. В особенности недостоверно происхождение древних египтян. Все египтологи причисляют египтян к средиземной расе; самое большое, что допускается некоторыми — это то, что культура древнего царства фараонов произошла из смешения африканской и семитической крови. Однако это — еще вопрос:

следует ли вовсе не верить старому Геродоту и отрицать всякую связь между египтянами и народами внутренней Африки? Язык не может здесь иметь решающего значения: он, конечно, указывает на Азию. Характерные особенности, отличавшие древних египтян: инициатива, оригинальность, настойчивость — тоже не свойственны негритянской расе. В то же время поклонение животным (на что обратил внимание уже де Бросс), фетишизм, культ мертвых, обрезание — все это важные черты, указывающие на сродство египтян с негритянской расой. Наиболее важное, хотя и не прямо решающее, значение могли бы иметь результаты анатомического исследования мумий; но такого рода точных результатов еще не получено. Вообще же вопрос стоит так, что связь древнеегипетской культуры с западной Азией преобладает над следами, впрочем довольно заметными, родства с неграми.

Единство африканского человечества, признававшееся уже Герландом, который исключал из него арабов и семитов, в последнее время горячо защищалось Р. Гартманном. Он желал бы вовсе изгнать из антропологии «синечерного негра с толстым затылком и руноподобными волосами на голове, созданного фантазией» и на его место поставить «нигриция», который хотя и существует в наиболее чистом виде во внутренней Африке, но имеет своих сродников на всей материке ее с севера до юга. Р. Гартманн основывается на том, что нигде в Африке так называемые различные расы не отделяются друг от друга резкими переходами. Племена берабра, беджа и др. на севере, банту на юге представляют явные черты родства с нигрициями средней Африки; если разделить эти расы одну от другой, то относительно многих племен окажется неизвестным, следует ли их причислить к нубийцам или к неграм. Вопрос, очевидно, еще не достаточно созрел для решения. Для живущих на юге готтентотов, вследствие их желтого цвета кожи, трудно еще указать надлежащее место в ряду африканских рас, так же как и для племен пигмеев, рассеянных по разным местам. Во всяком случае для этнографического и религиозно-исторического обзора Африка удобно может быть разделена на три большие части: южную, среднюю и северную.

В южной части Африки и на востоке живут кафры, на западе — готтентоты и повсюду, в качестве оттесненного и подчиненного племени, бушмены. Название кафров взято португальцами от арабских торговцев, которые этим словом (Kafir) называли неверных, язычников, сами же себя эти народы называют а-банту — люди. То же значит имя кой-койн, которым называет себя другое племя. Презрительное название готтентотов дано последним голландскими колонистами за их щелкающий и клохчущий язык, похожий на заикание. Бушмены и по внешнему виду и по духовному развитию стоят гораздо ниже и отличаются, как дикари, от остальных двух групп, которые скорее должны считаться варварами. Готтентоты и кафры суть пастушеские народы, имеющие прочное родовое устройство. У кафров, которые, по-видимому, пришли с севера, можно даже будто найти следы более ранней куль-



туры и исторические воспоминания о когда-то бывших войнах и предводителях. Их главнейшие роды суть амаксоза, амазулу, бечуаны (к которым принадлежат и базутосы), а далее к западу овахереро (или дамара). К готтентотам принадлежат намакуа и корана, тогда как гриква и bastardные готтентоты происходят от смешения с европейцами.

Религиозные представления этих языческих племен так смутны и слабы, что часто высказывалось, особенно относительно кафров, что у них нет никакой религии. Но это во всяком случае неверно, так как у всех этих народов нам известны многие религиозные обряды и представления. Мы знаем многие имена, которые даются разными племенами их богам: у готтентотов — Утиксо, Тсуйгоаб, Хейтси-ейбиб; у кафров — Моримо, Умкулумкулу. Но что это такое: боги ли природы, или домашние боги, или умершие великие чародеи, или предки — этого мы не знаем. Тсуй-гоаба Т. Ган понимал в смысле утренней зари, а Ревиль — луны; Хетси-ейбиб тоже должен быть лунным богом. Но эти объяснения недостоверны, хотя пляски, устраиваемые готтентотами в новолуние и в полнолуние, указывают на культ луны. С большей достоверностью может Умкулумкулу, — очень большой, — признаваться за первого предка, вышедшего из первобытного корня или ствола (другие переводят «из тростника»). Культ мертвых и предков очень распространен у всех этих племен. Мертвецы являются своим родственникам большей частью в виде животных; обычай, чтобы каждый проходящий на известных местах бросал камень, вследствие чего образуются многочисленные каменные кучи, вполне вероятно, основан тоже на культе мертвых. Рядом с представлением о том, что люди происходят от деревьев, есть указания на то, что у некоторых племен (например, у дамара) существует мнение о происхождении их от животных, в связи с родовым устройством и с запрещением известной пищи (значит, тотемизм). Что эти племена не совершенно лишены поэтической фантазии, доказывается многими из их мифов и басен. Так, дамара рассказывают о том, как человек нашел огонь и как дикие звери, испугавшись его, убежали, а домашние животные остались в обществе человека. У этого же племени девушки поддерживают священный огонь. Оригинальна история о происхождении смерти, которая рассказывается в южной Африке в различных редакциях. По рассказу готтентотов, месяц посылает зайца гонцом к человеку и велит ему сказать: как я (месяц) умираю и возрождаюсь, так и ты (человек) умрешь и снова возродишься. Но заяц худо передал свое поручение, сказавши: как умирает месяц, так умрет и человек и больше уже не воскреснет. Амазулу рассказывают, что Умкулумкулу послал к человеку хамелеона с известием, что человек не умрет; но хамелеон промедлил в дороге, а Умкулумкулу тем временем переменил свое мнение и послал вслед за ним саламандру, чтобы объявить человеку смерть. Саламандра поспешила и раньше, чем пришел хамелеон, передала роковое известие. В другой отдаленной

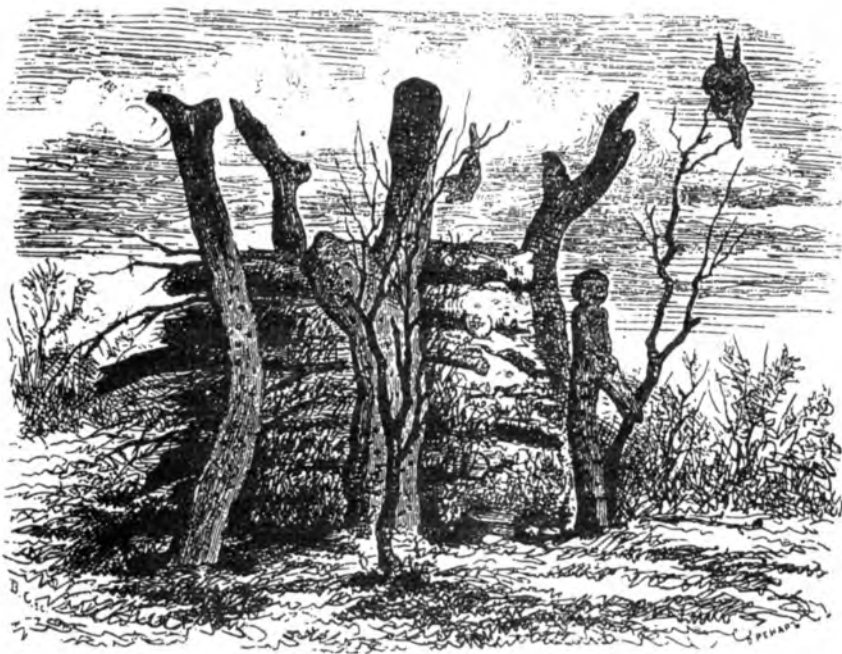
части света жители островов Фиджи рассказывают подобную же историю о происхождении смерти. Религия готтентотов и кафров отличается от религии негров отсутствием фетишизма. Душам и духам приносятся дары, но настоящих фетишей у них нет или почти нет. Очень употребительны амулеты и в большом ходу всякого рода чародейства. Колдуны, которые суть вместе с тем и врачи и гадалки, выказывают свою тайную силу во всякого рода делах. Способы, как они ею пользуются, различны: иногда они образуют особую корпорацию, в которую вступают через посвящение, а часто бывает и так, что они должны посредством пения и пляски привести себя в исступленное состояние, чтобы стать способными заклинать духов. От них ожидают исцеления от болезней, от укушения змей; также победы, дождя, отыскания враждебного колдуна и заговора против него и т. д. Поэтому, в союзе с вождями, они имеют страшную власть для того, чтобы мстить личным врагам или устранять неприятных людей; но и сами они часто могут поплатиться жизнью, если не исполнят того, чего от них ожидают.

К числу религиозных обрядов в южной Африке, как и вообще в этой части света, относятся разного рода изуверия: выбивание зубов, отсечение сустава на пальце у вдовы, вступающей в супружество, в особенности же обрезание. Последнему подвергаются мальчики при наступлении половой зрелости. В это время они в течение известного срока подчиняются строгим правилам, чтобы вместе с тем ограничить свою половую необузданность. Вообще в ходу разного рода бесчинства и дикие пляски, так что о новообращенном в христианство говорится: «он уж больше не пляшет». Также существуют многие церемониальные обряды: различного рода табу, как например, запрет на известную пищу, запрещение сношений вождей с подданными, оставление крааля, в котором был случай смерти, удаление женщин во время менструации и вдовы в течение некоторого времени после смерти мужа, запрещение женщине говорить с родственниками ее мужа и т. п. Во всех этих поверьях и обычаях трудно различить, что собственно принадлежит каждой отдельной группе. Кафры и готтентоты, вероятно, многое заимствовали друг у друга.

Настоящие негры живут в середине Африки, но ни северную, ни южную границу их местопребывания невозможно определить с точностью. И для этнографического разделения недостает еще слишком многих надежных точек опоры. Мы до сих пор еще слишком мало знаем о многих племенах, живущих в стране Великих озер и в речных областях Замбези и Конго. Больше знаем мы о народах, образующих ряд магометанских государств от Сенегала до Дарфура, история которых нам отчасти известна. Но в этих странах политические и этнические отношения очень запутаны. Город Томбукту на Верхнем Нигере, до последнего времени посещенный лишь немногими европейцами, составляет, по-видимому, центральное место для различных

племен, которые борются друг с другом за обладание этим важным торговым пунктом.

Негритянская раса не принадлежит вполне к малоодаренным отделам человечества. Вообще негр отличается легко возбуждаемой фантазией, живой понятливостью, сангвиническим, чувственным темпераментом; в сущности он добродушен и только в гневе жесток; он очень стремителен, но не надолго и без твердой цели. Негров упрекают за их склонность к причудливости и за бессвязность их мыслей; главный же их недостаток — отсутствие энергии, не позволяющее им воспользоваться на деле своими духовными способностями. Ни в каком случае их нельзя причис-



Фетиш из Лунд в Центральной Африке.

лить к дикарям. Они образуют целый ряд государств, в которых есть большие города. Но жестокие войны и торговля невольниками разрушительно действуют на их общественное устройство. Трогательное доказательство сознания своего низшего достоинства, сравнительно с европейцем, негр дает в истории о двух братьях, из которых старшему, черному, был предоставлен выбор между золотом и книгой; он выбрал золото, и таким образом меньшей получил книгу, которая сделала его очень умным и дала ему преобладание над старшим братом. Подобный же миф создали американские краснокожие во Флориде.

Страны негров составляют отечество фетишизма, который можно здесь изучать во всех его формах. Фетиши маленькие и большие, общественные и частные называются гри-гри и ю-ю. С наступлением половой зрелости, одновременно с обрезанием, происходит выбор фетиша, сопровождаемый празднеством; также и знаки, которые у многих племен нарезываются на коже и раскрашиваются (татуировка), указывают на принадлежность к известному фетишу. Здесь нет резкой границы между фетишами и амулетами, особенно у тех племен, у которых ислам лишь слегка прикрывает язычество; с другой стороны, многие фетиши приближаются к идолам, когда им придана человеческая голова или члены на манер гермов. Фетиши имеют свои храмы или шалаши; некоторых из них берут с собой только во время путешествия, других постоянно носят при себе.

Но как бы сильно у негров ни выступал вперед фетишизм, не следует, однако, терять из виду, что не вся их религия состоит только из служения фетишам, и что рядом с ним очень распространена вера в духов, культ предков и поклонение силам природы. Всякого рода явления и предметы природы: небо, солнце, в особенности луна, горы и реки — являются предметами религиозного почитания. Кое-где даже обнаруживается вера в высшего Бога, творца вселенной, хотя, правда, этому Богу не поклоняются, так как вообще негры гораздо более почитают злых богов, которых они боятся, чем добрых. Культ предков также очень распространен. В Дагомее и у ашантиев умершим властителям делаются большие человеческие жертвоприношения. Из животных в особенности змеи пользуются религиозным почитанием. Культ змей возродился даже у американских негров (в Гаити, в Луизиане), где он принял развратный и жестокий характер. В последнее время все обряды и обычаи негритянских народов были сгруппированы Макдональдом таким образом, что мы можем видеть ясно, как не все в них может быть названо фетишизмом. Вера в душу, которая вселяется в известное лицо, например, принесение в жертву короля, или другого, заменяющего его, человека, посещение подземного мира самим священнослужителем, подобно тому как это делается у шаманов Центральной Азии, всякого рода табу и церемонии в общественной и частной жизни, также магические обычаи и обряды, не связанные с каким-нибудь фетишем, встречаются в Африке так же часто, как и в других местах.



Фетиш племени авайо  
(с озера Ньясса).

Таким образом фетиш-служитель — Feticero, Ganga, Chitome — имеет значение вообще религиозного чародея. Он приносит очистительные жертвы (для отвращения несчастий) духам, пищу мертвецам, пророчесствует, делает дождь, исцеляет болезни и т. д. Одно из важнейших его занятий есть открытие преступников. Всюду господствует уверенность, что болезнь и смерть не суть естественные события, а производятся

злыми чарами. Нужно, следовательно, открыть виновного. С великим шумом, который негры охотно производят при всяком случае, притаскивается подозреваемый и подвергается ордалии, состоящей большей частью в том, что ему дают выпить ядовитое питье (испытание красной водой), которое невинным просто выбрасывается назад, тогда как виновный падает от него.

Выдающееся явление у негров представляют собою тайные общества, из которых известны многие, в том числе такие, которые существуют уже несколько столетий, как, например, эмпакассейро. Цель этих тайных союзов мы еще мало знаем, но нет никакого основания приписывать им высшие взгляды или даже чисто монотеистическое учение.

Здесь мы сделаем необходимые замечания относительно острова Мадагаскара, который географически, но не этнографически, принадлежит к Африке. Правда, что первобытные обитатели его, сохранившиеся еще в Вазимбе, на западном берегу, и соорудившие каменные кучи, разбросанные по всему острову, находятся, по-видимому, в родстве с неграми. Но они уже давно были вытеснены пришлыми чужестранцами или смешались с ними. Сначала здесь поселились арабы, а после малайцы. Как господствующее племя говасов, так и соперники их сакалавы суть малайцы, что доказывается



Ганга, колдун из Западной Африки, в праздничной одежде.

как физическими их свойствами, так и многими психическими и социальными их особенностями. Впрочем, религия языческих жителей Мадагаскара представляет мало выдающихся признаков: вера в духов, культ предков, ордалии и здесь также в ходу.

Всего более смешано из различных составных частей население северной Африки. Мы уже выше указывали на вопрос о том, что имеет здесь господствующее значение:

родство ли с неграми, или присоединение азиатской крови. Египет постоянно наводнялся всевозможными народами: в древности семитами, персами, греками, римлянами, в средние века и в новейшее время арабами, турками, народами Малой Азии, европейцами. Южнее, в народах так называемой эфиопской группы, есть также довольно значительная примесь арабской крови; альпийская страна Абиссиния уже за несколько сот лет до Р.Х. была колонизирована южными арабами (гимариитами), вследствие чего и язык в ней (эфиопский или геэз) семитический. К западу от Египта, вдоль северного берега Африки сохранилось первобытное население в виде берберов (Имошаг, Берабра), а также в туарегах и тиббу пустыни Сахары. Однако семитические колонии и римские завоевания в древности, сиро-арабские армии и турецкое владычество в средние века и в новое время, к чему надо еще присоединить множество привозившихся сюда христианских невольников, образовали тот род смешанного населения, который обыкновенно носит название мавров (мориски). Эта часть Африки есть единственная, входящая во всемирную историю.

На севере Африки почти всюду царствует ислам. Только некоторые племена на верхнем Ниле находятся еще в язычестве, да у египетских коптов и абиссинцев господствует монофизитское христианство. Находясь под главенством своего патриарха, копты в течение многих веков порабощения твердо держались христианства, хотя правда, что они во всех отношениях стоят довольно низко. Но еще в большем упадке находится религиозное и нравственное состояние Абиссинии, где христианство проникнуто не только магометанскими и иудейскими (абиссинские иудеи называются фоласа), но даже языческими элементами. Колдовство и всякого рода суеверия, страх злого глаза и заговора, представление о буддах, т. е. оборотнях, превращающихся в животных, господствуют повсюду. Таким образом, мы находим и здесь много языческого; но вообще описание религии в северной Африке должно относиться не сюда, но к истории христианства и ислама.

#### § 4. НАРОДЫ АМЕРИКИ

Литература. Библиография у *Вайтца*, т. 3 (1862) и 4 (1864). Из специальных каталогов следует упомянуть о богатом содержании, особенно в географическом, но также и в этнографическом отношении, каталоге *Фр. Мюллера* (Амстердам, 1877). Самые старинные описания путешествий, начиная уже с 17-го столетия, имеют лишь библиографическую ценность, так же как и в свое время очень ценные сборники сочинений католических миссионеров 18-го столетия (*Lafiteau* и *Charlevoix*) о Северной Америке. До сих пор сохранили свое значение живые изображения состояния туземцев в больших сочинениях *Робертсона*, *The history of America*, и *Прескотта*, *Conquest of Mexico* и *Conquest of Peru*. Из новых описаний путешествий как по своему содержанию, так и по рисункам более всего дают путешествия *А. фон Гумбольдта* и принца *Максимилиана фон Вид*.

Обзор всех религий этой части света, подкрепленный богатыми указаниями на источники, дан *И. Г. Мюллером* в его *Geschichte der americanischen Urreligionen* (2-е изд., 1867), представляющей богатый

рудник сведений, при употреблении которого надо только помнить, что теория заставляет автора повсюду находить северную веру в духов и важный культ солнца. Для Гренландии до сих пор главным источником служит *П. Эгиди*, *Nachrichten von Gronland* (1790). Относительно индейцев Северной Америки важные сведения заключаются в сочинениях *Кетлина*, *Скулькрафта* и многочисленных книгах *Д. Г. Брайнтонна* (между прочим *The myths of the New-World. A treatise on the symbolism and mythology of the red race of America*, 1868), которыми, однако, не следует пользоваться без критики. Неоценимый, даже слишком богатый подробностями, сборник составлен *Г. Г. Банкрофтом*, *Native races of the pacific States of North America* (в 5 т., 1875).

О религиях культурных рас говорит *А. Ревильль*: *Les religions de l'Amérique centrale et du Pérou* (1885); тем же предметом он занимался в Англии уже в 1884 г. в *Hibb. lect.* О Мексике писал *Е. Б. Тейлор*, *Anahuac, or Mexico and the Mexicans* (1861), и он же в *Enc. Brit.* О средней Америке — *Брассёр де Бурбур*, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale durant les siècles antérieurs à C. Colomb* (1857—1859, в 4 т.). О Перу — *Р. Б. Брем*, *Das Incareich* (1887).

Источники заключаются в отрывках из туземных писаний и из старинных испанских известий; они собраны у *Кинсборо*, *Antiquities of Mexico* (1831—1848), в весьма ценном французском сборнике *Терно-Компана* (с 1837 г.) и во многих изданиях *Hakluyt-Society*. Из испанских известий мы считаем важнейшими рапорты самого *Кортеса* Карлу V и сочинения *Саагуна* и *Берналя Диаса* (оба относятся еще к 16-му столетию).

**В**опросы, занимающие этнографию относительно этой части света, суть вопросы о единстве и самостоятельности американской расы. Но даже и те, кто смотрит на всех американцев как на одну породу людей, выделяют из них эскимосов и гренландцев, живущих в северной части материка; последние или причисляются к монголам, или из них, присоединив к ним некоторые племена полярной Азии, образуют особую расу, арктическую или гиперборейскую, имеющую, впрочем, многие точки соприкосновения как с монгольской, так и, в особенности, с американской расами. Установление особой американской расы оспаривается с различных сторон. Было, да отчасти и теперь еще есть, очень распространенное мнение, считающее их за видоизмененных монголов или за помесь между монголами и малайцами. Фр. Мюллер защищает их отдельность и вместе с тем единство, тогда как преимущественно американские антропологи и этнографы склонны скорее разделять их на две или несколько групп, независимых одна от другой. Может быть, что наука никогда не будет иметь средств для разрешения этих вопросов. Невозможно привести никакого неоспоримого доказательства в пользу мнения о связи американцев с другими расами. Конечно, имеются некоторые следы сношений Америки со Старым Светом раньше ее открытия. Из литературы средневековых исландцев мы видим, что они знали Гренландию и, плавая вдоль берегов, заходили далеко к югу. Что племена, жившие на западном берегу Северной Америки, имели сношения с азиатскими народами, это маловероятно. Но в обоих этих случаях неизвестно, как далеко простирались эти сношения и какое они имели значение. Ни физическое строение человеческих рас, ни флора и фауна не дают, по-видимому, в этом случае оснований для верного решения. Напротив, из характера цивилизации, в особенности в Мексике и в Перу, выводили заключение о

связи их с древними культурными народами. Думали, да иногда и теперь еще думают, что только таким образом могут быть объяснены явные черты сходства в искусстве, обычаях и воззрениях этих народов с народами Старого Света. Предполагали, что учителями их были рассеянные по свету евреи, финикийские мореплаватели и колонисты, азиатские буддисты и т. д. Еще в последнее время китайское известие 5-го века о западной стране Фузанг относилось к Америке, а с другой стороны, были попытки вывести мировоззрение мексиканцев от древних кельтов<sup>1</sup>. Но все они должны считаться ошибочными; страна Фузанг была, несомненно, Япония. Может ли единство американской расы быть доказано лингвистикой, это тоже приходится признать открытым вопросом; до сих пор мы еще находимся в периоде изучения отдельных групп языков, сонорской (Мексика) и кечуа (Перу).

Таким образом, мы еще не можем ожидать научно достоверной классификации первобытных обитателей Америки. В следующем кратком обзоре мы постараемся по возможности сгруппировать наиболее вероятные из полученных результатов. От индейцев Северной Америки, в тесном смысле слова называемых краснокожими, отличают в виде отдельной группы племена, живущие к западу от скалистых гор и в речной области Орегона до моря. Главнейшие племена краснокожих суть атапаски (чиппеваи), ирокезы, алгонкины, дакота (сиу), аппалачи (крики), тогда как начезы, живущие по нижнему течению Миссисипи, тесно соприкасаются с одной стороны с аппалачами, с другой с мексиканским населением. В Мексике можно различить три слоя: первый, к которому принадлежат первобытные обитатели, в том числе чичимеки, затем первое переселение, толтеков и второе переселение, ацтеков. Толтеки пришли с севера, но после многовекового господства были, по-видимому, оттеснены к югу первобытными обитателями, после чего страна была покорена пришедшими с севера воинственными ацтеками. В Центральной Америке жило племя майя, к которому принадлежали квичи. Вдоль северного берега Южной Америки и на Антильских островах жили ароваки и карибы. Наши сведения особенно недостаточны относительно южно-американских племен. Мы различаем племена Бразилии (тупи, гварани, ботокуды), абипонов и индейцев пампасов, арауканцев, патагонцев (техуельхет) и жителей Огненной Земли. Узкая полоса земли вдоль западного берега была заселена культурными народами; на севере (в нынешней Новой Гренаде) жили чибчи или муиска, южнее процветала перуанская культура, древнейшее местопребывание которой находилось возле озера Титикака, тогда как позже господствующее положение было занято племенем инков, живших в стране Куско. Инки принадлежали к народу квичуа (кешуа), с которым сродны аймара.

Американская раса по своему характеру во многом напоминает малайскую. Американец замкнут в себе, ведет себя серьезно, с достоинством и отличается большой

<sup>1</sup> Ч. Г. Лиленд, *Fusang or the discovery of America by chinese buddhist priests in the fifth century* (1875); Е. Бовуа, *L'Elysee des Mexicains compare a celui des Celtes* (R. H. R., 1884, № 2).



терпеливостью, особенно в перенесении страданий. Он молчалив и лукав, храбр, злобен, жесток и мстителен. Он не способен быстро усваивать новое и применяться к обстоятельствам; он думает про себя, однако его внутренняя жизнь богаче, чем жизнь многих других низших рас, даже негров, которые большей частью превосходят его во внешней культуре. С этими чертами характера, так же как и, с другой стороны, с большим недостатком культурных растений и полезных животных, тесно связаны формы американской культуры. Американец — охотник, рыболов, воин на суше и на воде, но не земледelec и не пастух. Поразительно в этой части света отсутствие промежуточных степеней цивилизации. Жители Америки или дикари, или культурные народы, правда, едва вышедшие из варварского состояния. Древние центры культуры в Америке, Перу, центральная Америка (Юкатан и Гондурас), Мексико; курганы по Миссисипи и Огайо тоже указывают на древнюю цивилизацию. Остальные племена этой части света жили в диком состоянии. Впрочем, воинственные краснокожие, занимавшиеся морским разбоем, карибы, которым жители Антильских островов дали название каннибалов, стояли выше туземцев Бразилии и Огненной земли, которых обыкновенно причисляют к самым низшим из человеческих пород.

Из первобытных религий Америки мы только упомянем о религии гренландцев и эскимосов, которые сами себя называют иннуит (люди) и уже с прошлого столетия сделались христианами. Их первоначальная религия представляет мало оригинального: она состоит из веры в природных духов, в жизнь после смерти, из чародейства. Чародей ангекок имеет большое влияние.

Более важное значение имеет тотемизм у краснокожих. В последнее время было доказано существование тотемизма у различных рас, в Австралии и Полинезии, так же как и у семитов. Но как слово это происходит из языка североамериканских племен, так и обозначаемое им явление впервые замечено у них. В настоящее время мы имеем обо всем, относящемся к тотемизму, сжатый, но очень хороший обзор Д. Г. Фрэзера. Тотем не есть, подобно фетишу, единичная вещь, но целый класс, по большей части какой-нибудь вид животного, а часто и растения. Тотем не есть только предмет поклонения, но племя или отдельное лицо всецело принадлежит к своему тотему и по существу своему считается за одно с ним. К животному, признаваемому за тотем известного племени, последнее относится как к своему родоначальнику, с религиозным страхом; его не позволено убивать, самое племя называется по его имени и в одежде, или в особых видимых знаках, выражает свою принадлежность к данному тотему. Так, носят на себе шкуру или перья животного-тотема, исполняют пантомимную пляску тотема; во всякого рода церемониях, при рождении и совершеннолети, при посвящении или свадьбе, также проявляется это единение с тотемом. Такова религиозная сторона тотемизма, который, разумеется, включает в себе также всякого рода табу и особенно запреты известной пищи. Но наряду с этим

тотемизм имеет также социальное значение в устройстве клана, находясь в связи с экзогамией и матриархатом. Общественное единство образуется в этом случае не патриархальной семьей, а единством клана, которое, в свою очередь, основано на тотеме.

Религия краснокожих состоит в почитании духов. Духи, маниту, имеют в себе мало индивидуального и являются по большей части слитыми с природными элементами. Высший из них считается за «великого духа», и этим представлением часто пользовались для того, чтоб приписать этим краснокожим чистую, почти монотеистическую религию. Но такой взгляд совершенно неверен: какие бы могущественные действия ни приписывались «великому духу», все же он вполне относится к низшей степени религиозного развития. Он тоже большей частью представляется в виде животного. Недостаток обособленности делает то, что он соединяет в себе почти все божественные свойства, служащие предметом поклонения для дикаря. Он находится в связи как с элементами природы, так и с первобытными предками, и культ его не возвысился над колдовством. Иногда к нему относятся как к человеку, и в таком случае о нем рассказываются всякого рода мифы. Героем эпического цикла мифов является Манабозо, западный ветер, о котором рассказываются всякие истории, до сих пор живущие в народе. Скульпрафт собрал их, а Лонгфелло почерпнул из них содержание для своей песни о Гайавате. Удивительное представление, существующее не только у краснокожих, но и у других племен, состоит в том, что великий дух имеет мать и бабушку, в чем И. Г. Мюллер видит признание силы судьбы, господствующей над духами.

Из отправления культа во всей этой части света распространены человеческие жертвоприношения и людоедство. Особенный вид жертвы, существующий у краснокожих, есть принесение в жертву табаку; курение трубки мира есть также религиозное действие. Часто употребляются потогонные средства для произведения религиозного возбуждения, слабительные и рвотные напитки в качестве очистительных средств.

Замечательно, что в Америке, даже у дикарей, существует такое развитие религиозных представлений, которое для этой степени культуры относительно высоко. Мифы о сотворении мира, потопе и культурные мифы встречаются во всех частях Америки и хотя несколько различны по форме, но почти одинаковы по содержанию. Высший дух есть творец мира. Происхождение мира представляется различно, по большей части не без борьбы и катастроф. Враждебный элемент, у которого мир должен быть отнят, есть вода. Все рассказы о потопе принадлежат здесь к космогоническим мифам. Существуют представления о происхождении не только мира, но и человека; человек или вырос из деревьев, или вышел из пещер; вначале жил он во тьме, как животные, до тех пор, пока какой-нибудь бог или культурный герой не

познакомил его с условиями более благородной, высшей жизни. Таков наиболее общий строй этих мифов.

Культурные народы Америки в своих представлениях и обычаях высказывают столь большое сходство с дикарями этой же части света, что в этом часто видят доказательство того, что их цивилизация возникла на туземной почве. Говоря об американской культуре, мы имеем в виду земледельческое население Мексики, центральной Америки, Новой Гранады (Муиска или Чибча), Перу и следы культуры в долинах Мексики и Огайо. Культура Центральной Америки находится в тесном сродстве с мексиканской, перуанская же настолько от нее независима, что невозможно найти ни малейшего следа взаимного влияния. Если мы сравним постройки, общественные учреждения и религиозные представления Мексики и Перу с таковыми же в Старом свете, то мы можем найти сходные черты, особенно в ассирийской и египетской культуре. И в Мексике могущественные государи любили строить храмы и дворцы, могильные памятники и пирамиды; на высокое развитие указывает календарь, который и в Мексике был установлен по солнечному году. Но если мы, вместе с Тейлором, за границу, отделяющую варварские народы от цивилизованных, примем закрепление преданий посредством письма, то окажется, что Перу еще вовсе не дошло до высшей степени культуры, а Мексика еще только что на нее вступила, хотя мексиканцы опять-таки во многих отношениях обладали высокой материальной культурой. Правда, что в Перу сыновья королевской крови получали заботливое воспитание в школах, где мудрые учителя обучали их всем знаниям, какие требовались для жрецов и вождей, в том числе и о деяниях их предшественников, но эта память об истории страны поддерживалась только устным преданием, для лучшего запоминания которого служили квипу, памятные веревки с различными разноцветными нитями и узлами. Едва ли стоит говорить о том, насколько толкование этих квипу было неточно и произвольно. Только уже позднее, после завоевания, перуанские сказания были собраны Гарсилассо де ла Вегой, происходившим по женской линии от инков и изложившим их в своих испанских комментариях (сочинение его появилось в 1609—1617 г.). Несколько иначе обстоит дело относительно Мексики. Здесь исторические и жреческие предания сохранялись в письменном виде, если только можно назвать письмом неправильные и не имевшие определенного порядка начерченные и нарисованные изображения, служившие для укрепления памяти — иероглифическое письмо, не многим отличающееся от простых рисунков, делаемых краснокожими. Во всяком случае, в них заключались многочисленные документы, но их постигла злая судьба. Многие из них были уничтожены фанатической ревностью первых проповедников, другие были затеряны впоследствии; некоторые, однако, попали в музеи и описаны Кинсборо в его сборнике. Но дешифрирование их до сих пор было безуспешно; до чего оно трудно, сознавал уже потомок королей

Тецкуко Икстлильксохитль, написавший свою историю чичимеков на основании этих туземных документов, которые он понимал только с помощью других лиц. Кроме этого сочинения, мы имеем из Мексики еще кодекс Чимальпопока, из Гватемалы кодекс Какшиквиль и, тоже из Центральной Америки, Пополь-вух, или книгу народа — собрание местных преданий, изданное туземцами в то время, когда устная передача их грозила мало-помалу прекратиться. Последняя книга была переведена Брассёром де Бурбург. Все эти сочинения написаны туземцами после завоевания, на американских языках, но латинскими буквами.

Мексиканцы почитали многочисленных божественных существ: как мелких домашних богов (Тепитотон), так и богов природы, например, Тлалока, бога дождя (также во множественном числе), Сентеотль, богиню земли, и др. Но главнейшие три бога были: Кветцалькоатль, Тецкатлипока и Гуицилопохтли (Вицлипуцли). Первый имел своим символом крылатую змею, второй — блестящее зеркало, а третий — колибри; самые имена их имели, вероятно, то же значение. Хотя эти боги имели в своих храмах человекоподобных идолов, но и эти, и другие символы были также очень распространены. Как в Мексике, так и в Центральной Америке, где главными богами были Гукумац и Вотан, имевшие, как кажется, одинаковое происхождение с мексиканским Кветцалькоатлем, особенно часто встречаются символы змеи и креста. Последний, которому так удивлялись мексиканские завоеватели, в настоящее время чаще всего относится к богу ветра. Во всяком случае, разъяснение этих символов и природы этих богов совсем не так легко и достоверно. Кветцалькоатль есть бог толтеков, культуру которых он олицетворяет собой. Его образ и история таковы, что дают много опорных пунктов для евгемеристического толкования. Рассказы о его царствовании в Туле, откуда он был изгнан коварством Тецкатлипоки, и в Холуле, а также о его странствованиях, производят такое впечатление, как будто в основе их лежат приключения земного вождя. С другой стороны, его божественный характер находится вне сомнения. Он — культурный бог, принесший людям начатки цивилизации и нравственности; он кроткий бог, который не любит человеческих жертв; он является в почтенном образе пророка, вводящего аскетический образ жизни. С его царствованием связано представление о золотом веке: тогда господствовал ненарушимый мир и благополучие, и плодородие земли было необычайно. Но с тех пор он исчез и спит в Туле или в Холуле, где ожидает своего пробуждения, или он ушел за море, откуда должен снова возвратиться. Прибытие испанцев было сначала сочтено мексиканцами за возвращение Кветцалькоатля, жрецы которого тоже благосклонно относились к завоевателям и не принимали участия в холульском заговоре, тогда как жрецы ацтекских богов старались возбудить истребительную войну против испанцев. Гораздо меньшее развитие получил миф Тецкатлипоки, хотя в культе он занимает более выдающееся положение и к нему преимущественно обращаются в молитвах.

Он есть главным образом творец мира, и с ним связана большая часть космогонических мифов; он также есть строгий бог, видящий скрытое и наблюдающий за человеческими действиями и поступками. Главным богом ацтеков был Гуитцилопохтли. В годичном мифе он представляется умирающим и снова воскресающим; но кроме того, он воинственный бог, ведущий племя ацтеков в его странствованиях и помогавший ему в завоевании страны. Преимущественно ему приносились кровавые человеческие жертвы, хотя они приносились также и Тецкатлипоке, и даже Кветцалькоатлю, культ которого сначала не допускал их. Очень заманчиво было бы выделить историческое содержание из сказаний о странствованиях, которые в столь значительной



Мексиканский календарь.

мере входят в мифы Кветцалькоатля и Гуитцилопохтли. Несомненно, конечно, что в них отражаются исторические воспоминания и этнические отношения, но только трудно их оттуда выделить.

Богослужение в Мексико было вполне организовано. Там были большие здания, теокалли, гигантские алтари, часто имевшие форму пирамиды со ступенями, на вершине которой стояли маленькие часовни с изображениями богов. Кветцалькоатль имел храмы более похожие на настоящие, куполообразные. Драгоценные идолы представляли собой богов. Многочисленные праздники, большей частью ежегодные, иные постоянные, другие передвижные, образовали религиозный календарь. О мно-

жестве человеческих жертв свидетельствовали пирамиды голов, виденные испанцами в Мексико при входе в святилище. Единение с божеством представляется во многих богослужебных обрядах таким образом: во время зимнего праздника сделанная из теста фигура Гуитцилопохтли сначала убивалась, потом разделялась и съедалась. Для человеческих жертвоприношений назначались не только военнопленные, но также благородные юноши, которые избирались для этого за год и представляли собой самого бога. Вся религия имела жестокий характер: боги наслаждались мучениями жертв. Аскетическое направление также было сильно выражено в многочисленных мужских и женских монастырях. Противоположность этим жестоким сторонам религии представляет собою сердечный тон многих молитв, который, впрочем, может быть отчасти внесен в них записавшим их Саагуном.

Достойна упоминания также очень развитая хронология мексиканцев. Вставки, которые приходилось делать, считая год в 365 дней, обуславливали собой существование цикла в 52 года, начало которого сопровождалось религиозными церемониями. Но мексиканцы знали также гораздо большие мировые периоды в несколько тысячелетий, находившиеся в связи с мифами о великих мировых катастрофах. Таких мировых возрастов насчитывалось пять. Первый век, когда жили великаны, покончен был голодом или землетрясением; во второй раз земная жизнь уничтожена была огнем; веку воздуха был положен конец сильными ураганами; четвертым был век воды, закончившийся великим потопом. Наконец, во время завоевания мексиканцы жили в пятом мировом веке. Конечно, и здесь является вопрос, насколько все эти представления были систематизированы испанцами.

В истории мексиканской религии следует особенно упомянуть о личности великого вождя Тецкуко Нецахуалькойотля, жившего в 15-м столетии. После того, как он долго был лишен своих наследственных прав и скитался в виде беглеца, он наконец достиг отеческого престола и царствовал чрезвычайно мудро и счастливо. Он проявил себя и в качестве религиозного реформатора, так как он воздвигнул теокалли «невидимому мировому богу», в котором последний почитался без всякого его изображения и получал в дар только бескровные жертвы.

Культура и религия в Перу, хотя и находившиеся на той же степени, как и в Мексике, были во многих отношениях иначе организованы. В Перу на первом плане стояло служение солнцу. Первыми принесшими людям культуру были дети солнца — Манко Капак и Мама Оелло; они были прародителями рода инков. Некоторые из дочерей царского рода жили в качестве дев солнца в монастырском уединении. Вместе с солнцем почитались также другие боги: Виракоха, Пахакамак (может быть, это были бог воды и бог огня) — и многочисленные духи, Гуака. Богослужение было также подробно организовано, но имело гораздо менее кровавый характер, чем в Мексике. Главное различие состояло в религиозном положении государей: в Мексике

правитель округа этого города был только первым между многими другими, более или менее независимыми от него, вождями, между тем как в Перу Инка, сын солнца, обладал неограниченной светской и духовной властью и сам признавался за бога и получал божеское поклонение. Между этими инками были, по-видимому, просвещенные люди; а некоторые из них в своих рационалистических размышлениях, кажется, переросли даже культ солнца. Так, Тупак Юпанки (в 15 столетии), по-видимому, утверждал, что так как солнце всегда ходит по одному и тому же пути, то этим доказывается, что оно в действительности несвободно; значит выше «нашего отца, солнца», должен быть еще некто более высокий, заставляющий его нести свою службу. Подобным же образом, вероятно, рассуждали и другие, но это не имело влияния ни на религию, ни на иерократическое устройство государства.

## § 5. НАРОДЫ ВЕЛИКОГО ОКЕАНА

Литература. Богатая, доходящая до 1870 г. литература у *Вайтца и Герланда*, т. 5 и 6; эти тома, обработанные преимущественно Герландом, имеют для этнографии большее значение, чем предыдущие, принадлежащие самому Вайтцу, который был больше антропологом. Для всей этой области имеют большую ценность старинные и новые описания путешествий и миссий; однако о многих островах сведения наши еще очень недостаточны. О жителях Полинезии писал *А. Форндер*, *An account of the polynesian race, its origin and migrations* (в 2 т., 1880), с очень рискованными соображениями. В сочинениях *В. Маринера* (Тонго), *В. Эллиса* (Сандвичевы острова), *Тёрнера* (Самоа), *Джона Вайта* (Новая Зеландия) и других находятся достоверные сведения о более или менее ограниченных областях. Языки этих рас были также сгруппированы *О. Н. Кёстом* (1887). В отношении религии особенный интерес представляют: *Г. Грей*, *Polynesian mythology and ancient traditional history of the New-Zeeland race* (1855); *К. Ширрен*, *Die Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-mythus* (1856); *В. В. Джилль*, *Myths and songs from the south Pacific, with preface by M. Muller* (1876) и всего более *Р. Г. Кодрингтон*, *The melanesians* (1891).

Относительно Малайского архипелага литература гораздо богаче. Старинные английские сочинения *Кравфорда* (1820) и *Раффльса* (1817), преимущественно касающиеся Явы, сохраняют еще и теперь ценность. Для Явы можно рекомендовать *П. Ж. Вет*, *Java* (в 3 т., 1875—1882; готовится к печати новое издание); для Борнео — *П. Ж. Вет*, *Borneos Wester ofdeeling* (в 2 т., 1854—1856), для Суматры — сборник *Midden-Sumatra* (в 4 т., 1880—1884), в котором изложены результаты голландской экспедиции; для Молуккских островов *И. Р. Ф. Гидель*, *De Sluik-en Kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua* (1886). Об альфурах, на севере Целебеса (Минагасса), сведения даются миссионерской литературой, о жителях южной части острова (макасары и бугинезы) — многими работами *Б. Ф. Маттеса*. Много интересное для этнографии и истории религий заключают в себе *Verhandeligen en Tijdschrift* существующего с 1778 г. *Bataviaasch genootschap*, а также *Bijdragen tot de Taal, Land-en-volkenkunde van Nederl. Indie* (начиная с 1853); *Indische Gids* (с 1879). В этих периодических изданиях в особенности важны исследования и статьи *О. А. Тиле* о европейцах в Малайском архипелаге, *К. Снук-Гургонье* о распространении исламизма между его населением и особенно *Г. А. Вилькена*, которым, между прочим, написана статья *Het animisme bij den volken van den indischen Archipel* (*Indische Gids* 1884—1885), а также о брачном и наследственном праве и других обычаях у этих народов. После смерти Вилькена его *Handleiding voor de volkenkunde van-Nederlandsch-Indie* было издано (1893) *К. М. Плейтом*.

**Г**еографически острова Великого Океана могут быть разделены на пять групп. Всего ближе к Азии лежит Индийский, или Малайский архипелаг; к северо-востоку от него Микронезия, к которой принадлежат острова Марианские и Каролинские, Маршалские и Джильбертовы; посредине находится Меланезия, заключающая в себе Новую Гвинею, Новые Гебриды, Новую Каледонию, острова Фиджи и некоторые другие; к югу от нее Новая Голландия, или материк Австралии с Тасманией; большая восточная часть образована многочисленными островными группами Полинезии. Все это пространство населено многими расами. Ближе всего к истине будет, вероятно, принять три расы. Первая — австралийская, населяющая Новую Голландию и Тасманию, вторая — раса папуасов, в наиболее чистом виде находящаяся в Новой Гвинее. Иногда эти обе темнокожие расы соединяют в одну, но для этого различия между курчавыми папуасами и гладковолосыми австралийцами слишком велики. В Меланезии и Микронезии папуасы смешаны с полинезийцами и малайцами; то же происходит на многих других островах, как, например, на Филиппинских, Молуккских и других, где внутри островов в горах живут остатки темной расы (негритосы), оттесненной малайскими пришельцами, занимающими берега. В начале, вероятно, папуасы занимали весь Малайский архипелаг, первобытными жителями которого они были, но потом были вытеснены вторжением малайцев. С этим предположением совпадает то, что минкопии Андаманских островов принадлежат, как многие думают, к папуасам. Но главная островная раса есть малайско-полинезийская, относительно единства которой существует так же мало сомнений, как и относительно происхождения ее из Азии; вероятно, первоначальное ее отечество надо искать на полуострове Малакке.

Австралийцев обыкновенно причисляют к расам, стоящим по своему развитию на самой низкой степени, хотя Герланд полагает, что у них можно найти признаки упадка сравнительно с прежним лучшим состоянием. Но они, по-видимому, принадлежат к наименее жизнеспособным расам. По всей видимости, они находятся на пути к уничтожению. Их религиозные представления и обычаи мало известны; а то, что мы о них знаем, сходно с тем, что существует у низших рас и в других местах. Они верят в разных духов и привидения, а на практике их религия сводится к колдовству. Особенно занимает их мысль о жизни души после смерти; они думают, что белые люди суть возвратившиеся мертвецы.

Остальные вышеназванные расы имеют много общего в своих представлениях и обычаях. Несмотря на это, они отличаются одна от другой многими характерными особенностями. Папуас имеет характер живой и страстный, раздражительный и шумливый; малаец угрюм, сдержан, но кровожаден и жесток. Полинезец, хотя и принадлежащий к той же расе, что и малаец, занимает приблизительно середину между этими крайностями. Во всяком случае, сходство между малайцами и полинезийцами очень велико. Нет другой расы, в которой людоедство имело бы такое общее



распространение; в настоящее время, однако, оно большей частью уничтожено христианством и исламом. Характерным признаком для малайцев и полинезийцев служит и то, что как те, так и другие придают большую цену церемонной вежливости, вообще приличиям и общественному этикету. Во внешнем обращении и формах речи они выказывают свое глубокое почтение не только перед вождями, но и перед всяким выше их поставленным, вообще со всеми стараются поддержать свое достоинство, так что часто с высшими они говорят другим языком, чем с низшими.

Как в Меланезии, так и в Полинезии миссионеры и должностные лица старательно



Изображение душ из Убудмы.

изучали нравы и обычаи и собирали песни и мифы. Картиной языков, верований и фольклора меланезийцев обязаны мы глубокому труду Кодрингтона. Особенно видную роль играет вера в *мана*. Слово это обозначает всякого рода божественную силу или свойство, которыми известные предметы и лица отличаются или всегда, или в течение более короткого времени. Мана есть камень, от которого чего-нибудь ожидают, мана — заговор или чародейное слово, мана — продолжающий действовать дух умершего. Впрочем, многие черты указывают на значительное сходство с полинезийцами. И в Меланезии также существуют тайные товарищества, и здесь находим мы товарищеские церемонии и табу. Во многих рассказах встречаются те же

черты и даже те же самые имена, как на островах полинезийской группы.

Полинезийская религия во многих пунктах, несомненно, сходна с религиями всех дикарей и варваров. И в ней царствует анимизм и поклонение природе, колдовство и всякого рода суеверия. Почитание воздается многим богам; они носят название Атуа, смысл которого толкуется различно; духи же, т. е. как покровительствующие духи вообще, так и души умерших, называются Тики. Но что замечательно в Полинезии, это сильное развитие мифологии, которая даже не лишена поэтической прелести, в чем можно убедиться, читая сборники Грея и Джилля. Здесь мы упомянем по крайней мере о некоторых из этих мифических представлений. Главный бог во всей Полинезии

есть Тангалоа (Тангароа, Таароа), который большей частью представляется как бог неба или моря. Он есть творец мира. О том, как создан был мир, существуют очень различные представления. Оставляя в стороне символические изображения мировой птицы и производящего мир яйца, которые встречаются и здесь, сотворение мира высшим божеством изображается следующими способами: иногда мир есть внешняя оболочка, или тело, Тангароа, иногда творение совершается после нескольких неудачных попыток, иногда мир выныривает из моря. Часто говорится также о родстве людей с богами: люди — это вышедшие из жилища богов и заблудившиеся небесные существа.

Оригинальный характер получил рассказ о сотворении мира в Новой Зеландии, в мифе о разделении Папа и Ранги (неба и земли) их детьми. У Маорисов главная роль в этом мифе принадлежит Мауи, о котором часто упоминается и в Полинезии, причем, однако, мы не можем резко разграничить сущность и функции его и Тангароа. Многие видят в Мауи солнечного бога, что, по-видимому, подтверждается многими из относящихся к нему мифов, в которых рассказывается о его странствованиях и смерти или в которых он вылавливает мир из воды, или приносит огонь, или даже ловит солнце. Вообще мифы о нем приняли почти сказочный характер. Он также находится в связи с преданиями о странствованиях, являясь в них то первым человеком, то культурным героем. В этих преданиях исторические воспоминания перемешаны с мифическими элементами, и Ширрен неправ, отрицая в них присутствие первых и объясняя все их содержание как миф, относящийся к солнцу или к подземному миру. Кроме того, довольно развиты, хотя неясно разграничены, представления полинезийцев о жилищах богов (По, Пулоту) и о подземном царстве мертвых. Но как бы относительно богаты ни были сведения, которые мы имеем о вере полинезийцев в их богов, все же их недостаточно для того, чтобы вместе с Герландом начертить ход развития полинезийской религии. Он различает три степени: в первой страх произвел веру в Тики — духов-защитников в образе животных; во второй из удивления при созерцании чудес природы выработались образы главных богов, которые в третьем периоде опять побледнели, уступив место представлениям о душах и демонах. Построение это и само по себе невероятно, и не может быть достаточно обосновано.

Из религиозных обычаев мы должны прежде всего упомянуть о татуировании, которое хотя и встречается у других рас, но нигде распространение его не имеет такой обширности и всеобщности, как между полинезийцами. Эта болезненная операция обыкновенно начинается в возрасте зрелости; затем нарезывание фигур, особенно в области поясницы, бедер и живота, продолжается часто в течение многих лет. Больше всего татуируются мужчины, женщины меньше, а рабы вовсе не татуируются; чужестранцы иногда принуждаются к этому, а иногда татуируются по желанию. Несомненно, что это действие имело религиозный смысл: оно производилось жрецами,

при пении религиозных гимнов, и первоначальное учреждение его приписывалось богам. Из различных объяснений его наиболее распространено предположение Герланда, по которому «рисовали на себе знак того бога, который был покровителем или данного отдельного лица, или племени, к которому принадлежало это лицо; может быть, также украшали себя знаками обоих богов, духа-защитника и бога племени». Понимаемый таким образом обычай этот находится в тесной связи с тотемизмом, тем более, что часто нарезанные фигуры изображают различных животных: змей, ящериц, рыб или птиц. Наряду с татуировкой как религиозный обычай у полинезийцев существовало также и обрезание.

Особенность этой расы, совпадающую со строгими общественными различиями аристократического строя, составляют законы о табу. Все лица, вещи и состояния разделены были на Табу, находящиеся в связи с богами, и на Ноа, остающиеся в общем употреблении. Были общие и частные табу, постоянные и временные. Табу было все, что имело какое-нибудь отношение к культуре, затем вожди и благородные, также женщины, но только при исключительных, известных обстоятельствах. Включение в число табу давало защиту и привилегии, но и налагало различного рода ограничения; само слово должно означать: «строго отмеченный, запретный». Как наложение, так и снятие табу сопровождалось религиозными церемониями; средством для последнего была обыкновенно вода. В особенности табу было общество Ареои, которое получило свое начало на Таити, но оттуда распространилось также и по другим островам. Эта корпорация мистически выводила свое происхождение от бога Оро и имела притязание на божественное достоинство. В нее вступали только после подготовительного искуса и с разнообразными церемониями. Она имела семь степеней, которые отличались одна от другой различной татуировкой. Низшим степеням предоставлено было ведение плясок и игр, с которыми они ездили от одного острова к другому, представляя эпизоды из истории богов. Строгое табу требовало, чтобы убивались все дети, рождавшиеся от связей с женщинами членов Ареои, которые предавались разнообразному разврату.

С гораздо более запутанными отношениями, чем в Полинезии, встречаемся мы, обращаясь к малайскому архипелагу. Здесь население состоит из смешения малайских переселенцев и первобытных обитателей (родственников, может быть, папуасам), и, кроме того, оно уже давно подвергалось всякого рода влияниям культурных народов. Хотя и невозможно точно определить время первых сношений Индостана с архипелагом, однако они не могли быть позднее первых веков нашего летосчисления.

Индусская культура распространилась преимущественно по Яве, Мадуре и Бали. На Яве туземная литература на языке Кави возникла из индийской, и многочисленные изображения богов, символы (линга, фаллус) и в особенности большие здания, как, например, храм Баробудур, свидетельствуют об индусском или буддийском влиянии. В 15-м столетии началось победоносное движение ислама по островам, на

которых он и теперь остается национальной религией. Ислам очень распространен на всем архипелаге; центральный пункт его находится в Джава, колонии паломников в Мекку, жизнь которой описал Снук-Гергронье в своей книге о Мекке.

Рядом с магометанским и туземным христианским населением, которое, впрочем, не настолько многочисленно, как этого можно бы было ожидать после нескольких столетий европейского владычества, живут также многие языческие племена. До сих пор остались языческими на Яве лишь немногие разрозненные племена: на Суматре племя батта, на Борнео даяки, на Целебесе и других островах еще многие племена альфуров. Но и в магометанском населении остается еще много языческого, не в том только смысле, как это бывает всегда и на высших степенях культуры, но в том, что ислам оставляет совершенно нетронутыми языческие верования и обычаи. Относящийся к туземным верованиям материал собран был преимущественно Вилькеном и изложен им с общей точки зрения анимизма. Действительно, вера в души и в духов очень в них важна, но существует также и почитание природы, которое и здесь не может быть просто отнесено к анимизму.

Богатый материал, собранный в статьях Вилькена, дает обширные средства для изучения анимизма. Мы поэтому отказываемся от описания веры отдельных народов архипелага и ограничимся указаниями на некоторые характерные черты.

Очень распространена вера в души, которых у каждого человека по нескольку: в дыхании, в сердце, в его тени. Душа во время сна оставляет тело и принимает на себя другие образы, например, птицы, почему в это время и рассыпают рис. Многие племена верят в оборотней; в особенности те, кто знает Нгельму, т. е. обладает знанием волшебных слов (рапал), могут превращаться в тигров. Души умерших могут быть опасны, как, например, души женщин, умерших перед родами или во время родов (понтанак). Сверхъестественные силы, как, например, волшебство, считаются часто переходящими по наследству. Очень длинные торжественные обряды и церемонии, сопровождающие смерть и погребение, имеют главной целью устранить вредные влияния со стороны покойника, а вместе с тем и содействовать переселению души умершего в страну душ, местопребывание которой многие жители островных групп предполагают на близлежащих островах. Многие дары приносятся душе для того, чтоб она взяла их туда, другие же предназначены для нее, когда она бродит по земле. Есть много доказательств, что это верование распространяется также и на животных и растения, которые тоже наделяются душами, а вместе с тем и не почитаются. Из растений на первом плане стоит рис; при возделывании риса на Яве, а также и в других местах, символически представляется свадьба риса и устраиваются разные празднества и пиршества.

К числу фетишей и амулетов — мусульманин делает из языческих фетишей амулеты — принадлежат атрибуты вождей (оружие, одежды, украшения), которым приписывается магическая сила; замечательны также священные горшки у даяков,

причем столь распространенный обычай отрезывания голов у даяков, альфуров и других находится в связи с культом черепов.

Наряду с этими магическими и анимистическими представлениями встречается также и поклонение природе и нет недостатка в природных мифах, как, например, о свадьбе неба и земли в начале дождливого времени года. Горы и воды, солнце и месяц почитаются за божественные существа. На южном берегу Явы рассказывают о девственной богине южного океана, Рату-Кидуль, живущей на дне моря в чудесном дворце и царствующей над духами, которые шалят на скалистых берегах. Рядом с ней существует злое чудовище Ни-белоронг, который охотно дарит людям богатства, но потом коварно заставляет за это расплачиваться. Мы могли бы сообщить еще многое как из верований и суеверий, так и из обычаев и литературы. Но эти языческие черты не складываются в цельную картину, потому что они почти всюду перемешаны с



Талисман и изображение предка на острове Борнео.

индийскими и магометанскими обычаями, а те племена, у которых этого нет, стоят на такой низкой ступени, что религия их не поддается систематическому изложению. Для изучения легендарных преданий многие из этих народов дают богатый материал. Так были собраны рассказы и сказки у макасаров и бугинезов, у сангирезов и батта. Последние, сделавшиеся впервые известными благодаря Ван дер Тууку, обработаны в настоящее время К. М. Плейтэ и заключают в себе многие оригинальные космогонические мифы и символы. Можно сомневаться в возможности уразуметь истинный смысл подобных рассказов и отделить в них точно туземные элементы от принесенных из Передней Индии. Это замечание относится также к такому образу, как Батара-Гуру, который почитается в качестве высшего бога-творца, но имя которого указывает на Переднюю Индию. Таким образом, всюду в этой обширной области мы можем собрать только отрывки, правда, многочисленные и интересные.

## § 6. МОНГОЛЫ

*Д-ра Эдм. Бёкли (Buckley) в Чикаго*

Литература. Невосполнимый недостаток состоит в том, что сочинение *Вайтца* покидает нас здесь и материал разбросан по описаниям путешествий, этнографическим обзорам населения Русской империи и различными периодическим изданиям.

Главнейший источник по этнографии и религии тюрко-татарских народов — сочинение *В. В. Радлова*: *Aus Sibirien* (2-е изд. 1893. Маленький отдельный оттиск из этого сочинения, *Das Schamanentum und sein Kultus*, 1885, касается только религии); его же *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens* (в 6 т., 1866—1886) заключает в себе собранные и переведенные Радловым эпические песни, которые дают много ценного материала для культуры, но мало для истории религии.

То же самое можно сказать и о богатырских сказаниях минусинских татар *Шиффнера* (1859). Богаче в этом отношении *А. Вамбери*, *Die primitive Kultur des türko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen* (1879), и *Ш. де Гарлез*, *La religion des Tartares orientaux* (1887); *А. Каспрен*, *Vorlesungen über die finnische Mythologie* (немецкое издание Шиффнера, 1853); *Е. Бовуа*, *La magie chez les Finnois* (R. H. R., 1881—1882); *Эберкромби*, *Magic Songs of the Finns* (*Folklore quarterly Review*, 1890—1896); *Д. Компаретти*, *Der Kalewala oder die Poesie der Finnen* (1892; книга, имеющая большое значение и по общим вопросам о характере и происхождении народного эпоса). Калевала много раз была переведена на различные языки: на немецкий *А. Шиффнером* (1852) и в стихах *Паулем* (1886); на английский *В. Ф. Кирби* (1888), *Д. М. Кроуфордом* (1889), на французский *Леозон ле Люком* (1867). О выдающихся работах *И. Крона* см. *Z. f. Volkskunde*, т. 1, и R. H. R., 1895.

**Н**азвание монголов принадлежит, собственно, одному племени, составляющему небольшую отрасль великой расы, но часто употребляется и для обозначения всей расы, которую некоторые предпочитают называть «верхне-азиатской». Пешель, нисколько не сомневаясь, причисляет всех американцев и малайо-полинезийцев к «монголоподобным» народам, а Макс Мюллер относит к ним малайо-полинезийцев и дравидийские народы Индостана, хотя большая часть авторов считает последних за особую, отдельную расу. Всего более суживает область монголов Фр. Мюллер, который выделяет народы северных берегов Сибири, камчадалов, айносов и др. и соединяет их вместе с американскими эскимосами в особую арктическую расу. Но даже если оставить в стороне эти народы, монгольская раса — не только наиболее многочисленная, но и такая, единство которой наиболее ускользает от нашего взгляда. О первобытных переселениях монгольских племен, об их отношениях к другим народам, которых они, может быть, изгнали с их местожительства или смешались с ними, не дают нам сведений даже и поэтические предания; единственное, и то недостаточное средство, чтобы что-нибудь узнать об этом — изучение языков. Поэтому точная группировка отдельных ветвей этого корня невозможна, и мы на этом основании ограничимся перечислением главнейших племен этой расы, не давая им определенной классификации.

Прежде всего обращает на себя внимание большое урало-алтайское семейство, которое в свою очередь разделяется на две ветви: на угро-финскую и на тюрко-татарскую. К первой принадлежат финны, лапландцы, эсты и ливы на севере России, остяки в бассейне Оби и самоеды, редко разбросанные на пространстве от Уральских гор до Белого моря и Ледовитого океана. Из тюрко-татар тюркские племена (киргизы, абаканские и алтайские татары) живут в южной Сибири, доходя к востоку до Байкала — в бассейне Лены живут якуты, в Монголии — настоящие монголы, к западу от них — калмыки, вокруг Байкала — буряты, к западу от них — минусинские татары, к западу от Амура — тунгусы, редко рассеянные по громадному пространству, наконец, к югу от тунгусов манчжуры. Прочие монгольские народы суть китайцы, корейцы и японцы, о которых будет сказано ниже. В Тибете и на северном склоне Гималаев живут народы, которые, несомненно, должны быть причислены к монгольской расе. Из народов задней Индии барманы суть несомненно монголы; но таковыми же обыкновенно считаются народы Таи и Аннама.

К монгольской расе принадлежат как номады, кочующие в степях северного Китая и западной Сибири и в лесах возвышенности, тянущейся от Памира до Камчатки, так и земледельческие культурные народы Китая и Японии. Монголы флегматичны, тихи и воздержаны. Личность у них стоит на втором плане сравнительно с семьей и государством. Монголы не изобрели логики и мало интересуются метафизикой, но занимают выдающееся место в политике и этике; воображение их слабо, но зато у них сильно развита склонность к истории. Обучение у них исключительно литературное, оригинальность не в почете, идеалы их находятся в прошедшем и наука, даже в Китае, не выходит из пределов традиции. Несмотря на их многочисленные и часто победоносные вторжения в Европу и Индию, тюрко-татары не имели никакого прочного влияния на всемирную историю; их владычество всюду продолжалось недолго, и высшая культура скоро брала верх, как то было в России и в Китае.

Наклонность к искусству развита только у японцев. Однако же эпические песни тюрко-татар и финнов и лирическая поэзия китайцев и японцев заслуживают внимания. Но и они не достигают высших степеней поэзии. Китайцы отличаются в составлении энциклопедий. Музыка их существует уже две тысячи лет, но и теперь только смешна. В религиозном отношении монголы отличаются равнодушием к догматической и сердечной стороне религии, но заботливо исполняют предписания культа, часто лишённые внутреннего содержания. Поэтому великие средневековые завоеватели отличались веротерпимостью и даже эклектизмом. Китайцы выражают свои религиозные и социальные отношения в церемониях, для которых установлены подробные правила.

Все тюрко-татарские народы были раньше последователями шаманства, хотя в настоящее время оно лишь у тунгусов составляет общий культ. Монголы, за исклю-

чением живущих на берегах Байкала бурятов, сделались буддистами. Турки уже в течение многих столетий магометане, и только жители Алтая и Саянских гор остались шаманистами, да и на тех отразилось влияние буддизма и христианства. У манчжуров шаманизм сохраняется рядом с буддизмом и конфуцианством. Радлов получил собранные им сведения преимущественно от жителей Алтая и заявляет своим читателям, что показания шаманов, которые являются в этой области единственными источниками сведений, часто бывают противоречивы.

Тюрко-татары поклоняются взаимно враждебным природным силам света и тьмы, духам земли, духам известных местностей и духам предков. Богослужение их замечательно обрядовыми действиями их жрецов, или шаманов (Кам), от которых и вся религия получила свое название. На самом высшем небе живет Тенгере-кайра-хан, управляющий судьбою вселенной, а на шестнадцатом другие Тенгере, или небесные боги (Тенгри, Тонри, Тари и пр., — вероятно, от слова танг, которое и теперь употребляется якутами для обозначения видимого неба). На седьмом небе живет мать-солнце, а на шестом отец-месяц. Радлов утверждает, что эти половые различия обусловлены только формами языка, но не имели дальнейшего развития. На третьем небе живут семеро кудай (богов) и с ними вместе духи предков, служащие посредниками между богами и людьми. Земля, олицетворенная в виде общества благодетельных духов, почитается под именем Ерзу (Земля-вода). Это общество состоит из 17 ханов, каждый из которых управляет одной речной областью страны. Различного рода представители злых сил населяют девять сфер подземного мира. Их повелитель — Ерлик-хан, могущественный, страшный враг человечества. Ему поэтому оказывают почтение и стараются принесением жертв приобрести его благосклонность. У каждого человека есть два спутника, один его дух-хранитель, а другой дух-мститель, сопровождающие его как в этой жизни, так и в будущей, по различным небесным и адским сферам. Каждый человек может входить в сношения с земными божествами, но приносить жертвы небесным богам или вести душу умершего в подземный мир может только шаман. Это важное звание естественно бывает наследственно, так как оно зависит от органического предрасположения к эпилепсии, первый приступ которой и представляет собою призвание к этой должности. Первые опыты шамана в высшем и преисподнем мире совершаются им с помощью его предков, духов которых он прежде всего заклинает посредством своего волшебного бубна. Высшая жертва приносится Баи Юльгёну, живущему на шестнадцатом небе, который часто считается главным богом. Для этого берут лошадь светлой масти (а для Ерлика, напротив, черную), которая задавливается и закладывается навозом. Кожа вместе с головой и ногами, которые не отрезаются, вешаются в виде жертвы на колу, а прочее мясо съедается. При этом не должно быть пролито ни капли крови и не сломано ни одной кости. Шаман с большим драматическим талантом, еще усиленным его востор-



женностью, проводит перед своими потрясенными слушателями картину хождения по различным небесам, где он получает известия о каких угодно делах, и заканчивает принесением жертвы Юльгёну. Чтобы очистить юрту, оскверненную присутствием мертвеца, шаман должен изловить душу умершего и отправить ее в преисподнюю. Эти дикие сцены даже на Радлова произвели сильное впечатление. По многочисленным драматическим олицетворениям, поэтической форме языка и посещаемым в воображении местам они напоминают Божественную комедию Данта.

Изображение одного из богов, вставленное в деревянную рамку, вешается снаружи на кровле юрты и рядом с ним заячья шкурка, к которой веревочкой прикреплены пестрые лоскутки. Часто встречается поклонение огню, камням и деревьям. Береза есть священное дерево, девять — священное число, восток — священная страна света. Клятва утверждается посредством общего питья жертвенной крови, а потом еще тем, что каждый из участников пьет кровь из руки другого. Гадание основывается: 1) на положении внутренностей и трещин на обожженных лопаточных костях жертвенных животных; 2) на естественных явлениях, вроде, например, направления дыма; 3) на арифметической игре камешками или шариками из овечьего навоза; 4) на экстаических видениях шамана.

Из угро-финнов все сибирские племена и лапландцы в России остаются еще до сих пор шаманистами, находясь в тесном соприкосновении с вышеописанными тюркотатарами. Из других племен, живущих в России, именно финнов, эстов и ливов, первые занимают наиболее выдающееся положение и, в качестве типических представителей племени, заслуживают наибольшего внимания. Финская литература очень богата. Она превосходно собрана Лённротом, много лет жившим с этим народом и из уст народа записавшим его руны (песни), которым он отчасти сам придал законченность и связность, выразив в поэтической форме содержащиеся в них предания. Плодом его деятельности были: Калевала, заключающая в себе поэтические опыты во всех родах (1849), Кантеляр — собрание лирических стихотворений (1840) и сборники пословиц, загадок и магических песен.

Мифы финнов имеют лишь небольшое сходство с мифами их монгольских сродников. Они появились вместе с метрической формой между 800 и 1000 годами по Р.Х., отчасти под влиянием соседних скандинавов и литовцев.

У финнов нет общей космогонии, но для отдельных предметов многочисленные мифы указывают их производителей. В числе их мы встречаем птичье яйцо, забеременевшую от ветра женщину и божество, которое трет ее руки или колени. Божества финнов суть неопределенные, неподвижные олицетворения природных явлений; им недостает свободного человеческого развития и нравственных качеств, они не соединяются в семьи или общества. Укко (старик), бог неба, занимает высшее положение только потому, что его область выше других, но он не имеет никакого контроля над другими богами. Позднее ему были приписаны свойства библейского

Бога. Его жена — Акка. Маан ема (мать земли) — богиня земли, не имеющая собственного имени, Ахти и Велламо — бог и богиня воды, Тапио и Миеллики — бог и богиня леса, Туони и Туонетар — бог и богиня подземного мира, Пеллервойнен — бог полей. Божества Солнца, Луны, Большой медведицы и звезд носят имена тех сфер, над которыми они властвуют. Юмала (гроза, гром) было сначала именем одного небесного бога, а потом стало родовым названием для божества. Рядом с этими Юмала (божествами), которые управляют известными областями природы, существуют Хальтия (вольные духи), живущие в отдельных людях и предметах или явлениях природы. Высший из многочисленных злых духов есть Хиизи. Более раннее представление о продолжающемся существовании было вытеснено принесенным извне представлением об аде. Финны имеют свои священные места, идолов, жертвоприношения и праздники; последние находятся большей частью в связи с сельскохозяйственными работами, но один из них посвящен почитанию предков. Священные числа — 6, 7 и 8 или 1, 2 и 3 — употребляются всегда в виде рядов.

Человек не находится ни в каком кровном родстве с божествами. Герой сражается не столько оружием, сколько волшебными песнями; это старый шаман, только променявший свой бубен на арфу. Он — Лоитзия (чародей), Тьетойа (мудрец) и Ланлая (певец). Приходя в исступление, он продолжает заклинать духов и, падая без чувств, он делается хальтией и нисходит в подземный мир.

Объяснения содержания Калевалы многочисленны и очень отличаются одно от другого. Д. Кампоретти полагает, что Калевала рассказывает не о войнах, народах и вождях, а просто о лицах, отличавшихся искусством волшебства. Главнейшие фигуры суть: Вайнемёйнен, образец умного чародея; Ильмаринен, тип чародея-ремесленника или хитрого механика; Лемминкойнен, типичский любовник, проявляющий также черты грубости. Второстепенный мотив стихотворения — сватовство, при котором герои должны разгадывать различные загадки. Главный же мотив заключается в похищении Сампо, предмета, форма которого описывается разнообразно и неясно. Это есть высшее произведение волшебства, которое имеет способность производить все остальное; поэтому оно и называется Сам-по — общественное благо или богатство — и, таким образом, представляет собой символическое изображение этих вещей в виде фантастического предмета.





## КИТАЙ

*Просмотрено доктором Эдм. Буклеем в Чикаго*

Литература. Библиография у *H. Cordier*, *Bibliotheca Sinica* (в 4 т., 1878—1885). Специальные сочинения, имеющие значение только для синологов: *The China Review* (Hongkong, с 1872); *Revue de l'extrême orient* (с 1882) и др. О стране и народе см.: *I. F. Davis*, *The Chinese* (1836); *F. von Richthofen*, *China* (1882); *W. A. P. Martin*, *The Chinese* (1881); *R. K. Douglas*, *China* (1887); *A. H. Smith*, *Chinese characteristics* (в 3 вып., 1894).

### § 7. СВЯЩЕННЫЕ КНИГИ

Литература. Обзор прежних и новых переводов священных книг см. у *H. Cordier* в его бюллетене в *R. N. R.*, 1880, № 1. Кроме того, *J. Legge* издал в 1861—1872 гг. *The Chinese Classics* (в 5 т., в 8 кн.) с переводом, примечаниями и пролегоменами. Также отдельно изданы без китайского текста 3 тома, а именно: *The life and teachings of Confucius*; *The life and works of Mencius*; *The She King, or book of ancient Chinese poetry*. Им же изданы в серии *Sacred Books of the East* (издаваемой Максом Мюллером; далее — *S. B. E.*): *The Shu-King. The religious portions of The Shi-King, the Hsiao-King* (*S. B. E.*, т. III, 1879); *The Yi-King* (т. XVI, 1882); *The Li-Ki* (т. XXVII, XXVIII). Из других переводов следует упомянуть: *Vict. von Strauss*, *Schi-King* (1880, очень удачный перевод также и в художественном отношении; еще раньше (в 1833 г.) *Ruckert* предпринял подобный же перевод, но, пользуясь неудовлетворительным латинским переводом, он не мог точно передать смысл подлинника); *E. Biot*, *Le Tcheou-li ou rites des Tcheou* (в 2 т., 1851); *Ch. de Harlez*, *Le Yi-King* (1889); *I-li* (1890).

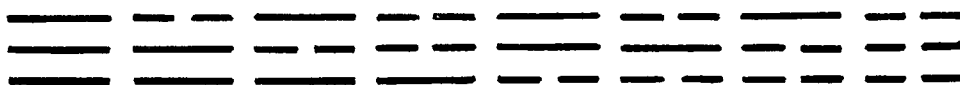
Происхождение китайцев, подобно происхождению других народов, сокрыто во мраке доисторической древности. Несомненно только, что сотня семей, принадлежавших к монгольской расе, перекочевала некогда с северо-востока; сперва они заселили бассейн Желтой реки и только впоследствии распространились далее к югу. Происхождение китайского народа от монголов-кочевников объясняет нам многие его религиозные и культурные особенности.

Не раз пытались найти родство между китайцами и западно-азиатскими культурными народами; раньше доискивались его в Египте, в последнее же время Терриен де Лакупери (*Terrien de Lacouperie*) обратил внимание на Вавилонию и вместе с другими ориенталистами полагает, что письмо, язык и культура китайского народа указывают на некоторую зависимость или родство китайцев с жителями берегов

Ефрата. Как бы то ни было, зачатки китайской культуры относятся к доисторическому времени. В момент появления своего на сцене истории народ обладает уже готовыми социальными, политическими и религиозными установлениями — этими необходимыми условиями цивилизованной жизни: он пашет землю, имеет письменные знаки, умеет считать время и т. п. Предание приписывает все эти изобретения и установления гению царствовавших некогда императоров.

Классическую литературу составляют частью древние сочинения, собранные и изданные в окончательном их виде Кон-цзы, частью произведения самого мудреца и его школы. Сочинения эти суть 5 книг Цзин<sup>1</sup> и 4 книги Шу, к которым следует отнести еще некоторые другие, имеющие едва ли меньшее значение. Не мешает охарактеризовать, хотя бы в общих чертах, каждую из этих книг в отдельности.

Первое, самое замечательное и, может быть, самое древнее произведение — это И-цзин, «Книга превращений». В эпоху сожжения книг она была пощажена благодаря своему священному характеру, как книга предсказательная. Фигуры, составляющие ядро И-цзин, чрезвычайно древние. Предание гласит, будто из Желтой реки выплыл дракон, и на спине у него был рисунок из светлых и темных кружков. Фохи взял этот рисунок за образец и начертил следующие восемь фигур, которые служат эмблемой различных явлений природы и состоят из комбинации целых и ломаных штрихов:



Комбинация этих восьми триграмм образует 64 гексаграммы, которые составляют основание текста И-цзин. Последний представляет не что иное, как примечания к этим 64 фигурам; характер примечаний не везде одинаков.

При каждой гексаграмме имеется краткая заметка, приписываемая императору Юань и его сыну князю Чжау, основателям 3-й династии. Первый из них написал примечания к самой гексаграмме, а второй — к каждому из 6 штрихов, ее составляющих. Местами за этими примечаниями следуют длинные отступления, имеющие мало отношения к тексту или фигурам и в издании Леджа помещенные в конце в виде прибавления. Отрывки эти значительно моложе фигур с их краткими примечаниями. Смысл как целого произведения, так и отдельных частей, чрезвычайно темен.

Загадку пытались разъяснить с помощью данных сравнительной мифологии и языковедения (Mc. Clatchie). По последним воззрениям, ключом к ней, по-видимому, послужит аккадийский язык (La-source). Многие видели в И-цзин глубокую, символически выраженную мудрость, философскую космогонию, основанную на идее о

<sup>1</sup> Пользуясь терминологией русских авторов, ставим везде Цзин вместо английского King.— *Примеч. переводчика.*

взаимодействии двух принципов — мужского и женского, неба и земли, Инь и Янь. Однако Ледж (Legge) замечает, что последние слова встречаются только в позднейших добавлениях и вовсе не имеют того философского значения, которое им старались придать; сам он скорее склонен видеть в И-цзин популярную мораль и местами шутливые замечания, подчас не лишённые остроумия. При всем этом достоверно только одно: именно, что книгу эту употребляли при предсказаниях, — обстоятельство, которое придало ей особенно большое значение в глазах китайцев. В примечаниях к фигурам И-цзин обращено особенное внимание на их превращения, причем превращения эти приведены в связь с превращениями в природе и судьбе человека, в счастье и несчастье и т. п. Какой идеей руководился при этом творец этой странной книги, останется для нас, быть может, сокрытым навсегда.

Большое историческое произведение Шу-цзин подверглось особенно сильному преследованию при сожжении книг в 213 году. Лишь небольшое число экземпляров было спасено главным образом заботами наставника Фузэнга, и при династии Хана сочинение это снова появилось на свет, хотя и в слегка попорченном виде. До нас дошло только 50 книг или, лучше сказать, отрывков, которые Ледж разбивает на пять неравных по величине отделов. Они повествуют о легендарных императорах Яо, Шунь, Ю, Хиа, Чжау и Шань и охватывают период времени в 17 веков, доводя рассказ до седьмого века перед Р.Х. Относительно самого сборника многое еще остается нерешенным. Так, прежде всего является вопрос, нужно ли смотреть на Кон-цзы как на объективного собирателя имевшихся налицо произведений, или же он многое прибавил от себя; в таком случае интересно знать, как далеко зашел он в этом отношении. Кроме того, и историческая достоверность Шу-цзин подлежит некоторому сомнению. При сравнении этого произведения с так называемыми бамбуковыми книгами, очень древними летописями, которые, начинаясь при мифическом императоре Хоан-ти, доведены до 299 г. до Р.Х., оказывается, что в этом произведении вопреки исторической истине древние императоры Яо, Шунь и Ю изображены в приукрашенном виде. Впрочем, это не единственная причина, заставляющая относиться с недоверием к исторической достоверности Шу-цзин. Заметим даже, что при поверхностном чтении книга эта внушает большое доверие: все изложено просто, без затей, многие отрывки представляют как бы официальные документы, правительственные манифесты и т. п. Но стоит только поближе познакомиться с содержанием, как морализующая тенденция сильно бросается в глаза; повсюду речи императоров, советы министров имеют чисто дидактический характер, а в одном отрывке даже прямо собраны принципы правления (V, 4).

Все произведение в общем есть скорее изображение императоров и их придворной жизни, чем труд чисто исторического характера. Не мешает заметить, что при всем том изложение исторических событий сильно схематизировано. Добродетель прави-

теля дарует стране и народу силу и могущество, но стоит властелину сбиться с истинного пути, он тотчас гибнет со всем своим потомством, а Небо и голос народа вручают бразды правления другому властителю, который был бы верен принципам права и истины. С этой точки зрения описывается переход как от первой династии ко второй, так и от второй к третьей.

Таким образом, в качестве исторического источника Шу-цзин внушает мало доверия, но для ознакомления с воззрениями китайского народа на государственную жизнь и на религию она бесспорно имеет огромное значение.

Книга песен Ши-цзин, третья каноническая книга, при сожжении книг и при реставрации в эпоху Ханов испытала ту же участь, что и Шу-цзин. Она состоит из 300 избранных песен, которые были выбраны Кон-цзы из богатейшего сборника китайских народных песен.

Форма этих произведений весьма оригинальна: все они разделяются на строфы, лишены рифм, между тем как ритм играет главную роль. Среди этих песен есть повествовательные, некоторые имеют метафорический характер, у многих каждая строфа начинается двусмысленным сравнением. Содержание их очень разнообразно; мифический элемент, однако, встречается всего лишь один или два раза. Первый отдел, включающий большую половину песен, носит характер чисто национальный; отсюда мы можем почерпнуть сведения об обычаях страны, а также о домашней и частной жизни различных провинций; попадаются подчас наивные лирические отрывки. Две следующие части вводят нас в царский дворец на царский пир; они знакомят нас с хвалебными песнями в честь основателей династии Чжау, чем и начинается, собственно, третья часть. Четвертая часть содержит жертвенные песнопения и песни в честь предков; пять из них относятся еще ко времени второй династии.

Четвертая каноническая книга, Ли-ки, для ознакомления с религией Китая имеет не меньше значения, чем три первые. История текста этой книги несколько иная, чем прочих Цзин, так как окончательная ее редакция, в дошедшей до нас форме, относится ко времени Хана, что совпадает с началом нашего летосчисления. Говоря это, мы не хотим оспаривать древности книги. Напротив того, многие сочинения, трактующие о Ли, знакомят нас с такими воззрениями и обычаями, которые, несомненно, относятся по меньшей мере к столетиям третьей династии. Слово «Ли» имеет несколько значений; его передают словами: обряд, церемония; означает оно полную совокупность всех правил приличия и охватывает, таким образом, социальные, религиозные и домашние обязанности и обычаи, правила благопристойности и хорошего поведения. Среди произведений, затрагивающих эти вопросы, особенно выдаются следующие три: И-ли, Чжау-ли и Ли-ки. И-ли трактует об обязанностях различных чиновничьих классов, Чжау-ли — о государственном строе в эпоху Чжау. Впрочем, вера в древность и достоверность этого сочинения, которое раньше приписывалось

князю Чжау, почти совершенно утратилась. Главное же достоинство Ли-ки заключается в том, что оно, в противоположность остальным сборникам «пятикнижия», с их несколько специальным содержанием, указывает обязанности каждого и внушает общие правила приличия. В 46 параграфах этого сборника вы не встретите, однако, догматического изложения; здесь просто приведены правила хорошего поведения, освященные обычаем и традицией.

К этим четырем книгам относится еще пятая, единственное сочинение, принадлежащее перу самого Кон-цзы и озаглавленное Чюн-цю — Весна и Осень. Это просто летопись удельного княжества Лу, родины Кон-цзы в тесном смысле этого слова. Она охватывает период от 722 до 491 г. и представляет собой сухое перечисление фактов без деталей и без всякой критической оценки. Тем не менее китайцы придавали ей большое значение и смотрели на нее как на орудие, которым Кон-цзы боролся с испорченностью нравов своего времени.

«Книга Благочестия» — Хиао-цзин — хотя и не входит в состав Пятикнижия, тем не менее, несомненно, принадлежит также к произведениям классической литературы. В имеющемся у нас под рукой переводе она состоит из 18 глав, изложенных в форме разговоров между Кон-цзы и одним из его учеников, или скорее в виде поучений и наставлений, которые мудрец дает своему слушателю. Несмотря на всю строгость критики, которой подвергли это сочинение китайские ученые, всеми признается, что ядро этой книги принадлежит перу самого учителя, хотя современная ее форма восходит, быть может, не далее династии Хана.

К классическим произведениям второго разряда принадлежат 4 книги Шу, которые еще больше, чем Цзин, знакомят нас с учением самого Кон-цзы. Первая из них, Лунь-ю, представляет собрание речей учителя, коротких разговоров, заметок о встречах с ним, изложенных без всякой связи и хронологического порядка, разбросанных случайно там и сям. Эти 497 отрывков, помещенных в 20 книгах, являются главным источником для изучения личности Кон-цзы и его учения. Второе и третье из этих сочинений состоят из еще более коротких текстов и входят, между прочим, в состав Ли-ки, одно под именем Чжун-юн — Учения о Средине или Равенстве и Гармонии, другое — под именем Тахио — Великое Учение. Чжун-юн приписывают одному из внуков Кон-цзы; возможно, что оба трактата написаны одним и тем же лицом. Они придают изложенным в них воззрениям Конфуция классический отпечаток и пользуются в Китае большим значением. Кроме этих трех следует упомянуть еще четвертую книгу четверокнижия — сборник бесед величайшего учителя школы Кон-цзы, Мен-цзы, который родился целым веком позже смерти мудреца; он жил в 371—288 г. В семи книгах его творения больше внутренней связи, чем в разрозненных параграфах Лунь-ю; затронутые в них вопросы выясняются в диалогической форме бесед.

## § 8. ДРЕВНЯЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ, ИЛИ СИНИЗМ

Литература. *J. H. Plath*, Die Religion und der Kultus der alten Chinesen (1862). Хорошо изложено у *J. Happel*, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionswissenschaft (1882, по-французски в R. H. R., 1881); заслуживают внимания также: *A. Reville*, La religion chinoise (1889), и *Ch. de Harlez*, Les religions de la Chine (1891); короче: *J. Legge*, The religions of China (1880); *J. Edkins*, Religions in China (1884). Большого сочинения *J. J. M. de Groot*, The religious system of China, пока появилось только 2 тома.

Составить какое-нибудь понятие о древнекитайской государственной религии чрезвычайно трудно. Единственным источником служат опять-таки творения Кон-цзы, хотя остается неизвестным, дошли ли до нас черты древней религии в первобытном виде или были переработаны Кон-цзы в духе и смысле его реформы. Несмотря на то, что во всем своем труде Кон-цзы как будто тщательно старается собрать и сохранить обычаи древности, возможно все-таки, что он избрал только то, что подходило к духу его учения, и отбросил все остальное. Предположение это покажется еще более правдоподобным, если мы припомним, что одновременно с учением Конфуция возникло другое, от него совершенно отличное учение, происхождение которого также коренится в древности: это — Даосизм. Таким образом, прямых источников относительно древней государственной религии вовсе не имеется, ибо Чжау-ли, которая слывет таковой, имеет, как мы имели случай заметить, более позднее происхождение. Тем не менее Цзин содержат много сведений, относящихся к глубокой древности, и если Кон-цзы был великим реформатором, то во всяком случае не в революционном, а в консервативном смысле. При всей осторожности нельзя отрицать, однако, что на основании Цзин можно сделать некоторые выводы о древней религии. Мы не будем здесь строго отграничивать идеи древнего времени, а постараемся только изложить те из основных положений Цзин, которые составляли, по всей вероятности, сущность древней религии.

Как одна из сторон жизни народа, уже вышедшего из дикого состояния, древняя государственная религия представляет стройно организованную религиозную систему. Она состоит в почитании Тянь — Неба, Шань-ди — Первого Государя и различных духов (Шань). Новейшие исследователи подвергли ее всестороннему рассмотрению. Сказания о Тянь и Шань-ди так возвышенны и глубоки, что многие (Legge, Faber, Harpel и др.) придавали древнекитайской религии громадное значение, называли ее монотеистической, сравнивали с религией евреев, утверждали даже, что китайцы некогда познавали истинного Бога, а на реформу Кон-цзы смотрели не иначе, как на шаг назад в этом первобытном естественном богопознании. В связи с этим находится вопрос, можно ли в христианской проповеди и в переводе Библии слово Бог передать словом Шань-ди,— вопрос, на который уже в эпоху иезуитских

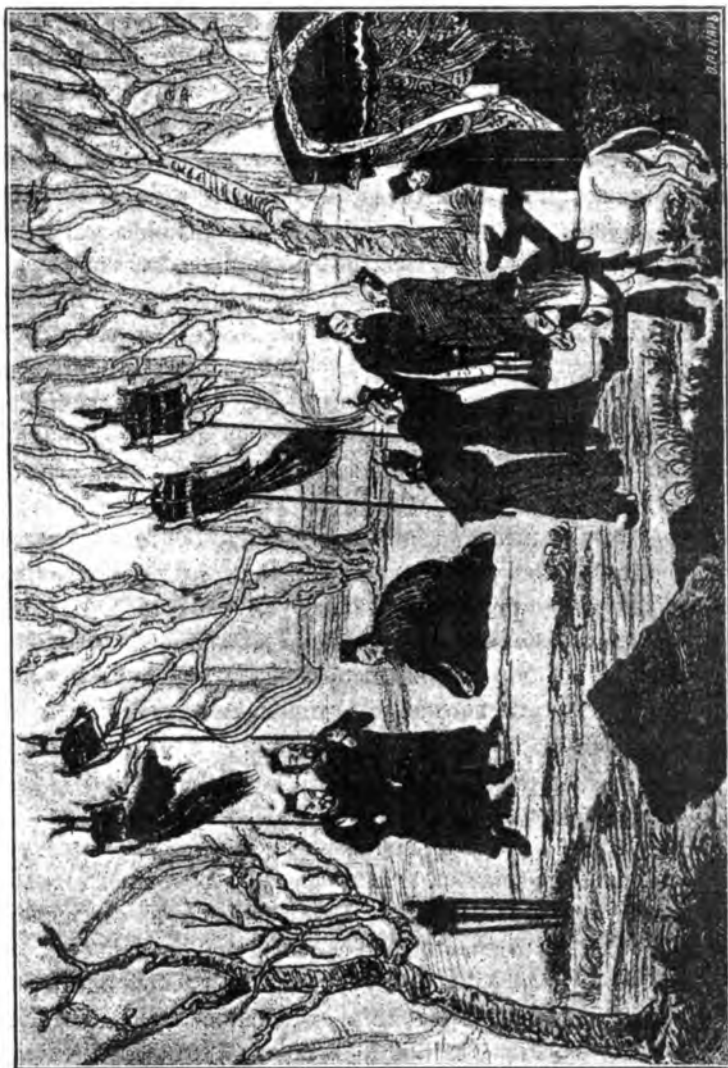


миссий давались различные ответы. В противоположность этому возвышенному взгляду на древнекитайскую религию, многие ставят ее чуть-чуть выше шаманства, свойственного северо-азиатским племенам: в Китае вера в духов несколько схематизирована, между духами бог Неба пользуется особенным почетом, тем не менее религия эта все еще стоит на уровне почитания духов и веры в волшебство.

Между Тянь — Небом, Ди — Государем, Шань-ди — Верховным Владыкой нет никакого различия, хотя один еще живущий синолог пытался найти его. В некотором отношении божества эти отождествляют собой материальное небо, хотя его мифическое олицетворение выражено очень слабо. Иногда, хотя и очень редко, говорится о Небе и Земле как об отце и матери всего существующего, что как бы намекает на миф о космическом браке, но идея эта так слабо выражена, что многие вовсе не признают ее (Plath). Если прибавим, что предки второй и третьей династии ведут свое происхождение от Шань-ди, то мы исчерпаем решительно весь мифический элемент, связанный с идеей о Небе. Зато о стройном ходе вселенной, о предопределении (Минь), о пути (Дао) к небу говорится очень много. Небо, как божество, не высказывается каким-нибудь чудесным путем, не проявляет особенной благосклонности к одним или нерасположения к другим и познается только в естественном ходе природы. Безгласно и просто, ни на минуту не покладая рук, правит Небо вселенной, проявляя свое могущество в дожде, в сиянье солнца, в жаре и холоде, в дыханье ветра, в сменах времен года. Вовремя и в меру явления эти предвещают милость; излишек или недостаток их грозит бедствием. Правители должны особенно обращать на это внимание, ибо в этом кроется благосостояние всего государства. Нарушения обычного течения в природе указывают на необходимость восстановить гармонию в государстве. Естественный, политический, социальный и нравственный строй вселенной не только находятся во взаимной связи, но даже совпадают друг с другом, или, лучше сказать, еще не разграничены. Существует три основных элемента: Небо, Земля и Человек, которые должны находиться в полном взаимном согласии. Мировой порядок благоговейно считается руководителем всех нравственных поступков человека, и государственное устройство признается совершающимся по законам природы. Верование это носит чрезвычайно нравственный характер: небо карает и милует, наказывает гордеца и шлет милости на кроткого. В особенных случаях Небо выражает свою волю в голосе народа; таким же образом дурные правители получают должное возмездие: по воле Неба народ свергает их с престола. Замечательный признак устойчивости этих основных воззрений виден из того, что лет 40 назад император мотивировал свой отказ на предложения английской дипломатии нежеланием народа, наставительно замечая при этом, что расположение сердец народа есть выражение воли Неба.

С почитанием Неба, Шань-ди, всеобщего мирового порядка находится в связи почитание духов. Эти два культа не противоплагаются друг другу, а скорее тесно

связаны между собой: к духам прибегают наравне с Небом; им приписывается та же чудодейственная сила. В нравственном отношении духи так же деятельны, как и Шань-ди. Они вездесущи, непостижимы и невидимы, но вполне реальны. Они лишены индивидуальности, но и не соединены в группы; между ними различают только



Закливание неба

небесных, земных и человеческих (духи предков). В текстах не находится никакого подтверждения идеи о подчинении духов Небу или представления о духах как слугителях Шань-ди и посредниках между людьми и Небом. У духов личное чувство всегда уступает общему; они чутки, отзывчивы, всепостигающи, но непостижимы.

О злых духах в классических текстах ничего не говорится; существовали ли они в веровании народа, остается нерешенным.

Последнее место между духами занимают души людей (Квей), причем души предков (Чу) пользуются наибольшим почитанием. Вера в бессмертие в Китае простирается только на предков. О состоянии души после того, как она освободилась от тела, находим только случайные указания; собственно учения об этом никогда не существовало. Зато культ умерших императоров, мудрецов, благодетелей, а в особенности предков выдвигается на первый план. Вопрос о продолжительности собственного существования китайцу менее важен, чем о влиянии предков на его жизнь. Всякий важный акт в жизни как отдельной семьи, так и всего государства, совершается не иначе, как пред лицом предков. К ним прибегают в нужде и болезнях, в их кумирнях заключаются браки, назначается престолонаследник; их таблички сопровождают потомков в путешествии и на войне. Замечательно, что взор китайца устремлен более на прошлое, чем на будущее. Если кто прославился чем-нибудь, честь и слава все-таки будут принадлежать предкам. Культ предков — одна из основ китайской религии. Жизнь отдельного человека — ничто: над смертью торжествуют лишь поколения. С этой точки зрения вряд ли окажется справедливым обычное замечание, что китайцы ярые приверженцы этой жизни. Впрочем, загробной жизнью они действительно интересуются не много и ограничиваются лишь тем, что прибегают к своим предкам за утешением и помощью, хотя опять-таки не представляют себе их как обитателей загробного мира: в качестве духов они вездесущи и невидимо охраняют потомков. Иногда их присутствие стараются сделать особенно ощутительным не только упомянутыми выше табличками, но также и при жертвоприношении в образе юноши, обыкновенно внука усопшего, который облачается в его платье, садится на его место и в качестве главного лица праздника получает всякие почести, как представитель покойного.

Как на особенную черту этой религии следует указать на совершенное отсутствие мифологии или какого бы то ни было учения, а также учреждения духовенства. Религиозные церемонии входили в состав обыденной домашней и гражданской жизни, и отправления их входили обязанности государственных чиновников, многочисленная толпа которых, однако, не составляла особой касты. Джау-ли дает подробное описание обрядов и чиновников, но оно слишком растянуто, в нем слишком много мелких деталей, чтобы можно было его отнести целиком к первобытному состоянию религии, хотя основные черты этой обширной схемы, бесспорно, взяты из древнего времени. Жертвы приносились в определенное время, например, через каждые четыре года, или в особых обстоятельствах, как-то: во время похода, неурожая, царской охоты. Приносить жертву Небу мог только один государь, хотя молиться ему или воскурять фимиам имел право каждый. Знатные вассалы приносили духам земли, гор и рек жертвы своих владений. Всеобщим, доступным также и простому народу,

было жертвоприношение духам предков, которые имели собственный главный храм (Мяо), равно как и молельни в частных домах. Ши-цзин дает подробное описание жертвоприношений предкам при царском дворе, сопровождаемых шумными пиршествами, танцами и пением; жертвой служат животные, фрукты и ладан; человеческие жертвы приносятся в единичных случаях. Приношения эти имеют целью сохранение мирового порядка, предотвращение несчастий и получение желаемых успехов или благ; о молитве можно сказать, что к ней прибегают в подобных же житейских обстоятельствах, и более возвышенный характер принимает только моление князя Чжау о жизни больного брата, ради спасения которого Чжау соглашается обречь себя на смерть.

Особенно были распространены гадания и прорицания. В государственной или частной жизни ничего не предпринималось без предсказания гадателей о благополучном исходе дела. Предзнаменательными знаками служили как обыкновенные, так и исключительные явления природы; так, например, мрак и землетрясение предвещали несчастье; большое значение имели также разного рода встречи, сны и т. п. Своеобразны предсказания по растению Ши и по Пу, то есть по черепахе, которая при нагревании давала различного рода трещины, что и служило вещими знаками. Выше уже говорилось о применении книги И-цзин для тех же целей. Достоин внимания одно место в Шу-цзин, из которого видно, что в сомнительных случаях император произносил свой приговор не иначе, как спрося совета своих сановников, и голос народа, и Пу, и Ши.

## § 9. ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ

Литература. Прежние авторы заимствовали большей частью из биографии, написанной Амиотом в т. XII мемуаров *Histoire générale de la Chine ou Annales de set empire* (1783). Из новых более обстоятельные: *J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren* (4 части: 1) Историческое введение; 2) Жизнь Конфуция; 3) Ученик Конфуция; 4) Собрание бесед Конфуция и его учеников, в систематическом изложении. — Из *Abh. der Ak., (München, 1867—1874)*. Своему переводу Лунь-ю, Чунь-юнь и Тахю *Legge* предпосылает очень дельный очерк; далее *E. Faber, Quellen zu Confucius und dem Confuciaismus* (1873) и *Lehrbegriff der Confucius* (1872); *G. von de Gabelentz, Confucius und seine Lehre* (1888); *R. K. Douglas, Confucianism and Taoism* (1889).

**М**удрец, имя которого носит китайская религия, был учитель из рода Кон, откуда и произошло Кон-цзы, а также неправильное Кон-фуцзы, давшее начало имени Конфуций. Звали его Чшунь-ни. История его жизни (551—478 до Р.Х.) известна хорошо; мы здесь изложим только общий очерк, опустив бесчисленные анекдоты и изречения китайских источников. Кон-цзы, происходивший из значительного, может быть, даже княжеского рода, ребенком потерял отца и воспитывался в очень

печальных условиях. Вероятно, благодаря этому, только достигнув зрелого возраста, приобрел он те знания, которые присущи хорошему воспитанию; мало того, ради куска хлеба он вынужден был состоять в подчиненном положении на службе у одного знатного рода. Жизнь его протекла среди политических смут и неурядиц. Государственная власть была слаба и ограничивалась незначительной областью, над большими же ленными владениями не имела никакой силы, да и в этих последних повторялась та же картина неурядиц и безвластия. Чтобы дополнить картину тогдашних политических смут, заметим, что ко всем этим беспорядкам присоединилась еще взаимная



Кон-цзы и его ученик Мен-цзы.

вражда отдельных уделов; так, как раз в это время правителя удела Лу — родины мудреца — сильно притеснял один знатный род, члены которого в свою очередь находились в постоянной распре между собой. Было ли это время ознаменовано общественной распущенностью и ожесточением нравов, как на то намекают некоторые жалобы Кон-цзы, сказать довольно трудно. Само собой понятно, что такому благородному человеку, как Кон-цзы, тяжело было посвятить себя общественному служению в это смутное время. С другой стороны, мысль отказаться от исполнения этого долга была противна всем его убеждениям, так как, согласно его воззрениям,

мудрость состоит не в отречении от мира или аскетизме, но в проведении истинных принципов в государственной жизни; поэтому он постоянно занимал какую-нибудь должность, лишь только представлялась к тому малейшая возможность; случалось это, правда, довольно редко. Как мы сказали выше, в юности он находился в услужении у одного знатного рода и в свите своих господ посетил столицу государства, местопребывание государя Чжау. О путешествии этом не говорится ничего особенного, за исключением встречи с престарелым мудрецом Лао-цзы. Очень может быть, что с этого собственно времени и возникло глубокое чувство расположения к установлениям Чжауской династии, которой мудрец оставался верен в течение всей своей жизни. Кон-цзы было около 35 лет, когда в княжестве Лу произошли большие смуты; правитель этого удела был изгнан на довольно продолжительное время, и сам мудрец должен был переехать в соседнее государство Цзи. Уже раньше он имел случай беседовать с его правителем, который и на этот раз ласково принял мудреца, охотно выслушивал его советы, но побаивался, как бы он не приобрел слишком сильного влияния на государственные дела. Благодаря этому Кон-цзы не получил никакого назначения и через год снова возвратился в свое отечество. Впрочем, и здесь в первое время он не встретил удобного поприща для свободной гражданской деятельности; магнаты и сановники, соперничавшие между собой, не раз пытались привлечь его на свою сторону, и в подобных случаях он не всегда умел выказать достаточную твердость характера; тем не менее на долгое время он не примыкал ни к какой партии. Наконец, по восстановлении в Лу государственной власти, наступило для Кон-цзы время усиленной гражданской деятельности в высоких должностях, в последнее время даже в качестве министра, причем, занимая этот пост, он смог осуществить много реформ. Но это продолжалось недолго; через 4 года его патрон перестал оказывать ему расположение; мало того, добросовестная служба ученого стала для него обременительной. Снова пришлось Кон-цзы оставить отечество, на этот раз уже на целых 14 лет, и испытать горькую долю изгнанника. За это время он посетил различные государства, вращался при дворах и в народе: всюду Небо голосом его давало предостережение народу. Местами ему воздавали почести, заискивали и льстили; впрочем, никогда не давали ему почетных должностей; подчас его преследовали и даже покушались на его жизнь. Мы видим его в сопровождении его верных учеников и друзей, постоянных или случайных — неизвестно. К этому времени скитаний относится масса анекдотов. В конце концов благодаря влиянию одного ученика, который занимал высокий пост в Лу, Кон-цзы был возвращен на родину; ему было тогда около 70 лет, и он уже до самой смерти не играл более никакой политической роли. Последние годы жизни он посвятил науке. В это время, как кажется, мрачные мысли овладели им; настроение его по мере приближения смерти становилось все угрюмее, и он изливал жалобы и оплакивал гибель государства и

падение науки. Человек, идеалом которого было прошлое, расставаясь с жизнью, не ждал от будущего никакого утешения.

С личностью Кон-цзы лучше всего можно познакомиться по Лунь-ю; правда, здесь приведено лишь очень немного индивидуальных, характерных черт его: вся цель сборника, по-видимому, состояла в том, чтобы представить Кон-цзы идеалом мудрости. На наш взгляд, его личность является слишком уравновешенной, все поступки его слишком рассчитаны: общее добродушие его лишь единственный раз переходит в чувство сердечной симпатии; гуманность его чересчур стеснена правилами и формами. Целая глава Лунь-ю посвящена описанию полных достоинства поступков мудреца и его поведения в различных обстоятельствах жизни: за обедом, в постели, при выборе цвета одежды и т. п.; характерно, что подобным внешним знакам приписывается громадное значение. Не мешает заметить, что Кон-цзы принадлежал к людям, которые от природы наделены даром внушать другим любовь и уважение к себе. Его суждение о самом себе колеблется между смирением и самовозвеличиванием. Цель своей жизни он видит в стремлении к мудрости и сознает, что ему многого не хватает. Он вполне сознает свою роль и значение как проповедника мудрости и в некоторых беседах отношение современников к своей особе делает мерилом их собственных нравственных и умственных качеств. Что касается деятельности Кон-цзы, то он прежде всего является первым собирателем священного предания, человеком, из рук которого Китай получил свои Цзин. В своих изречениях он сам прославил их превосходство и пользу и придал форму, в которой они сохранились и по сию пору как основы всего китайского мировоззрения. Казалось, он явился, чтобы восстановить стародавние порядки; себя самого он называет не обновителем, а проповедником старинной мудрости; он превозносит старинные учреждения, почитает древних императоров Яо, Шунь и основателей третьей династии, признавая их образцами, идеалом добродетели. Все же он не только записал старинные обычаи, но сумел разобраться в собранном материале, отодвинув все неважное на задний план.

Замечательно его отношение к религии и верованиям. В культе он принимал большое участие. Еще в детских играх он любил совершать жертвоприношения; придя в зрелый возраст, он охотно посещал храм, требовал пунктуального исполнения 300 обрядов, так же как и 3000 правил приличия; говорил, что духам следует приносить жертву, как если бы они находились среди молящихся, и был вообще необыкновенно точным исполнителем всех обрядов. Самое учение свое он основал на почве древних верований и основой всего считал познание велений Неба; мысль о Небе служила ему утешением в дни печали. В противоположность этому, занятие теологическими вопросами он считает бесполезной тратой времени: если мы не знаем людей, как можно познать духов? если не знаем еще жизни, как нам познать смерть? На вопросы касательно духов и мертвецов он давал уклончивые ответы. Вообще, ум

его был чужд всего таинственного и насквозь проникнут сознанием важности нравственных обязанностей человека, в которых он совершенствовался всю свою жизнь.

Здесь не мешает повторить то же замечание, которое мы сделали выше: у Кон-цзы мораль также покоится на метафизических основах; человека он представляет не иначе, как в гармонии с общим ходом вселенной, который в то же время определяет нормы нравственности. Часто мораль эту представляют слишком пошлой, преследующей вполне практические цели, но это далеко не так: внешние обстоятельства или польза не играют в ней никакой роли; она всецело подчинена велению Неба и подкреплена примером давно умерших мудрецов. Именно вследствие того, что схемы его часто нельзя было согласить с существующим порядком вещей, учение Кон-цзы подчас откладывалось в сторону, как негодное к применению на практике. Согласно его принципам, успех не должен служить мотивом деятельности. И человека он изображает не таким, каков он в действительности, но каким он должен быть, идеальным, поборником истины, и таким он его постоянно изображает и превозносит в противоположность нравственно вульгарному человеку повседневной жизни. Этот благородный муж прежде всего — сама мудрость; всю душой преданный науке, он непрестанно занимается ею и вообще представляет собой воплощение всевозможных добродетелей. Полный набожности, искренности и смирения, кроткий и справедливый, он во всех обстоятельствах жизни является воплощением высшей гуманности. Суждению света он не придает значения: его занимает самая сущность добродетели; даже наедине с собой он не оставляет мысли о самовоспитании и обращает внимание на собственную особу. Он постоянно следует нравственному правилу о взаимности отношений: не делай другому того, чего ты не желаешь себе. Хотя эта идея, выраженная четырьмя различными способами, представлена всего лишь в отрицательной форме, все же в ней коренится залог перехода к более идеальной, положительной форме этой идеи. Вынесенная из опыта уверенность в испорченности большинства людей и высокие требования, которые Кон-цзы предъявляет добродетельному человеку, не мешают ему верить в идею о добрых свойствах человеческой природы. Добродетель есть нечто легкодоступное, человеку вполне свойственное; достаточно следовать указаниям своей природы, чтобы идти по верному пути.

К сожалению, Кон-цзы своей проповедью и личным примером возвысил до степени добродетели лишь воспитание единичных личностей, между тем как целью-то его было обновление всего народа. В начале Тахио перед вами развертывается целая цепь добродетелей; венцом всего служат семейные отношения и государственное устройство; мир и счастье страны — высшая цель добродетели. Социальные отношения представлены следующими пятью обязанностями. Высшая и в то же время господствующая идея Китая — сыновнее почтение к родителям. Сын должен повиноваться своим родителям при жизни их и приносить им жертвы после смерти. Покорный их воле, он должен руководиться их желанием при вступлении на жизненное поприще,



равно как и при выборе жены; он несет ответственность также за долги своих родителей. К сыновнему долгу ближе всего подходит по значению долг повиновения младшего брата старшему. Беспрекословное повиновение требуется также и от жены. Ей начинают оказывать некоторое уважение только когда она становится матерью и таким образом получает право на сыновнее почтение. Развод совершался легко, многоженство допускалось, в особенности для продолжения мужского потомства; наоборот, от жены требовалось строжайшее соблюдение супружеской верности. Подчиненный должен повиноваться своему начальнику. Только в пятом условии, касательно дружбы, на обоих участников налагаются равноправные обязанности; главный долг есть — верность. Многие предписания касаются политики: надо заботиться о благоденствии народа и его образовании; начальники должны доставлять пропитание народу, блюсти в порядке оборонительные средства и стараться приобрести доверие народа; государство благоденствует, если каждый член его на своем месте: государь правит, министр управляет делами, отец исполняет обязанности отца, сын — сына; правители должны действовать примером, а не наказанием. Кон-цзы был убежден, что подобные идеальные порядки существовали при древних императорах, — стоит лишь вернуться к ним.

Ученики Кон-цзы, как кажется, никогда не составляли особенного кружка. Это большей частью люди живой деятельности, обращавшиеся к учителю за различными советами; только немногие постоянно находились при нем, и эти три-четыре человека выступают в разговорах со строго определенными индивидуальными чертами. Люди посредственных способностей и умеренного направления, сторонники золотой середины не могли быть, конечно, его последователями; вокруг него собирались высоко одаренные, пылкие натуры, горячо жаждущие истины, или разумные люди, ищущие блага и понимающие, что следует избегать зла. В таких у мудреца никогда не было недостатка, и они всеми силами привязывались к учителю.

Влияние Кон-цзы было громадно: своим собранием священного писания, учением своим и примером он тесно связал между собой религию и научное образование и званию ученого придал то высокое значение, которое до сих пор присуще ему во всех китайских государствах. Какое громадное значение имели для Китая труды Кон-цзы, видно из того, что Цзинская династия, желая завести новые порядки в государстве, должна была озаботиться уничтожением У-цзин, видя в этих книгах опору и защиту древних постановлений. При ханской династии не только были возвращены эти книги, но и началось религиозное почитание Кон-цзы, которое с тех пор непрерывно возрастало. Сначала его чтили под именем государя, потом как «совершенного мудреца», «владыку без трона»; называли и другими подобными именами. Ему посвящены многочисленные храмы; там приносят ему жертвы, прибегают к нему с молитвой. Учение его составляет основу всего государства, а личность его служит народу высочайшим идеалом совершенства.

## § 10. ДАО-ДЕ-ДИНЬ ЛАО-ЦЗЫ

Литература. Из переводов этой трудной книги рекомендуем: *St. Julien*, *Lao Tseu Tao Te King. Le Livre de la voie et de la vertu* (1842); *I. Chalmers*, *The speculations on metaphysics, policy and morality of «the old philosopher» Lau-tsze* (1868); *V. von Strauss*, *Lao-tse's Tao-te-king* (1870); оба последние сочинения в некоторой зависимости от *St. Julien*, а последний — от сочинений китайских комментаторов; *F. H. Balfour*, *Taoist Text* и т. д. (Шанхай, 1884); этого сочинения мы рекомендовать не можем. У *J. Legge* в *S. V. E. XXXIX, XL* собрано все, что известно до сих пор о книге. Из сочинений о Лао-цзы укажем: *Ab. Remusat*, *Memoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI siècle avant notre ère* (1820); *W. Rotermund*, *Die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral* (1874); также некоторые статьи в сочинении *V. von Strauss* и *Torney*, *Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft* (1879).

**Ж**изнь Лао-цзы, этого таинственного мудреца, в частности далеко менее известна, чем жизнь и деятельность Кон-цзы. Он был современником последнего, хотя, родившись в 604 году, был значительно старше его. Оба мудреца встретились в первый раз в городе Чжау, где Лао-цзы занимал должность и куда Кон-цзы попал во время своих скитаний. Китайские писатели сохранили нам разговор этих мужей, причем разницу в их характерах делают весьма ощутимой. Кон-цзы изображен здесь более слабым, чем его сверстник; правда, многое он уже постиг, но еще не достиг совершенной мудрости; он преследует еще земные цели и предается суете. Кон-цзы сам как будто сознает превосходство Лао-цзы и сравнивает его с драконом, который подобно ветру и облакам парит на недостижимой высоте; по всей вероятности, на него же намекает он, когда говорит об одном святом муже на далеком востоке. В общем, личность Лао-цзы остается покрытой мраком неизвестности. Он не стремился воздействовать на современников и не основывал никакой школы. На закате дней своих он, как гласит предание, исчез на восточной окраине государства. Один из начальников пограничных войск побудил его изложить свои мысли о Дао и о добродетели (Де). Исполнив эту просьбу, мудрец переступил границу, чтобы сложить на чужбине свою престарелую голову. Впоследствии о жизни его сложилось много легенд.

Сочинение Дао-де, которое он оставил после себя, принадлежит к наименее понятным книгам в свете. В 81 главах ее, в большинстве очень коротких, повествуется о Дао и о де (добродетели). Первые три главы содержат общие вступительные мысли, 4—37 повествуют о принципе, лежащем в основе всего существующего, 38—52 — о нравственности, 53—80 — о политике, 81 глава представляет прибавление. Многие думают, что зачатки этого учения надо искать в Индии, и сказание о восточных путешествиях Лао-цзы как бы подтверждает правильность этой мысли. Дуглас находит большое сходство между учением Дао и религией браминов и сомневается, чтобы столь сходные учения могли возникнуть независимо друг от друга. Возможно допустить, конечно, что заимствование из Индии действительно имело место, но настаивать на этом мы не имеем никакого права, так как спекулятивные

умы часто идут аналогичными путями; впрочем, против правдоподобности какого бы то ни было заимствования говорит тот факт, что идеи этого учения коренятся в самом мировоззрении древнего китайца.

Дао-де наряду с Новым Заветом и буддийской суттой стоят выше всех других священных книг по возвышенности идей, глубине нравственных понятий и полному



Лао-Цзы.

отсутствию какого бы то ни было магического элемента. Преобладающей формой в Дао-де являются противопоставления, где легко постижимое и труднодоступное соединены вместе. Так, пространство противопоставляется вещи и ставится выше последней, бедность выше богатства, смирение выше гордости и т. п.

Слово Дао, которое служит для обозначения сущности самого учения, принадлежит к одному из тех слов, которые употребляются подчас для подобных целей. Ремюза передает его словом «благоразумие», Стан. Жюльен — словом «путь», «дорога». Ледж в своем переводе принимает это же значение и думает, что смысл слова «путь» вполне соответствует сущности самой книги. Впрочем, напрасно было бы доискиваться точного перевода, чтобы одним словом охарактеризовать всю книгу; достаточно сказать, что в ней представлена идея абсолютного, раскрывающего свою таинственную природу в высокочтимом Боге, рациональном строе мира и нравственном человеке. Книга Дао отличается от учения браминов тем, что в ней сообразно духу китайского народа особенно развит этический элемент этой идеи в ущерб онтологическому. Дао представляет основной принцип всего существующего, мировой порядок, истинный метод и тому подобное. Не имея начала, Дао древнее Шань-ди, он независим и носит в себе самом закон, между тем как небо согласуется с ним и ему подчиняется; он все проникает, не подлежит никаким изменениям; он отец и кормилица-мать всего существующего. Первое предложение книги начинается выяснением разницы между вечным Дао и Дао, каким его можно представить словами. Отрицательные и положительные предложения постоянно чередуются друг с другом. С одной стороны, Дао представлен не имеющим имени, неосязаемым, неисчерпаемым; это какая-то пустота, не имеющая никакого определения; он все и в то же время ничто. С другой стороны, он все-таки основа мира и получает особое имя, когда начинает проявлять творческую силу; он питает все, не пытаясь господствовать, все делает, не будучи деятельным. Всякой вещи назначено определенное время на рост и созревание, по истечении которого все приходит в ветхость и возвращается к своему началу. Вечно длится только «ничто», и в нем-то и заключается все. Из некоторых предложений явствует, что признающие Дао, расставаясь с земной жизнью, не считают себя погибающими окончательно.

Между учениями Кон-цзы и Лао-цзы мы находим столько же сходства, сколько и различия. Лао-цзы также ссылается на обычаи древности; значительная часть его, в сущности, короткой книги наполнена цитатами из древних изречений; из древних императоров особым почетом пользуются у него не Яо и Шунь, как у Кон-цзы, а желтый император Хуань-ди, имя которого намеренно опущено в книгах Конфуция. Далее учение о том, что небо и земля, подобно мудрости, не питают к чему-либо особенного пристрастия, также находит себе ясное выражение в Дао-де-динь. Точно так же идея о троичности основных начал проскальзывает местами в некоторых выражениях Лао-цзы. Наконец, слово Дао и в конфуцианской литературе играет немаловажную роль, хотя оно здесь не представляет того всеобъемлющего различного понятия, как у Лао-цзы.

Мораль обоих мудрецов имеет подобные же черты сходства и различия. Лао-цзы, подобно Кон-цзы, видит в добродетели проявление истинной природы человека; они сходятся также в понятиях о нравственности. Познание Дао, которое Лао-цзы возводит на степень принципа морали, не должно ограничиваться стремлением к мудрости, как того требует Кон-цзы; здесь все сводится к изучению книг и заветов древности, там требуется интуитивное познание бытия. Многознание Лао-цзы считает вредным; он отвлекает свой взор от всего внешнего и сосредоточивает его на внутренней жизни; он не предписывает, однако, внешним образом отречься от мира и сделаться отшельником, а требует только, чтобы ум и сердце человека были чужды всего мирского: путь к небу следует искать не в суете мирской, но у себя дома. Три самые существенные качества суть: сострадание, бережливость и смирение. Величайшая заслуга Лао-цзы состоит в том, что он дал монгольской расе высший этический принцип: платить за зло добром. Факт, что этот принцип сопоставлен с двумя другими, противоположного характера, не умаляет его достоинства, в чем убеждает нас другая форма выражения этого же принципа: «Воздай добром за добро и твори добро даже и тому, кто делает тебе зло, и ты будешь благ». Спрошенный по поводу этой максимы, Кон-цзы отвечал: «Как же вознаградишь ты тогда добродетель? Плати за зло по справедливости, а за добро воздай добром». Внешних услуг, одолжений Лао-цзы совсем не ценит и весьма невысоко ставит наружные признаки приличия, которые у Кон-цзы имеют такое важное значение.

О политике в Дао-де-динь изложены своеобразные мысли. И здесь она играет лишь подчиненную роль по отношению к морали. Добродетельный человек, признающий Дао, есть лучший правитель. Согласно выраженным в Дао-де-динь идеям, на долю государства не выпадает никаких положительных задач. На войну она смотрит враждебно, пренебрегает материальным успехом, многие постановления признает бесполезными. В государстве должно быть Дао; тихо и спокойно все должно идти своим чередом и как бы само собой; забота о спокойствии — первая обязанность гражданина. Правители по мере сил и возможности должны заботиться о том, чтобы не возбуждать в народе излишних стремлений или желаний и не давать таким образом повода к беспокойной пустой светской суете. Политика, следовательно, состоит не в стремлении к известным идеалам и не в преследовании строго определенных целей, а в том, чтобы погрузиться в состояние покоя или, лучше сказать, полного застоя, в котором сердце оставалось бы вполне свободным, упражняясь в познании Дао.

Таинственный Лао-цзы и его учение имели в Китае сравнительно небольшое влияние. Правда, целые миллионы почитают его и исповедуют даосизм, но эта вера имеет так мало общего с отвлеченными суждениями Дао-де-динь, что лишь с большим трудом возможно восстановить их взаимное родство.

## § 11. ДАОСИЗМ

Литература. Несколько статей *A. Pfitzmaier* в Sitz. ber. der Ak. zu Wien: *Die Lebensverlängerungen des Wegs* (1870), *Die Losung der Leichname* и *Schwerter, Über einige Gegenstände des Taoismus* (1875) и др.; *E. J. Eitel, Feng-Shui, or The Rudiments of Natural Science in China* (1873). Большая часть мифов, легенд и обрядов, собранных в следующих двух замечательных сочинениях, относятся к даосизму, именно: *W. F. Meyers, The Chinese Reader's Manual* (1874); *J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*. Перевод очень важной книги имеем у *St. Julien, Le livre des récompenses et des peines* (1835), а также у *J. Legge, The Tractate of Actions and their Retributions* (S. B. E., XL, 1801). См. также литературу, указанную в § 8.

Хотя даосизм заимствовал свое название от возвышенного принципа, введенного Лао-цзы, но связь его с этим последним очень отдаленная, и воззрения касательно этого вопроса чрезвычайно разнообразны. Магика даосизма не имеет ничего себе подобного в Дао-де, а этике его далеко не хватает глубины воззрений Лао-цзы. Трактат «о поступках и возмездии», написанный в 15-м столетии, — самая замечательная книга даосистов. Ближе всего к нему по важности значения подходит книга «О тайном благословении», употребляемая в Китае без различия всеми религиями. Религиозный мистицизм Лао-цзы далеко опередил дух своего времени, и в руках китайцев-материалистов он очень скоро выродился в светскую магию. Быть может, учение Лао-цзы о возвращении в Дао и дало повод стремиться к достижению бессмертия нравственным путем или посредством магических эликсиров. Уже в третьем веке до Рождества Христова император Шинкуанди снарядил морскую экспедицию, чтобы отыскать золотые острова, где духи раздавали жизненный эликсир. Но жизнь без богатств имеет мало цены, и даосские священники направили поэтому свои эксперименты на превращение металлов. Во время Цзинской и Ханской династии, с 255 г. до Р.Х. по 25 г. по Р.Х., императоры и народ в поисках этих чудесных средств пренебрегали работой в надежде спасти себя этим путем от смерти и бедности, а нравственность тем временем падала все ниже и ниже. Волшебники претендовали на власть над всей природой, продавали амулеты и колдовством врачевали телесные недуги. Даосские храмы не служили более ни для проповедей, ни для религиозных размышлений, а подобно нашим тавернам были притонами для толпиц гадателей, физиономистов, праздношатающихся et id genus omne. В таком виде даосизм вместе с переродившимся учением Лао-цзы включил в себя большую часть и национального героического культа, и культа природы с их таинственной магией и предсказаниями. Вообще, учение это скорее всего можно назвать материалистическим, подобно тому как учение Конфуция носит характер этический, а Будды — метафизический и эсхатологический. Этика этой религии, несмотря на свое сравнительно большое значение, не имеет никакого отношения к ее культуре, между тем как, с другой стороны, божества богатства, долгой жизни и учености находят себе место в даосском пантеоне.

При первом взгляде на даосских богов становится возможным объяснить их первоначальное происхождение. Войдя в храм, посетитель видит перед собой трех огромных кумиров Сан-цин; это их Пречистые, или Святые. Они представляют не что иное как Триаду Лао-цзы, заимствованную последним у буддистов с их тремя изображениями, означающими Будду, его учение и последователей. Выше, во втором ряду, помещается Ю-хуан-шань-ди, всемогущий высочайший бог, зиждитель всего мироздания, между тем как трое святых наделены только созерцательной природой. Даосисты отождествляют его с Шань-ди, но первоначально это божество изображало просто одного мага из фамилии Шань, который жил в 7 столетии после Р.Х. Обоготворены также и многие звезды. Пять элементов: металл, дерево, вода, огонь и земля — имеют души, или сущности, которые вознеслись к небу, чтобы образовать пять планет и в их образе занять место рядом с богами. Царю драконов, который олицетворяет воду и вообще влагу в ее различных формах, посвящены многочисленные храмы на берегах озер и рек; китайцы смотрят на явления природы как на проявления его могущества и воли. Змея является символом этого божества, и потому ей поклоняются и молятся во время наводнений. Следы солнечного культа еще проглядывают в торжественных огнях весеннего праздника, когда священники бросают в огонь рис и соль и прыгают через него босиком; при этом они, часто полунагие, колот себе ножами бока. Огни эти зажигаются главным образом перед храмом бога-производителя; в честь его устраиваются также факельные шествия, в которых принимают участие разукрашенные ветвями повозки, и жрецы, обливаясь кровью, наносят себе раны в честь божества. Луна в некоторых мифах олицетворяется под видом лягушки, зайца, коричневого дерева. Наряду с акацией священными деревьями почитаются также ива, сосна и персик.

Фамильные божества, изображения которых помещаются в открытых кумирнях у главного входа в дом, вообще разнообразны, и выбор их колеблется в зависимости от местности, а также призвания и личного вкуса. Зато изображение бога очага и фамильные таблички предков вы обязательно найдете в каждом китайском доме. Бог очага, который первоначально, вероятно, олицетворял собой огонь, отдает ежегодно владыке неба отчет о поведении вверенных его попечению людей.

Далее идут божества, покровительствующие различным житейским профессиям. Учащиеся почитают бога Ван-чан, покровителя литературы, который, собственно, представляет воплощение духа одного чиновника Чжауской династии, который с той поры не раз являлся в образе того или другого ученого. В официальном культе он является соперником Кон-цзы, и храмы его вы часто встретите вблизи высших школ; в одном Кантоне их насчитывается до десяти. Военные почитают Гуан-ди, бога войны. Хотя это был всего лишь счастливый рыцарь второго столетия до Р.Х., которому сопутствовал успех, тем не менее в 1828 году по случаю различных удачных

захватов китайской армии он был причислен к сонму богов и объявлен покровителем императорских войск. В ряду божеств бог богатства стоит не ниже других; его просят главным образом купцы в конце года.

Наряду с названными божествами существует множество духов, которые бродят днем и ночью в виде привидений, наводя ужас на благочестивых китайцев.

В отличие от синизма и учения Конфуция, даосизм имеет духовенство, монахов и папу, в чем он сходится с буддизмом. Главное занятие этих священнослужителей состоит в очищении улиц, домов и людей от злых духов с помощью различных магических средств и в изготовлении амулетов, которые для предохранения от этих духов вешаются при входе в дом. Они совершают службы различным божествам в провинциях и часто соединяются с буддийскими священниками для совершения других религиозных обрядов и церемоний. Хотя им разрешается вступать в брак, тем не менее должность их не передается по наследству от отца к сыну; ряды их пополняются из низших классов народа. Особенно большую услугу эти служители оказывают раздачей различных сочинений нравственного содержания. Даосские монахи, храня заветы Лао-цзы, соблюдают безбрачие, удаляются от мира и отличаются строгим благочестием.

С первого столетия после Р.Х. даосские папы жили на горе Лунь-ху под именем Шань и носили титул небесного учителя. Как и великий Лама, небесный учитель выбирается по жребию из племени, причем предполагается, что дух первого папы воплощается в его потомке. Однако «небесный учитель» существенно отличается по значению своему от великого Ламы тем, что не имеет никакой светской власти и никакого влияния на светские дела.

Картину даосского мировоззрения надо искать в книге «О поступках и их возмездии»; она в настоящее время является важнейшим священным произведением этой религии, между тем как книга «О тайном благословении» равно почитается всеми тремя религиями Китая. Книга «О поступках и их возмездии» состоит из 212 кратких поучений и заповедей; руководящая мысль заключается в идее, что как за хорошие, так и за дурные дела человек получает наказание или награду от злых духов земли и неба. Возмездие за добро или зло так же неотступно следует за самим поступком, как тень за фигурой. Если человек совершит большой грех, то этим уничтожит 12 лет своей жизни, маленький проступок влечет за собою потерю 100 дней жизни. Когда исчерпается число дней жизни человека, он умирает; если же к этому дню какой-нибудь из проступков его остается безнаказанным, возмездие за него падает на сыновей и дочерей, которые терпят наказание за грехи отца. Хотя эти частности заимствованы нами из учения даосистов, нужно заметить, что принцип земной теодицеи принадлежит также и синизму. «Тот, кто хорошо исполняет свой долг и верно направляет свое сердце, — говорит Шу-цзин, — не только сам будет иметь успех в этой жизни,

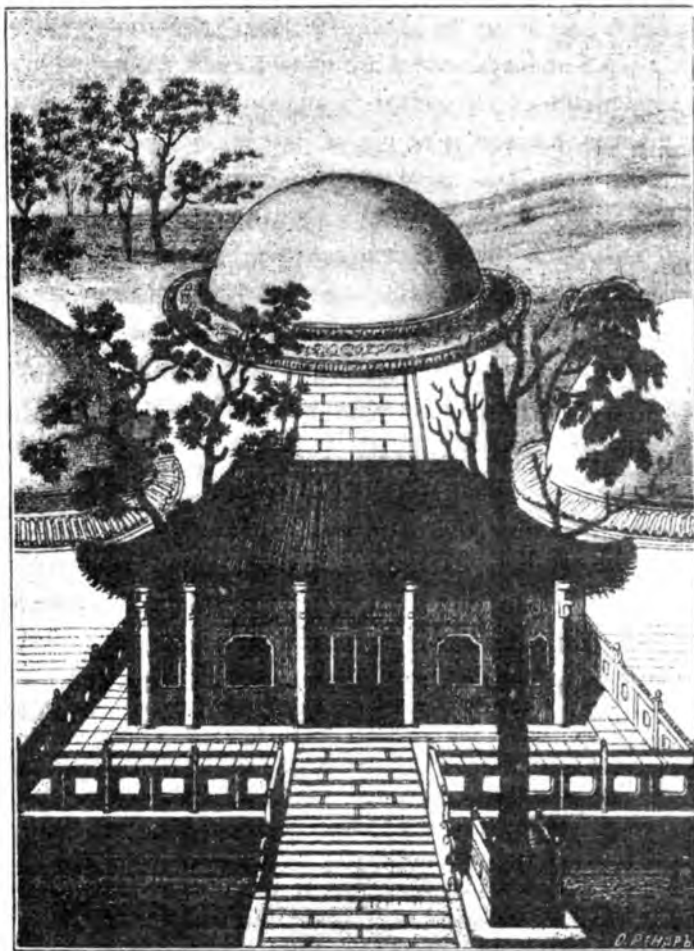


но и потомству завещает добрый пример». Подобно синизму и учению Конфуция, книга «О поступках и их возмездии» совершенно умалчивает о наказании единичных личностей после смерти. Так же мало говорят синизм и учение Конфуция о награде, ожидающей человека после смерти, но даосизм, судя по тому, как он изложен в книге «О поступках и их возмездии», относящейся к 15-му столетию, в награду за заслуги обещает бессмертие: «Кто хочет сделаться бессмертным на небе, должен сделать 1300 добрых дел, а кто хочет быть бессмертным на земле, пусть сделает 300 добрых дел». О продолжительности будущей жизни нет никаких указаний, и вообще эта часть учения до сих пор еще мало известна. Так, доктор Эдкинс (Edkins), подобно другим, думал, что даосисты, имея понятие о небе, вовсе не знали ада, и только в 1877 году ему удалось узнать, что под влиянием буддизма развилось учение о грубом метемпсихозе, с чистилищем и адом. Большая часть рассматриваемой книги состоит из запрещений нравственного характера. Многие из них имеют отношение к жизни и имущественной собственности, между тем как мораль половых отношений выражена в следующих главных правилах: «Не разлучай мужа и жену: они связаны между собой, как кости с мясом». «живи в согласии со своей женой». «жена да почитает своего мужа». Конкубинат допускается; о положении женщины легче всего составить себе понятие по следующему предписанию: «Не слушай, что говорят тебе жена и наложницы. Не ослушивайся увещаний твоего отца и матери». Проституция нигде не возбраняется. Замечательны следующие заповеди и правила: «Не вводи ничего нового во время правления императора». «не убивай твоего ребенка ни после рождения, ни до того, как он увидит свет». «радуйся успеху ближнего и принимай участие в его беде, как если бы ты сам был на его месте». Иногда попадаются советы магического свойства, например: «Не плачь и не плюй на север», и т. д.

В нравственном отношении даосское духовенство стоит очень низко; оно находится в большом пренебрежении у ученых, а на монастыри последние смотрят обыкновенно как на средоточие порока. Даосизм во многом рабски подражает буддизму, причем он часто заимствует такие понятия, которые идут вразрез с религиозными потребностями. Так, из буддизма, например, была заимствована легенда о Лао-цзы, учение о любви к животным, многие части ритуала, а также в свое время безбрачие священнослужителей и учение об аде. Около 500 года по Р.Х. благодаря расположению императора Тай-хо у даосистов появилась возможность воздвигнуть храмы истроить монастыри по примеру их религиозных соперников, причем сходство церемониала часто давало повод к раздору и спору.

Не мешает упомянуть также о даосской геомантии, предметом которой было указание наилучших мест для жилищ и в особенности для могил. Знаток геомантии должен указать место, наиболее подходящее для ненарушимого покоя усопшего, в противном случае дух его мстит живым людям. Тела покойников часто долгое время

остаются без погребения, а иногда их выкапывают из земли, чтобы похоронить в более удобном месте. Удобным местом считается то, в котором пересекаются так называемые магнитные потоки: Голубой Дракон и Белый Тигр; вместе с тем оно должно быть сухо, лежать подальше от муравейников и т. д. К даосским знатокам геомантии (фынь-шуй) обращаются за советом последователи всех трех религий



Гробница Конфуция.

Китая, не исключая также и ученых; даже римско-католические новообращенные получили разрешение соблюдать правила фынь-шуй. В настоящее время фынь-шуй — главный враг инженерного искусства, так как телеграфный столб уже тревожит фынь-шуй, а железная дорога осквернила бы многие места, предназначенные для погребения.

Еще и в современном Китае учение Конфуция можно назвать официальной религией. В конце 17 столетия император Кань-хи, чтобы прекратить нравственное падение народа, изложил учение Конфуция в 16 коротких параграфах, которые повелел проповедовать всем и каждому. Культ Неба до сих пор считается императорским культом, почитание предков все еще составляет основание национальной религии, и книги Конфуция признаются классическими творениями. Но рядом с этим учением существуют две другие религии, не только не преследуемые, но вполне признанные правительством и даже пользующиеся его поддержкой. Собственно говоря, эти три религии не имеют вполне самостоятельного существования, а теснейшим образом связаны друг с другом. Китаец и не пытается сделать выбор между этими тремя религиями, а просто-напросто подчиняется религиозным требованиям всех трех культов и избирает из всех трех религий то, что ему наиболее подходит, сообразно его потребностям и вкусу. Вообще, можно сказать, что учение Конфуция составляет религию ученого класса, и образованные люди смотрят с пренебрежением на суеверие народа, преданного даосизму и буддизму. Даже скептически настроенные умы, — а таких в Китае немало, — высоко чтят Конфуция. Да и действительно, имя этого человека теснейшим образом связано со всеми сторонами национальной китайской культуры, с благосостоянием государства, с его литературой и системой нравственности.

## § 12. ФИЛОСОФЫ

Литература. Истории китайской философии пока не существует. Общий очерк ее дает *E. J. Eitel*, *Outlines of a history of Chinese philosophy* (конгресс ориенталистов в Петербурге в 1876). О Мен-цзы: *J. Legge*, *The life and works of Mencius* (1877; во введении изложены вкратце учения и других философов); также *E. Faber*, *Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage* (1877, учение Менциуса изложено здесь интересно, но чересчур систематично). О других философах, как-то о Мициусе, Лициусе, Фабер дает также небольшие заметки, которые могут служить для предварительной ориентировки. Англичане *J. Chalmers*, *F. H. Balfour*, *Th. Mc. Clatnie* и др. дают сравнительно много хорошего материала для изучения китайской философии. Творения Чвань-цзы в последнее время появились в двух переводах: *Giles* (1890) и *Legge* (S. V. E., 1891).

Со времени Кон-цзы в Китае развилась по некоторым отраслям богатая литература. Время Ханской, Таньской и Суньской династий особенно замечательно своей оживленной умственной деятельностью. Из выдающихся лиц этого времени на первый план следует поставить историка Сы-ма-цзина (во 2-м столетии до Р.Х.) и энциклопедиста Матуанлина (13 столетие по Р.Х.); немало также было сделано нового и в других областях, например, в драме. Мы ограничимся только перечисле-

нием наиболее выдающихся философов. Реалистический Китай вообще философствовал довольно много, и притом не на одних только нравственно-политических темах. При настоящем положении синологии почти невозможно нарисовать полную картину развития умственной жизни Китая, тем более, что многие мыслители известны нам только по имени, поэтому ограничимся краткой характеристикой самых выдающихся личностей. Китайские философы в своих воззрениях отчасти примыкают к Лао-цзы, отчасти являются продолжателями учений Кон-цзы, наконец, некоторые идут собственным путем.

К философам последнего рода принадлежат Юань и Мей (Мак). Время их жизни не вполне точно известно; по всей вероятности, его следует отнести к 5 веку до Р.Х., но во всяком случае они жили до философа Мэнь, который в своих сочинениях жалуется на вредное влияние и широкое распространение их учения. Однако было бы по меньшей мере несправедливо произнести один и тот же приговор над двумя столь различными умами. Принципом Юаня было: «Всяк живи для себя». Он проповедовал наслаждение, удовлетворение всяких желаний и т. п. Все тленно, добродетель — пустой звук, доброе имя и слава — ничто; поэтому наслаждайся жизнью насколько возможно и равнодушно встречай смерть, когда она придет. Кто наслаждается жизнью, тот благоразумнее всех героев добродетели, жертвующих всеми радостями жизни пустому призраку.

Гораздо большее значение имеет учение Мей-цзы, который учил, что надо равно любить всех людей. Для благосостояния государства он не видит никакой пользы ни в изучении древностей, ни в точном исполнении старинных постановлений и обычаев, а основывает все единственно на принципе взаимной любви. Все несчастья происходят вследствие ненависти, которую люди питают друг к другу, а также благодаря тому, что мы относимся не ко всем людям одинаково, а делаем между ними выбор и различие. Истинная любовь, подобно солнцу и луне, светит на всех одинаково. Это учение, имевшее большое число последователей, сослужило государству большую службу, так как Мей-цзы во всех своих произведениях обращал особенное внимание на процветание государства. Мэн-цзы ставил ему в упрек то обстоятельство, что его учение отрицало принцип сыновнего почтения к родителям, и потому признавал его опасным. Вообще, различие между приверженцами Мей-цзы и Кон-цзы выражено довольно резко и определенно.

К ученикам Лао-цзы относятся философы Лей и Чвань. Лей-цзы жил, вероятно, еще в V, а Чвань-цзы во второй половине четвертого века до Р.Х. Первый производит впечатление эклектика; он ссылается так же часто на Кон-цзы, как и на Юань-цзы или Лао-цзы. Тем не менее в главных пунктах своего учения он все-таки примыкает ближе всего к Лао-цзы; так, подобно Лао-цзы, он учит, что все произошло из ничего. Однако его учение, несмотря на большую популярность, менее чисто, чем возвышен-

ные идеи его учителя. Местами он даже высказывается в пользу учения о наслаждении и отводит магии весьма почетное место. Таким образом, у него мы замечаем переход от абстрактных умозрений учителя к чародейству позднейших учеников. Чвань обладает более глубоким и самостоятельным умом, чем Лей-цзы, и многие считают его одним из наиболее оригинальных мыслителей Китая.

Главным учителем из школы Кон-цзы был Мэн-цзы (371—288), который родился целым столетием позже смерти Конфуция, но слава и авторитет которого затмили имена первых, непосредственных его учеников. Подобно Кон-цзы, он был родом из удела Лу и происходил из очень знатного рода. Всю жизнь его преследовала та же судьба, что и Кон-цзы: он странствует по разным государствам, только изредка, так сказать, мимоходом, исполняя общественные обязанности, и сталкивается с различного рода людьми, преподавая им мудрые советы. Его добродетель в Китае высоко почитается, хотя ставится вообще ниже добродетели его учителя. В его учении попадает немало шероховатостей, и вообще на Кон-цзы он похож так же мало, как хрусталь на драгоценный камень. На нас он производит впечатление более человеческого, чем Кон-цзы, он не столько тип, сколько личность. Его беседы, собранные, вероятно, учениками, состоят из семи книг и представляют более стройную систему, чем отрывочные положения учения Кон-цзы. Оба они имеют много общего: и тот, и другой благо государства принимают очень близко к сердцу; сыновнее благочестие, почтение к властям, забота об исполнении погребальных обрядов в глазах обоих имеют важное значение. По Мэн-цзы, четыре главные добродетели суть: мудрость, человеколюбие, справедливость и приличие; он непрестанно прославляет их благословенные последствия. В его учении особенно развита мысль о том, что добродетель врожденна человеку и что природа его склонна к добру. Только насилием или лишением пищи можно заставить человека свернуть с истинного пути, и тогда он делается подобным зверю. Добродетель врожденна человеку и не сообщается ему извне; он должен только оставаться самим собой, не унижать себя и заботиться о своем внутреннем «я».

В противоположность этому учению философ Зен, живший вскоре после Мэн-цзы, учил, что человеку свойственно зло. Поэтому нужно обуздывать все природное через посредство законов; если все будет следовать своей природе, то наступит всеобщее одичание; мудрость и доброта приобретаются путем долгого упражнения и с большим трудом. Недаром человек вечно ищет добра и стремится к нему: это служит лучшим доказательством того, что оно не присуще ему. Еще иначе относился к этому вопросу философ Хань-ю, живший в 8-м столетии после Р.Х. (при Таньской династии). Он утверждает, что учения о доброте и испорченности человеческой природы оба односторонни, т. е. верны только отчасти: в действительности существуют

добрые, дурные, средние и слабые натуры; первые из них могут сделаться еще более совершенными, вторые могут сдерживаться в границах, наконец, третьи, предназначены для добра, но никто из них не может измениться существенно.

Учитель, имевший наибольшее влияние на настоящее время, — Чу-и — жил в 12 столетии по Р.Х. при Суньской династии. Человек глубокой учености, он написал объемистые комментарии к классическим книгам. Хотя он считается официальным представителем Конфуционизма, тем не менее его учение существенно отличается от учения его учителя. Система его носит дуалистический характер, и основанием ее служит противопоставление мужского элемента женскому.





## ЯПОНИЯ

Доктора Эдм. Буклей в Чикаго

Литература. Переводы и статьи *B. H. Chamberlain*, *E. Satow* и др. в *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, а также *Kempermann* и *Dr. Florenz* в *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Ostasien* дают много материала для изучения Шинто, далеко превосходя прежних авторов *Kaempfer*, *Siebold*, *de Rosny*, *Pfizmaier* и *Hoffmann*. Перечень относящихся к этому вопросу сочинений появился в апрельском номере упомянутых выше *Transactions* за 1895 г. *E. Satow* в *Westminster Review* за июль 1878 излагает мифологию; *P. Lowell* в *Occult Japan* (1895) говорит о восторженном состоянии одержимых бесом; *E. Buckley* в статье *Phallicism in Japan* (*University of Chicago Press*, 1895) трактует о фаллицизме. Единственно полную до сих пор историю религий Японии написал *dr. W. El. Griffis* (1895). Сочинение *Lafcadio Hearus*, *Glimpses of unfamiliar Japan* (в 2 т., 1895) представляет богатые содержанием очерки Японии. Мифическое разъяснение Сузано и Окуинуши появились здесь впервые.

### § 13. ИСТОРИЯ И УЧЕНИЕ

Японцы происходят от двух родственных варварских племен монгольской расы, которые пришли из Кореи в Японию. Одно из них поселилось в Киу-сиу приблизительно во втором веке до Р.Х., другое же утвердилось несколькими столетиями раньше в Изумо. Племя, пришедшее позже, подчинило себе своих предшественников и, смешавшись с ними, образовало один народ. Первобытные жители страны, Айносы, были оттеснены на север и, найдя себе последнее убежище на острове Иезо, близки к вымиранию. Они не оказали почти никакого влияния на монгольских пришельцев, так как рожденные от смешения обоих народов потомки вымирали уже в третьем колене. Завоеватели заняли также и остров Сахалин.

С началом третьего столетия в Японии мало-помалу стала распространяться китайская культура, а после шестого века сюда проник также и буддизм, который вскоре совершенно поглотил национальную религию шинто. Процесс этот еще более ускорился в IX веке благодаря возникновению смешанной секты — *Риобу*, которая признавала, что божества шинто являются проявлением различных форм вечного Будды. Секта эта господствовала до 1700 года. Позднее возрождение учения Конфуция

в том виде, как его преподавал китаец Чу-хи, дало толчок туземным исследователям к изучению их собственных национальных учреждений. Это обращение к национальному имело весьма важные последствия и привело наконец к тому, что в 1868 г. правителем был сделан микадо вместо прежнего шогона, а буддизм заменен шинто, которая и сделалась государственной религией. Униатская, так сказать, секта Риобу потеряла свое значение, храмы были очищены от всех буддийских принадлежностей, некоторые из священников вступили в брак и сделались последователями шинто.

Самый древний и наиболее надежный источник для ознакомления с божествами религии шинто есть Коики, или «Записки по древней истории». Книга эта содержит избранные легенды, вращавшиеся в среде знатных и царских фамилий. Сборник этот был написан с известной целью в 712 году после Р.Х. и предназначался для утверждения прав императорского дома. Книга Нихонги, написанная всего несколькими годами позже, имеет гораздо менее значения благодаря тому, что в ней как в содержании, так и в стиле сильно сказывается китайское влияние. Живописная мифология Коики и наивная неблагопристойность ее содержания составляет резкую противоположность формализму китайской Шу-цзин. Согласно Коики, вначале существовали Небо и Земля; затем произошли сперва три божества, к которым вскоре присоединились два других, потом еще два и, наконец, еще пять парных божеств. Имена этих богов показывают, что они служили олицетворением различных абстрактных понятий. Впрочем, только двое или трое из них служили предметом культа, да и те давно уже более не почитаются. Этот непрерывный ряд богов послужил базисом для позднейших народных верований. Профессор Куме (Kume) из университета в Токио тщетно пытался доказать, что самый главный из названных богов, владыка неба, восседающий в его середине, тождествен с китайским Тьян и что первоначально он был единым богом японцев. Последняя из вышеназванных божеских пар, Изанаги и Изанами, живет еще до сих пор в предании и культе. Они возмущали океан огромным копьем с наконечником из драгоценного камня (фаллос); капающая с наконечника морская вода образовала первый остров, по имени Оногоро, который с виду похож на огромный фаллос. Затем они стали бегать вокруг небесного столба, искусственно сделанного в виде фаллоса, и породили остальные японские острова, а также произвели и многие другие божества. После смерти своей супруги Изанаги посещает ее в аду. В то время как он очищается от нанесенного себе этим подвигом осквернения, производит он из своего левого глаза Аматеразу, богиню солнца, из правого — бога луны, а из своего носа — Сузано, бога дождя и бури. Сузано опустошает страну наводнением, причем Аматеразу удаляется в пещеру и этим наводит мрак на всю землю. Затем Сузано убивает богиню питания Цзюнь, или Землю, и из нее тотчас произрастают различные хлебные злаки. Напоследок он умерщвляет восьмиглавого



дракона и из хвоста его достает знаменитый меч (вода гасит огонь, в котором куется меч). Его потомок Окунинуши, бог луны из рода Изумо, заключает дружбу с зайцем; его убивают, но он много раз настойчиво возвращается к жизни (фазы луны); наконец он сам убивает своих восемьдесят братьев (звезды). Сарута-ико, первоначально бог грома, впоследствии становится богом дорог и приводится в связь с фаллосом.



Великий адский судья (Японский рисунок).

Первоначальные функции бога земли были с течением времени разделены между различными божествами — Вака-но-Тама, то есть отдельные духи, между которыми самым замечательным является упомянутая выше богиня питания. Крошечные киты, посвященные этой богине под именем Инари, чрезвычайно многочисленны во всей стране. Имму-Тенно, первый человекоподобный император японцев, ведет свою родословную от Аматеразу, верховной богини солнца, через ее сына, рожденного

чудесным образом, и внука, который спустился с неба (Корея) в Киу-Сиу. Победенный им соперник Сузано имел сына Изумо-начальника (идентичен с Окунинуши), который также был побежден. Последний передает Микадо свое звание властителя земли и вступает в управление «невидимым», то есть всем хорошим и злым, что сокрыто от земного владыки и что он карает и награждает в качестве Окунинуши. Позднее, в эпоху конкуренции с буддизмом, его почитали так же, как бога грядущего мира. Подобно Микадо, все знатные японские фамилии, равно как и священники, ведут свое происхождение от действующих лиц изложенной выше мифической драмы. Таким образом, культ предков и героев в Японии, как и в Китае, был предпочтен первобытному культу природы, который поэтому в большинстве случаев в сознании японцев отошел на задний план.

На этом месте книга Коики переходит от естественного мифа о природе к легендарным сказаниям, хотя и в них находим немало мифического. Кроме приведенных выше божеств в Коики, а также и в других местах, встречается еще целый ряд божеств, олицетворяющих различные явления природы; так, во всех японских семьях в ноябре месяце устраиваются празднества в честь богини домашнего очага — Хецзуи-но-Ками.

Следы культа огня проглядывают еще в торжественных огнях, зажигаемых в ноябре на дворах храмов, далее в обновлении огня очагов из храмов вечером накануне нового года, и, наконец, в обычае перебегать босиком через огонь, что в настоящее время служит испытанием нравственной чистоты.

Фаллос и Ктенес защищают беременных, шлют легкие роды и выздоровление от всяких болезней производительных органов. Фаллос играет также роль и в космогоническом мифе, как это было указано выше. Он считается покровителем блудниц, и потому изображение его помещается часто на домах распутства. Камни со странными, причудливыми рисунками почитаются символическими и хранятся в особых священных киотах.

Священным деревом считается вечно-зеленый Сакаки (Lat. *cleyera japonica*), часто изображаемый в виде соломенной связки или плетня. К нему приносится пища и питье, как к месту, в котором пребывают боги. Кроме Сакаки существуют и другие деревья, признаваемые местопребыванием божеств и потому пользующиеся большим почетом. Не обходится и без животного культа. Петух посвящен богине солнца; лисица, о которой первоначально думали, что она имеет способность к разного рода превращениям и которая почиталась сама по себе, впоследствии была посвящена богине питания, или земли, а крыса — богу богатства. У храмов часто можно видеть белую лошадь, которой богомольцы дают корм. «Небесный пес» и «Корейский пес», встречающиеся часто по обеим сторонам входа в храм, имеют то же значение, что и тигр у ворот китайских храмов. В провинции Изумо засушивают змею, помещают в

раку и ждут от нее избавления от огня и наводнения. Этим же животным подчас подвергают избиению. Японцы думают, что получеловеческие злые духи (они) приносят несчастье, и потому их должно убивать; духи природы (тенгу), наоборот, почитаются безвредными существами.

Культ предков совершается не только отдельными семействами, но также целыми общинами и даже всей нацией (праздник фонарей). Культ предков и героев с 9-го по 19-е столетие находился под контролем буддизма, равно как и похоронные обряды (даже для жрецов шинто). Семейный культ имеет здесь много меньшее значение, чем в Китае, где он возник независимо от буддизма. Бог-покровитель какого-нибудь места или племени является заместителем Окунинуши, поэтому к нему приносят новорожденных детей, а путешественники в его святилище приобретают себе амулет. Казуга Сан заключает в себе собственно четырех богов; это коллективное название божества эти получили от местоположения старинного монастыря, где в 8 веке после Р.Х. один священник поклонялся своим предкам; потомки его, достигнув в свою очередь еще большего могущества, стали поклоняться в этом храме также и своим божествам.

Распространен также культ героев. Упомянутый выше в Коики бог культуры Сакунаико считается также богом медицины. Знаменитый министр и ученый Михизане, который скончался в незаслуженном изгнании в 903 году после Р.Х. и смерть которого сопровождалась дурными предзнаменованиями, чувствуется во многих местах как бог каллиграфии под именем Тенжин Зама. Император Ожин (300 г. после Р.Х.) возведен в достоинство бога войны под именем Хаши Ман Зан, а великий Шогон Иеязу (1616 г. после Р.Х.) удостоился после смерти божеских почестей в качестве Тошогу. Особой силы героический культ достигает в том случае, когда почитание какого-нибудь знаменитого предка сливается с культом того или другого божества, олицетворяющего явление природы, что имеет место, например, при почитании императорской и священнической фамилии Зенги, родословное древо которой восходит до Аматеразу и Сузано. Живущий глава этой фамилии пользовался до революции 1868 года божескими почестями. Этот заместитель Сузано носил имя Икигами, то есть живой бог.

Наряду с названными богами существует громадное количество, в общем до 800 мириад, других божеств, меньшего значения. Эти существа, будь то небесные тела, камни, растения, звери или люди, называются японцами Ками, что просто значит высшие, а по Мотоори (18 столетие) Ками означает нечто обладающее чрезвычайной силой и присущее весьма многим вещам; термин «чрезвычайный» может относиться как к хорошим вещам, так и к дурным, которых вследствие их особенно вредного характера следует бояться.

Свою национальную религию японцы называют Шинто (китайское слово) или Ками но Миши, то есть путь Ками (в отличие от учения Будды и Конфуция). Религия

эта представляет комбинацию культа природы, предков и героев. Первоначально эти три культа существовали независимо, в настоящее же время отделить их друг от друга совершенно невозможно: божества, олицетворявшие некогда природу, приобрели с течением времени человекоподобный характер, и многие из них слились постепенно с некоторыми обоготворенными предками.

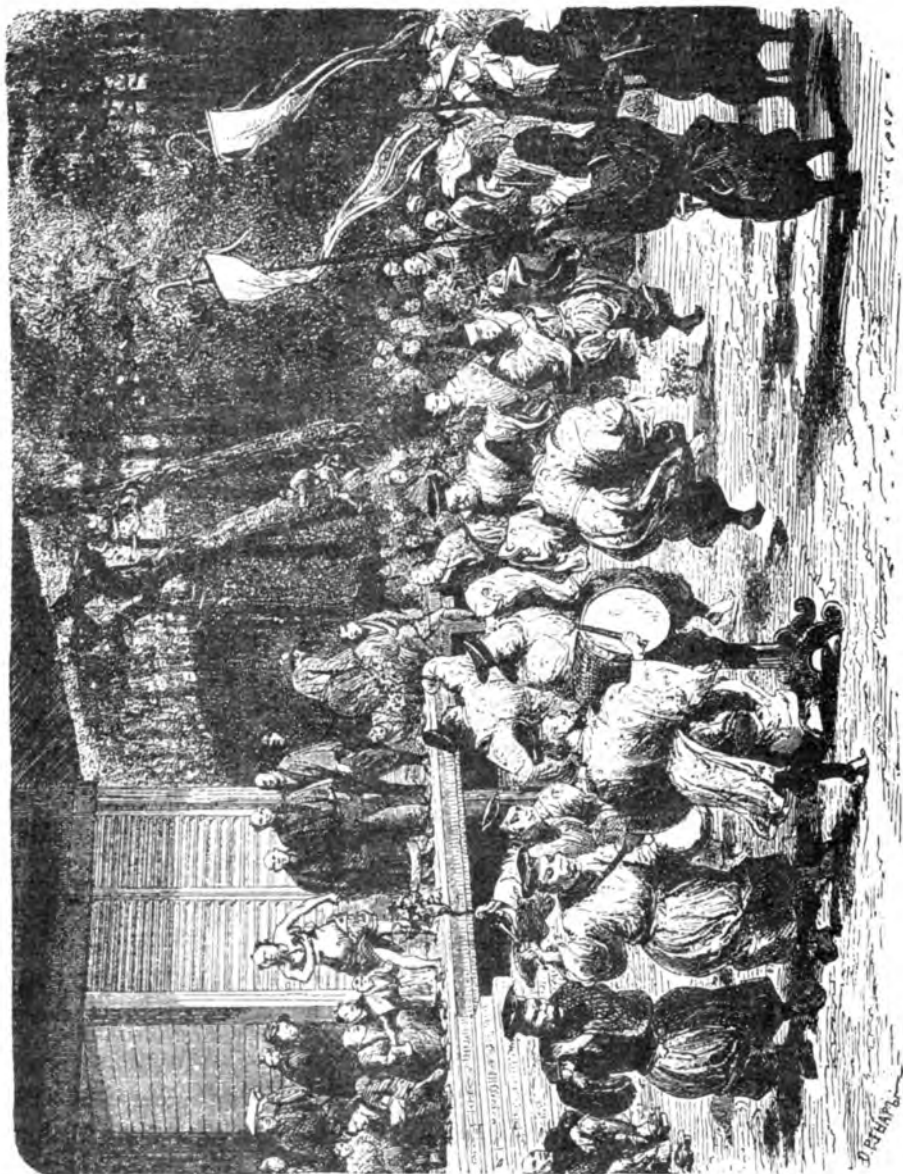
В проповедях своих, вообще очень редких, священники Шинто преподают предписания обыденной жизни, ссылаясь постоянно на принцип примера. В остальном японец должен повиноваться приказаниям Микадо и следовать внушению собственного сердца, которое, будучи от природы добрым, поведет его по истинному пути. Вероятно, недостаток в подобного рода наклонности к добру породил у китайцев потребность в особом кодексе морали. До введения буддизма японцы, подобно большинству варваров, верили в продолжение существования после смерти, не связывая, однако, с этим верованием мысли о награде или наказании.

## § 14. КУЛЬТ

**Ю**нгишики, или собрание правил церемониала, составленных в 927 г. после Р.Х. по многим древним источникам, есть истинная сокровищница типичных варварских обрядов, которых в общем насчитывается до 27. Они содержат не настоящие просительные молитвы, а указание оснований, почему приносится жертва — именно желание получить какое-нибудь временное благо: «Потому что вы шлете милости..., приношу я эту жертву». Единственное исключение представляет *Обарай*, где имеется в виду не одно только получение земных благ. Обарай весьма важный обряд и состоит в том, что по перечислении разных грехов первосвященник произносит известную молитву, совершает известного рода обряд и приносит при этом жертву; Ками неба и земли внемлет его молитвам, а Ками водопадов, морей и т. д. уносит все грехи. Молитва состоит просто в прошении, обращенном к лицу всех Ками, чтобы они милостиво отнеслись к остальным частям ритуала; самый же обряд состоит в том, что священник расщепляет тростник и ветви в мелкие узкие полоски и разбрасывает в разные стороны; жертва бросается в ближайшую реку.

Важнейшие религиозные празднества находятся в связи с новым годом, 1—3 января, с молением о хорошем урожае, 4 февраля, с праздниками в честь божеств, относящихся к царствующему дому, 15 июня, праздником первенцев, 15 сентября, праздником жатвы, 23 ноября, и, наконец, с праздником великого очищения, 30 июня и 31 декабря, причем читается Обарай. Любимой службой является Кагура, очистительная жертва, состоящая в принесении пищевых продуктов в сопровождении музыки и танцев; она совершается в честь любого божества. Некоторые

местности устраивают особенно большие празднества; среди них выдаются празднества в Токио и Киото, во время которых по городу разъезжают вереницы экипажей, разукрашенных изображениями, символами и т. п. Предметами жертвоприношения

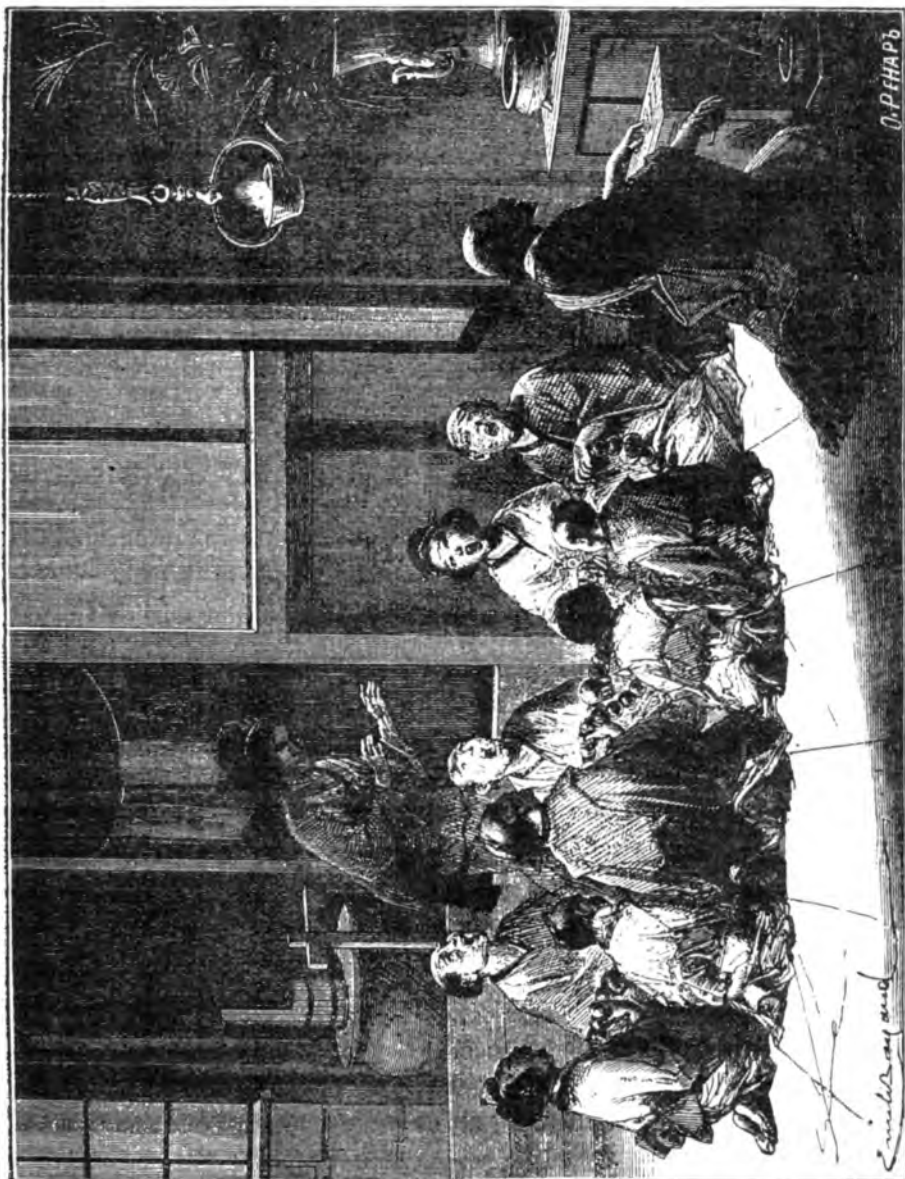


Празднество накануне нового года

чаще всего служат: рис, рыба, дичь, пиво, плоды, зелень и вода. Перед алтарем в особенных случаях кладут шелковые и пеньковые платья, утварь и т. п.

Священники Шинто имеют право жениться и могут во всякое время выбрать иное поприще. Должность их обыкновенно наследственна. Священники больших храмов

ведут по большей части свою родословную от бога, которому посвящен храм, или же от верховного священнослужителя. Особое одеяние они надевают только во время богослужения. Жрицами обыкновенно бывают несовершеннолетние дочери жрецов;



Японский Ками-Симс (семейная молебелья)

обязанности их ограничиваются исполнением танцев и различного рода помощью при жертвоприношении.

Храмы, как кажется, возникли впервые среди почитателей предков и только впоследствии были введены при совершении культа природы, который первоначально

совершался под открытым небом. Мия, или высокий дом, означает в одно и то же время и храм, и дворец, так же, как ками в одно и то же время и название бога, и название начальника.

Храм и по сию пору сохранил немало признаков жилища варвара. Около божницы помещается часовня для богомольцев, цистерна с освященной водой для омовения рук перед богослужением, несколько малых кумирен для других богов, помещение для жертвенных даров, сцена для танцев, стойло для священного коня, вход с перилами и заборы. За исключением храма Окунинуши, обращенного на запад, все остальные обращены на восток. Изе, храм Аматеразу и Изумо, храм Окунинуши — нечто вроде Мекки и Иерусалима религии Шинто; в довершение сходства Изумо, как и Иерусалим, является местом поклонения поработанной части населения, которая все-таки, как мы сказали выше, родственна покорившим ее племенам. Святилище всегда состоит из двух отделений. Заднее, запертое, содержит в себе «заместителя души»; в нем находится меч, зеркало, украшение из камня (Магатама) или другая какая-нибудь личная собственность. Это отделение считается жилищем божества, поэтому в него часто кладут подушку и т. п. Открытое переднее помещение предназначается для *Гохей* (великой жертвы). Представителем божества является не кумир, а гохей. Последний делается из полос белой бумаги, прикрепленных к палке. Происхождение гохея следующее: некогда существовал обычай развешивать на ветвях сакаки различные материи, приносимые в жертву божеству; впоследствии стали делать гохей, который служит изображением сакаки с развевающимися кусками материи и считается знаком, выражающим полную покорность божеству (*хараи-бей*, очистительная жертва); иногда он служит также символом самого божества. В последнем случае гохей получает значение местопребывания божества (Шинтай — «воплощение божества»), причем молящиеся взывают к божеству и приглашают его спуститься и соединиться с гохеем (Ками ороши).

Каждое японское семейство, за исключением тех, которые принадлежат к одной из двух изуверных сект буддизма, имеет свой Ками-Симс. Там стоят маленькие деревянные киоты, из которых один содержит, например, бумажные амулеты избранного божества, обыкновенно Аматеразу, другой — Гохей, третий — крошечные изображения Дайкоку и Ебизу, шинтоистских богов счастья. Последние два божества, за исключением случаев домашнего богослужения, не имеют никаких изображений; это единственное исключение следует приписать влиянию буддизма. Ежемесячно 2, 15 и 28 числа на упомянутый выше Симс ставится жертва, состоящая из пищевых продуктов, пива и Сакаки; каждый день вечером на Ками-Симсе зажигается лампада. Предков, как и в Китае, изображают деревянными фигурками; их ставят в Бутсудане и в Будда-Симсе. Таким образом они исключаются из культа шинто.

Ни один японец не смеет надеяться на счастье и успех, если не посетит хоть раз в жизни какую-нибудь из больших кумирен страны. Подобного рода религиозные путешествия предпринимаются обыкновенно целым обществом и считаются приятной прогулкой, так как все города с большими храмами переполнены увеселительными местами.

Что касается темных фаллических мифов Коики, то они легко находят себе объяснение в культе фаллоса и ктенес. Культ этот пользовался широким распространением, пока в 1872 году благодаря чужеземному влиянию не был издан приказ о его запрещении. Впрочем, в отдаленных местностях его можно встретить и по сию пору. Эти «женские и мужские камни» Иниозеки бывают и натуральными и искусственными. Естественные фаллосы и ктенесы встречаются различных величин, достигая величины утесов, из которых один образует целый остров по имени Оногоро. Им придают гораздо больше значения, чем искусственным, и они-то, вероятно, и вызывали возникновение культа, так как они, конечно, древнее искусственных изображений. Искусственных ктенесов не делают, но фаллосы из камня, глины, дерева и железа очень распространены. Бесплодные и больные женщины приносят в жертву фаллосу два вида раковин. Персик и боб служат символом ктенеса, гриб и рыло свиньи — фаллоса. Крупные экземпляры фаллоса и ктенеса встречаются иногда отдельно, но чаще всего попарно; их помещают иногда в небольших вместилищах, под навесом, но в большинстве случаев прямо под открытым небом. Им приносятся жертвы, состоящие из яств и напитков. Маленькие символы их употребляются при домашнем богослужении.

В Японии нет ничего аналогичного китайскому Фыньшуй, что могло бы препятствовать успехам цивилизации, хотя колдовства здесь можно встретить немало. Бумажные амулеты ставят на Ками-симс, наклеивают на стены, наконец, носят на теле для предохранения от разных несчастий. Врагам наносят вред через дурное обращение с их изображениями и другими символами. Однако с помощью этих же изображений и ритуала Обарай можно получить очищение от грехов. Очистительными средствами служат рис и соль, Гохей и Сакаки. Заговоры были в большом употреблении; до сих пор требуется произносить все формулы культа без малейшей ошибки.

Существует много способов гадания. Самым примитивным можно считать гаданье по зажаренной лопатке оленя, которое в VIII столетии после Р.Х. было заменено китайским способом гаданья по щиту черепахи. «Уличное гаданье» состояло в улавливании слов, сказанных проходящим. Снам придавали особое значение, равно как первой пущенной в битве стреле. Для гаданья пользовались также способностью бесноватых приходить в особенное восторженное состояние. Пребывание в пустынных местах, омовения и пост служили подготовительными упражнениями для этого призвания. После продолжительного пения и музыки восьми лиц медиум берет в



руки гохой и впадает в состояние конвульсивных подергиваний, которые потом усиливаются до полных конвульсий; затем он, дрожа всем телом, закатывает глаза и надолго остается в таком положении. Тогда помощник его предлагает ему желаемый вопрос, и ответ его считается как бы исходящим от Ками.

В прежнее время труп мертвеца в течение восьми дней сохранялся в покойнице, причем все это время туда приносилась пища и питье, а снаружи поддерживался огонь. Присутствующие на похоронах исполняли медленные танцы под звуки музыки и воплей. На ночь покойника клали головой к северу. Судя по раскопкам могильных курганов, равно как и по описанию погребения в Коики, с трупом клали в могилу яства, оружие, лошадей и слуг (тех и других закапывали живыми). Во втором столетии после Р.Х. последние были заменены глиняными фигурами натуральной величины. Погребение по законам Шинто в том виде, как оно было восстановлено в последние годы, включает, во-первых, заключение души в маленький деревянный киот («дом души»), который ставится на Ками-Симс; во-вторых, поклонение душе, которая сделалась отныне Ками; в-третьих, погребение мертвеца. Для сохранения обрядовой чистоты требуется, чтобы кроме покойницы было особое помещение для родов и другое для сокоупления и чтобы женщина во время менструации спала и ела отдельно от семьи.

Священными красками почитаются красная и белая, а восемь признается священным числом. Связь 8 и 16 с четырьмя в церемониале показывает, что первоначально счет велся по четверкам и что четыре было некогда основным понятием группы.





## ЕГИПЕТ

Составлено старшим библиотекарем Г. О. Ланге в Копенгагене

### § 15. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Литература. Общие данные египтологии следует искать в следующих трудах, которые вполне соответствуют современному положению науки.

*Ад. Эрман*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum (в 2 т., 1885—1888); *Г. Бругш*, Die Ägyptologie (1891); *Ж. Масперо*, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique (т. 1, 1895), вновь обработанное и богато иллюстрированное издание его менее обширного труда: Histoire ancienne des peuples de l'orient (4-е изд. 1888; немецкий перевод с прибавлениями *Пичманна*, 1877). Из египтологических периодических журналов в настоящее время издается четыре: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin; Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris; Revue égyptologique, Paris; Proceedings of the Society of biblical Archaeology, London.

По древней истории Египта, кроме приведенных сочинений, для справок могут служить: *Г. Бругш*, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen (1877), со многими переводами оригинальных исторических текстов; *А. Видеманн*, Ägyptische Geschichte (в 2 т., 1884, добавление 1888) содержит самое полное собрание исторических памятников и фактов. Весьма важны обе статьи *Эд. Мейера* в Geschichte des Altertums (т. 1, 1884) и Geschichte des alten Ägyptens (1887, в *Oncken's Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen*; география весьма полно изложена *И. Дюмихеном*). Сжато и притом с сильным преобладанием археологической точки зрения написано: *Флиндерс Петри*, A History of Egypt from the earliest times to the XVI Dynasty (1894, изд. продолжается).

Из трудов по истории египетского искусства и археологии упомянем: *Ж. Перро* и *Ш. Шилье*, Histoire de l'art dans l'antiquité, т. 1, Egypte (1880; немецкий перевод *Пичманна*, 1884) и *Ж. Масперо*, L'archéologie égyptienne (1877; немецкий перевод *Г. Штейндорфа*, 1889).

Хорошо и занимательно написана небольшая популярная книга *Масперо* Lectures historiques. Histoire ancienne. Egypte, Assyrie (2-е изд. 1892; немецкий перевод *Д. Бирнбаума*, 1891).

**Е**гиптология, благодаря которой рассеялся впервые мрак, покрывавший египетскую древность, зародилась всего 80 лет назад. Основанная на гениальном способе чтения иероглифических писем, который сделал бессмертным имя Шамполиона, она в течение долгого времени оставалась достоянием лишь немногих исследователей. Вполне естественно, что раз человеку представляется обширное поле для исследования, у него является стремление овладеть всем предметом; открытия следовали одно за другим, и успехи были громадны; исполненные надежды и энтузиазма

исследователи стремились все дальше вперед, не очень заботясь об оставляемых пробелах. Скоро результаты исследований были популяризованы — увы, слишком поспешно: ведь, с одной стороны, наука, как и следовало ожидать, не успела еще выработать точных методов исследования, а с другой стороны, разрабатываемый материал был слишком ограничен, а частности слишком мало исследованы, чтобы можно было воспроизвести точную картину действительности. Так в обиход вошло много ложных воззрений, а за этим последовало неизбежное отрезвление — спад увлечения египтологией и утрата чрезмерного доверия к результатам исследований. И действительно, мы знаем гораздо меньше, чем предполагали наши отцы. Новейшие вожди египтологии уже осторожнее относятся к данным своей науки и подвергают их более строгой критике, чем их предшественники. Научная работа не двигается так быстро вперед, но зато ее данные надежнее; камень за камнем прочно строится ее здание. Правда, пока еще невозможно построить египетскую хронологию, правда, много еще загадочного в грамматике и словаре, и нельзя еще составить полной картины египетской мифологии и истории религии Египта, — тем не менее мы стоим уже на твердой почве, и материал растет со дня на день.

Очерк истории разбора иероглифических надписей и развития египтологии вообще следует искать в указанных выше сочинениях. Здесь же будут изложены только предварительные замечания, необходимые для понимания дальнейшего изложения истории религии.

Страна египтян как будто рукой самой природы предназначалась для развития обширной и своеобразной культуры. Замкнутая горами и пустынями, орошаемая Нилом, она лежит возле самого средоточия культурного движения древнего мира. Плодородием своим нильская долина всецело обязана наводнениям и разливам царственной реки, и Египет, говоря словами древних, есть «дар Нила». Материальное состояние страны вполне зависит от Нила, да и вся культура ее является по большей части результатом естественных условий. Несмотря на то, что в доисторическое время Египет распадался на множество маленьких государств, долина Нила рано или поздно должна была в силу естественных условий слиться в одно политическое и национальное целое; значение Нила как объединяющего фактора было громадно. С объединением государства все еще сохранилось подразделение на округа, которые в темную эпоху анархии пользовались почти полной самостоятельностью. Административное же разделение Египта на северный и южный продолжается в течение всей истории страны.

Чрезвычайно трудно этнологически определить народ, который в незапамятные времена уже населял долину Нила и развил там удивительную культуру. Исследования в области языка указывают на отдаленное родство с семитами, с другой стороны, народный тип Египта резко отличается от негритянского типа африканского континента. Интересно предположение Эд. Мейера, который полагает, что египтяне

вместе с ливийцами и некоторыми нубийскими племенами составляют особую североафриканскую группу народов. Предлагалась и защищалась также гипотеза о доисторическом вторжении азиатских племен в пределы первобытного негритянского племени, отчего и произошел египетский народ; в последнее время гипотезу эту защищал Тиле, но она не имеет убедительных оснований, и вопрос о происхождении египтян остается пока открытым. Несомненно только, что в историческое время египтяне, судя по их собственным свидетельствам, считают себя за один нераздельный народ.

Хотя недостаток надежной хронологии представляет собою немалое затруднение, тем не менее общий ход египетской истории возможно проследить в ее целостности. Всего лучше удовлетвориться наименьшими числами, как это сделал в своем сочинении Эд. Мейер: в таком случае будет возможно, что все числа древнего периода окажутся на тысячу лет меньше действительной величины. Разделение египетской истории от объединения государства под властью Менеса и до Александра Великого на 30 династий производится на основании подлинных египетских источников. Обыкновенно различают три главных периода: Древнее, Среднее и Новое царство. Древнее царство обнимает собою первые шесть династий (приблизительно 3200—2400 г. до Р.Х.), причем из эпохи первых трех династий нам известен только ряд царских имен; ко времени остальных трех династий этого периода относятся три большие и несколько малых пирамид в Мемфисе, а также большое число очень интересных гробниц. За этими династиями следует период, почти совершенно неизвестный, во время которого страна, по-видимому, снова распадается на мелкие государства, и только начиная с 11-й династии мы снова вступаем на историческую почву; в это время столица оказывается перенесенною на юг. 11-я—12-я династии представляют расцвет египетской культуры (приблизительно 2130—1930 г. до Р.Х.). Мужественные государи 12-й династии, Аменемхаты и Узертезены, покорили Нубию и прославились своей строительной деятельностью. За этой блестящей эпохой снова наступает период упадка, приведший к частичному завоеванию Египта чужеземными гиксами (1780 г. до Р.Х.). С изгнанием последних начинается Новое царство (18-я династия, около 1530 г. до Р.Х.), и с этого времени Египет выходит из состояния замкнутости. Преследование гиксов-азиатов наталкивает египтян на азиатские завоевания. Могучие цари, имеющие теперь резиденцию в Фивах, доводят свои победоносные войска вплоть до Месопотамии. Завязываются сношения с азиатской культурой, что имело громадное влияние как на Египет, так и на восточноазиатские народы. Династия Аменхотепов и Тотмесов закончилась религиозной революцией с последующей реставрацией, на чем ниже мы остановимся подробнее. Рамзесы 19-й династии обозначают конечный пункт величия Египта; с 20-й династии могущество его снова падает. Великие жрецы Амона в Фивах сами возлагают на себя двойную корону Египта; часто

верховное господство над страной попадает то в руки ливийских наемников, то к эфиопским царькам, и, наконец, в течение некоторого времени она находится под властью ассирийского царя. Это темное время совпадает с эпохой 22-й—25-й династий. Еще раз с воцарением Саитской 26-й династии (Псамметих, 666 г. до Р.Х.) наступает для Египта время расцвета культуры и могущества, но уже в 525 году Камбиз положил конец независимости Египта. 28-я—30-я династии представляют не более как временные попытки вернуть престол туземной династии. С Александром Великим и Птоломеями в Египет проникает эллинская культура. Несмотря на то, что завоеватели ради политических целей высоко почитали древнюю религию Египта и что даже в эпоху римского владычества строились великолепные храмы, древняя национальная жизнь Египта начинает приходить в упадок и легко подпадает влиянию христианства.

## § 16. ПЕРЕЧЕНЬ ИСТОЧНИКОВ

Литература. *А. Видеманн*, *Geschichte Ägyptens von Psammetik I bis auf Alexander den Grossen*, с подробной и обстоятельной критикой источников египетской истории (1880). Из переводов упомянем только сборник *Records of the Past*; из 12 томов первой серии (1873—1881), изданной *Бирчем* (S. Birch), т. 2, 4, 6, 8, 10, 12 содержат переводы египетских текстов. Из новой серии под редакцией *А. Г. Сайса* издано 6 томов (1888—1892); из них т. 2—6 заключают переводы египетских текстов.

До разбора иероглифов занимающиеся египетской религией принуждены были довольствоваться чужеземными источниками; в настоящее время они отошли на второй план и, разумеется, ими пользуются с большим разбором. Собственно говоря, из этих источников одни только греческие заслуживают внимания, так как свидетельства Ветхого Завета для египетской религии не имеют значения.

Как только Египет стал известен грекам, его своеобразная культура и прежде всего его религия, естественно, привлекли к себе внимание греков и возбудили их интерес. Греческие ученые, посещавшие долину Нила, неустанно сообщали более или менее верные сведения о египетских богах и культе. От большинства из них до нас дошли лишь скудные отрывки. Геродот излагает во 2-й и в начале 3-й книги своего исторического труда сведения, собранные им во время путешествия по Египту<sup>1</sup>. Сведения эти, конечно, не все одинакового достоинства; то, что он видел собственными глазами, он передает большей частью достоверно, но так как он не знал египетского языка, то нередко неправильно понимал рассказы проводников, а иногда вводился ими в заблуждение. Вообще пользование данными Геродота о религии Египта требует большой осторожности, так как он, подобно другим греческим

<sup>1</sup> Вторая книга Геродота, издание Видеманна с примечаниями, 1890.

писателям, трактующим о египетских божествах, старается вывести происхождение греческих богов из Египта; поэтому сведения, доставляемые им, крайне односторонни. То же самое можно сказать о Диодоре, который посетил Египет в первом столетии до Р.Х.; сведениями о религии Египта, изложенными в его сочинении, можно пользоваться лишь с большой осторожностью. Самым драгоценным памятником греческой литературы об Египте, дошедшим до нашего времени, можно считать сочинение Плутарха *De Iside et Osiride*<sup>1</sup>, составленное им, по-видимому, на основании довольно верных источников. Здесь мы находим связное изложение одного египетского мифа, относительно которого египетские источники дают нам пока одни отрывочные намеки. Конечно, и Плутарх облек свое изложение различными философскими измышлениями и символами, не имеющими для нас никакого значения. То, что нам сообщают касательно египетской религии отцы церкви и позднейшие писатели, Гореполлон и Ямвлих, не имеет почти никакого значения.

Древнеегипетские источники, наоборот, чрезвычайно многочисленны и богаты. Мало таких текстов, которые бы вовсе не имели значения для истории религии; даже книги медицинского содержания, сказки и частная переписка доставляют много материала. Значительно большая часть сохранившихся памятников с находящимися на них надписями, храмы, пирамиды, гробницы, обелиски — были посвящены религиозным целям. Из дошедших до нас папирусов, быть может, девять десятых — религиозного содержания. Тем не менее весь этот материал довольно односторонний: происхождением своим он почти всецело обязан существовавшему похоронным обрядам, и содержание его имеет ближайшее отношение к погребению и загробной жизни. Из мифологических отрывков известны лишь немногие, да и понимание религиозных текстов постоянно затрудняется частыми намеками на совершенно неизвестные нам сказания о божествах. Вообще, имеющийся у нас под руками материал — довольно случайного содержания; течением времени уничтожено бесчисленное количество памятников и папирусов, а многое, конечно, и до сих пор еще сокрыто в песках Египта. Ниже мы приводим перечень и характеристику важнейших памятников, надписей и литературных произведений различных эпох древнеегипетской истории, имеющих наибольшее значение для истории религий.

Само собой разумеется, что мы имеем сравнительно немного источников для изучения периода Древнего царства. Ряд гробниц в Саккара, вблизи Мемфиса, относящихся к 4-й, 5-й и 6-й династиям, равно как и гробницы Медума, без сомнения, еще более древние, а также гробницы 6-й династии в Ассуане на южной границе Египта дают довольно скудные сведения о религиозных верованиях древних египтян. Надписи в большинстве случаев имеют характер кратких формул, содержащих имена

---

<sup>1</sup> Лучшее издание с пояснениями G. Parthey (1850), где он пользуется данными египтологии. Многие, конечно, устарело.

богов смерти, а также и других божеств, которым служили умершие жрецы. Из царских гробниц, или пирамид, три большие не имеют никаких надписей, зато пять малых пирамид в Саккара содержат около 4000 строк религиозных текстов. Они были открыты Масперо в 1880—1881 годах на пирамидах царей: Унаса (последний царь 5-й династии), Тети, Пепи I, Меренра и Пепи II (четыре первые царя 6-й династии) — и удивительно скоро изданы уже с предварительным переводом<sup>1</sup>.

Здесь мы встречаемся с целым рядом текстов в двух, трех или четырех списках, которые, несомненно, относятся к темным первобытным временам египетской культуры. Однако все они представляют в отношении языка и в отношении содержания так много затруднений, что пройдет еще немало времени, прежде чем их поймут и оценят по достоинству. Тем не менее тексты эти значительно обогатили наши познания в области египетской религии, и в них мы имеем одно из важнейших средств для достижения избранной нами цели. Почти наполовину они состоят из изречений и молитв, которые имеют в виду обеспечить пропитание умершему при посредстве богов. Рядом с этим мы имеем целый ряд магических заговоров для предотвращения голода и жажды и для избавления от змей и скорпионов. Гимны и молитвы, обращенные к различным божествам, предназначались для того, чтобы снискать в загробной жизни расположение последних к мертвецам. Многие тексты относятся к погребальному ритуалу и предназначены к тому, чтобы возвратить действующую силу глазам, рту и всем членам усопшего. Как видим, содержание текстов, несмотря на то что они постоянно трактуют о смерти, могиле и покойнике, довольно разнообразно; местами затрагивается кое-что из учения о богах и приводятся отрывки мифов, к сожалению, часто для нас непонятные. Подбор текстов на различных пирамидах кажется довольно произвольным. Некоторые из них повторяются на стенах могил и гробниц, относящихся к периоду среднего царства. В саитскую эпоху (26-я династия) эти самые тексты снова входят в употребление; многие из них попадают на саркофагах и гробницах этого времени. Лепаж Ренуф встретил некоторые из этих текстов на папирусах греко-римского периода.

Из нижеприведенных текстов многие, бесспорно, относятся к древнейшему времени, хотя до нас они дошли в сравнительно поздних списках или редакциях. Разобраться в этих вопросах чрезвычайно трудно, и до сих пор нет возможности составить точную историю религиозной литературы Египта.

Гробницы среднего периода дают больше материала. Великолепные гробницы Сиута и Бени-Гассана, равно как некоторые из находящихся в Фивской равнине, имеют громадный научный интерес. Важное значение имеют также бесчисленные четырехгранные столбы, взятые из гробниц, преимущественно из Абидоса, и рассеянные

---

<sup>1</sup> Recueil des travaux etc. III—XIV; позднее собраны в одно целое: *Les inscriptions des pyramides des Saqqarah*, 1894; сравни по этому поводу *Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, т. I, с. 150 и след.

по музеям Европы и Египта. Огромное количество деревянных гробов включает очень интересные тексты, с которыми мы уже знакомы отчасти по надписям на пирамидах, отчасти же по фивскому погребальному сборнику (Книга мертвых). Папирусы среднего государства относятся по большей части к легкой литературе; важнейшие из них хранятся в Берлине, как-то: приключения Синуха, рассказ о крестьянине и сказки о царе Хуфу и о магиках. Папирус, хранящийся в Петербурге, содержит историю одного кораблекрушения<sup>1</sup>. Большее значение для нашей цели имеет папирус, содержащий «Наставления Птахотепа», которые, бесспорно, были составлены еще в древний период, хотя изложены лишь в папирусе 12-й династии. Произведение это представляет как бы руководство к тому, как следует обращаться с людьми<sup>2</sup>. Не менее интересно для нас поучение царя Аменемхата сыну, сохранившееся, к сожалению, в испорченном виде уже в списках, относящихся ко времени Нового царства<sup>3</sup>.

Период гиксов является эпохой темной во всех отношениях, и мы можем только в самых общих чертах проследить культ чужеземного народа и дальнейшее развитие религии Египта в течение этого долгого времени. В одном лондонском папирусе сохранился отрывок рассказа, повествующего об изгнании гиксов и об их последнем царе Апепи<sup>4</sup>. Начиная с 18-й династии мы снова имеем более богатые источники. Блестящий период Нового царства (18-я—20-я династии) представляет в этом отношении обильную сокровищницу. Храмы и гробницы содержат большой запас ценного материала. Изображения и надписи на стенах храмов по содержанию своему весьма разнообразны; многие из них представляют большее значение для политической истории, чем для истории религий. Фивские гробницы царей включают в себе целую литературу; на ней мы остановимся ниже. Частные могилы имеют особенно важное значение для изучения погребальных обычаев.

Из произведений этого периода наибольшее значение для истории религии имеет погребальный сборник<sup>5</sup>, так называемая «Книга мертвых». Название это, впрочем, не вполне подходящее; собственно говоря, книга эта не имеет определенной формы и содержания, и мы не имеем двух экземпляров этой книги из фивского времени

<sup>1</sup> Все они переведены *Масперо*: *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 2-me éd., 1889.

<sup>2</sup> *Ph. Virey*, *Et. Sur le Papyrus Prisse*, 1887; им же переведено в *Rec. of the Past.*, New Ser., III, 1 и след. При пользовании этим переводом требуется большая осторожность; пока еще не удалось с достаточной точностью перевести папирус Присса.

<sup>3</sup> Переведено *Масперо*, *Rec. of the Past.*, II, 9 и след.

<sup>4</sup> Издание и перевод *Масперо*, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I, 195 и след.; им же переведено в *Rec. of the Past.*, New Ser., II, 37 и след.

<sup>5</sup> *Ленциус*, *Das Totenbuch der Ägypter*, 1842; *Эд. Навиль*, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII bis XX Dyn.*, I—II und Einleitung, 1886. *The Book of the Dead Facsimile fo the Papyrus of Ani in the Brit. Mus.*, 1890; перевод с предисловием *Е. А. В. Будге*, 1895. Из переводов упомянем только переводы *Ленаж-Ленуфа*, опубликованные в *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.*, Vol. 14 и след.; прежние переводы непригодны к употреблению. Превосходное введение к книге мертвых дает *Масперо*, *Et. de myth.*, I, 325 и след.



(18-я—20-я династии), совершенно сходных друг с другом. По большей части это более или менее обширные сборники текстов, которые считались необходимыми для покойника и потому клались с ним в могилу. Раньше эти самые тексты выписывались на стенах могил и гробниц, потом их стали давать умершему в руки в виде книги; впрочем, многие главы все еще сохранялись на стенах гробниц. Навилль, выпустивший прекрасное издание текстов Книги мертвых 18-й—20-й династии, нашел в погребальных папирусах около 160 больших и малых текстов или глав; определенного порядка в расположении этих отрывков, по-видимому, не существовало. Погребальные тексты саитского периода имеют вид сборника, приведенного в известный систематический порядок, основание которого для нас непонятно. В этой редакции книга была издана еще в 1842 году Лепсиусом в Турине по одному очень полному экземпляру. Многие главы тут совершенно изменены, и 24 из них, встречающиеся в саитской редакции, не были еще найдены в древних папирусах; саитский кодекс заключал, как кажется, 165 глав, из которых четыре последние обыкновенно рассматривают как прибавление. Этому сборнику погребальных текстов египтяне дали название: «Книга о перт эм геру»,— выражение, которое египтологами передается различно: одни переводят его как «Выход из дня», другие — «Выход в течение дня». Иногда сборник этот называется «Книга усовершенствования умершего». Шамполион, раньше других обративший внимание на это произведение, встречающееся в многочисленных экземплярах, назвал его погребальным требником, «Rituel funéraire», и де Руже пытался удержать это название, вопреки возражениям Лепсиуса. Почти наверное можно сказать, что произведение это не имеет никакого отношения к ритуалу; это скорее руководство для мертвецов, своего рода путеводитель по загробному миру, и все тексты предназначаются для пользования мертвеца после смерти и погребения. Предложенное Лепсиусом название «Книга мертвых» вошло во всеобщее употребление.

Многие главы фивской Книги мертвых знакомы нам по текстам среднего периода, но они, бесспорно, гораздо древнее. 17-я глава уже в эпоху 12-й династии была снабжена тройным рядом примечаний, а происхождение ее относится, вероятно, к самым первобытным временам. То же можно сказать почти обо всех частях сборника, хотя нет возможности вывести какое-нибудь определенное заключение о происхождении отдельных глав. Многие были непонятны писцам нового периода, поэтому нередко замечаются произвольные изменения текста, а также часто добросовестные переписчики присоединяли к тексту уклоняющиеся варианты его. В некоторых главах указано, что они найдены при том или другом царе из первых династий или что они им составлены; вероятно, даты эти отчасти вымышлены, чтобы придать тексту больший авторитет, но возможно и то, что главы эти все-таки относятся к древнейшему историческому времени. Наоборот, другие главы сравнительно позднего

происхождения; так, первые 15 глав, а также 125-я глава, по всему вероятно, новее остальных частей сборника. Доказательством значительной древности Книги мертвых служит то обстоятельство, что в ней ни разу не поминается фивский культ Амона. Тексты эти возникли, очевидно, раньше, чем Амон с началом Нового царства занял первое место в ряду египетских богов. В Книге мертвых преобладает теология Нижнего Египта.

Книга эта состоит из очень разнородных элементов. Некоторые части ее, вероятно, представляют остаток первоначального ритуала и состоят из изречений и молитв, заимствованных от древних погребальных обрядов; впоследствии же они влагались в уста покойника. Таковы, например, глава об открытии рта умершего, о снабжении его волшебными средствами, также глава об амулетах для мумии или гроба. Целый ряд глав имеет целью предохранение покойника от змей и других чудовищ, и содержание их как бы произносится самим покойником, но тексты эти в то же время имеют большое сходство с волшебными заговорами пирамидных текстов, которые должны были служить охраной мумий. Другие главы дают мумии нужные указания для преодоления всевозможных препятствий в загробном мире. Конечно, у нас нет возможности более подробно рассмотреть все эти тексты; здесь мы укажем только наиболее важные из них. 15-я глава содержит гимны в честь солнца; 17-я представляет из себя нечто цельное, законченное и заключает очень древнюю теологическую и космогоническую систему. Глава 64-я есть в некотором роде *resumé* всей книги и носит в некоторых рукописях заглавие: «Глава, излагающая в одной главе все главы об исходе из дня». 125-я глава представляет общеизвестную сцену суда, где перед судилищем Озириса над умершим произносится судебный приговор. Глава 130-я и следующие повествуют о путешествии покойника в челноке бога Ра.

Книга мертвых является источником первого разряда; к сожалению, тексты ее зачастую непонятны. Переданы они вообще очень плохо, несмотря на большое количество списков, так что работа критики, которая должна представить нам это произведение в совершенно понятном и доступном виде, далеко еще не доведена до конца, несмотря на существование таких серьезных трудов, как исследования Масперо и Лепаж-Ренуфа.

Своеобразная группа религиозных письмен дошла до нас из фивских гробниц царей<sup>1</sup>. Все они возникли в эпоху Нового царства и являются важнейшими источниками для ознакомления с господствовавшей тогда солнечной теологией. Это в основном литании в честь солнца<sup>2</sup> — торжественные песни богов, приветствующих солнце в то время, когда челн бога Ра достигает вечером входа в преисподнюю. Длинный

<sup>1</sup> Е. Лефевюр, *Les hypogées royaux de Thèbes, I—III, 1886—1889*; сравни: Масперо, *Et. de myth.*, II, 1 и след.

<sup>2</sup> *La litanie du soleil trad. et comment. par. Ed. Naville. Texte et Planches, 1875. Rec. of the Past, VIII, 103* и след.

заключительный текст литаний встречается также в некоторых погребальных папирусах и в издании Книги мертвых Навилля помечен 180-й главой. Далее, одна из царских гробниц дает нам очень замечательный отрывок, содержащий легенду о Ра<sup>1</sup>, как он истребил грешный человеческий род и снова водворяет порядок на небе и на земле. Но самые большие и наиболее важные тексты суть: «Книга о том, что находится в Дуат» (место пребывания солнца в течение ночи) и «Книга о Гадесе», или, как предлагает читать Масперо, «Книга о вратах»; первое из этих сочинений пользовалось большою популярностью<sup>2</sup>. Кроме полного и иллюстрированного издания, сохранившегося в царских гробницах, до нас дошло и другое сокращенное издание этого произведения, без рисунков, в большом количестве экземпляров. Подобно «Книге мертвых», это писание также клали в могилу вместе с покойником. В нем повествуется о путешествии солнца в его лодке во время 12 ночных часов, причем добавляется, что оно содержит точную копию текстов, начертанных на стенах «таинственного дома» (по Масперо — гробницы Озириса). «Книга о вратах» трактует о том же предмете, но с другой, догматической точки зрения<sup>3</sup>. Изложенное в этих письменах учение мы ближе рассмотрим впоследствии. Царские гробницы сохранили нам и другие мифологические тексты, которые содержат дальнейшие, для нас почти непонятные спекуляции фивской теологии; некоторые из них написаны тайнописью и снабжены полугностическими изображениями.

Естественно, конечно, ожидать, что Древний Египет наряду со многими религиозными текстами завещал нам также и богослужбные книги. Так оно и есть в действительности. С ритуалом культа Озириса в его Абидосском храме мы знакомимся по иллюстрированному описанию его на стенах храма. Требник службы богу Амону в фивском святилище сохранился в одном берлинском папирусе<sup>4</sup>. Ритуал, совершавшийся при бальзамировании трупа, найден Масперо в парижском и булакском папирусах<sup>5</sup>. Частью очень древний ритуал погребения, большие отрывки из которого встречаются уже в пирамидных надписях, лучше всего известен из гробниц фивских царей (с рисунками) и из папирусов и гробниц позднейшего времени<sup>6</sup>. Все эти произведения имеют огромное значение для ознакомления с представлениями египтян о посмертной жизни.

Магическая литература периода Нового царства очень богата и для изучения религии имеет первостепенную важность. К сожалению, область эта еще мало исследована.

<sup>1</sup> Rec. of the Past, VI, 103 и след.

<sup>2</sup> G. Lequier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hades, 1894; сравни Масперо, Et. de myth., II, 27 и след.

<sup>3</sup> Лефевюр, Rec. of the Past, X и XII; Масперо, Et. de myth., II, 163 и след.

<sup>4</sup> Ф. Лемм, Ritualbuch des Amondienstes, 1882.

<sup>5</sup> Масперо, Memoire sur quelques Papyrus du Louvre, 1875, стр. 14—104.

<sup>6</sup> Скиапарелли, Il Libro dei Funerali lei antichi Egiziani, I—II, с атласом, 1881—1890; Масперо, Et. de myth., I, 283 и след.

Магический папирус Гарриса в британском музее<sup>1</sup> содержит гимны в честь солнца и заклинания против крокодилов, змей и диких зверей, а также против «злого глаза». Другой магический текст британского музея переведен Бирчем<sup>2</sup>. Парижские, туринские и лейденские магические папирусы дадут, конечно, богатую пищу теологическим исследованиям, как только мы ознакомимся с ними ближе; один из туринских папирусов содержит большой отрывок легенды о боге солнца Ра<sup>3</sup>. Большая часть магических папирусов заключает заклинания против болезней и демонов и указания насчет приготовления и освящения амулетов. Дошедшие до нас медицинские руководства<sup>4</sup> также не свободны от магических формул, хотя они, впрочем, довольно верно ставят диагноз болезней и прописывают против них верные рецепты; в них часто попадаются намеки на болезни богов и упоминаются магические средства, которыми они вылечились. В одном из папирусов британского музея (Sallier IV)<sup>5</sup> имеется руководство к выбору дней, представляющее из себя календарь счастливых и несчастных дней, со множеством мифологических заметок, касающихся истории богов. К сожалению, папирус этот сохранился довольно плохо и многое в нем остается для нас до сих пор непонятным, к тому же сочинитель часто довольствуется одними намеками, которые для нас пропадают бесследно.

С религиозной поэзией Нового царства знакомимся мы по целому ряду гимнов, обращенных к различным богам; все они носят пантеистическую окраску и потому имеют для нас особенный интерес. Невозможно точно разграничить собственно богослужebную поэзию от религиозной вообще. Много гимнов в честь Озириса, Ра, Амона-Ра, Нила и т. п. сохранилось на памятниках и папирусах<sup>6</sup>. В них мы находим по большей части одни и те же стереотипные фразы, потому что каждого бога принято было называть высочайшим, отцом богов, создателем вселенной и т. д. Гимны в честь солнца, попавшие в 15-ю главу Книги мертвых, по современной оценке признаются наилучшими. Гимны из эпохи еретического царя Аменхотепа IV в честь бога солнца Атона, сохранившиеся во многих списках в гробницах Телль-ель-Амарна, дают нам единственные сведения о его учении. Из изящной литературы нового периода замечательный рассказ о двух братьях представляет особенный интерес, так как последняя

<sup>1</sup> Ф. Шабба, *Le Papyrus magique Harris*, 1861; исправленный перевод напечатан в *Mélanges égyptologiques*, III, т. 2, 242 и след. и в *Rec. of the Past*, X, 135 и след.

<sup>2</sup> *Rec. of the Past*, VI, 113 и след.; сравни *Pleyte, Étude sur un Rouleau magique du Musée, de Leide*, 1866.

<sup>3</sup> *Лефевюр* в *Äg. Zeitschr.* 1883, 27 и след.

<sup>4</sup> *Papyrus Ebers*. Изд. 9-е. Ebers I—II, 1875; *Papyrus Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde*. Перевод Иоахима (Joachim), 1890.

<sup>5</sup> *Le calendrier des jours fastes et néfastes. Traduction complète par F. Chabas*. 1870.

<sup>6</sup> Гимн Озирису, *Rec. of the Past, New Ser.*, IV, 14 и след.; Гимн Нилу, *ibid.*, III, 46 и след.; Гимне а Амон-Ра des *Papyrus égypt. du musée de Boulag*, trad. et commenté par E. Gébaud, 1874; переведено также Годвином в *Rec. of the Past*, II, 127 и след.

часть его включает поразительную параллель со сказанием об Озирисе<sup>1</sup>. Очень интересны также моральные изречения Ани в Булакском папирусе<sup>2</sup>. Они дают возможность ближе вникнуть в образ мысли и нравственные идеи египтян Нового царства. Из исторических документов того же блестящего фивского периода особого внимания заслуживает большой папирус Гаррис (Harris)<sup>3</sup> — величайший из дошедших до нас папирусов, достигающий 133 футов длины; на 79 страницах его перечисляются пожертвования царя Рамзеса III в главные храмы страны. Папирус этот довольно близко знакомит нас с колоссальной властью и громадным значением жрецов и дает важные указания касательно культа.

Если мы теперь обратимся к более поздним временам египетской истории, то, к удивлению своему, заметим, что саитская культура в точности воспроизводит культуру эпохи пирамид. Тексты, употреблявшиеся почти 3000 лет назад, снова входят в употребление. Снова могилы украшаются на старинный образец. Гробницы этого периода доставляют очень ценный для науки материал. Храмы, построенные и украшенные в эпоху Птолемеев и римского владычества, покрыты мифологическими надписями и изображениями; важнейшие из них в Дендерах, Едфу и Еснехе. Текстами этими следует, конечно, пользоваться с некоторой осторожностью, так как они представляют последнюю ступень в развитии египетской религии и теологии. Критическое изучение этих объемистых текстов и изображений сослужило бы, бесспорно, немалую службу общему делу изучения египетской религии, но работа эта не кажется египтологам особенно заманчивой; их пугает странное, подчас загадочное письмо этих манускриптов и не менее загадочное содержание их.

Кроме перечисленных здесь произведений, которые до последних дней египетской культуры пользовались значительной популярностью, упомянем о письменах позднейшего происхождения, которые клались покойнику в могилу; они были порождены Книгой мертвых: по крайней мере, на них сильно заметно ее влияние. Такова, например, «Книга о вздохах», пользовавшаяся, по-видимому, особым почетом у жрецов и жриц Амона-Ра<sup>4</sup>; она содержит заговоры, посредством которых Изида оживила тело своего брата Озириса; местами в ней замечается большое сходство с Книгой мертвых; так, например, краткая оправдательная исповедь напоминает 125-ю главу. Другая подобная книга — это «Книга о прохождении вечности»<sup>5</sup>. «Жалобные песни Изида и Нефтисы»<sup>6</sup> пользовались также большим распространением;

<sup>1</sup> Перевод *Лепаж-Ренуфа*, *Rec. of the Past*, II, 137 и след., и *Масперо*, *Contes populaires*, 2 éd., 1 и след.

<sup>2</sup> *Ф. Шаба*, *L'Égyptologie*, I—II. *Les maximes du scribe Ani*, 1876—1878; *Е Амедино*, *La morale égyptienne*. — *Étude sur le Papyrus de Boulag*, № 4, 1892.

<sup>3</sup> Перевод *Эйзенлера* и *Бирча* в *Rec. of the Past*, VI и VIII.

<sup>4</sup> *J. d'Horraek*. *Le livre des respirations*, 1887; переведено в *Rec. of the Past*, IV, 119 и след.

<sup>5</sup> *Бергманн*, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, 1877 (из *Sitzungber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien*).

<sup>6</sup> *J. d'Horraek*. *Les lamentations d'Isis et de Nephtis*, 1866; его же перевод в *Rec. of the Past*, II, 117 и след.

они пелись в большие праздники в честь Озириса в храме этого бога двумя женщинами; последние должны были изображать двух сестер — Изиду и Нефтису, оплакивающих своего умершего брата. Точно так же «Литания Сокара» есть, в сущности, праздничная песнь, но подобно другим аналогичным произведениям, касающимся до богов смерти, содержание ее считалось обладающим магическими свойствами и потому она признавалась способной защитить мертвеца от зла. В папирусе британского музея, содержащем оба только что упомянутые произведения<sup>1</sup>, находится также и третья, имевшее первоначально, по-видимому, богослужбное значение, это — «Книга о низвержении Апеи», интересная для ознакомления с солнечным мифом. О древности этих произведений нельзя пока ничего сказать на основании имеющегося налицо материала; правда, они встречаются в сравнительно недавних списках, но все-таки могут относиться к значительно более древнему времени; впрочем, они едва ли старше 22-й династии. Магические и мистические произведения позднейшего времени довольно многочисленны, но из них изданы весьма немногие. «Книга Аменхотепа, сына Гаписа»<sup>2</sup> — мистический трактат, употреблявшийся в качестве амулета; упомянутый в заголовке человек был знаменитый и мудрый современник царя Аменхотепа III (18-й династии); книга эта — произведение более позднего времени, и имя Аменхотепа приведено в ней только для возбуждения большого доверия в ее волшебную силу.

Перечисленные здесь произведения составляют, вероятно, лишь ничтожную долю религиозной литературы Египта; многое, что хранится в музеях, до сих пор еще не издано; ежегодно из долины Нила приносится также много новых открытий, которые дают все новые и новые данные о жизни и мировоззрении древнего египтянина. Картина египетской религии, которую мы попытаемся начертать на основании имеющихся источников, будет неизбежно неточна, одностороння и с пробелами. Как пользовались до сих пор научным материалом, выяснится из следующего параграфа.

## § 17. РАЗЛИЧИЯ ВО ВЗГЛЯДАХ НА ЕГИПЕТСКУЮ РЕЛИГИЮ

Литература. Общие рассуждения и общий очерк египетской религии можно найти в приведенных раньше сочинениях общего характера. Кроме того: *Р. Лепсиус*, *Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung* (1851); *П. Пиеррэ*, *Essai sur la mythologie égyptienne* (1879); *П. Пиеррэ*, *Le panthéon égyptien* (1881); *Р. Ленаж-Ренуф*, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt* (1879); *Р. Пичманн*, *Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie (Zeitschrift für Ethnologie, 1878)*; *К. П. Тиле*, *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid, I* (1893; немецкий перевод *Г. Гериха*, I, 1, 1895); *И. Либлейн*, *Gammelaegyptisk*

<sup>1</sup> *Е. А. В. Буде*. *The hieratic Papyrus of Nesi-Amsu (Archaeologia LII, 393—608)*.

<sup>2</sup> *Масперо*, *Mém. sur quelques Papyrus du Louvre*, p. 58.

Religion (т. 1—4, 1883—1885); воззрения этого автора вкратце изложены в небольшой книге *Egyptian Religion* (1884); *Г. Бруш*, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1888); *Ф. фон Штраус* и *Торней*, *Der altägyptische Götterglaube* (в 2 т., 1888—1890); *Е. Лефевюр*, *L'étude de la religion égyptienne, son état actuel et ses conditions* (R. H. R., 1886); *А. Видеманн*, *Die Religion der alten Ägypter* (1890); *Р. В. Ланцоне*, *Dizionario di Mitologia egizia* (1881—1888) — включает объективное изложение материала. Очень важны статьи *Масперо* в R. H. R., 1880—1890, собранные и вновь изданные в *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes* (в 2 т., 1893).

**П**ри первой попытке ознакомиться с современным положением научных данных о египетской религии мы замечаем удивительное разногласие во взглядах наиболее выдающихся египтологов. Невольно чувствуешь себя здесь на скользком пути и сразу замечаешь, что гипотезы и смелые построения лишь отчасти прикрывают значительные пробелы точного знания. Многие из основных вопросов остаются без ответа, так как он невозможен при имеющемся в наличии запасе научного материала; к тому же то и дело наталкиваешься на противоречия, взаимно исключающие друг друга. Причину всего этого следует, разумеется, искать отчасти в постоянно возрастающем знании древнеегипетского языка, затем во все более и более накапливаемом научном материале и, наконец, в различной компетенции авторов; главная же причина заключается в различии общего взгляда на египетскую цивилизацию и в неодинаковости точек зрения, с которых исследователи смотрят на свою задачу.

Греки видели в египетской религии основу всяческой мудрости и глубокомыслия; поэтому они всемерно старались установить связь между своими богами и египетскими, а таким явлениям, как почитание животных, чуждым для более высоких ступеней умственного развития, давали символическое объяснение. Они питали к своеобразности и древности египетской культуры благоговение, поколебать которое было решительно невозможно. Подобный взгляд нашел себе более или менее резкое выражение и в современной науке; на Египет долго смотрели как на страну чудес и культуру его представляли в розовом свете; лишь медленно это мнение уступило место более объективному и беспристрастному отношению к делу. Древнеегипетская теология отлила свои религиозные мысли и воззрения в столь оригинальные и своеобразные формы, что становятся понятны такие взгляды древних греков, а за ними и современных ученых; тем не менее за последнее время все более и более выясняется, что они суть не более как результат недоразумения. Сущность египетской религии невозможно выяснить на основании теологии, а лишь на основании культа, и понятно почему: формы культа лежат в основе самого учения, и возможность понимания догматического развития обусловлена пониманием различных форм культа.

Первый основной вопрос, насчет которого мнения расходятся, состоит в том, можно ли рассматривать египетскую религию как одно неделимое целое, которое в течение 3000 лет египетской истории не подвергалось в своих существенных чертах никакому развитию и для которого особенности местного характера были скорее

формального, чем реального свойства. Старая школа с де Руже, Пиеррэ, Бругшем и отчасти Лепаж-Ренуфом во главе решает этот вопрос в утвердительном смысле, и, по ее мнению, тексты всех эпох и различных мест имеют одинаковую доказательную силу. Наоборот, Масперо в своих позднейших работах, Пичманн, Эд. Мейер, Тиле и в особенном смысле Либлейн утверждают, что в религии Египта существовало развитие. И действительно, легко доказать, что в религии Египта различия, зависящие от времени и места, имеют важное значение. Первоначально Египет не составлял одного нераздельного государства; правда, позднее сравнительно легко было достигнуто политическое единство; но религиозное единство существовало только в теории и основывалось главным образом на теологических спекуляциях, и мы можем представить себе развитие религии Египта как своего рода стремление к религиозному единству. Мы видим, что первоначально местные культы совсем не совпадают друг с другом, как это старались доказать символическими разъяснениями египетские теологи и новейшие систематики. Мысль о единстве в различные периоды опровергается также свидетельством памятников. Правда, во все периоды египетской истории мы встречаемся, вообще говоря, с одними и теми же богами и даже с теми же самыми текстами, и если некоторые формы богов древнего времени позднее мало-помалу исчезают и заменяются новыми, то этому не следует придавать большой важности; причина этого может лежать в скудости нашего материала, — но все это не исключает возможности развития. В противоположность вышесказанному, мы на каждом шагу наталкиваемся на деятельную и отзывчивую религиозную мысль египтянина, мы видим, как новые учения пробивают себе путь и достигают преобладания в более обширных сферах, наконец, как работает и ищет ум египетского ученого теолога. Кажущаяся косность, неизменчивость египетской религии, как и всей египетской цивилизации, объясняется отчасти одной характерной чертой этого народа. Древний египтянин видел идеал не впереди себя, а позади, в далеком, первобытном времени; авторитетом обладало в его глазах только то, что носило на себе отпечаток древности; поэтому египетская цивилизация постоянно возвращается назад, что особенно ясно видно в саитский период культуры; это не эпоха возрождения, а скорее реставрация. Движение вперед в Египте совершается только в силу необходимости. Разумеется, это всего более проявляется по отношению к религии: здесь новое никогда не вытесняет старого; новые идеи идут параллельно со старыми; старые формы хранятся свято и неприкосновенно, хотя бы в них было вложено совершенно новое содержимое; самые резкие противоречия не казались обременительными древнеегипетскому уму. Жрецы, настроенные, конечно, всегда консервативно, постоянно старались привести в связь новое со старым с помощью символических отождествлений и объяснений и по возможности тесно слить одно с другим. В некоторых случаях даже можно доказать, как прибегали к *ria fraud* и помечали старой датой явления и факты совершенно новые, чтобы придать им большее значение и авторитет.



При изучении египетской религии можно избрать себе разнообразные точки отправления. Сущность ее определялась как монотеизм, пантеизм, генотеизм, солнечный культ, поклонение природе, анимизм или, наконец, фетишизм, но новейшие исследователи не считают возможным, чтобы религиозное развитие могло иметь своим началом один единственный источник.

Что египетские тексты, даже древнейшие, содержат в себе много такого, что звучит монотеистически, — это не подлежит сомнению. Де Руже, а из ныне живущих ученых особенно Пиеррэ, пытались вывести заключение, что египетская религия первоначально была монотеистическая, основываясь на том, что бог часто называется единым, бесконечным, вечным и т. п.; при этом они стараются доказать, что этот первобытный монотеизм развился в скорее кажущийся, чем действительный политеизм, где многие божества стали исполнять лишь функции единого верховного бога. Лепаж-Ренуф рассматривает божества как выражение могучих сил природы и монотеистические воззрения египтян объясняет как проявление непосредственного «чувства бесконечного», как *sensus numinis*, которое свободно может существовать рядом с политеистической мифологией. Серьезный исследователь не должен пропускать египетского монотеизма и пантеизма, но они принадлежат скорее теологии, чем культу и народной вере; в Египте умственное стремление в духе монотеизма или пантеизма наблюдается во все эпохи, но монотеизм постоянно является облеченным в символические образы и есть не более как результат теологической переработки политеизма, который от этого, однако, нисколько не уничтожается. Лепаж-Ренуф замечает, что египетское слово для обозначения понятия «бог» никогда не было собственным именем, и единственная попытка провести монотеизм за пределы теологии в самый культ и жизнь рушилась сама собой, как мы увидим это ниже; и уже этот факт доказывает, что природный ум египтянина был совершенно не способен к восприятию истинного монотеизма.

Лепсиус думал найти первоначальный зародыш египетской религии и общий принцип египетского верования в солнечном культе, причем бога Ра он считал национальным богом Египта. Однако культ солнечного характера нельзя считать первобытным для большинства египетских местных культов; преобладающее значение солнечного культа и отождествление местных богов с Ра — явления позднейшего происхождения. То, что Лепсиус счел за первобытное и за исходную точку, то было скорее последующим результатом.

Либлейн сделал попытку проследить исторический ход развития египетской религии. Схема его следующая: генотеистическое поклонение природе до объединения государства, затем политеизм, разрешившийся одухотворением божеств природы и уступивший место монотеизму; последний в свою очередь, уступая религиозным потребностям народа, дополняется животным культом и эманациональным учением.

Однако схема эта не может быть принята: животный культ является одним из первобытнейших элементов египетской религии, и, кроме того, Либлейн зачастую смешивает теологию с народным верованием.

Пичманн своей работой указал новые пути, и развитые им идеи оказались для науки весьма плодотворными. Он взял за исходный пункт старинное воззрение де Бросса, который сравнивал фетишизм африканских народов с почитанием животных у египтян; магический характер египетской религии он выдвинул на первый план и одновременно указал, какое фундаментальное значение имеют местные культы для понимания религии и ее развития. С ним сходятся в общих чертах Масперо, Эд. Мейер, Эрман и Видеманн. Они вовсе не хотят вывести все религиозное развитие единственно из этой основной идеи; напротив, они охотнее допускают существование различных одинаково первобытных факторов.

Многие исследователи, как Пиеррэ, Лепаж-Ренуф и Либлейн, думали, что по предыдущему подъему можно предсказать последующий упадок египетской религии; по их мнению, позднейшие фазы египетской религии должны были быть гораздо грубее и более проникнуты магическим элементом, чем первоначальные. Если, говоря это, они думали о вырождении религиозной мысли, то утверждения их легко поколебать и опровергнуть. Если большая часть документов, повествующих о египетском суевении, относится к Новому царству, следовательно, к позднему времени, то это еще ничего не доказывает, так как магический характер древних погребальных обрядов не подлежит ни малейшему сомнению, а источники для изучения древнего периода далеко не так обильны, как для позднейшего времени. Видно, было что-нибудь другое, что вызвало в эпоху Нового царства падение религиозной жизни и одновременно с этим усиление власти жрецов.

Вопрос о необходимости установить разграничение между народным верованием и теологией был поднят вполне основательно новейшими исследователями, каковы Эд. Мейер и Масперо. В Египте, как и везде, настоящий зачаток религии и ее первобытные черты следует искать в народном веровании; на нем строится теология, из него развивает она всю свою систему. Народные верования следует изучать прежде всего в местных культах. Однако они никоим образом не могут служить ключом к разгадке всего религиозного мировоззрения Древнего Египта, как это справедливо заметил Тиле. Во всяком случае, вполне справедливо отдать местным культам первое место в изложении народных верований Египта. К сожалению, культы эти еще очень мало известны, притом источники зачастую нельзя считать вполне удовлетворительными в виду того, что все наши тексты, начиная с древнейших и до самых последних, отлиты в теологические формы.

Древнеегипетскую теологию нельзя рассматривать как особый род тайного учения. Многие исследователи, по примеру древних греков, полагали, что египетские жрецы обладали тайной наукой, которую они тщательно скрывали от непосвященных. О подобной тайной науке памятники не сохранили никаких следов. Правда, ученые и больше всего жрецы придавали грубым чувственным представлениям возвышенный смысл и значение, и даже существовало особое учение, способствовавшее развитию символических объяснений; тем не менее теология, игравшая в Египте столь важную роль, не была каким-нибудь тайным учением для посвященных; религиозные писания были открыты для всех и доступны каждому, кто имел досуг и обладал достаточными способностями, чтобы вникнуть в эти рассуждения. Древнеегипетская теология вовсе не успела еще отрешиться от грубого фетишизма. Точно так же пантеистическая теология Нового царства не может быть названа тайным учением, так как она также была изложена в легко доступных писаниях. Если в текстах нередко встречается как будто мистический язык, чему Бругш придает особое значение, то это или места, представляющие поэтические картины и мифические намеки, которые древним казались далеко не такими мистическими, как нам, — или фантастическая игра слов, которая иногда была, вероятно, непонятна и для самого автора. Тайнственное письмо, встречающееся иногда в эпоху нового царства, например, в фивских царских гробницах, не имеет, без сомнения, никакого отношения к тайному учению. Различия между экзотерическим и эзотерическим учением в Египте нельзя установить. Разумеется, разница между чисто наивным и рефлексивным, или рационалистическим верованием, при том характере, который имела египетская религия, была выражена довольно резко и давала себя чувствовать во все эпохи, но границы их обозначены были очень слабо и постоянно менялись. Едва ли можно предположить, чтобы теологические размышления с их символическими объяснениями божественных форм не оказали огромного влияния, если не везде, то по крайней мере в большинстве случаев, на освещение понятий о божестве.

Пробовали египетское понятие о божестве определить этимологическим анализом египетского слова «нетер» — бог. Это слово, по мнению одних, означает «саможивотворящий», а по мнению Ренуфа — «сильный». Всего лучше, по примеру Масперо, оставить этот вопрос в стороне, так как вообще сомнительно, можно ли в данном случае достигнуть цели этимологическим путем.

Из предыдущего становится ясным, что изложить египетскую религию в систематической форме невозможно; все попытки в этом направлении рушились сами собой. Сочинение, подобное работе Бругша, является скорее изображением египетской теологии, чем религии; с этой точки зрения, а также как сборник научных данных оно вполне заслуживает внимания. Единственной возможной формой изложения мы

считаем историческую, а единственно надежным и удовлетворительным методом — критически-аналитический. Старинная теология выработала обширные синтезы, которые закрыли собою следы происхождения и исторического развития; наша задача будет состоять в том, чтобы избрать себе обратный путь и таким образом дойти до полного разъяснения основных элементов и фундаментальных понятий египетской религии. Цель эта еще далеко впереди; путь к ней только намечен, и всего лишь несколько лет как применен к делу историко-критический метод исследования. Ни один из современных египтологов не посвятил себя этой задаче с большим рвением и лучшим успехом, чем Масперо. Его блестящие труды, проникнутые гением, и не менее блестящее изложение в значительной степени способствовали выяснению основных причин и общих идей египетской религии. Его «*Etudes de mythologie*» в двух томах навсегда сохраняют за собою капитальное значение. Руководясь своим вдохновением и непосредственным взглядом, он подчас как бы не замечал трудностей или слишком легко переходил через них, а между тем для полного решения задачи существуют действительно серьезные затруднения. Так, большие религиозные произведения вроде Книги мертвых дурно переданы и переполнены всевозможными загадками в отношении языка и изложенных в них фактов; по содержанию они часто пусты и многоречивы. Этимологическая игра и фантастические метафоры древних авторов часто для нас утомительны и вовсе бесплодны для нашего знания; иногда же они загадочны, чтобы не сказать совсем бессмысленны. К необходимым подготовительным работам по изложению египетской религии и мифологии с новой исторической точки зрения и прежде всего к монографической обработке местных культов и к собиранию разбросанных отрывков мифов и легенд пока еще не приступали. Многие образы богов переделаны теологией до неузнаваемости; но насколько необходимо сделать разграничение между теологией и народным верованием, настолько же трудно привести это в исполнение: невозможно определить величину влияния теологических спекуляций на религиозные представления народа. Египетские источники вообще односторонни не только в том смысле, что в большинстве случаев они погрязшего содержания, но и в том, что они постоянно являются выразителями официальной жреческой и государственной религии; сравнительно редко попадаются такие памятники, которые раскрывают пред нашим взором религиозную жизнь обыкновенного человека, а они-то и имеют наибольшее значение и наибольшую цену.

Излагая ниже как народную религию, так и теологию, мы не имели возможности обойтись без всяких гипотез. Многое можно было изложить лишь в общих чертах, оставив много вопросов без ответа. Не подлежит сомнению, что всякое изложение египетской религии, вдающееся хоть сколько-нибудь в подробности ее, через несколько лет становится уже устарелым.

## § 18. БОЖЕСТВА НАРОДНОГО ВЕРОВАНИЯ

«Довольны все боги на небе, все боги на земле и в воде; довольны все боги севера и юга, все боги запада и востока, все боги сел и все боги городов». В этом характерном пирамидном тексте отразилось все религиозное мировоззрение древнего египтянина. Куда бы ни обращал свои взоры египтянин, всюду видел он вокруг себя божеские существа. Вся окружающая природа была населена богами, и вся жизнь казалась ему божественной тайной. Небесные тела с их закономерным движением, плодородная мать-земля, полный таинственности, благословенный Нил казались ему могущественными божествами, без помощи которых он не мог обойтись. Фантазия его рисовала ему пустыню населенной страшными баснословными животными, сфинксами и грифами, и ему казалось, что в шелесте листьев он слышит звуки божественного голоса. Древний египтянин, как это можно видеть по памятникам его искусства, был проницательным наблюдателем жизни природы, и характерные черты животных не могли ускользнуть от его наблюдений; как истому сыну Востока, животные казались ему наделенными сверхъестественными дарами, и он приписывал им дар слова, пророчества и сверхчеловеческие тонкие чувства; он представлял себе, что они одушевлены богами или демонами, и потому многим животным воздавал божеские почести. Мир мертвецов у него был населен бесконечным количеством демонов и богов, то в человеческом образе, то в образе разных животных.

Египтяне боготворили все: деревья, животных, людей и даже здания — так, храм Амона-Ра в Фивах они считали богиней. Боги и демоны могли обитать повсюду и оказывать, при воплощении своем, то хорошее, то дурное влияние.

Исследования Пичманна (Pietschmann) и Масперо поставили вне всякого сомнения, что в основу египетского народного верования действительно легли подобного рода идеи и представления, частью анимистического, частью фетишистического характера. Животный культ<sup>1</sup>, который грекам казался чрезвычайно странным и который они, из уважения к египетской мудрости, считали глубокомысленной символикаой, между тем как в глазах людей, подобных Ювеналу, он внушал презрение к самой стране, — этот культ стоит в теснейшей связи с изложенными выше представлениями: он является остатком фетишизма, этой низшей, примитивной религиозной стадии, от которой египетская религия никогда не могла освободиться окончательно. Несмотря на успехи культуры, всегда консервативные египтяне упорно держались животного культа; пантеистическая теология и мистицизм придали ему более

<sup>1</sup> Важнейшие места, касающиеся почитания животных, следующие: Геродот II, 65—76, III, 28; Diod. I, 83—90; Strabo XVII, 38—40; Plutarch, De Is. et Osir., 71—77. Партей в своем издании последнего сочинения приводит на странице 261. и след. перечень животных, считавшихся священными.

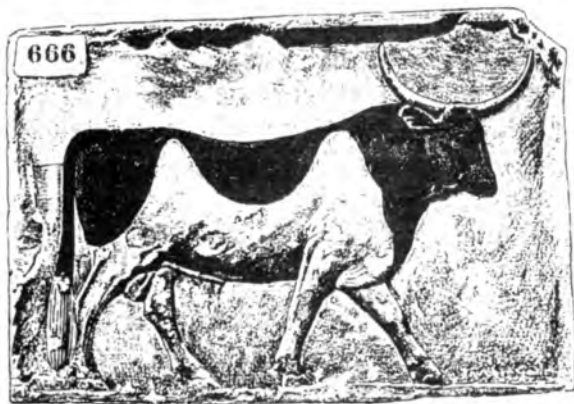
возвышенный характер, но сила его была сломлена только в эпоху торжества христианства. Новые исследователи, избравшие один путь с египетскими теологами и греческими философами, пытались подыскать животному культу символическое объяснение, но, как уже было указано в предыдущем параграфе, этим путем никогда невозможно дойти до настоящего и первобытного ядра египетского верования. Египтологи прежней школы в своих попытках исследования видели в почитании животных просто факт; они не ставили себе задачей, как это подобает истинной науке, раскрыть и осветить первоначальную идею этого факта, а ограничивались лишь тем, что старались одухотворить и изменить на свой лад грубые представления. Пиеррэ и Либлейн, неправильно признающие культ животных позднейшим порождением египетской религии, пытаются доказать, что фигуры животных служили не более как иероглифическими знаками для обозначения различных божеств в отличие друг от друга, но Пичмани вполне основательно отверг подобное толкование. Какая внутренняя связь существует между животным и божеством в том виде, как мы его видим в его различных функциях и культе, и вообще возможна ли какая бы то ни было подобная связь — этого, очевидно, нельзя решить в каждом отдельном случае. Почему нильским божествам поклонялись в образе баранов? или почему в Омбосе крокодил почитался создателем и защитником людей? По этому поводу высказывалось и продолжает высказываться много правдоподобных и даже гениальных замечаний, достоинство которых тем не менее весьма сомнительно. Попыток найти тотемистическое объяснение египетскому культу животных пока не было сделано, да они и невозможны, по недостатку материала.

Многие животные, как, например, ястреб или кошка, пользовались более или менее всеобщим почитанием; иные почитались только в некоторых округах, в других же их не терпели: таковы, например, крокодил и гиппопотам; тысячи животных мумий попадают в различных местах Египта: тут есть крокодилы, кошки, ласточки, ихневмоны и т. д. Эти семейства животных обязаны своею святостью отчасти тем или иным богам и богиням, избравшим своим местопребыванием один из экземпляров животных данного семейства. Как далеко простиралось поклонение животному царству, сказать мы не беремся; можно только предположить с большей или меньшей вероятностью, что простой человек поклонялся змее, гусю или кошке приблизительно так же, как негр поклоняется своему фетишу.

Рядом с этим существовал особый, настоящий животный культ, где особо избранное животное служило предметом воплощения божества и имело собственные храмы, жрецов, праздники и т. д. Несомненно, что мест, где совершался культ этих священных животных, существовало более, чем мы можем указать. Самые замечательные из них суть: знаменитый бык Апис в Мемфисе, священный бык бога Ра, Мневис в Гелиополисе и баран (или козел?) Озириса в Мендесе; священный Бенну, баснословная птица, почиталась в качестве души Озириса; едва ли правильно будет считать ее

фениксом греков. Почитался ли Тот в Гермополисе в историческое время под видом живого ибиса — сказать трудно; точно так же нам невозможно ближе описать служение животным, совершавшееся в других больших городах Египта; туземные источники не дают насчет этого никаких указаний, а греческие упоминают лишь о культах Нижнего Египта. Как на шаг вперед в области чисто животного культа, следует указать тот случай, когда божество считается обитателем статуи с головой животного и когда подобного рода идол является заместителем священного животного. Впрочем, этим не был устранен чисто животный культ в тесном смысле этого слова.

Если мы теперь обратимся к одному из основных элементов египетской религии, именно к местным культам, то задача наша будет совершенно ясна: она будет состоять в том, чтобы ознакомиться с отдельными божествами египетского пантеона в их



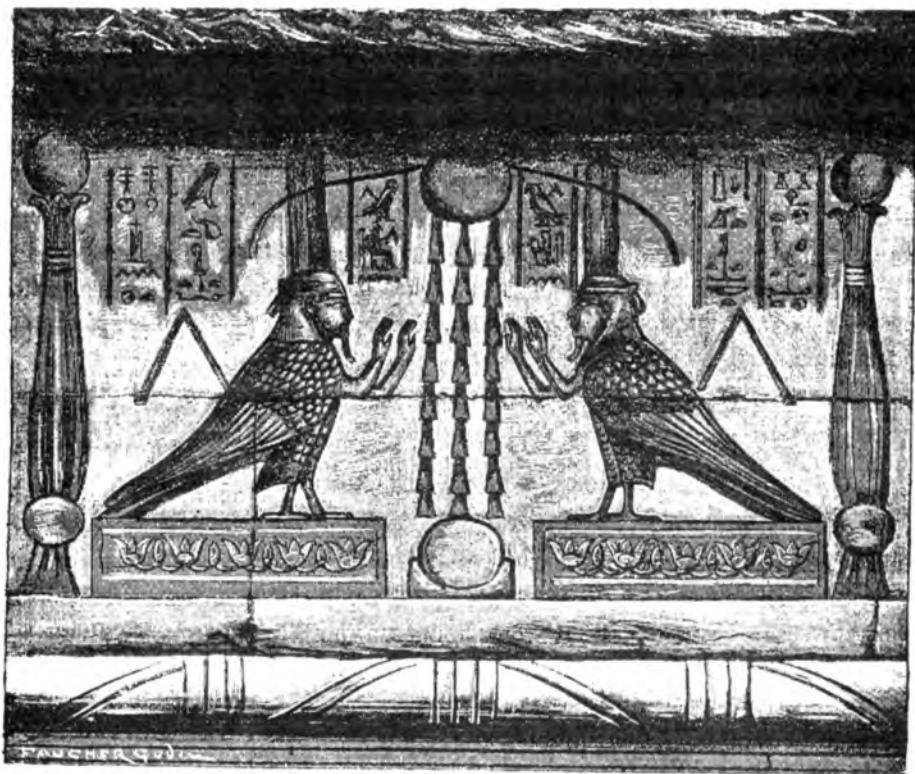
Священный бык Апис.

первобытных чертах и указать первоначальное место культа каждого божества. Здесь мы наталкиваемся на чрезвычайные затруднения, из которых на первом плане оказывается недостаток в источниках, особенно касательно верхнеегипетских культов древнейшего времени; затем немалым препятствием является и то, что почти все наши тексты, и даже древнейшие из них, носят на себе отпечаток синкретистической теологии. Уже в древнейшее историческое время местные культы пользовались широким распространением и

достигли цветущего развития. Нельзя также, как справедливо заметил Тиле, ожидать слишком многого от изучения местных культов; они, конечно, ни в каком случае не могут объяснить всех египетских божеств, многое все-таки остается невыясненным. Здесь мы попытаемся осветить сущность местных культов и познакомиться с причинами того движения, которое вызвало их размножение и, придав большее значение местным божествам, способствовало их повсеместному распространению.

Местный бог считался господином данной местности; он имел свое пребывание в храме посреди своих владений; почитание его считалось обязательным для местной общины; он был защитником и покровителем города и его округа, и благословение его считалось для жителей страны необходимым. Культ его, однако, не исключал почитания других божеских существ; но великие боги света, властители небес,

стояли от людей гораздо дальше, чем местный бог, царствовавший в их стране; они не требовали от людей педантически строго установленного служения, так как они были выше всего человеческого, и им мало было дела до мелких нужд и радостей общины. Рядом с местным богом могли существовать и другие божества, игравшие также известную роль в тех или других жизненных делах. Большинство известнейших божеств Египта первоначально были не более как местными богами того или другого округа, и только с течением времени культ их мало-помалу распространился во все стороны вокруг первоначального места их поклонения.



Священные души Озириса и Горуса перед солнечным диском.

Само собою разумеется, что по мере расширения области какого-нибудь города перемещалось также и местопребывание его бога; весьма вероятно, что подобные перемещения в доисторическое время немало способствовали распространению культа различных божеств. Масперо пытался даже из мифа о Горусе вывести указание на передвижение этого бога с юга на север. Быть может, этим путем удастся объяснить, почему некоторые божества, как Себек, Тот и другие, являются местными богами и Нижнего, и Верхнего Египта; дело в том, что многие нижеегипетские города, быть



может, основаны выходцами из городов Верхнего Египта, так как в Нильской долине культура распространялась, по-видимому, с юга на север. При оживленных сношениях и более тесной связи первоначально самостоятельных областей и городов было вполне естественным, что местные божества переселялись вслед за своими поклонниками в соседние города. Их провозглашали затем богами, родственными местному богу, и тогда уже они имели в храмах свой особенный культ, как θεοὶ σὺνναοί. вполне естественно, что соседние боги оказывали друг на друга известного рода влияние, которое мало-помалу обращалось в более тесную связь. Местная теология трудилась без устали для того, чтоб найти связующие основы и сравнить противоположности; таким образом могли образоваться целые семейства богов. Так называемые триады не следует считать космогоническим элементом египетской религии, как это делает Бругш; скорее прав Масперо, который ищет их объяснения во взаимном влиянии соседних культов, мало-помалу сливающихся в одно целое. Триады эти в большинстве случаев состоят из отца, матери и сына, но иногда также, как в Элефантине, из одного бога и двух богинь.

Сила и значение каждого бога, понятно, зависели главным образом от значения того города или округа, владыкою которого он считался в качестве местного бога. В то время как известность одних из древнеегипетских богов никогда не переходила за первоначальные свои границы и число их почитателей не увеличивалось в заметной степени, другие боги, наоборот, благодаря политическому значению их родины приобрели огромную известность и пользовались всеобщим почитанием. В объединенном государстве, естественно, первое место занял местный бог столицы; местный бог того округа, из которого происходил царствующий дом, также пользовался большим почетом. Во все эпохи цари с благочестивым рвением заботились о местных культах, причем заботы эти всегда соразмерялись с политическим и культурным значением городов. Храм Пта в Мемфисе, храм солнца в Гелиополисе, храм Озириса в Абидосе и другие важные святилища страны никогда не забывались царями; напротив, Рамзес II, не смущаясь, разрушал маленькие святилища, чтобы удобнее получить строительный материал для сооружения храмов в честь своих излюбленных богов.

Но не одно только политическое могущество центра какого-нибудь культа способствовало возвышению местного божества; в египетской религии не раз встречаются случаи, когда религиозное содержание мифа и связанные с известным божеством идеи приобретали ему совершенно особенное значение сравнительно с другими богами, приготавливая тем самым повсюду почву для его культа. Говоря это, мы имеем в виду Озириса и его миф. Подобным же образом солнечный культ, пользуясь поддержкой гелиополитанской теологии, победоносно распространялся во все стороны, и мало-помалу старые местные боги один за другим превращались в солнечных богов.

Это умственное движение в эпоху нового царства с политическими факторами и возвело фивского Амона-Ра в положение национального египетского бога.

Подобного рода политические и религиозные факты постоянно действовали в одном направлении, и преимущественно ими можно объяснить, каким образом чисто местный культ может достигнуть повсеместного распространения или сделаться культом целой страны, но, в частности, мы еще не можем проследить ход развития каждого отдельного культа, и многое остается еще темным и необъяснимым.

Местный бог, который, естественно, в глазах своих почитателей являлся важнейшим божеством и создателем всех вещей, мог быть вообще весьма разнообразного характера; это был или солнечный бог, подобно Анхеру, Туму и Горусу в Эдфу, или бог земли, какими были, вероятно, Сет, Амон и Мин, или бог Нила, как Хнум, Гаршеф и Озирис, или, наконец, олицетворение неба, как Гатор. Некоторые округа почитали своими властительницами женские существа, каковы Нейт, Сехет, Гатор. Были и анонимные местные божества, как «тот, что на западе» (Хентаментет). Как мы имели случай заметить, местные культы, к сожалению, еще мало известны, особенно верхнеегипетские. За исключением сказания об Озирисе, мы не знаем ни одного из тех мифов, которые, несомненно, связаны были с многими местными божествами. Кажется, что различные боги погребения или смерти относятся также к местным богам; можно доказать, что в некоторых округах наряду с богом — покровителем города существовал могильный бог со своим особым культом и что он почитался господином принадлежащего к городу некрополиса. К подобного рода местным погребальным богам относятся Сокар в Мемфисе, Хентаментет в Абидосе, Анубис в Сиуте. Были ли и в других местах подобные боги некрополисов, неизвестно так же, как мы не в состоянии точнее определить взаимные отношения бога живых и бога мертвых. Погребальные боги рано избавились от теологических спекуляций или были вытеснены культом Озириса.

Местные культы, однако, не могут разъяснить происхождения всех форм египетских божеств; существует целый ряд богов, которых нельзя отнести ни к какому определенному городу или местности, — им, вероятно, поклонялись во всей Нильской долине, хотя они, быть может, и не имели культов особой формы. Таковы были боги света, неба и элементов: бог солнца — Ра, луна — Ах, небо — Нут, земля — Кеб и Нил — Гапи. Все эти божества, сравнительно далеко стоящие от людей, очень рано были отождествлены с родственными им местными богами, как, например: Ра с Горусом, Ах с Тотом, Нут с Гатором, Гапи с Озирисом и Гаршефом. Роль звезд в народном египетском веровании определить чрезвычайно трудно; в теологии значение их было громадное, и большие звезды в самом начале были приведены в связь с некоторыми главными божествами. Точно так же некоторые божества и демоны, имеющие отношение к повседневной жизни, как, например, богини жатвы или рождения, пользовались всеобщим почитанием. На этом мы закончим общую характеристику

египетского пантеона; постараемся теперь поближе познакомиться с важнейшими из отдельных его представителей.

Наиболее общим почитанием во все эпохи пользовался Ра, бог солнца. Под этим именем, однако, он не имел нигде местного культа, хотя под другими названиями солнцу часто поклонялись как местному богу. Ра не жил, подобно местным богам, на земле среди своих почитателей, а двигался по небу в своем челноке, проявляя себя великим благодетелем всей природы, источником жизни, властителем времен года и покровителем Египта; люди прославляли его, с благодарностью обращая к нему свои взоры. Ра есть свет, который рассеивает тьму и ежедневно ведет борьбу с облачным



Умерший и его жена получают загробные хлеб и воду перед сикомором богини Нут.

змием Апеги; хотя вечером темнота, по-видимому, и осиливает его, тем не менее на следующее утро он снова победоносно выходит на небосклон. Это движение солнца по небу производило сильное впечатление на умы и сделалось исходным пунктом для мифов и теологических спекуляций. Ра очень рано стал евгемеристически признаваться первым царем Египта, и о нем и его истории возник целый цикл сказаний, из которых кое-какие отрывки дошли и до нашего времени. В одном из них рассказывается, как Изида своими чарами заставила стареющего царя Ра открыть ей свое имя для того, чтоб она могла сделаться соучастницей его божеской власти. Ра был уязвлен

ядовитой змеей, созданной Изидой, которая до тех пор не соглашалась изгнать яд из его тела, пока он не открыл ей тайны своего имени и не отдал Горусу своих глаз (солнце и луна). Другой отрывок повествует, как люди взбунтовались против Ра оттого, что он сделался стар; тогда Гатор была послана, чтоб уничтожить род людской, и богиня войны Сехет ходила по колена в крови убитых. Но Ра положил конец избиению, принял решение жить на небесах и установил новый мировой порядок.

Из текстов видно, что цари пятой династии учредили в честь Ра особый культ в собственных его святилищах, имена которых сохранились. Должны ли мы видеть в этом попытку установить одну государственную религию? На вопрос этот нет ответа. Упомянутый культ существовал недолго. Святилища Ра, согласно иероглифическим изображениям, имели своеобразную форму: они представляли собою четырехугольные постройки с косыми стенами, над которыми возвышался обелиск. При этих храмах состояло множество жрецов; иногда в них, по-видимому, совершалось служение также в честь Гатор и Горуса. Во все эпохи обелиски стояли в соотношении с почитанием солнца. Ра очень рано был отождествлен с местными солнечными богами Тумом и Горусом; мало того, солнечная теология, получившая свое начало в Гелиополисе, представляла во всей стране могущественную духовную силу, перерабатывавшую в своем горниле местные божества, превращая их в солнечных богов. Одна из самых обыкновенных и распространенных комбинаций была «Ра-Горус на обоих горизонтах». В эпоху нового царства Амон-Ра постепенно становится преобладающим богом египетского пантеона.



Горус с головой ястреба.

Кеб (земля) и Нут (небо), Шу и Тефнет суть космогонические божества, не имевшие местных культов. В древнейшую эпоху Кеб иногда представлял собою погребального бога, но впоследствии он мало-помалу уступил свое место Озирису.

Нут долго занимала место богини смерти; она являлась мертвецу в священной смовкнице, когда он вступал в обитель мертвых, и одаряла его водой и хлебом.

Горус считался одним из важнейших божеств Древнего Египта, но выяснить ближе его характер в настоящее время решительно невозможно. Уже в древнейших гробницах и пирамидных надписях встречаемся мы с различными формами Горуса;



Горус-дитя на крокодилах.

по-видимому, его почитали как солнечного бога в различных местностях. Гор-ур, «старший Горус», являлся олицетворением неба. Согласно этому представлению, небо представляет из себя огромный лик, правый и левый глаз которого — солнце и луна. Согласно очень примитивному воззрению, лик этот опирался на четыре косы, или на четырех сыновей Горуса: Амсета, Гапи, Дуамутефа и Кебхсенуфа. Одна из наиболее часто встречающихся форм бога солнца Горуса была Гарем-ахути (Горус обоих горизонтов), Гармахис греков, которого вероятно изображал большой сфинкс в Гизах; это солнце, совершающее свой дневной путь с восточного горизонта на западный. Как бог солнца, Горус рано был приведен в соотношение или родственную связь с Ра и считался душой или сыном последнего; подобно Ра, он должен был вести борьбу с мраком. В Едфу символом его служил крылатый солнечный диск, а ястреб считался его священной птицей; сам он изображался с головой ястреба. В сказании об Озирисе Горус выступает в качестве сына Изиды. Нуж-

но ли считать этого Горуса не однозначимым со «старшим Горусом», как это делает большинство египтологов, сказать трудно. Другая форма Горуса — Гар-пехред, «Горус-дитя», известен у греков под именем Гарпократа; если они его считали богом молчания, то это произошло от ошибочного толкования египетского изображения, на котором он представлен в виде ребенка, прикладывающего палец ко рту. В предании

о Горусе сохранились следы того, что культ его был пропагандирован в Нильской долине; весьма вероятно, что во многих местах Горус был ассимилирован с местным богом, в том случае, если последний был богом света, например, с Сепду, которому поклонялись в восточной части дельты; бог этот первоначально олицетворял собою зодиакальный свет пирамидальной формы, который утром и вечером виднеется на небе.

Тум был господином Она (Гелиополиса) в Нижнем Египте; в религиозном отношении это был важнейший город всей страны: здесь зародилась солнечная теология, имевшая столь важное значение в религиозном развитии народа. Тум был бог солнца, но как божество народного верования он известен нам мало; его всегда изображали в виде человека. Богиня Юзас, которая в Гелиополисе почиталась — правда, в позднейшую эпоху — его супругой, — вероятно, не более как искусственное создание теологии.

Пта, великий бог Мемфиса, принадлежит к наиболее важным египетским богам. Мемфис, как средоточие культуры и власти древнего царства, передал ему как своему местному богу большую силу и значение, и во все эпохи почитание Пта пользовалось широким и всеобщим распространением. По Масперо, он был первоначально богом земли, подобно древнему богу Татонену, с которым он раньше был отождествлен. Наряду с ним в Мемфисе почитался погребальный бог Сокар, с которым, впрочем, Пта очень рано слился в одно божество — Пта-Сокар; его стали тогда изображать в виде человеческой мумии. С распространением культа Озириса по всему Египту Озирис все-таки оказался бессильным вытеснить древнего могильного бога, и таким образом возникла новая комбинация Пта-Сокар-Озирис. Подобно тому, как Сокар является погребальной формой Пта, священный бык Апис представляет его живое воплощение, его сына, который воспроизводит все стадии его земной жизни и принимает поклонение живущих людей. Святость Аписа достаточно известна по греческим источникам. Культ его в Мемфисе относится к первобытной древности, хотя первые точные сведения о нем мы почерпаем из эпохи 18-й династии. В 1851 году Мариетт открыл так называемое Serapeum Мемфиса, место погребения священных Аписов с 64 бычьими мумиями, принадлежавшими быкам, жившим от царствования Аменхотепа III (18-я династия) до эпохи Птоломеев. Умерший Апис становится Озирис-Аписом, соответствующим Серапису греков.

Пта соединял с собою, в качестве своей супруги, Сехет со львиной головой. По мнению Масперо, она первоначально была местным божеством города Латополиса, недалеко от Мемфиса, и считалась богиней неба, родственной Гатор. Связь ее и ее сына Нефер-Тума с Пта — вторичного происхождения. В текстах она упоминается как воинственная богиня, разрушающая огнем, и изображается с львиной головой. В позднейшее время в мемфисской триаде Нефер-Тум отделился от Имхотепа, или Имута греков. Культ его сделался общенародным только в эпоху эллинизма; его

стали почитать тогда как ученого и чародействующего бога, обладающего в особенности знанием медицины.

Озирис является одною из главных фигур египетского пантеона. Он играл громадную роль в народном веровании и главным образом в учении о судьбе умерших. У нас нет недостатка в текстах, имеющих отношение к этому божеству, тем не менее воззрения на него египтологов весьма несогласны между собой. Между тем как раньше местом происхождения его культа считался Абидос, Масперо в последнее время пытался доказать, что он возник в Нижнем Египте. Бругш и Эд. Мейер видели в нем бога солнца по Масперо; он считался первоначально богом Нила или богом смерти, который лишь впоследствии был отождествлен с померкшим солнцем (ночное солнце) и превратился таким образом в солнечного бога. Тиле полагает, что Озирис был одним из богов, почитаемых всей нацией; справедливее было бы, кажется, сказать, что он хотя очень рано, но лишь постепенно сделался национальным богом. Именно благодаря тому обстоятельству, что он рано стал таким выдающимся божеством и оказывал повсюду сильную власть и влияние на умы, первоначальная форма его в течение столетий была изменена теологией до неузнаваемости. Культ его в дельте восходит к первобытному времени; его называли там «владыкой Бузириса» и изображали в форме безлиственного дерева (если только мы правильно объясняем себе значение иероглифических знаков); позже это дерево рассматривалось теологией как изображение позвоночного столба Озириса; в Мендесе заместителем его в храме являлся священный баран. Возможно также, что Озирис ассимилировался с первоначальными местными богами означенных местностей: с нильским богом в Мендесе и с богом Деду (имя безлиственного дерева) в Бузирисе. Уже очень рано слился он в одно целое с могильным богом Хентаментетом в Абидосе, и в историческое время он более всего известен под именем Озириса-Хентаментета, или «западного Озириса». Абидос был священным городом Озириса, где показывалась его гробница; многие города хвалились тем, что в них находились священные останки Озириса, части его трупы, обезображенного Сетом. В качестве погребального бога он ассимилировался не только с Хентаментетом, но также и с Пта-Сокаром в Мемфисе; других же богов, как, например, Кеба, он совершенно вытеснил. Его миф группирует вокруг него, как около центра, кроме двух других членов его триады, Изиды и Горуса, еще целый ряд других случайных божеств, каковы Сет, Нефтис, Анубис, Кеб, Тот и т. д. Учение об Озирисе оказалось бессильным вытеснить древние представления о загробной жизни, но тем не менее оно внесло с собою новые элементы, которые изменили старые воззрения; а что было в нем нового, то победоносно укоренилось в умах.

Плутарх излагает нам сказание об Озирисе и Изиде по позднейшей его версии. Достоверность его рассказа в общих чертах подтверждается египетскими текстами, хотя последние, к сожалению, дают нам лишь короткие указания и небольшие

отрывки, понятные только наполовину. Главными действующими лицами этого мифа, кроме Озириса, сына Кеба и Нут, являются Изида, его сестра и супруга, Сет, его брат, и Горус, сын Изиды. Изида, по мнению Масперо, первоначально была местной богиней в Буто, в центре дельты, недалеко от Бузириса. Этим соседством, как думает Масперо, можно объяснить возникновение связи этой богини с Озирисом. Сет был местным богом в восточной дельте; что касается Горуса, то происхождение его пока неизвестно, и мы даже не можем сказать, тот ли это Горус, бог света, о котором говорилось выше, или другой. Озирис изображается мудрым и кротким царем Египта; родной брат его Сет обманул его хитростью и заключил в гроб. Гроб был спущен в море и прибыл в Библос. Между тем Изида произвела на свет Горуса и отправилась на поиски за Озирисом. Найдя, наконец, гроб, она его спрятала, но Сет нашел его и, узнав труп Озириса, растерзал его и рассеял повсюду оторванные части тела. Изида тщательно собирала потом разбросанные члены, и при содействии Анубиса и Горуса, а также с помощью собственных ее чар труп снова был восстановлен и оживлен. Горус победил братоубийцу и отомстил за смерть отца, хотя, впрочем, Сет, по-видимому, никогда не был побежден окончательно; наконец, Кеб положил конец спору, и Египет был разделен между Горусом и Сетом. Масперо видит в этом сказании попытку объяснить, каким образом смерть возникла на свете; Озирис — это первый человек и в то же время первый умерший; Сет является представителем не нравственно-злого начала, а материального зла, смерти. Если на Озириса смотреть как на божество Нила, то картину борьбы между Озирисом, Изидой, Горусом и Сетом можно объяснить как изображение вечной борьбы Нила и плодородной почвы Нильской долины с бесплодной пустыней. Позднее вполне естественно Сет делается олицетворением зла, а победа Горуса толкуется как победа доброго начала и уподобляется победе Ра над тьмою. Умерший и снова возвращенный к жизни Озирис делается царем мертвых, которых он собирает в своем загробном царстве. Он — великий и могущественный друг усопших, «доброе существо», по-египетски «уннефер». Изображают его обыкновенно человеком, спеленатым подобно мумии.

Еще труднее определить первоначальное значение и характер бога Сета, которого греки называли Тифоном<sup>1</sup>. По мнению некоторых египтологов, это был древний семитический бог, почитавшийся в восточной части дельты, населенной, вероятно, семитами, почему о нем также упоминается как о национальном божестве гиксов. Этот взгляд, однако, не правдоподобен, так как уже на древнейших памятниках Сет упоминается как чисто египетский бог. Может быть, он первоначально был, как думает Масперо, богом земли, демоном песчаной, бесплодной пустыни. Культ его сначала сосредоточивался исключительно в восточной части дельты. Немалое влияние оказала на него, по-видимому, и солнечная теология; так, в более позднюю эпоху

---

<sup>1</sup> Эд. Мейер, *Set-typhon*, 1875.



мы встречаем его в Танисе уже как бога разрушительного солнечного жара. Гиксы отождествили своего главного бога с египетским Сетом и поклонялись ему под именем Сутеха, как называли Сета в эпоху Среднего царства. Бесспорно, это обстоятельство много способствовало тому, что Сет в глазах египтян сделался злым духом. В позднейшее время имя его часто вычеркивалось на памятниках. Посвященные ему животные тоже сделались предметом отвращения, в том числе крокодил, осел и



Мумия Осириса, приготовленная к погребению Анубисом.

бегемот. Когда Осирис был признан солнечным божеством, то Сет стал богом тьмы и был отождествлен с Апеи. Горус изображает собою солнце следующего дня; он мстит за смерть своего отца, которому суждено было погибнуть от руки своего врага. В местном мифе Горуса, в Едфу, Сет заступает место облачного змия Апеи, причем миф об Осирисе оказывается примененным к солнечным явлениям. После этого вполне естественно, что вслед за тем как Горус, сын Изиды, и Горус, солнечный бог,

а также Озирис и Ра более или менее тесно слились в одно целое, сказания о них умножились до того, что мы уже не можем различить их друг от друга. Сета изображали в виде сказочного животного с длинными ушами и раздвоенным на конце хвостом или в образе человека со звериной головой. Масперо предполагает, что животное это есть жербуа — род тушканчика (*Dipus agyptius*, Hesselquist). Вне дельты культ Сета был распространен в Омбосе, где его отождествляли с богом-крокодиллом Себеком.

Нефтис, сестра и супруга Сета, слабо охарактеризована в текстах; это — вторая Изида и также враг Сета; вместе с Изидой оплакивает она смерть Озириса и, подобно другим богам из свиты Озириса, признается защитницей мертвых.

Богиня Нейт с самых древних времен почиталась в западных частях Нижнего Египта местным божеством, причем главным ее местопребыванием был Саис. Культ ее в эпоху Древнего царства имел, по-видимому, немаловажное значение; знатные женщины часто упоминаются в мемфисских гробницах в качестве ее жриц. Первоначальный характер ее установить довольно трудно. Полагают, что это была ливийская богиня войны, так как западная дельта была заселена преимущественно ливийцами. С другой стороны, многие памятники указывают на нее как на богиню смерти, и в пирамидных надписях ее называют «пролагательницей тропинок», так что она имеет некоторую аналогию с Упуатом из Сиута. На первый план богиню эту выдвинула 26-я династия, происходившая из Саиса.

В свою триаду Нейт включила Озириса Мендесского и львиного бога Ари-хес-нефера, «чарующий взгляд которого действует благотворно», вместе с которым ее почитали в позднейшее время в южной части Египта. Подобно другим главным богиням она была отождествлена с Изидой и часто заступает ее место в мифе об Озирисе. Баста, владычица Бубастиса, с львиной или



Бог Сет.

кошачьей головой, вероятно, родственна с Сехст: Нефер-Тум считается сыном как одной из них, так и другой.

В Сиуте богом-покровителем города считался Упуат, «прокладыватель пути». Ему поклонялись в образе шакала. Он очень рано слился в одно целое с шакалоподобным Анубисом, которого почитали местным богом во многих городах верхней части Нильской долины. Лепаж-Ренуф первый отличил Упуата от Анубиса; он смотрит на Упуата как на солнечного бога, что подтверждается многими указаниями



Нефтис в виде плакальщицы.

пирамидных надписей. Анубис был древним могильным богом и считался в Сиуте властителем некрополиса, тогда как Упуат был богом-покровителем города живых. Он не был отождествлен с Озирисом, подобно другим могильным богам, хотя и причислялся к его свите; в сказании об Озирисе он является сыном Озириса и Нефтис и играет деятельную роль при погребении тела Озириса. В могильных надписях он во все времена называется могильным богом; почитание его очень рано распространилось по всему Египту. Шакала, олицетворяющего Анубиса, греки принимали за собаку; поэтому Плутарх говорит, что он стережет богов подобно тому, как собаки стерегут людей.

Тот был местным богом в Хемну (*Hermopolis magna*) в Верхнем Египте и в *Hermopolis parva* в Нижнем Египте. Его почитали в образе ибиса или павиана и часто изображали с головой ибиса. Без сомнения, это был бог луны и в качестве последнего считался также богом-распределителем времени; он слыл изобретателем письма и покровителем науки; часто ему приписывали составление священных книг; он — великий магик и умеет произносить волшебные изречения с правильным ударением и интонацией, что египтяне

обозначали выражением маа-херу, «верный голосом»; он — секретарь и советник богов. Греки сопоставляли его с Гермесом, а неоплатоники называли Гермесом Трисмегистом. Довольно рано он был поставлен в некоторые отношения к Озирису. Он является помощником Изиды при оживлении Озириса и в одной из версий рассказа выступает в качестве посредника в борьбе Горуса с Сетом. При погребении по учению Озириса он играет большую роль и в подземном царстве служит писцом при трибунале Озириса. В Фивах его отождествляли с Хонзу и ввели также в цикл солнечных сказаний.

В близком отношении к Тоту часто ставится Маат. Это богиня верного счета и меры, справедливости и правды. В пирамидных надписях ее называют «сторожем неба». Это была, по-видимому, абстракция, и нигде, кажется, она не имела местного культа. Судей вообще принято было называть жрецами Маат, но это, без сомнения, был простой титул, с которым не связывались в действительности никакие священнические обязанности.

Местным богом Абидоса и тинитского округа в Верхнем Египте был Анхер. Это был бог солнца; изображался он в виде воина. Позднее он более известен в двойной форме Анхер-Шу и под этим именем является местным богом Себеннитоса в Нижнем Египте. В гелиополитанской теологии Шу представляется космогоническим божеством, и мы знакомы почти исключительно с этой его формой. Масперо, однако, думает, что первоначально он был богом земли и только впоследствии преобразился в солнечного бога; впрочем, точнее определить его характер и значение пока еще невозможно. Греки сопоставляли Анхера с Аресом. Долго считали Абидос колыбелью культа Озириса, но, по мнению Масперо, древний могильный бог Абидоса назывался Хентаментет — «тот, что на западе»; он — друг мертвых и доставляет им пищу, поэтому к нему часто обращались с молитвою, принося жертву мертвым. Очень рано он слился в одно целое с Озирисом, и получился таким образом Озирис-Хентаментет, «Озирис, что на западе». Благодаря этому Абидос считается, как уже было упомянуто выше, классическим городом культа Озириса.

Бог Мин (по другим Амси, раньше читали Хем) имел резиденцию свою в Коптосе в Верхнем Египте. Город этот рано достиг большого значения благодаря удобному географическому положению; здесь был исходный пункт торговой дороги между Нильской долиной и Красным морем. Мин упоминается уже в пирамидных надписях; к сожалению, нам неизвестны подробности его культа ни в Коптосе, ни в Панополисе, где он также почитался местным богом. Изображения его итифалличны, и первоначально он был, вероятно, богом земли и плодородия; по-видимому, его часто отождествляли с фиванским Амоном; по крайней мере, последнего часто изображают с атрибутами Мина. Вероятно, уже в эпоху древнего царства Горус и Мин соединены были в общем культе; в этой комбинации Горус является небом, а Мин — землей. Он считался богом-покровителем каменоломен, в Гаммамате к востоку от Коптоса, и в эпоху 12-й династии упоминается как защитник иноземных народов. Культ его распространился также и на Абидос, где мы его находим при 13-й династии.

Гатор была одной из наиболее распространенных богинь; в мемфисских гробницах эпохи пирамид она часто упоминается вместе с Нейт. Судя по содержанию надписей, можно предположить, что в ней слилось несколько первоначально самостоятельных божеств. Из местных культов, установленных в ее честь, лучше всего известен нам тот, который совершался в Дендерахе в Верхнем Египте; здесь еще в эпоху Древнего

царства у нее был свой храм; что касается храма Гатор в Дендерахе, существующего до сих пор, то он был сооружен не далее как в эпоху Птолемеев и римского владычества. Там она почиталась как богиня неба, и олицетворением ее служила корова. Подобно Нут, тоже богини неба, Гатор часто является как богиня преисподней и царства мертвых; как и Нут, она встречает мертвых с хлебом и водой и закрепляет их в стране мертвых, так что они не могут вернуться обратно. В текстах упоминается о множестве других Гатор, которые считались феями и являлись при рождении ребенка, чтобы

предсказать его судьбу; семь Гатор присутствуют как помощницы при разрешении царицы от бремени. В гелиополитанской теологии Гатор соединена с Горусом как его супруга.

Амон был местным богом сначала незначительного местечка Фив в Верхнем Египте, того самого города, который впоследствии достиг такого большого развития. О первоначальном характере и значении этого божества до нас не дошло никаких достоверных сведений. Возможно, что Амон был родственник коптскому Мину бог земли или бог плодородия, а может быть, бог смерти, как полагает Видеманн. В эпоху среднего царства его соединили с Ра, и таким образом получилась комбинация Амон-Ра, которого считали солнечным богом. При первых династиях нового царства, происходивших из Фив, Амон-Ра делается самым могущественным богом Египта; мало-помалу культ его был принят в большей части значительных святилищ страны. В теологических умозрениях он является пантеистическим божеством, с которым мы знакомимся главным образом из гимнов. Воплощением его считался священный баран. Не только в Египте, но и в других странах: в Сирии, в Нубии — словом, куда только ни проникали могучие фивские властелины,



Главный Фивский бог Амон.

езде умножались святилища Амона-Ра; один только Рамзес III велел соорудить 65 храмов в честь Амона-Ра, из которых 56 были заложены исключительно в Египте, а остальные девять — вне его пределов. Супругой Амона-Ра в фиванской триаде является богиня Мут, что значит «мать»; значением своим она всецело обязана своему отношению к Амону. Храм ее, к югу от большого царского храма в Карнаке, был сооружен Аменхотепом III; она изображена там с львиной головой, что намекает на связь ее с Сехет и Баст. Иногда вместо Мут упоминается богиня Амент, но это не

более как теологическая абстракция, а самое название — просто женский род от слова Амон. Место сына в фивской триаде сперва занимал Менту, местный бог Гермонтиса; позднее его сменил Хонсу, который занимал это место довольно долгое время. В период нового царства богиней могил в Фивах почиталась змея Мерт-Сегер. Масперо полагает, что она была первоначальной спутницей Амона, которую позднее заменила Мут. Местом ее пребывания была восточная гористая страна среди многочисленных гробниц фивского некрополиса. К ней тоже обращались за помощью в болезнях.

Хонсу первоначально был, по-видимому, местным богом некоторых частей фивского округа. Нелегко установить его первобытный характер и значение; он известен нам главным образом как бог луны, но существуют памятники, в которых он фигурирует в качестве древнего могильного бога; иногда его изображают в виде мумии. Как бог луны, он часто сливается с Тотом. В эпоху Нового царства в триаде фивских божеств он является сыном Амона и Мут. В Фивах особенно сильно прославляли его как чудодейственного врача. В период упадка он расчленился на две формы; культ его распространился весьма далеко и набрасывал иногда тень даже на самого Амона-Ра. Одна замечательная надпись, находящаяся в Париже, сохранила нам рассказ о том, как его статуя была отправлена в Месопотамию для исцеления дочери царя Бахтанского. Все произведение носит характерные черты романа; языку умышленно придана старинная форма, хотя не всегда удачно; имя фигурирующего в рассказе царя нигде не указано, — словом, весь рассказ, вероятно, сочинен жрецами Хонсу с целью придать своему богу больше авторитета.

В Гермонтисе, вблизи Фив, местным божеством был Менту (Монт). Это был, подобно Анхеру, солнечный бог; изображают его с головой ястреба-перепелятника и с мечом в руках. Имя его встречается уже в пирамидных надписях, и культ его очень рано распространился по всему фивскому округу. В качестве солнечного бога его нередко комбинировали с Ра; ранее Хонсу он занимал место сына в фиванской триаде. Большой известностью пользовался он во все эпохи как бог войны. В позднейшее время, когда Гермонтис сделался главным городом округа, роль и значение Менту, само собою разумеется, значительно возрастает.

Бог Себек изображается с головой крокодила; крокодил признавался священным животным этого божества. Греческие авторы называют его Сухосом. Это был местный бог Омбоса в Верхнем Египте и многих других городов в Фаюме. Во всех тех городах, где воздавали культ Себеку, крокодилы считались высокосвященными животными, тогда как в остальном Египте повсеместно на них смотрели, как на животное Тифона. Между Себеком и Сетом, которого также почитали в Омбосе, существовала некоторая связь, определить которую ближе невозможно; благодаря этому культ

Себека потерял в позднейшее время свое первоначальное значение. Пирамидные надписи упоминают о Себеке как о владыке Шедета в Фаюме; значение его было так велико, что он был включен в теологическую систему в качестве сына богини Нейт. Культ его, кажется, особенно возвысился в эпоху 13-й династии; многие цари носят имя Себекхотеп, да и вообще очень часто встречаются собственные имена, произведенные от слова «Себек». В эпоху 12-й династии он уже именуется Себек-Ра и почитается солнечным божеством. В Омбосе наряду с Себеком почитался старший Горус. Трудно отгадать первоначальное значение и смысл бога-крокодила и решительно невозможно придумать, почему жителям Омбоса и Фаюма вздумалось сделать крокодила своим высшим божеством и покровителем.

Хнум признавался местным богом страны порогов, около Елефантины, и в то же время упоминается как владыка Нубии. Это, несомненно, был бог Нила, и подобно другим нильским богам он изображается с бараньей головой; в этом качестве он слился с другими бараньеголовыми нильскими божествами вроде Гаршефа из Великого Гераклеополиса или мендесского барана Озириса. Культ его долгое время ограничивался южной частью Египта и Нубией; только в эпоху Птолемея и римлян он получил значительно большее распространение, и уже при римских императорах Хнуму был сооружен великолепный храм в Езнехе. В древнейшее время образовалась особая триада божеств из Хнума и двух водяных фэй — Сатет и Анукет; обе последние не играют никакой существенной роли в текстах.

Божеские почести воздавались также и царю как сыну Ра и его заместителю на земле. Он есть Горус во дворце, и ему принадлежит престол его отца. Трудно сказать, был ли установлен особый божецкий культ в честь живых царей; вероятнее всего, что в древности он действительно существовал. Замечательно, что царь хотя и называется богом, но только добрым, а не великим богом, как назывались настоящие божества. Узертезен III, завоеватель Нубии (12-я династия), ввел обычай провозглашать самого фараона местным богом покоренной страны. Примеру его в точности следовал Аменхотеп III, который соорудил себе самому храм в Солебе в Нубии, а своей супруге — в Седеинге.

На этом мы закончим рассмотрение египетских божеств. Заметим, что приведенный перечень далеко не полон, так как богов и демонов в Египте было очень много; правда, многие из них представляют из себя не более как теологические абстракции, не имеющие никакого отношения к народному верованию, другие очень мало известны нам на основании тех скудных указаний, которые встречаются в текстах. Для нас особенно важно было бы иметь сведения насчет тех богов и демонов, которые играли наибольшую роль в повседневной практической жизни египтянина, не имея официального, государственного и теологического значения. К несчастью, источники,

дающие нам какие-либо сведения в этом направлении, чрезвычайно малочисленны и скудны, так что приходится ограничиться простым перечислением немногих имен, вроде Непер и Неперт, божеств жатвы, или Мешент, феи рождения, богини Реннут, покровительницы грудных младенцев, и домашней змеи, получающей свою ежедневную жертву. Подобные существа играли в Древнем Египте, бесспорно, значительно более важную роль, чем можно было бы думать с первого раза на основании текстов, так как религиозные тексты имеют дело главным образом с официальным культом, теологическими умозрениями и погребальными обрядами. Таким образом, некоторые стороны религиозной жизни Египта остались скрытыми от нас почти всецело; поэтому наши представления о египетской религии не могут быть вполне точными и полными.

Когда Египет вышел из своей замкнутости и вошел в оживленные сношения с Азией и Южной Африкой, в него стали проникать различные чужеземные божества. Египетская религия не отнеслась враждебно к нашествию чужеземных богов, как того требовала ее теология, но зато и эти последние не оказали существенного влияния на национальное развитие религиозных верований. Выше мы привели догадку о ливийском происхождении богини Нейт, однако же в долине Нила она была как дома. Нубийский бог Дедун упоминается еще в пирамидных надписях; и хотя в народном веровании он не играет никакой роли и египтяне никогда не поклонялись ему, тем не менее его включили в теологическую систему наряду с прочими богами; когда египтяне утвердились в Нубии, Дедуну стали поклоняться в Семнехском храме вместе с египетским Хнумом. Другой бог, игравший более важную роль в Египте, пришел, по-видимому, также с юга; мы говорим о карликовом боге Бесе, который начиная с эпохи Среднего царства стал почитаться как демон-покровитель; его отвратительная фигура часто изображалась на туалетных принадлежностях; по всему вероятно, он происходил из страны ладана на берегах Сомали, откуда, очевидно, и его отношение к парфюмерным принадлежностям египетских дам. Подобно другим египетским богам, он превратился впоследствии в солнечного бога. В период Нового царства, после того как начались культурные сношения с Азией, довольно большого значения достигли семитические божества — Ваал, Астарта и Решеп. Культ их особенно распространился в дельте Нила, но по своей природе они легко могли слиться с туземными богами и занять соответственное место в теологической системе.

С другой стороны, египетская религия не оказала никакого заметного влияния на другие религии. Египтяне оставляли нетронутыми национальные культы в покоренных ими странах даже и тогда, когда они, как то было в Нубии, соединяли в общем культе египетских богов с туземными.

Тотчас же возникает вопрос, оказала ли египетская религия какое-нибудь влияние на израильтян, которые, согласно библейскому свидетельству, прожили столько



лет в Египте и вождь и законодатель которых, Моисей, научен был всей египетской мудрости. Вполне естественно, что вопрос этот вызвал целую литературу, большую часть которой, впрочем, можно спокойно отложить в сторону<sup>1</sup>. Эд. Мейер, Штаде и некоторые другие из новейших критиков оставляют весь этот вопрос без внимания, совершенно отрицая историческое значение Моисеевых книг и вообще сомневаясь относительно пребывания израильтян в Египте, но мы думаем, что такой скептицизм заходит слишком далеко. Соответствующие места библейской истории патриархов свидетельствуют о достаточном знакомстве с египетскими делами, а культурно-историческая картина Египта, которую дает книга Бытия, подтверждается, как это показал Эберс, многочисленными туземными источниками. Точно так же раскопки Навилля доставили значительные подтверждения справедливости повествования Моисея об исходе из Египта. Но попытки Шаба найти в египетских надписях указание на евреев оказались неудачны; его Апуриу — не евреи; известные доселе египетские тексты лишь один раз упоминают о сынах Израиля. Вопрос о времени исхода еще не решен. Либлейн думает найти в учении Моисея следы влияния гелиополитанской теологии, но предположение это основано лишь на произвольных сопоставлениях. Напротив того, основы управления у Израиля совсем противоположны египетским, и совершенно немислимо так непосредственно связывать развитие израильского народа с египетским происхождением, как это иногда делают, признавая религию Иеговы частью тайного египетского учения.

В эпоху эллинизма и римского владычества, когда национальная египетская культура пришла в упадок, египетские воззрения и культы не раз пролагали себе путь в Европу, и, между прочим, культ Изиды достиг в Риме огромного значения. Тем не менее особенно заметного влияния на этот поздний период древнеегипетская религия оказать была уже не в силах.

## § 19. СМЕРТЬ, МОГИЛА, ПРЕИСПОДНЯЯ

Литература. Смотри соответствующие места в сочинениях общего характера, указанных выше; особенно важны многие места в *Etudes de mythologie... Масперо*. Литературу о Книге мертвых и вообще относящуюся к погребальным обрядам см. выше. Кроме того см.: *Г. Рунд*, Thebes, its tombs and their tenants (1862); *А. Мариетт*, Sur les tombes de l'ancien empire, que l'on trouve à Saqqarah (Rev. Archéol., 1869); *Г. Бругш*, Die ägyptische Gräberwelt (1868); *А. Мариетт*, Les Mastaba de l'ancien empire (1881 и след.); *Е. А. В. Бюде*, The Mummy, Chapters on egyptian funeral Archeology (1893); *Е. Амелино*, Histoire de la sépulture et des funéraires dans l'ancienne Egypte (т. 1—2, 1896; издание продолжается).

<sup>1</sup> Важнейшие сочинения следующие: *Г. Эберс*, Ägypten und die Bücher Mosis, I, 1868; *Г. Эберс*, Durch Gosen zum Sinai, 1872; *Ф. Шаба*, Recherches pour servir à l'histoire de la XIX-e dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode, 1873; *Эд. Навиль*, The store-city of Pithom and the route of the Exodus, London, 1885; *Флиндерс Петри* в Contemporary Review, 1896.

**Е**гиптяне, как известно, прилагали необыкновенные заботы о судьбе своих мертвецов; сведения эти мы черпаем главным образом из дошедших до нас древних памятников и текстов, которые знакомят нас и с лежавшими в основах этих забот представлениями египтян о загробной жизни и судьбе людей после смерти. Особенно много материала доставляют гробницы Древнего Египта. В то время, как в предыдущей главе мы имели дело с туманными и очень скудными источниками, так что нам часто приходилось прибегать к гипотезам, здесь, наоборот, у нас нет недостатка в материале для изучения погребальных обрядов и представлений о загробной жизни. Правда, письменные источники, вроде пирамидных надписей или Книги мертвых, понятны нам лишь отчасти; зато здесь на помощь им является погребальная археология с богатым собранием очень важного материала, особенно изображений, часто очень поучительных. Тем не менее и в этой области мы встречаемся с целым рядом вопросов, которые разрешаются не всеми египтологами одинаково, и потому относиться к ним нужно с большой осторожностью. И здесь Масперо раньше других указал во многих случаях истинный путь дальнейшим исследователям.

Все старания египтян были сосредоточены на том, чтобы предохранить труп от гниения; это доказывается всеми погребальными обрядами. Для этой цели у них было в ходу тщательное бальзамирование трупа, долженствовавшее предохранить его от тления, а также были устроены обширные погребальные помещения, куда предусмотрительно пряталась мумия и где она могла лежать в полной неприкосновенности. Обращение трупа в мумию было очень сложной операцией, которую совершал специально приставленный к этому служитель некрополиса при чтении особо установленного ритуала. Церемония эта не всегда была одинакова; смотря по обстоятельствам, она сопряжена была с большими или меньшими издержками; немалую роль играли при этом также местные обычаи.

При бальзамировании внутренности и мягкие части тела обыкновенно вынимались и прятались в особые кружки (каноны), которые отдавались под охрану богов, чаще всего четырех сыновей Горуса: Амсета, Гапи, Дуамутефа и Кебехсенуфа, — чтобы покойник никогда не чувствовал голода или жажды. Сердце тоже вынимали и на его место вкладывали каменного жука-скарабея, при этом во все места раскладывались амулеты, тело натиралось натром и асфальтом и совершенно окутывалось холщевыми повязками. Мумия клалась в гроб из камня, дерева или картона; иногда употреблялись два гроба, причем один из них помещался в другой. Смотря по обычаю времени, гробы различно декорировались надписями и картинами. Теперь покойник мог предпринять свое последнее путешествие. Его несли в сопровождении семьи и друзей. Обыкновенно города были расположены в узкой части Нильской долины на восток от русла реки, а некрополис — на западной стороне ее; поэтому похоронная процессия должна была переправляться через Нил, что изображено на многих гробничных рисунках. Предназначенное для погребения имущество несли в процессии,

а позади шли плакальщицы и жрецы. Церемония погребения совершалась или в передней части гробницы, или перед ее входом. Она состояла в драматическом повторении тех же самых обрядов, с помощью которых Изида, Нефтис, Горус и Анубис возвратили жизнь мертвому Озирису. Участвующие в погребении лица изображали собою эти божества; тут же под руководством читающего жреца совершалось очищение мумии, или статуи усопшего, причем убивали двух быков; бедра и сердце жертвенного животного приносились в дар мумии. После этого начиналась очень важная церемония — открытие рта и глаз, посредством которой покойник получал возможность наслаждаться дарами, приносимыми ему потомками. Затем мумия относилась в глубину гробницы на вечный покой и все заканчивалось пиром в наружной части гробницы, в котором, как предполагалось, принимал участие и покойник.

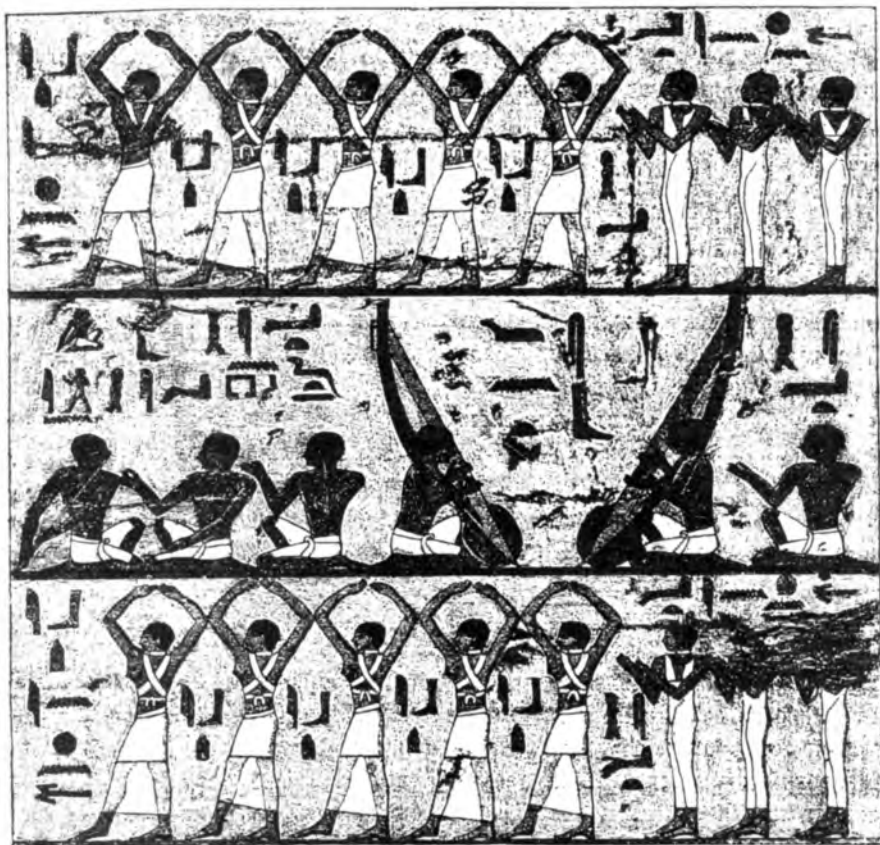
«Жилища для вечности», как называли египтяне свои гробницы, представляли обыкновенно обширные города мертвецов, лежавшие к западу от городов живых людей. Солнце заходило на западе, где был вход в «другую землю». Там, где Ливийская горная цепь, как в верхнем Египте, близко подходит к Нилу, гробницы часто высекались в скале; в Мемфисе и в других местах, где условия местности были иные, всегда заботились о том, чтобы наводнения Нила не достигали гробниц. Мы достаточно хорошо знакомы с египетскими гробницами различных периодов истории Египта. Из гробниц древнейшего времени наибольшею известностью пользуются, конечно, пирамиды, которые возвышаются над погребальным полем к югу от Мемфиса. Эти колоссальные сооружения, о назначении которых существовало так много баснословных предположений, были предназначены единственно и всецело к тому, чтобы предохранить от разрушения мумии погребенных там царей; эти громадные массы камня, заключавшие в себе маленькие гробничные помещения, должны были обеспечивать вечный покой царским мумиям. Гробницы частных людей той же эпохи, так называемые «мастаба», состояли обыкновенно из трех частей: передняя часть, с надписями на стенах и с жертвенным столом посредине, была всем доступна; за ней обыкновенно следовало другое небольшое помещение, сообщавшееся с первой комнатой лишь посредством маленького отверстия; здесь ставились статуи покойника; из этой комнатки старательно скрытый и трудно доступный вход вел в погребальную комнату, которая была выдолблена глубоко под землей. Движимое имущество покойника в эту эпоху, по-видимому, еще не было так обильно, как позже: пара кружек для воды, несколько статуэток мужской и женской прислуги, да одна или несколько статуй самого усопшего — вот и все. Для эпохи Среднего царства особенно типичны гробницы Бени-Гасана, высеченные в твердой скале; с необыкновенным старанием и упорством проведены в них длинные галереи, но и здесь преследуется все та же цель: устроить для мумии хорошо скрытое, трудно доступное помещение и рядом с ним другое, удобное для совершения погребальных обрядов. Этот же общий план

сохраняется во всех гробницах богатых людей и в другие эпохи египетской истории. Само собою разумеется, что иногда встречаются некоторого рода отступления от этой основной схемы. В более роскошных гробницах имеется большее число отделений, а естественные условия иногда принуждали делать переднюю комнату из кирпича; тогда она имела вид особого здания, под которым глубоко в земле находилась погребальная комната. Из эпохи Нового царства лучше всего знакомы мы с богато украшенными фивскими гробницами. Здесь движимого имущества уже больше: покойнику даются стулья, постели, оружие, папирусы и т. д. Уже в эпоху Среднего царства для полной обстановки могилы требуется маленький корабль с целым экипажем деревянных кукол. Царские гробницы знаменитого Фивского времени лежат в труднодоступной долине Ливийской горной цепи; они состоят из длинных галерей, подразделенных на комнаты, которые глубоко вдаются в скалы и богато разукрашены рисунками и надписями.

Конечно, лишь немногие были в состоянии приобрести собственную пещеру для погребения и выполнить дорогостоящее полное бальзамирование. Поневоле приходится думать, что продолжение жизни после смерти, насколько оно зависело от исполнения этих обрядов, являлось исключительным достоянием богатых и знатных. Тела бедных клались в натр, затем просто завертывались в полотно и зарывались в песчаную землю; иные находили себе место в старой чужой гробнице. Подобное присвоение чужих гробниц встречается нередко. Как только вымирала какая-нибудь семья, так о гробницах ее переставали заботиться, если только они не находились в некрополисе под охраной правительства; впрочем, и здесь они не были в полной безопасности. В Фивском некрополисе были также большие общественные гробницы, где бедные могли купить себе место.

Заботиться о могилах предков считалось священным долгом семьи, и нередко знатный и благочестивый человек хвалится в своих могильных надписях тем, что он реставрировал гробницы своих предков, пришедшие в упадок. В саитское время, когда старались подражать эпохе пирамид, последние, по-видимому, были исправлены и саркофаги их обновлены. На обязанности остающихся в живых лежало также принесение даров покойнику и молитвы за него по большим годовым праздникам. По требованию надписи на гробовой колонне посетитель, будь он член семьи или чужой, должен был произнести изречение, которое имело целью доставить покойнику тысячу хлебцев, тысячу кружек пива и по тысяче всяких других житейских вещей. Если покойник был богат, то он при жизни принимал меры к тому, чтоб о нем заботились после смерти, завещавши на вечные времена известный доход какому-нибудь жрецу, который должен был за это служить мертвецу по праздничным дням — приносить похоронную жертву и вообще заведывать службами по покойнику; точно так же богатые люди, по крайней мере, в древнейшее время, завещали особые доходы или

земельные угодья специально для уплаты расходов на посмертные жертвоприношения. Разумеется, подобные завещательные распоряжения не могли рассчитывать на продолжительное исполнение; семья могла вымереть, а политические события могли произвести изменения во владении имуществом. Никто, конечно, лучше царей не мог позаботиться о правильном совершении поминальных служб; но и то весьма сомнительно, чтобы они совершались вполне аккуратно. Если в Саитскую эпоху мы встречаемся с людьми, именующими себя похоронными жрецами великих царей



Певцы, музыканты, певицы и танцовщицы на могиле Ти.

4-й династии, то это значит лишь то, что из благочестия была возобновлена посмертная служба этим царям так же, как были восстановлены и их гробницы, а не то, что эти похоронные жрецы исполняли свои обязанности непрерывно, сменяя друг друга со времени сооружения пирамид, то есть в течение 2200 лет.

Все сказанное нами до сих пор составляет лишь краткий очерк погребальной археологии; все это заимствовано из сохранившихся памятников, причем мы лишь очень мало пользовались надписями. Теперь мы постараемся на основании дошедших

до нас текстов проследить, какие представления легли в основу этих погребальных обрядов; но здесь мы встречаемся с весьма существенными затруднениями. В одном и том же тексте мы наталкиваемся на представления более древние и новейшие, которые зачастую противоречат друг другу; новые идеи часто объясняются на старый лад с большим или меньшим успехом, и разнородные представления, которые первоначально были локализованы в различных местностях, смешиваются друг с другом или соединяются посредством поверхностной переработки. И здесь, как во всем другом, египтянин крепко держится заветов своих предков; он не стремится прийти к единству своего знания; поэтому египетское учение о загробной жизни тщательно старается собрать вместе и переработать все известные в Нильской долине воззрения на судьбу человека после смерти. И здесь задача науки состоит в том, чтобы путем анализа выделить из этого общего хаоса различные составляющие элементы в их возможно чистейшем виде. Несмотря на исследования египтологов и особенно Масперо, в этом направлении достигнуто еще очень мало точных результатов.

Египетские тексты свидетельствуют о том, что воззрения египтян на природу и сущность человека были довольно сложны. В их представлении человек состоял из тела (Хет), души (Ба), тени (Хайбет), имени (Рен) и, наконец, из Ка, что лучше всего, быть может, можно передать словами: «двойник, невидимый двойник». Представлялся ли человек с самого начала таким сложным существом — сказать трудно; однако вероятно, что не все эти представления одинаково древни. Древнейший отпечаток носит, бесспорно, представление о Ка. Последний рождается вместе с человеком, неотступно следует за ним повсюду, составляет неотъемлемую часть его существа и личности; однако Ка не умирает необходимо со смертью человека. Он может продолжать свою жизнь в могиле, которая и называется поэтому «домом Ка». Жизнь его зависит от степени сохранности тела и тесно связана с последним. Легко видеть, что представление о Ка легло в основу всех погребальных обрядов. Благодаря ему труп превращали в мумию и заботливо прятали в закрытое помещение гробницы; возможность случайного разрушения мумии также была предусмотрена; в таком случае статуи, передававшие по возможности близко черты покойного, могли заменить собою мумию и сделаться местопребыванием Ка. Жизнь Ка зависела не от одной только целостности мумии: он мог умереть от голода и жажды; томимый ими, он мог дойти до того, что питался бы собственными экскрементами и пил бы свою мочу. Масперо говорит, что Ка мог удалиться из могилы, если голод и жажда принуждали его к этому. От этого легко было перейти к мысли о том, что Ка может бродить в виде привидения и причинять мучения остающимся в живых. Один магический папирус в Лейдене заключает заклинания против мертвецов, причиняющих головную боль. Относительно пищи Ка вполне зависел от добровольных подаваний детей и потомков; погребальные службы совершались единственно для него; ему предназначалась вся подвижность, которую клали вместе с мертвецом в могилу. Надмогильное служение

очень рано прониклось магическим элементом. Простая молитва о хлебе, пиве, жареных гусях, одежде и «о всех хороших вещах, чем живут боги, для Ка такого-то (имя рек)», встречающаяся в стереотипной формуле на каждой могиле, могла как нельзя лучше заменить самую жертву *in natura*, ибо магическое слово творит то, что само означает; нарисованное на стенах имущество могло так же хорошо удовлетворить Ка, как и настоящее, помещенное в могиле. Картинно изображенный на памятнике жертвенный стол, переполненный великолепными дарами, не был простой иллюстрацией жертвенной молитвы, а заменял собою самую жертву. Для сбережения мумии тоже прибегали к помощи магических средств; древнейшие из надгробных надписей, известные нам из пирамидных текстов и книги мертвых, представляют



Мумия Сутимозу держит на руках свою душу.

ряд почти совершенно непонятных для нас изречений, которые должны были устранить от мумии змей, скорпионов и других вредных животных; надписи подобного содержания часто попадаются на гробницах всех эпох. Представление о Ка имеет очень примитивный характер. Умерший пользуется только условным бессмертием; часть его, остающаяся после смерти, тесно связана с могилой и продолжает вести земную жизнь. Это первобытное представление вызвало в Египте установление погребальных обрядов, которые сохранились в течение всей египетской истории. Ка также не исчезает из надписей позднейших эпох; молитвы остаются такими же стереотипными вплоть до последнего времени. Но уже в эпоху пирамид эти примитивные воззрения сталкивались с другими и изменялись под их влиянием. Трудно сказать, насколько

живо сохранились в народе первоначальные воззрения в их чистом виде.

Тень редко упоминается в текстах; весьма возможно, что представление о тени было повторением воззрений о Ка; этим, впрочем, и ограничиваются наши знания. Блаженство покойника зависело также в некоторой степени и от того, сохранилось ли имя его на земле в благочестивой памяти его потомков и на его памятнике. Стереть имя покойника в его гробнице считалось великим преступлением.

Наряду с Ка имеет значение еще Ба. Ба упоминается уже в древнейших надписях, но при современном положении наших знаний мы не можем выделить в чистом виде египетские представления о душе, так как они рано подпали влиянию воззрений о

Ка. Первоначально Ба представлялась в виде птицы, и в этом можно видеть намек на роль души после смерти человека: очевидно, она не была связана с могилой и могла свободно удалиться, подняться из нее на крыльях на небо и жить там среди богов. Мы встречаем иногда Ба в могиле в гостях у мумии; она пребывает также и на земле и наслаждается всеми земными блаженствами; в противоположность Ка, душа не стеснена в своих движениях. По свидетельству пирамидных надписей, умерший взлетает на небо в виде птицы; он принимает иногда также образ кузнечика — египтяне считали кузнечика птицей — и в этом виде достигает неба или мчится туда в клубах дыма ладана. Там она становится Ху — «блестящим» и радуется, пребывая в обществе богов.

Похождения души были расписаны и придуманы весьма обстоятельно, и древние похоронные тексты, очевидно, должны были предохранить ее от всяких случайностей, чтобы она во время своего путешествия не уклонилась от истинной цели и не попала в пути врагам. По-видимому, в доисторическое время существовало несколько различных учений местного характера о похождениях души, но уже в пирамидных надписях и в книге мертвых они являются в синкретической обработке.

Важнейшим учением, пользовавшимся в Египте всеобщим распространением, было озирисовское учение о бессмертии; оно победоносно проникало повсюду и господствовало почти неограниченно. Предание об Озирисе гласит, что, умерщвленный Сетом, он снова был возвращен к жизни с помощью волшебных чар и приемов, пущенных в ход Изидой, Нефтис, Горусом и Анубисом. Эти приемы суть не что иное, как известный в Египте с незапамятных времен способ сохранения трупа посредством бальзамирования, сопровождаемый целым ритуалом магических изречений и молитв. Бальзамирование не создано учением Озириса. Как сказано выше, оно вытекло из примитивных представлений о Ка, и учением Озириса было изменено лишь его значение и смысл. Если с покойником поступить так, как с Озирисом, то он оживет, подобно последнему, и его можно будет назвать тогда Озирис NN (имярек). Погребальные обряды в том виде, как они были вкратце описаны выше, бесспорно, вытекли из учения Озириса. Самое путешествие усопшего имеет целью достижение царства Озириса. Это царство мертвых лежало среди полей Еару, топография которых изложена в 110-й главе Книги мертвых. Оно представляет из себя рай в чисто египетском духе: плодородные поля, орошаемые многочисленными рукавами Нила, где хлебные злаки достигают 7 локтей в высоту. Здесь покойник должен служить Озирису, как он служил при жизни фараону; он может здесь пахать и сеять, плавать по течению реки и отдыхать под сенью тенистых деревьев. Если работа становилась ему не под силу, на помощь являлась магия; особенно со времени 13-й династии мертвец клался в могилу множество деревянных или глиняных фигурок, которые, благодаря изречению, написанному на них (Книга мертвых, глава 6-я), заступали место покой-



ника, когда он призывался на работу; фигуры эти назывались поэтому «ответчиками». Масперо думает, что в древнейшие времена почитатели Озириса в Нижнем Египте представляли себе, что поля Еару расположены в полуводеланных частях Нильской дельты. С расширением географических знаний страна блаженных переносилась все дальше и дальше от Египта, сперва, может быть, в Финикию и, наконец, в северо-восточную «небесную страну». Каким образом покойник достигал рая — это, кажется, не было определено установлено. Как сказано выше, он мог взлететь птицею на небо. По свидетельству других, он должен был переплыть поток на пароме богов; доступ к парому он мог выхлопотать себе благодаря чудодейственным изречениям, которые клались с ним в могилу, а в крайнем случае он мог пригрозить лодочнику, что сядет на крылья Тота и этим путем достигнет противоположного берега. Это представление о своего рода «Хароне», который должен переправлять умершего, с течением времени было еще более разукрашено. Покойнику вменяется в обязанность знать название различных частей парома, а паром сам расспрашивает его об этом (Книга мертвых, гл. 99). По Абидосскому сказанию, вход в другой мир лежал на запад от этого города; там ежедневно барка Солнца проскальзывала вечером через горную щель в царство мертвых. Когда Озирис слился в одно понятие с Хентаментетом, умершему почитателю Озириса приходилось начинать свое путешествие в поля Еару из Абидоса. И действительно, перед погребением мумия часто совершала путешествие в Абидос, после чего ее хоронили в родном некрополисе. Некоторые удовлетворялись фиктивным путешествием. Благочестивые люди желали особенно покоиться именно здесь, вблизи знаменитой гробницы Озириса, которая здесь показывалась; они стекались сюда из всех частей Египта приготовить себе последнее место успокоения и чтобы начать далекое путешествие с настоящего начального пункта. В крайнем случае они посылали в Абидос могильный камень, чтобы имя их сохранилось в священном городе. Из Абидоса умерший должен был отправляться в пустыню и там бороться со всевозможными чудовищами.

Масперо сделал попытку восстановить примитивные представления о жизни души согласно мемфисским понятиям, на основании надписей позднейших времен, найденных в фивских царских гробницах. Мемфисский бог мертвых, Сокар, жил на западе в Ливийской пустыне; царством его был огромный грот, или каменоломня, где он собирал своих верных после смерти. Это было, по-видимому, безрадостное место, и вообще легко видеть, что в основу верования в Сокара легло удручающее чувство смерти; такое чувство часто является при чтении мемфисских надписей. Одна надгробная колонна в Британском музее особенно интересна в этом отношении. Умершая молодая женщина придает своим жалобам поистине трогательное выражение: запад, — говорит она, — страна сна и тьмы; смерть приходит ко всем; ни боги, ни люди не отваживаются заглянуть ей в лицо, для нее равны великие и малые; она отнимает ребенка у матери, не внимает ничьим мольбам и т. д.

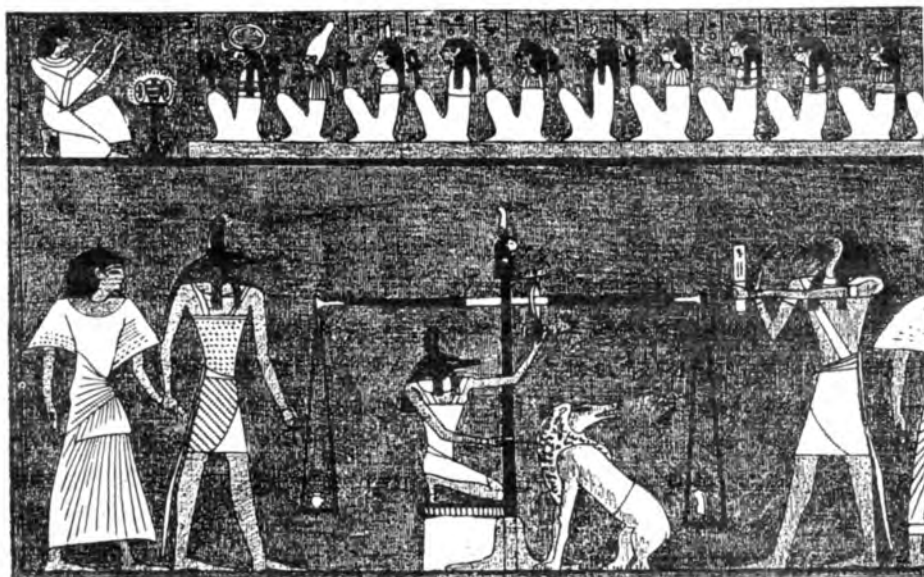
По гелиополитанским воззрениям, цель покойника — попасть в барку Ра, навсегда остаться там и сопровождать Ра в его ежедневном странствии. Идея эта ясно выражена в пирамидных надписях и книге мертвых. Барка Солнца должна в течение ночи проплыть царство тьмы, Дуат, чтобы утром снова явиться на востоке. Составить себе ясное представление о Дуате очень трудно. Масперо не считает Дуат преисподней и думает, что под этим названием следует разуметь «царство тьмы», лежащее за границами известного древним египтянам мира; таким образом, Дуатом будет все, что лежит за пределами Нильской долины, но на одной с нею горизонтальной плоскости; от Египта Дуат отделен высокими горами. Солнце, зайдя на западе, плывет сперва на север, затем поворачивает на восток и юг, пока не достигнет, наконец, восточной горы, над которой оно снова восходит в своем сиянии. В барке Ра душа не боится уже никаких случайностей и наслаждается полнейшим блаженством. В пирамидных надписях появляется также «Харон» со своим паромом, чтоб отвезти покойника на запад к Ра.

В эпоху Нового царства под влиянием теологии Амона-Ра развилось новое учение, пытавшееся собрать и объяснить древние разнородные понятия; главной задачей его собственно было утвердить владычество солнечного бога в царстве мертвых. Это новое учение содержится в произведениях, озаглавленных: «О том, что находится в Дуате» и «О вратах». Здесь устранена всякая мысль о пребывании умерших на земле. Покойник путешествует в барке Ра. Ежедневное движение Солнца рассматривается, как жизнь бога. Утром он появляется на востоке в образе юноши Горуса и после победоносной борьбы с силами тьмы умирает, и тогда солнечный корабль должен плыть через Дуат. Солнечный бог разезжает по царству мертвых, как фараон по своим провинциям. По числу часов ночи Дуат разделяется на двенадцать областей; в некоторых из них властвуют вместе со своими верными подданными древние погребальные боги Сокар и Озирис. Кратковременное пребывание бога Солнца в области мертвых доставляет ее обитателям величайшее утешение. «Книга о вратах» также повествует о прохождении Солнца через двенадцать подразделений Дуата, но здесь они представлены 12-ю комнатами с широкими дверями, охраняемыми исполинскими змеями. Здесь мы находим вариант известной сцены суда Озириса, изложенной в 125-й главе Книги мертвых. Эти книги переполненные всевозможными фантастическими и мистическими представлениями, были излюбленным предметом чтения в позднейшее время.

Душа, по одной версии, происходящей, вероятно, из Южного Египта, могла достигнуть неба по лестнице, воздвигнутой богами, и воссесть там рядом с ними. Масперо находил при некоторых мумиях небольшие модели лестниц, которые должны были служить покойнику для целей, изложенных в этом воззрении.

Магический элемент дает себя сильно чувствовать повсюду. Через магическое действие амулетов и изречений покойник может всего достигнуть: его Ка получает

пищу в могиле, мумия предохраняется от тления и уничтожения, а душа может спокойно пускаться в опасное путешествие, так как она есть *маа-херу*, то есть умеет, подобно Тоту, произносить волшебные слова с правильной интонацией и ударениями. Особая глава Книги мертвых научает покойника этой премудрости; тогда душа получает возможность побеждать врагов и презирать все опасности; голод и жажда ей не страшны, потому что она защищена магически действующими средствами; врата распахиваются пред нею настежь, потому что она знает теперь их имена. Таким образом, судьба покойника не имеет никакого отношения к образу его жизни на земле. Не подлежит, однако, сомнению, что уже в очень древнюю эпоху нравственное поведение человека, по некоторым воззрениям, оказывало известного рода вли-



Анубис, Горус и Тот взвешивают сердце умершего на весах правосудия.

яние на его загробную жизнь. Эрман показал, что уже в пирамидных надписях покойник оправдывает свои поступки перед паромщиком и что в другой надписи на памятнике он признается уже свободным от некоторых грехов. В 125-й главе Книги мертвых, более позднего происхождения, проводятся те же идеи; эта замечательная глава с принадлежащими к ней рисунками известна во многих копиях. Мы видим, как покойника ведет богиня истины Моат; сердце его взвешивается на весах правосудия; Горус и Анубис занимаются исполнением этого дела, между тем как Тот отмечает результат на доске. По ту сторону весов сидит зверь, по-видимому, самка гиппопотама, а дальше на листе лотоса сидят четыре погребальных бога: Амсет, Гапи, Дуамутеф и Кебхсенуф, наконец, Озирис на своем троне, и над всей этой сценой

виднеются 42 судьи. Покойник должен назвать имена всех этих судей и произносит род очистительной исповеди, перечисляя целый ряд грехов, от которых он считает себя свободным, — весьма знаменательный отрывок, так как он позволяет нам бросить взгляд на нравственные требования египтян. В других главах Книги мертвых также встречаются намеки на этот суд Озириса; 30-я глава, которая часто писалась на каменном жуке, заменявшем сердце мумии, должна была помешать сердцу давать показания на суде против умершего; здесь также выражена мысль о возможности возмездия в загробной жизни. Но магический элемент все-таки пересиливает, и эти мысли теряют свой вес и значение, так как предполагается, что магические изречения и амулеты всесильны. Замечательно также и то, что нигде во всей Книге мертвых не говорится ни слова о возможности гибели души; наоборот, везде считается вполне естественным, что покойник говорит правильно и достоин быть участником блаженства. Только в текстах, содержащих изложение фивского солнечного учения о ночном путешествии солнца в Дуат, находим мы описание ада согласно египетским представлениям в словесных образах и в картинах, где осужденные мучаются самым жестоким образом. Но и здесь не отмечается связи между земной жизнью и наказаниями в загробной жизни; и здесь магический элемент имеет преобладающее значение, и мысль о возмездии за грехи, несмотря на несомненное ее существование, никогда, по-видимому, не имела особого влияния на умы.

Нам остается затронуть еще некоторые воззрения, которые играют немаловажную роль в египетских текстах. Во все периоды египетской истории попадаются надписи, в которых мертвец отождествляется с богом. Еще в пирамидных надписях говорится, что покойник восходит на небо, обходит небесный свод и скрывается затем на западе; там ему поклоняются обитатели Дуата, и он снова является в сиянии на востоке; здесь умерший вполне отождествляется с Ра. Но название мертвеца Озирисом NN (имярек) не означает, однако, такого отождествления, а лишь только то, что умерший достиг бессмертия Озириса, поскольку он набальзамирован и погребен подобно последнему, и что он принадлежит отныне к царству Озириса. Превосходным предохранительным средством от всякого зла как при жизни, так и после смерти служат заговоры, в которых тело и его члены отождествляются с различными богами; подобные произведения встречаются как в погребальной литературе (например, глава 42-я Книги мертвых), так и в текстах магического содержания.

Целый ряд глав Книги мертвых (главы 76—88) служат выражением взглядов, которые трудно связать с другими воззрениями. Они дают мертвецу власть превращаться в различные существа. Он может принять вид золотого ястреба, лилии, птицы Бенну, священного барана, крокодила и т. д. Все это довольно непонятно. В этих представлениях никоим образом нельзя видеть отражение учения о переселении души, подобно индийскому или пифагорейскому, так что Геродот ошибался, припи-

сывая египтянам учение о переселении душ. Эти метаморфозы были совершенно добровольными, и здесь не было и речи о наказании или очищении, как это имело место в метемпсихозе индусов и пифагорейцев. Эти тексты, кроме которых в эпоху среднего царства было в употреблении много и других, вероятно, гелиополитанского происхождения; они имели целью доставить покойнику полное блаженство, отождествляя его с богами или посвященными им животными и растениями.

Легко видеть, что и в этом случае многое остается нерешенным и темным, многие вопросы еще ждут ответа, и далеко еще не весь материал исчерпан; понятно, что предыдущее изложение оказывается отрывочным, но при настоящем положении дела еще нет возможности дать систематическое или историческое изложение материала.

## § 20. ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ И КОСМОГОНИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

**М**ы не раз имели случай указать на громадное значение египетской теологии и жреческой мудрости. Но эта самая теология, которой мы обязаны всеми нашими сведениями о религиозных воззрениях египтян, составляет, вместе с тем, величайшее препятствие для правильного понимания народного верования, лежащего за всеми этими теологическими умозрениями и символическими объяснениями. Теология представляет попытку привести религиозные представления в строго систематический порядок; она старается подвести разнородные элементы под общую точку зрения и сгладить различные неровности и противоречия; таким образом и работа египетской теологии внесла многое в развитие религиозных идей и представлений. Политическое развитие, приводившее к политическому объединению Нильской долины, вызывало, вполне естественно, и более близкое единение местных божеств. Чем более народ сознавал свое национальное единство, тем более, сознательно или бессознательно, проявлялась необходимость единства религиозного. Религия играла в обществе такую видную роль, что религиозное разделение могло быть опасным для государственного единства. Но было и вполне естественное стремление к религиозному единству — стремление, главным выразителем которого явилась синкретическая теология.

Вместе с тем теология во все времена деятельно трудилась над тем, чтобы одухотворить и смягчить символическими объяснениями грубые примитивные представления и оживить устаревшие формы новым содержанием. Развитие культуры не могло сломить сразу естественный ход развития идей фетишизма, но все же теология должна была прилаживать старые формы к новым идеям прогрессирующей религиозной мысли.

Мы не раз упоминали уже о том, что теология наложила свою печать почти на все наши источники, и даже древнейшие религиозные тексты насквозь проникнуты теологией. Эта-то теологическая окраска текстов и затрудняет для нас в высшей степени их понимание. Древний ход мыслей как с формальной, так и с материальной стороны производит на нас странное и отталкивающее впечатление, и так как мысли эти никогда не могли избавиться от материальной оболочки и свободно выделить свое духовное содержание, то мы часто чувствуем себя на шаткой почве и не в силах сообразить, как велико значение этих символических объяснений. В ближайшей связи с теологией стоит космогония; систематическое расположение древних божеских форм было составлено отчасти с космогонической точки зрения.

Вполне естественно, что в Египте не было единообразной теологии, как не было и единообразного народного верования. Теологические учения коренились, без сомнения, в жреческих обществах различных святилищ страны, причем все стремления их были направлены, конечно, на то, чтобы поставить местного бога в центре теологической системы. Но значение и влияние подобных систем зависело от политического и религиозного значения данной местности. В предыдущей главе мы познакомились отчасти с фиванской теологией нового царства. К сожалению, нам почти ничего не известно об учениях различных школ. Только одна из них достигла широкого господства — это гелиополитанская солнечная теология; она преобладает уже в пирамидных надписях и мало-помалу изменила и переработала весь мир египетских богов. Изложение египетской религии Бругша представляет в общем не что иное, как изложение теологических воззрений в том виде, как они сложились в Гелиополисе.

Опираясь на официальный культ, теология, без сомнения, оказала сильное влияние на религиозные представления. Она пользовалась официальной поддержкой, потому что имела целью достигнуть религиозного единства, подобно тому как царская власть стремилась к единству политическому. Тем не менее определить с точностью размеры ее влияния невозможно; вероятно, оно проникло не очень глубоко в народные массы. В их воззрениях отождествление местного бога с Ра, конечно, не могло вызвать никаких изменений, но все-таки теология постоянно указывала путь к более возвышенному понятию о божестве. Мы не имеем возможности изложить здесь во всей полноте совокупность теологических учений и принуждены удовлетвориться характеристикой методов и общих черт древнеегипетского склада мыслей.

Теология не могла победить религиозный партикуляризм египтян и устранить фетишизм, легший в основу египетской религии, но все же в отождествлении божеств она нашла средство, способствующее достижению религиозного единства. По природе своей боги разделялись на несколько определенных классов: солнечные божества, земные, погребальные, нильские и т. д. Ничего не было легче, как слить в одно целое

различных богов одной и той же группы; таким образом возникли комбинации Сокар-Озирис, Озирис-Хентаментет; на том же основании в Мендесе Хнум, Гаршеф и Озирис изображались как один и тот же бог. Ра, Тум, Горус Менту и Анхер — все суть солнечные божества и потому все слились в одно. Это объединение божеств пошло еще дальше, когда солнечная теология вступила на свой победоносный путь развития и подчинила себе все культовые города Египта; тогда почти все божества были превращены в солнечных богов и отождествлены с Ра. Пта, Мин, Амон, Себек, Озирис, Хнум и даже Сет слились с Ра и заняли соответствующее место в солнечной теологической системе.

Этим путем теология пришла к своего рода искусственному монотеизму. Различные божества представляли разнообразные космические явления, различные функции или, лучше сказать, различные стадии развития одного единого бога, таинственного и недоступного. Солнце, зарождающееся сегодня на востоке, то же самое, которое светило вчера, но вместе с тем оно уже новое; Ра — в одно и то же время и отец, и сын. Утреннее солнце носит название Хепера (бог, существующий лишь в теологии и изображаемый в виде жука); полуденное солнце называется Ра, вечернее — Тум, умершее, скрывшееся на западе — Озирис. Подобные представления относятся к первобытным и в 17-й главе Книги мертвых они уже выражены вполне ясно и определенно.

Боги, нашедшие себе более обстоятельную характеристику в мифах, не так легко сливаются друг с другом; в этом случае теология натолкнулась на большие затруднения, и тексты ее сплошь наполнены противоречиями и абсурдами, которые лишь при самом поверхностном взгляде могут сойти за глубокомысленную мудрость. Например, Горуса теология переделала до неузнаваемости. Горус играет видные роли в двух больших теологических системах: в системе Озириса и в солнечной. Борьбу Горуса, сына Изиды, с Сетом теология сопоставила с ежедневной борьбой солнечного бога с его врагом, облачным змием Апепи. Сеты и Апепи начинают умножаться в числе, а многочисленные формы Горуса, первоначально, по всей вероятности, различные, сливаются вместе; наконец, великая волшебница Изида сама выступает в борьбе против Апепи и таким образом попадает в цикл божеств, окружающих Ра, и поэтому упоминается в мифах, относящихся к этому богу.

Наряду с этим отождествлением божеств появляется склонность к созданию их генеалогии. Выше мы имели случай обратить внимание на так называемые триады. Мы не считаем возможным видеть в них, подобно Бругшу, выражение какой-нибудь космогонической идеи и должны сознаться, что до сих пор еще не имеется сколько-нибудь удовлетворительного объяснения их происхождения. Правда, допущение Масперо относительно того, что триады явились результатом слития соседних местных божеств, в некоторых наиболее известных случаях может быть применено, как напри-

мер к объяснению происхождения Хнум-Сет-Анукета; но в других случаях допущение это верно лишь отчасти. Так, фиванская Мут, мать фиванской триады, — не более, чем теологическая абстракция, так как слово «Мут» означает просто «мать»; напротив того, Менту, занимавший место сына в той же триаде, и Хонсу, сменивший позднее последнего, являются, действительно, соседними местными богами. Мать Мемфисской триады — Сехет — была, по-видимому, местной богиней соседнего округа, между тем как Имхотеп, сын этой триады, был, вероятно, теологическим божеством позднейшего происхождения. Нефер-Тум, почитавшийся прежде сыном той же триады, делается сыном различных львиноголовых богинь, и мы не можем точно приурочить его к какому-нибудь месту. Юзас, мать гелиополитанской триады, бесспорно — искусственный продукт теологии. Озирис и Изиды, были, по Масперо, несомненно, местными божествами соседних округов; но как попал в их триаду Горус — сказать невозможно.

Другой способ систематики богов — по эннеадам, или божеским девяткам, — происходит, как несомненно верно указал Масперо, из Гелиополиса, где четыре пары богов с гегемоном во главе представляют историю сотворения мира и мирового порядка, как это будет подробнее описано ниже. Эта гелиополитанская генеалогия богов была принята по всему Египту, с той разницей, что везде во главе девятки, гегемоном ее является местный бог; где существовали триады, там не всегда можно было устранить мать и сына; поэтому часто случается, что божеская «девятка» состоит из 10 или даже 11 членов.

Характер богинь в очень редких случаях выражен строго определенно; как общее правило они выражают собою воспринимающую и родящую силу в противоположность оплодотворяющей силе. Некоторые из них суть чистейшие абстракции, как, например, Мут и Юзас, которые получили жизнь только чрез отождествление с Изис, Гатор и Нейт. Баст, Сехет и Пахт — все три изображаются со львиными головами и по идее почти однозначны. Символом рождающей силы считалась корова, поэтому египетские богини, представительницы этой силы, часто изображались в виде коровы или с коровьими головами. Гатор и Нейт, небесные богини, нередко соприкасаются одна с другой в качестве богинь смерти. Нефтис также есть искусственное создание по образу Изиды.



Триада: Горус, Озирис, Изиды.



Очень рано была установлена связь богов с астрономическими явлениями. Культ небесных светил в древнем Египте пока еще мало исследован, поэтому очень трудно сказать, как сложились первоначальные воззрения этого культа. Еще в глубочайшей древности наиболее замечательные созвездия приведены были в связь с главными божествами: Орион с Озирисом, Сириус с Изидой, Сатурн с Горусом, Меркурий с Сетом (Тифоном). Точно так же солнцестояние в различные времена года изображалось, по крайней мере в позднейшую эпоху, различными формами солнечного бога. Такие астрономические явления как фазы Луны также находили себе мифологические объяснения: так, момент наступления полнолуния назывался «соединением Озириса с левым глазом». Бругш раньше других египтологов исследовал египетскую мифическую астрономию. Конечно, многое в ней еще темно и непонятно.

Этимологические причуды древних текстов доставляют немало затруднений к их пониманию. Мы совершенно не можем понять, могли ли иметь эти пустые для нас фразы более глубокий смысл для древних авторов или мы должны в них видеть выражение могучего влияния языка на мысль. Без сомнения, всего лучше будет оставить без внимания все древние этимологические объяснения, если смотреть на них как на средство к основательному уразумению религиозных идей. Имя Амон, согласно лингвистическим объяснениям древнеегипетских жрецов, происходит от глагола амен — быть сокрытым. Однако первоначальное представление об Амоне вовсе не соответствует идее о «сокрытом существе». Имя Озириса разлагали в древности на user-га — солнечная сила. Этимологическое разложение слова Hathor на hat-hor — дом Горуса — также не заслуживает особого доверия. В этих этимологических упражнениях мы склонны скорее всего видеть произвольную игру слов или поэтический образ выражения, которым можно пользоваться как кому угодно. Египетская теология не только пыталась истолковать подобными этимологическими фокусами природу, функции и свойства богов, но даже пользовалась этим методом для создания новых сказаний; мы приведем здесь один пример. Богиня Шедит почиталась в фаюмском городе Шеде как супруга Себека. Имя ее просто означает «уроженка города Шеды»; тем не менее благодаря своему созвучию со словом шедет (schedet) — разрушительница — оно подало повод к возникновению сказания о богине — разрушительнице врагов Себек-Ра. К сожалению, часто бывает очень трудно выяснить настоящее положение дела. Бог земли Кеб (Qeb) часто изображается в виде гуся; особый вид гуся также называется кеб (qeb). Иногда этого бога называют «великим гоготуном» и рассказывают, что он снес мировое яйцо, из которого явился на свет Ра. Имеем ли мы здесь дело с древней космогонией или только с мифом, возникшим под влиянием иероглифических изображений и языка, — решать этот вопрос мы не беремся. Пример этот как нельзя лучше показывает, что в этой области мы стоим на очень скользком пути.

В противоположность всем другим народам египтяне представляли себе небо в образе женщины, а землю — мужчиной. По мнению одних, небо было женщиной, Нут, которая, согнувшись над землей, опирается на нее ногами и руками; в представлении других оно являлось коровой, богиней Гатор. По одному очень древнему воззрению небо есть огромный лик, бог Горус (слово *heg* означает лик, лицо), поддерживаемый четырьмя косами волос, или четырьмя сыновьями Горуса, богами кос, но возможно, что это представление не принадлежало к народному верованию и было лишь искусственным созданием теологии.



Шу отделяет Кеба от Нут.

Из местных космогоний известны нам весьма немногие; все они постепенно были вытеснены или переделаны гелиополитанской космогонией. Масперо обратил в своих исследованиях особое внимание на те места египетских текстов, в которых попадаются указания или намеки на первоначальные космогонические представления, и, без всякого сомнения, его точка зрения и метод исследования верны, вопреки мнению Бругша. Местный бог всюду почитался своими поклонниками творцом мира и виновником мироздания; при этом самый акт творения представлялся различно, сообразно особенностям характера данного божества. В области водопадов Хнум представлялся в виде гончара, который на своем станке выделывал мировое яйцо, из которого все возникло. Мемфисский Пта создал мир так, как настоящий ремесленник или художник. Саисская Нейт была великой ткачихой и в этом качестве являлась космогоническим божеством.

Первичным принципом, из которого возникла вся жизнь, египтяне, как и некоторые другие народы, почитали воду. Эта первичная вода, называвшаяся Нун, содержит все мужские и женские зародыши жизни. По мнению одних, Ра возник из этой воды; по другому воззрению, он вышел из яйца в образе птицы или юноши. Из всех космогоний мы ближе всего знакомы с гелиополитанской, которая имела наибольшее значение и распространение и вместила в себе все древнейшие воззрения, бывшие в ходу в Нижнем Египте. Согласно ее учению, мир был сотворен и приведен в порядок девятью богами, составлявшими великий гелиополитанский божеский цикл. Разумеется, местный бог Тум является первичною причиной; вначале существовал он один и находился в Хаосе, или первичной воде; затем он, посредством самооплодотворения, произвел на свет Шу и Тефнет. Кеб и Нут (земля и небо) лежали в первичной воде, крепко обнявшись друг с другом. Шу проник между ними, поднял Нут кверху и дал возможность солнцу начать его ежедневный путь по небу. Первоначальное значение и характер Шу определить трудно; что касается Тефнет, то она является просто лишь женским дополнением к Шу, искусственно созданным теологией. На основании этимологических объяснений она впоследствии признавалась олицетворением росы, а Шу — слоем воздуха, отделяющим небо от земли. Кеб и Нут в свою очередь произвели Озириса, плодородную землю с Нилом, и Сета, пустыню, вместе с двумя сестрами — Изидой и Нефтис. Этим закончилось устройство мира и могла начаться его история. В пирамидных надписях упоминается о трех гелиополитанских девятибожиях, составлявших 27 божеств; о двух из них мы, к сожалению, не имеем почти никаких сведений. Эти три цикла богов включили в себя, без сомнения, важнейших богов Нижнего Египта и рассматривались евгемеристически, как три божеские династии, правившие до Менеса.

Как раньше было сказано, великое гелиополитанское девятибожие служило образцом для классификации космогонических божеств многих святилищ Египта. Многие местные космогонии были переработаны по этому образцу, причем, конечно, возникло немало несоответствий и противоречий. Иногда возникали и другие представления, бывшие, по-видимому, плодом народной фантазии. Рассказывали, что нагретый солнечными лучами нильский ил породил людей, животных и растения; да и до сих пор жители Египта верят, что крысы рождаются из нильского ила. Говорили также, что слезы богов дали жизнь всем живущим тварям. Подобные мысли часто встречаются в магических текстах.

Своеобразная космогоническая система возникла в Гермополисе, городе Тота. Должны ли мы видеть в ней первобытную космогонию или порождение позднейших теологических умозрений — решить трудно, но тексты, сюда относящиеся, встречаются не ранее эпохи нового царства. Гермополитанский местный бог Тот считался мудрым знатоком письма, великим чародеем, для которого слово было великим

магическим средством; оно служило ему и в его роли демиурга. Остальные восемь гермополитанских божеств, составлявших вместе одну эннеаду, по природе своей были совершенно противоположны соответствующим гелиополитанским божествам. Между тем как последние, за исключением Шу и Тефнет, представляли из себя издавна известных в Дельте местных богов; восемь спутников Тота, напротив того, являются божествами совершенно абстрактного характера. К четырем мужским гермополитанским божествам, имена которых Ну, Гех, Кек и Нену, присоединены четыре женские, «грамматические» богини: Нут, Гехет, Кекет и Ненут. Эти четыре пары божеств Лепсиус считает представителями четырех элементов: воды, огня, земли и воздуха. Бругш, напротив, считает Ну и Нут первичной материей, Гех и Гехет — действующей силой, которая вмещает в себе время (Aion), желание (Eros) и воздух (Pneuma); Кек и Кекет изображают тьму (Erebus), а Нену и Ненут — космический осадок. Однако толкования эти чересчур смелы. Приведенные восемь божеств, изображаемые с лягушачьими или змеиными головами или в виде танцующих павианов, не имеют в текстах никакой характеристики; поэтому совершенно невозможно сказать, какую роль приписывали гермополитанские жрецы каждому из названных восьми божеств; часто все они сводились в одно коллективное существо Хмуна. Эта гермополитанская огдоада (восьмерка) была принята и еще кое-где в Египте: так, мы находим, например, Амона во главе четырех божеских пар.

Выше мы привели несколько образцов теологического образа мыслей и теологических умозрений древних египтян. К сожалению, многое остается неясным и сомнительным; ход мыслей древних жрецов мы можем проследить только отчасти; почти полное отсутствие логической связи в мыслях представляет серьезное затруднение; синкретическая обработка и символические толкования божеских форм и основных религиозных понятий также представляют едва преодолимые трудности. Замечательно, что, несмотря на глубокую древность подобных умозрений, жрецы не могли уничтожить грубый анимизм и придать соответствующую форму идеям высшего порядка. Совершенно ошибочно было бы думать, что жрецы были лишь блюстителями религии, созданной для народа, — религии, в которую сами они совсем не верили. Несмотря на символизм и на выражаемые благодаря ему более чистые идеи, они крепко держались религиозных форм, завещанных им их предшественниками. Философский монотеизм, которого мог бы достичь египетский мыслитель, применяя свои своеобразные методы, не хотел, да и не мог порвать с политеизмом. Древние формы религиозных представлений и культ были существенными элементами религии, отвергнуть которые не могли ни философская мысль, ни прогрессивное развитие культуры, пока, наконец, новая духовная сила не победила эту религию, полную противоречий и пустого схематизма и совершенно выродившуюся благодаря магизму и грубому суеверию.

## § 21. КУЛЬТ И МОРАЛЬ

Литература. Кроме соответствующих частей упомянутых выше сочинений общего характера заслуживают внимания: *Масперо*, *Un manuel de hiérarchie égyptienne* (Et. Eg. II, 1, 1888); *Амелино*, *Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Égypte ancienne*, 1895.

**Р**елигиозный культ, конечно, стоит в зависимости от содержания понятия о божестве. Египтяне нисколько не сомневались, что местный бог, господин и защитник города и округа, лично находился среди своих почитателей в своем храме и что он обладал целым рядом чисто человеческих потребностей, обязанность удовлетворять которые они набожно возложили на себя. Божество не должно терпеть недостатка в пище и одежде, тело его должно быть умащено, брови подкрашены, сердце его должно быть удовлетворено процессиями, пением и молитвой. Счастлив тот город, который умеет порадовать сердце своего бога; тогда бог весел и все население радуется его благорасположению.

Культ городского божества, конечно, лежал на обязанности общины; мы видим, что в древнейшие эпохи правители областей являются в то же время и главными жрецами местных богов. С течением времени государство с царем во главе все более и более берет на себя заботу о важнейших местных культах, покровительствуя культу тех или других богов, смотря по их силе и значению.

Бог жил среди своих почитателей; он имел свое местопребывание в храме, в так называемом «божьем доме»; здесь стояла его статуя и помещалось посвященное ему животное. Постепенного развития египетского храма проследить мы не можем, потому что не знаем ни одного храма, построенного в эпоху Древнего царства. Массивное квадратное здание, открытое Мариеттом вблизи Гизехского сфинкса, нельзя с полною уверенностью признать за храм; однако нам известно из надписей, что цари очень заботились о храмах Нижнего Египта. Нам мало известны также громадные и роскошные сооружения царей Среднего царства; большая часть из них была разрушена до основания во время борьбы со вторгнувшимися гиксами; кроме того, позднейшие цари и особенно Рамзес II не останавливались перед разрушением построек своих предшественников, чтобы приобрести дешевый и более удобный материал для собственных строительных предприятий. Поэтому мы знакомы только с расположением храмов Нового царства — главным образом по большим фиванским храмам и по абидосскому. Из храмов позднейшего времени особенно хорошо сохранились храм Гатор в Дендерахе и Горуса в Едфу. Мы обратим на эти храмы особенное внимание, чтобы составить себе по ним понятие об общем типе египетских храмов, который, без сомнения, был в сущности одинаков во все эпохи.

Главным помещением египетского храма была маленькая темная часовня, где помещалось изображение божества; пред ней находился так называемый гипостиль

— зала с колоннами, едва освещенная тусклым светом из маленьких окошек, расположенных под самой крышей. Гипостиль изображал собою весь мир: потолок был украшен изображениями звезд, колонны имели вид древесных стволов, выходявших из земли. Перед этой залой находился обширный двор, окруженный ходом, отделенным от него рядом колонн. Спереди здание замыкалось двумя пилонами, — большими башнями, защищавшими ворота; вначале они служили для действительной защиты храмов. Перед пилонами находились флагштоки, колоссальные статуи и частоobelisks. Менее значительные храмы имели меньше помещений, но главные святилища страны, особенно большой царский храм Амона-Ра в Карнаке, постоянно увеличивались и расширялись. Один за другим к храму пристраивали все новые и новые колончатые дворы и гипостили с принадлежащими к ним пилонами и обелисками. По другую сторону часовни строились также новые отделения храма; широкие переходы соединяли его с соседними храмами; роскошные аллеи, уставленные сфинксами, шли кругом. На Карнакском храме можно различить отдельные части, построенные различными царями, и судить о могуществе последних по величию их сооружений.

Назначение храма вполне определяется его внутренним устройством. Он не был приспособлен ни для того, чтобы служить местом собрания значительной толпы верующих, ни для того, чтобы быть жилищем жрецов, а исключительно был предназначен для хранения божеских изображений, священных сосудов и сокровищ. В темной часовне жил главный бог, в соседних *θεοὶ σὺνναοί*; небольшие комнаты служили хранилищами храмовой утвари и разных запасов. В самое здание храма имели доступ только жрецы и царь. На переднем дворе приносились жертвы. По праздникам здесь же собирались торжественные процессии, в которых обносили кругом храма священное изображение бога.

Власть египетских жрецов греческие авторы (Herod. II, 37; Diodor I, 73) рисуют в несколько преувеличенном виде. Как бы велико ни было их влияние, они все-таки не составляли замкнутой касты, и не во все эпохи значение их было одинаково. К сожалению, мы можем проследить интересный вопрос развития египетского жречества лишь в самых общих чертах; лучше всего он изложен у Эрмана. В древнейшее время правитель области, кажется, обыкновенно являлся и верховным жрецом местного бога, так же как царь мог всегда исполнять жреческие функции пред лицом всех богов. В главных святилищах верховные жрецы носили особые титулы, и на эту видную должность назначались, вероятно, лишь самые близкие доверенные лица царя. Знатные и благородные люди области почитали за честь служить своему богу в качестве жреца; женщины также считали счастьем быть жрицею богини Нейт или Гатор. Наряду с этими, так сказать, жрецами-добровольцами, которые, впрочем, продолжали исполнять свои обязанности в государстве и обществе, существовал особый класс настоящих жрецов, на обязанности которых лежало ежедневное от-

правление службы в храме и попечение о статуях бога и священной утвари. Отдельную группу жрецов составляли так называемые хер-геб, жрецы-чтецы, знавшие, как следует читать божественное слово. Народ часто смотрел на них как на волшебников, подобно тому, как бога Тота, «чтеца богов», также считали великим магом. Они умели правильно прочитанными изречениями доставить богам удовлетворение или даже заставить их действовать известным образом, и, следовательно, могли творить чудеса на земле и на небе. В Среднем царстве светский элемент еще сохраняет свое положение в отправлении культа, хотя храмовое служение становится все более сложным, и только в эпоху Нового царства класс настоящих жрецов достигает такой силы и влияния, которые в конце концов стали губительны для государства. Трудно проследить в частности историю развития класса жрецов. Количество богов в храмах все возрастало и состав их делался более и более разнообразным, а поэтому увеличивалось и число жрецов. Храмы делались богаче, получали огромные земельные владения, и у них являлась потребность в большем количестве должностных лиц. Прежде знатные лица государства исполняли в то же время и жреческие обязанности, теперь же жрецы во множестве вступали на государственные должности, а жрецы Амона-Ра стали играть политическую роль. Жрецы нового царства подразделялись на несколько ранговых ступеней; так, жрецы Амона-Ра разделялись на пять классов: первый, второй и третий пророк, или «божий служитель», «божий отец» и «чистый» (уаб). Как делились жреческие функции между различными классами жрецов, этого мы не знаем. Светский элемент в эпоху нового царства состоял, вероятно, исключительно из женщин, которые исполняли обязанности музыкантов при совершении служения богам, особенно Амону-Ра, в храмах или при торжественных процессиях.

Служебное одеяние жрецов, по исследованию Эрмана, сравнительно мало изменялось с течением времени. В древнейшее время высшие жрецы хотя и носили особые отличительные знаки их сана, но вообще жрецы по одежде не отличались от светских лиц. В эпоху Среднего царства мы видим жрецов, в противоположность светской толпе, одетыми в платья все того же старинного фасона, давно вышедшего из моды. То же было и во время Нового царства, и сверх того было общепринято, чтобы жрецы брили себе голову.

Обязанности жрецов мы можем определить лишь в самых общих чертах. Они должны были служить богу согласно правилам ритуала, устраивать праздники и руководить процессиями, готовить и приносить жертвы; вместе с тем они должны были, конечно, заведывать доходами храма и блюсти его интересы. На их обязанности лежало также толкование различных знамений и снов. Сам царь считался верховным жрецом всех богов страны; всюду на стенах храмов видим мы царя в стереотипном богослужебном положении перед изображениями богов, совершающего жреческую службу.

Ритуал ежедневного храмового служения известен нам лишь в общих чертах на основании сохранившихся ритуальных книг; насколько мы можем судить, на всё были установлены очень точные правила; движения священнодействующих жрецов, изречения и молитвы, сопровождавшие каждое действие, — всё это было расписано заранее до мельчайших подробностей. В Абидосе жрецу вменялось в обязанность совершить 36 церемоний при ежедневном совершении туалета божества и очищении его жилища. В Фивах ритуал был еще сложнее: там предписывалось совершать 60 церемоний. Бог, живущий в храме, ежедневно должен был получать пищу: поэтому пища и питье каждый день ставились на жертвенном столе. Как на царском обеде не должно быть недостатка в цветах, так и в храме они играли видную роль, радуя сердце богов. По большим праздникам, которые, по всей вероятности, давали повод к большим народным празднествам, жрецы в торжественной процессии носили кругом храма корабль с изображением бога — а египетского бога нельзя себе представить без корабля — черта, характерная для страны, всецело зависевшей от Нила. Исполнялись также драматические представления эпизодов из мифологии под аккомпанемент пения и музыки. Процессии иногда принимали характер более или менее значительного путешествия бога по Нилу; так, например, богиня Гатор «посещала» раз в год бога Горуса в Едфу. Для каждого священнодействия был установлен определенный ритуал, более или менее подробно изложенный в текстах и рисунках; однако до сих пор удалось разобрать лишь некоторые из них. При закладке храма, как указал Лефевюр, приносились человеческие жертвы, чтобы души этих людей сторожили впоследствии здание; впрочем, обычай этот был отменен во время Рамесидов; царь и жрецы должны были выполнять при этом целый ряд церемоний, точно установленных и расписанных. Освящение обелиска сопровождалось также большими церемониями, ход которых мы можем достаточно проследить на основании памятников.

Доходы храма, на которые должен был существовать бог и его жрецы, первоначально состояли из добровольных приношений благочестивых людей; но впоследствии храмы стали мало-помалу обзаводиться недвижимой собственностью благодаря пожертвованиям царей и, вероятно, и частных лиц. Кажется, что в эпоху Нового царства щедрость народа была вполне заменена щедростью государства; цари делали колоссальные подарки своему излюбленному богу Амону-Ра, и все опаснее становилась та зависимость, в которую государство само себя ставило.

Праздников в древнем Египте было очень много; кроме больших общенародных празднеств, каждый храм имел свои собственные праздники, имевшие отношение к различным мифическим происшествиям из жизни бога; каждый храм имел свой особый календарь праздников. Кроме того, было немало поводов к установлению праздников: наводнение Нила, смена времен года, день рождения царя или его



вступления на престол и т. п. Геродот особенно много говорит о факельном празднестве богини Нейт в Саисе; впрочем, подобные факельные праздники, кажется, бывали довольно часто; о них упоминается еще в текстах среднего царства.

Благочестие египтянина проявлялось не только в участии его в официальных празднествах, где он воздавал поклонение своему богу: его религиозные чувства имели чисто личный оттенок в повседневной жизни. В жилище у него было маленькое изображение его излюбленного бога или богини жатвы, перед которым он произносил свои молитвы и приносил жертвенные дары; в болезнях, если магическое искусство не помогало, он прибегал к какому-нибудь божеству, прославленному волшебством и чудесами, и после благополучного исхода болезни приносил ему благодарственную жертву или посвящал ему маленькую памятную колонку. Под священным деревом, в котором, как он знал, живет демон, он клал жертвенные кушанья; он питал глубокое благоговение к священным животным городского бога. От демонской силы, злого глаза, колдовства и болезни он охранял себя амулетами, в остальном шел с бодрым духом по жизненному пути и, хотя не без страха иногда помышлял о смерти, но зато легко находил утешение и укреплялся духом при мысли, что после смерти он, совершив последнее путешествие, будет работать в прекрасных полях царства Озириса.

Мы уже видели, какую громадную роль играл магический элемент в египетской религии и в представлениях египтянина о загробной жизни; и в культе магия встречается на каждом шагу. Молитва должна была иметь магическое действие, так как верные слова, произнесенные вполне правильно, заставляют богов делать требуемое; благодаря такому представлению ритуальная и литургическая молитва навсегда отлилась в определенные и неизменные формы; точность фраз имела, конечно, самое важное значение. Свободные гимны, религиозные стихи, попадающиеся часто в папирусах и памятниках, значительно менее натянуты и более содержательны. Как смотрели египтяне на жертвоприношение — сказать трудно. Вероятно, они представляли себе, что боги или мертвецы при похоронных жертвоприношениях наслаждаются запахом принесенной жертвы.

Магия проявляла свое влияние не только при священнодействиях, но и в обыденной жизни. Лучшими средствами в медицине почитались чудесные заговоры, которые сообщали лекарствам превосходную целебную силу. Несмотря на большое доверие, приобретенное египетскими врачами в качестве знатоков различных болезней, последние во все времена приписывались злым демонам, которых можно было изгнать только освященными амулетами и сильнодействующими волшебными заговорами; соответствующую формулу заговора часто нужно было повторять несколько раз, сопровождая слова различными обрядами. Известны были безошибочные рецепты для приготовления любовных напитков; умели также убрать с дороги врага с

помощью магически вызванной бессонницы. Рассказывали, как один человек пытался с помощью маленьких восковых кукол наслать на царский дворец смерть и гибель. Амулеты не только клались в могилу вместе с мумией: и живые люди обвешивались всевозможными освященными предметами, чтобы предохранить себя от несчастий и опасностей. Маленькие полосы папируса, исписанные варварскими, бессвязными словами, считались обладающими чудодейственной силой и были в большом ходу. Сны старательно запоминались и толковались жрецами. Во многих надписях повествуется о том, как боги явились во сне фараону и открыли ему свою волю. Учение о счастливых и несчастных днях в эпоху нового царства было изложено во всей своей полноте. Руководство к выбору счастливых дней, сохранившееся в папирусе Салльера IV, рисует нам характерные черты этого суеверия. Дни были распределены по приходившимся на них мифологическим событиям; в известные дни года не следовало мыться, в другие не должно было слушать веселых песен; иногда воспрещается всякая работа, и в такие дни нужно оставаться дома; человек, родившийся 6-го Паофи (Paophi), умрет от пьянства, и т. д.

Если мы наконец обратимся к религиозной морали египтян, то увидим, что находимся в области, где источники очень скудны. Выше мы имели случай указать на то, что значение нравственных качеств покойника на суде мертвецов, в сравнении с ролью различных волшебных средств, выражено не ясно. Магический элемент религии служил большим препятствием к развитию идеи о том, что нравственность есть фактор, определяющий судьбу человека в вечности. Вообще египтянин любил жизнь и ненавидел смерть; при погребении иногда пелась песня, приглашавшая к наслаждениям жизнью и к радости. Впрочем, в одном из папирусов Среднего царства мы находим рассказ о человеке, который бежит от мира и исповедует мрачный пессимизм. С учением о добродетели мы отчасти знакомимся из собраний изречений нравственного содержания, из поучительных писем наставников к ученикам, из биографических надгробных надписей, а также из оправдательной исповеди, изложенной в 125-й главе Книги мертвых. Египет представлял из себя густо населенную страну, в которой дух общности и чувство солидарности развилось благодаря естественным условиям. Ежегодное разлитие Нила, от которого зависела вся жизнь страны, только тогда доставляло полное благоденствие народу, если каждый человек всецело исполнял свой долг; поэтому египтяне были дисциплинированным народом, который ставил социальные обязанности и добродетели на первый план. Уже в древнейшее время у них существовало строго установленное право. Религиозные мотивы также играли немалую роль в жизни. «Я не делал ничего такого, что противно богам», должен был говорить покойник Озирису; под этим разумелось, например, то, что покойник не осквернял себя в храме, не портил жертвенных хлебов, не нарушал

порядка процессов, но также и то, что он не лгал, не воровал, не пользовался фальшивым весом или мерой и т. п.

Покорный родительской воле, египтянин всегда оказывал почтение старшим и мудрым. Прилежание и верность в исполнении служебных обязанностей почитались высокой добродетелью. В моральной литературе встречаются также сентенции вроде следующих: бог есть виновник всякого успеха, старайся угодить ему и не преступай его воли. Умерший часто хвалится в своей надгробной надписи тем, что он был мужем вдовиц, отцом сирот, опорой малых и оказывал помощь потерпевшим кораблекрушение.

Положение женщины в Египте было очень высоко. Полигамия не была воспрещена, но вообще была сравнительно редким явлением, и гаремы встречались только у царей. Женщина во все времена занимает почетное и довольно самостоятельное положение; она носила почетный титул «госпожи дома». На детей смотрели как на божье благословение; бездетный брак, напротив того, считался большим несчастьем, ибо кто стал бы тогда заботиться о культе предков? В общем египтяне были народом практического направления, далеким от вечного романтизма и поэзии; мудрость он почитал больше, чем храбрость, и выше всего ставил общественные добродетели. Мысли, подобные той, которую высказывает умерший Бека, говоря, что он носил в сердце своем бога, вообще очень редки. Высокие слова на могильных памятниках, как замечает Эрман, не особенно высокого достоинства и по большей части представляют стереотипные поэтические фразы; тем не менее они рисуют нам нравственный идеал, созданный египтянами, и в этом смысле представляются для нас интересными.

## § 22. ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ЕГИПЕТСКОЙ РЕЛИГИИ

Легко видеть из предыдущих глав, что было бы несвоевременно братья за изложение истории религиозных идей Древнего Египта и постепенного развития его религии. В последнее время Тиле изложил египетскую мифологию с исторической точки зрения; но это попытка слишком смелая, хотя и выполненная автором в очень интересной форме. В последующем очерке мы укажем лишь наиболее общие черты развития египетской религии и попытаемся вставить их в исторические рамки.

Наши сведения о египетской культуре восходят не далее эпохи Четвертой династии. Тексты того времени показывают религию как нечто уже вполне законченное. Важнейший переход от наивной к рефлексивной точке зрения уже в полном ходу. Теология уже начала свою работу; важнейшие местные боги перестали быть исключительно местными божествами, а частью приведены в генеалогическую и космогоническую систему; уже начинается процесс отождествления, стремящийся в пантеизме

достичь высшего своего развития, но понятие о таких божествах, как Горус, еще не вполне ясно и определено. Формы культа, по всей вероятности, были уже в ту эпоху строго установлены, и погребальные обычаи вместе с похоронным служением приняли определенный характер. Учение Озириса хотя и достигло полного развития, но еще не успело вытеснить древних погребальных богов. Главными богами считались те самые, которые и в более поздние эпохи занимают первое место в египетском пантеоне. Замечателен культ бога Ра, которому особенно покровительствовали цари Пятой династии; дальнейших указаний об этом культе мы уже не находим в сохранившихся текстах более поздней эпохи. Также и культ живых царей только в это время распространялся на собственный Египет. Моральные и социальные добродетели, изображенные в очень древнем Присском папирусе, ничем не отличаются от тех, с которыми мы встречаемся и во всякие другие времена.

Но мы все-таки можем проследить некоторое развитие египетской религии в течение исторического времени — правда, развитие скорее внутреннее, чем внешнее, но которое, однако, ввело в обращение целый рой новых идей, нашедших себе место в рамках, данных историей и охраняемых строгим консерватизмом. И теология, и политические события немало способствовали этому развитию и шли в этом отношении рука об руку друг с другом. Новые царские династии покровительствовали богам своего родного округа, и местная теология спешила сгруппировать вокруг них наиболее замечательных представителей египетского пантеона. И так было повсеместно.

Уже в эпоху Среднего царства мы встречаем отдельных богов связанными с Ра; вместе с тем солнечная теология победоносно проникает в южно-египетские культы; Себек превращается теперь в Себек-Ра, а Амон — в Амон-Ра. Учение Озириса окончательно прокладывает себе дорогу, и Абидос становится священным городом его почитателей. Наибольшее количество гробовых монументов эпохи 12-й и 13-й династии происходит из Абидоса, и в период Нового царства количество их значительно убывает. Во главе жрецов каждого областного храма еще стоит окружной правитель, который исполняет обязанности верховного жреца, и местный культ еще всецело лежит на обязанности местных общин. Между тем работа теологии бодро идет вперед, и 17-я глава Книги мертвых уже в эту эпоху оказывается снабженной тройным рядом примечаний. Об иноземном влиянии на египетскую религию пока еще нет и речи. Завоевания Египта направлялись пока только на юг, и, конечно, варварская Нубия не могла оказать никакого влияния на такой культурный народ, как египтяне. Погребальные тексты до этого времени писались на могильных стенах, теперь мы их часто находим написанными на деревянных гробах.

Нашествием гиксов, народа азиатского происхождения, сокрушено было могучее царство 12-й династии; о религии этого народа мы не имеем никаких сведений;

египетский бог Сет был их национальным богом, но в общем, кажется, египетская культура взяла верх над завоевателями; после первого, несомненно опустошительного, натиска завоеватели стали ценить и уважать египетские учреждения, а отчасти и национальную религию Египта. Господство гиксов не оставило прямых следов в египетской религии.

Знамя войны за освобождение было поднято Фивами, и фиванские цари, очистившие всю Нильскую долину от чужеземного «зачумленного народа», возвели своего местного фивского бога Амона-Ра на степень верховного божества Египта. Теперь Амон-Ра вполне ясно является солнечным богом, высшим проявлением небесного света и подателем жизни. Он благословил оружие на национальную борьбу, и ему была за то принесена богатая мзда. Дорога в Азию стояла открытой и прельщала храбрых царей к завоеваниям; и здесь на долю Амона-Ра выпала немалая доля добычи Тотмесов и Аменхотепов. Быстро разрослось его значение и богатство; другие боги сливались с ним; так, мы иногда встречаем его с атрибутами Мина и Хнума. Жрецы Амона, управлявшие всеми богатствами бога, делаются значительной силой в государстве. Это время расцвета культа Амона-Ра было прервано на короткое время революцией, которая является в истории египетской культуры совершенно единичным явлением, представляющим, однако, один из интереснейших моментов ее.

Царь Аменхотеп IV, сын великого завоевателя Аменхотепа III и его супруги Ти, через немного лет по вступлении на престол стал преследовать культ Амона-Ра; это была насильственная реакция; имя Амона было уничтожено повсюду, даже на памятниках частных лиц, и сам царь, имя которого происходило от имени ненавистного ему бога, стал называть себя Эхнатон — «блеск солнечного круга»; столицу свою он перенес из Фив, которые стали ему противны своими колоссальными храмами в честь Амона и своим естественно враждебным ему населением, и поселился в нынешнем Тель-эль-амарне, где основал новую роскошную резиденцию. Но эта революция проявила себя не только с отрицательной стороны в реакции против культа Амона, но имела в виду ввести и нечто новое; и это новое было не что иное, как монотеистическое учение. С учением этим мы знакомы очень мало, и единственным нашим источником являются надписи на гробницах Тель-эль-амарна. Последователи этого учения поклонялись солнцу, как единому богу, под именем Атон — «солнечный диск». Бог этот изображался солнечным кругом с пучком расходящихся лучей, — никакое другое изображение божества не допускалось. Единственный известный нам текст, относящийся к культу Атона, представляет гимн, исходящий, вероятно, от самого царя, который действительно заключает в себе много живого чувства и прекрасных мыслей. Само собою разумеется, было немало споров об этом культе Атона; говорили о влиянии семитов, что, впрочем, совершенно неосновательно. Всего вероятнее, что Атон был просто одной из форм солнечного бога, происшедшей из

Гелиополиса; о нем упоминается не раз и до эпохи Эхнатона; верховный жрец его носит тот же титул, что и гелиополитанский верховный жрец; иногда бога этого называли Ра или Горусом обоих горизонтов. Поводы, побудившие молодого царя отважиться на подобную рискованную попытку сделать монотеизм государственной религией, не вполне ясны; верно то, что мать его сильно способствовала установлению культа Атона; в остальном приходится удовлетворяться предположениями. Соображения политического, да и религиозного характера могли побудить царя к подобной неожиданной перемене. Власть жрецов Амона была, конечно, опасна для страны, и было очень желательно, в политических и религиозных видах, одним ударом водворить религиозное единство во всем Египте. Замечательно также, что вместе с религиозной революцией возникло совершенно новое направление в искусстве: в сохранившихся в развалинах Телль-эль-амарна украшениях и предметах искусства мы видим большую свободу и естественность в обработке материала. Царь позволял изображать себя вполне реально и согласно с действительностью; некрасивые изображения его особы в последние годы его царствования резко отличаются от его же изображений более раннего периода, которые по стилю весьма близко подходят к изображениям его предшественников. В течение своего не очень долгого царствования ему удалось ввести культ Атона по всему Египту, но со смертью Эхнатона сама собой угасла фанатическая энергия революции; он умер без мужского потомства, а преемники его очень скоро изменили политику в направлении, благоприятном для жрецов.

Наступившая затем реакция в религиозном отношении оказала влияние и наложила свою печать на всё последующее время, особенно на эпоху 19-й династии. Амон-Ра снова делается египетским национальным богом и достигает значительно большей силы и могущества, чем до революции Эхнатона. Пантеистическая теология, которая все время продолжает тяготеть над всем египетским пантеоном, старается теперь дать удовлетворение возникающему стремлению к религиозному единству, и фетишистские формы культа в значительной степени смягчаются ее символическими объяснениями. Между тем солнечная теология пытается завоевать также и загробный мир. Озирис превращается в солнечного бога, а возникшее в Фивах учение, как об этом было подробнее изложено в предыдущем параграфе, возводит Ра в сан фараона всего загробного царства. Точно так же древние примитивные воззрения о Ка совершенно потеряли свой внутренний смысл и сохранили лишь свою, так сказать, оболочку. Обмен сношений с Азией и семитической культурой в эпоху нового царства был очень оживленным. Тысячи семитических пленных приводились в Египет, где мало-помалу выросло заметное семитическое население. Этим путем семитические божества были введены в Египет и получили, особенно в Нижнем Египте, свой самостоятельный культ, не оказав, впрочем, существенного влияния на египетскую религию.

Воинственные цари 19-й династии сильно покровительствовали культу главных богов; расходы по содержанию богов и жрецов все более и более падали на государство. Жрецы, и особенно жрецы Амона-Ра, сделались влиятельнейшими лицами в стране, и в церковном владении сосредоточилось громадное количество земель. Верховный жрец Амона-Ра управлял всеми поступками слабого царя и напоследок даже возложил на себя корону; установлена была теократия. Однако это продолжалось недолго: власть перешла к различным династиям северного Египта, и законные служители Амона должны были искать себе убежище в Эфиопии. Теперь нижнеегипетские божества берут верх, хотя Амона-Ра продолжают почитать во всей стране. Исходящие из Эфиопии попытки снова водворить в Египте ортодоксальную теократию не привели ни к чему. Эфиопское царство было изолировано, и господствовавшая там египетская культура не могла в борьбе с варварами надолго сохранить свою первоначальную чистоту. В позднейшее время оазис Эль-харге также сделался одним из главных мест служения Амону, и надписи, сохранившиеся на развалинах храма, свидетельствуют о том, что здесь монотеистическо-пантеистическая теология, с Амоном-Ра в своем центре, продолжала работать в том же направлении.

Затем наступает реставрация; она началась уже с перенесения столицы из Фив в Нижний Египет, но закончена была только при 26-й Саитской династии. Египет теперь снова возвращается к древнему времени постройки пирамид, когда центр политической жизни был также в Нижнем Египте. На эпоху пирамид стали смотреть как на время, достойное подражания. Снова вызываются к жизни древние религиозные тексты, хотя они были понятны только наполовину. Погребальные обряды царей 4-й династии снова входят в употребление, пирамиды их реставрируются, древние титулы царей, бывшие в забвении более чем две тысячи лет, снова вводятся в употребление, искусство возвращается к солидному реалистическому направлению Древнего царства. В эту эпоху, вероятно, была составлена Книга мертвых. Между тем теология идет вперед своим обычным путем. Саитская реставрация принадлежит к самым замечательным моментам в истории египетской культуры и является лучшей иллюстрацией консерватизма египетского народного духа. Революция или, лучше сказать, эволюция, посягавшая на установленные формы, никогда не могла иметь успеха в Египте; ее всегда одолевала реставрация, подобная вышеописанной.

Национальное развитие страны закончилось. Персы, греки и римляне поочередно завладевали Египтом. Религия, правда, оставалась неприкосновенной, но национальная жизнь сильно пострадала, что отразилось в свою очередь и на религиозной жизни. Тексты эпохи Птолемея и римского владычества, поскольку они содержат в себе нечто новое, представляют результат бесплодных спекуляций, часто с мистически-пантеистической окраской. О дальнейшем развитии не могло быть и речи. Замечательно, что Хонсу и Имготеп, играющие роль сыновей в двух главных божеских

триадах, стояли теперь выше отцов этих триад — Амона-Ра и Пта; чужеземные божества, как, например, Бес, пользовались всеобщим почитанием, а культ Сераписа приобрел выдающееся значение. Греческие идеи не оказали почти никакого влияния на ход мыслей древнего египтянина. Египетская религия — теперь она была египетской лишь по имени — существовала еще целые столетия, но окончательно утратила всякое значение для духовного развития народа; да и этому призрачному существованию Феодосий I положил конец, и вместе с великолепным Серапейоном в Александрии угас последний луч древнеегипетской религии (391 г. после Р.Х.).







## СЕМИТИЧЕСКИЕ НАРОДЫ СЕВЕРНОЙ ЧАСТИ ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ

*Д-ра Фридриха Иеремиас (Лейпциг)*

### § 23. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Литература. Из более общей литературы мы упомянем здесь лишь следующие сочинения: Э. Ренан *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (4-е изд.— 1864); *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monotheisme* (1859); Шольц *Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern* (1877); В. В. граф фон Баудиссен, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* (в 2 вып., 1876—1878); Фр. Бэтген, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* (1888); В. Робертсон Смит, *The religion of the Semites* (Burnett Lect., 1888, 1889); Тиле, *Geschichte der Religion im Altertum*, перевод Гериха (1896).

Северные семитические племена вавилонян, ассирийян, арамеян и финикийян представляются близко родственными между собой по языку и образу мышления. Их основные религиозные воззрения тоже заключают в себе общее всем им ядро. До какой степени доходила их взаимная зависимость, невозможно решить вследствие недостаточности имеющихся у нас сведений об арамейской и финикийской религии. Совершенно различное историческое развитие трех семитических племен обусловило собой образование столь же различных форм их религии. Ассиро-вавилоняне, с их стремлением к политическому единству, представляют обширный и стройный пантеон. Арамеяне были всегда раздроблены, только немногие места служили центрами их культа; поэтому они так же мало достигли национального единства, как и единства религиозных воззрений. Историческое и религиозное развитие кочующих арамеян скрыто во мраке неизвестности. Иначе выразилась религия в Финикии: мы находим ее в определенных формах в обособленных друг от друга финикийских городских республиках. Здесь поклонение богам сохранялось в малоизменившихся формах в течение времени, о котором имеются исторические свидетельства. Оно всюду выражалось в обособленных местных культах. Но подобно тому как финикийяне, несмотря на свою политическую раздробленность, имели сознание о принадлежности их к одной национальности, так же точно они, несомненно, обладали и общим

запасом религиозных представлений, образовавшимся еще в доисторические времена. И хотя в то время, от которого мы имеем сведения об арамейской и финикийской религии, в ней явно проявляются следы упадка, выражающиеся в сильном развитии низших форм поклонения природе, тем не менее в ней еще достаточно заметны черты общесемитической религии. В этом тоже проявило свою силу общее свойство семитов крепко держаться за старину. Финикийская религия настолько заходит в древность, что позднейшее пребывание финикийцев на морском берегу не имело на нее существенного влияния. Высшие их боги не суть боги моря и первоначально не имели никакого отношения к мореплаванию.

Совершенно новый взгляд на историческую связь северных семитических племен дают нам тексты, найденные в Эль-Амарне. Они заключают в себе переписку палестинских наместников и вавилонских царей с двумя египетскими государями 18-й династии. Палестина вместе с финикийскими городами и значительной частью Сирийской области находилась в это время под высшим господством Египта. Немного, что они дают для познания финикийской религии, в особенности из имен, совпадает с тем, что известно из гораздо позднейших финикийских источников. Но для изучения и понимания отношений сиро-финикийской культуры к вавилонской имеет большую важность то обстоятельство, что финикийские наместники пишут к своим египетским верховным повелителям, употребляя вавилонские клинообразные письма. Следовательно, в 15-м столетии вавилонская культура господствовала во всей передней Азии, что не могло не иметь влияния и на религиозные воззрения. Во всех трех религиях существуют родственные формы общего им всем культа особенно почитаемого женского божества Истар-Астарты. Но в этом случае надо решительно признать влияние, исходящее из Вавилонии. Общность трех религий выражается в почитании их главных богов. В своем большом труде о семитах Ренан приписал им особенную склонность к монотеизму, который будто бы для них был первобытной формой религии. Но со времени появления его сочинения получались постоянно лишь новые доказательства политеизма семитов. Религией их было политеистическое поклонение природе. Но им более, чем другим, присуще стремление к беспредельному и сверхчувственному. Местные культы Вавилонян еще более, чем финикийские, указывают на то, что высшие боги почитались в качестве небесных богов, проявлявшихся в образах двух главных светил дня и ночи. Можно признать, что в основании веры в различных великих богов семитических местных культов, ранее их соединения в один пантеон, лежит общее представление об одном высшем владыке неба. Семитические племена имеют и общие названия для богов. Эль (ilu) есть общее имя<sup>1</sup>; к божествам принадлежат все силы, действующие над землей, на

---

<sup>1</sup> Этимология этого слова сомнительна. Вероятнее всего происхождение его от корня 'ul или 'alah — «быть сильным».

земле или под землю; они властители или цари над небом и землей, над жизнью и смертью, Ба'ал (Бел) или Мелех, Адонили Марна. Эти обозначения, частью принадлежащие всем семитам, как имя Бел, суть общие названия для божества и только в виде исключения прилагаются как собственное имя к одному богу, как например, Бел в Ниппуре. Божество является в виде благодетельных и разрушительных сил природы. В семитических религиях господствует чувство безусловной зависимости. Божество дарует всякие жизненные блага и оно же в гневе отнимает их, но причина гнева богов есть вина человека. Отношения богов к человеку и обратно устанавливаются исключительно в виду земной жизни. Богам принадлежат жизнь и имущество, вся страна со всем, что в ней находится. Поэтому им приличествует культ высшего самоотречения, вырождающийся у сиро-финикийцев в кровавые человеческие жертвоприношения.

Вавилонскую религию мы можем проследить до времен, уходящих в самую глубокую древность. Сирия же и Финикия ранее того времени, о котором имеются точные исторические сведения, находились в политической и культурной зависимости от Вавилонии.





## ВАВИЛОНЯНЕ И АССИРИЯНЕ

### § 24. ВАВИЛОНИЯ. ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ИСТОРИИ ВАВИЛОНСКОЙ РЕЛИГИИ

Литература. Подробные указания литературы находятся в *Zeitschrift für Assyriologie*. Периодические издания: *Zeitschrift für Keilschriftforschung Гоммеля и Бецольда* (с 1886); *Zeitschrift für Assyriologie Бецольда* (с 1886); *Transactions and Proceedings of the Society of Bibl. Archeology* (с 1872); *The Babylonian and Oriental Record Терриена де Лакуперу* (с 1886); *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft Делитча и Гаупта* (с 1889); *Recherches bibliques и Revue sémitique Галеви* (с 1893); *John Hopkin's University Circulars*. Исторические труды *Гоммеля* (1885), *Тиле* (1886—1888), *Мюрдтер-Делитча* (1891), *Винклера* (1892); *Geschichte des Altertums Дункера (1878) и Мейера (1884)*; *Histoire ancienne Масперо* (1896). Для исторических текстов: *Keilinschriftliche Bibliothek*, изд. *Э. Шрадером* (1889—1896). Относительно вавилонской религии, кроме соответствующих отделов в исторических сочинениях и статей в библейских словарях, ср. *Ленорман*, *La magie chez les Chaldéens* (1874, немецкий перевод 1878); *Гоммель*, *Die semitischen Völker und Sprachen* (1883); *Сейс (Sayce)*, *Lectures on the origin and growth of religion* (1888); *Иенсен*, *Die Kosmologie der Babylonier* (1890); *Тиле*, *Geschichte der Religion im Altertum*, перевод *Гериха* (1896). Шумерийский вопрос обстоятельно разобран у *Лемана*: *Samasumukin, König von Babylonien* (1892); *Фридрих Делитч*, *Die Entstehung des ältesten Schriftsystems* (1887).

На горах Армении находятся источники Евфрата и Тигра. В своем нижнем течении обе реки ограничивают лежащую между ними многоводную и плодородную страну. Сначала они приближаются одна к другой на небольшое расстояние, потом снова расходятся и, наконец, как близко начались, так близко друг от друга и впадают в Персидский залив. Страна, заключенная внутри этого нижнего их течения, и есть Вавилония. Ежегодно весной речные воды выходят из берегов и посредством множества каналов распространяются по всей стране. Плодородное время года быстро сменяется удручающе знойным летом. Зима — дождливое время года.

Этими естественными преимуществами страны воспользовался мирный и трудолюбивый народ. В Вавилонии развилось земледелие, садоводство и скотоводство. Появились цветущие города — торговые центры, в которых деятельно занимались всякого рода науками и искусствами. Если вавилоняне в архитектуре и скульптуре и

были превзойдены ассирийцами, то в науках, особенно в астрономии и в законоведении, они стоят впереди всех культурных народов Востока. Развитие фантазии и изобретательности у вавилонян доказывается их поэтическими произведениями, а также рано образовавшимися у них космогоническими и космологическими представлениями.

Из развалин древних культурных городов дошли до нас письменные памятники вавилонской истории и культуры, начертанные на камне и металле или на обожженной глине. Древность их доходит до V тысячелетия, и уже с IV тысячелетия они дают нам средство для точного исторического изучения. С этого времени наука о вавилонской религии строится уже на основании оригинальных источников. Для древнейшего времени такими источниками служат преимущественно посвященные храмовые надписи, удостоверяющие построение царями храмов, цилиндры, служившие печатями, рельефные изображения, дворцовые надписи и исторические записи царских архивов. К ним примыкают документы, касающиеся правовых отношений и частной жизни. Для определения значения, которое имела вавилонская культура в передней Азии, важны найденные в Тель-ель-Амарна, загородной резиденции египетского фараона Аменофиса IV-го, таблицы с клинообразными письменами. Неисчерпаемое богатство религиозно-исторического материала заключается в не вполне еще изданных и лишь в незначительной их части использованных надписях из архивов ассирийских царей династии Саргонидов. Ассурбанипал (669—625) продолжал дело, начатое его предшественниками. Он собрал из вавилонских храмовых архивов старинные письменные памятники, незадолго до их окончательного уничтожения, и приказал их переписать и перевести, чтобы присоединить к своей большой библиотеке. В них заключаются астрологические сочинения вавилонян, заклинания, гадательные таблицы, гимны, покаянные псалмы и эпические поэмы, разъясняющие нам представления вавилонян об устройстве мира и его происхождении. Важное пособие составляют списки богов с указанием их эпитетов, их круга деятельности и мест их культа, а также с сопоставлением идеографического и силлабического способов писания их имен. Раньше самым драгоценным источником сведений о вавилонской религии была халдейская история Бероса, жреца храма Бела (или Мардука) в Вавилоне в 1-й половине 3-го столетия до Р. Х., известная по выпискам из нее Александра Полигистора, снова приведенным в отрывках у Иосифа Флавия и Евсевия. Сведения, полученные из клинообразных надписей, подтвердили достоверность его известий. Библейские указания относятся преимущественно ко времени ассирийского всемирного владычества и для этого периода очень ценны как изображения, сделанные современниками. Прочие греческие источники имеют только второстепенное значение. Ничтожная ценность персидской истории Ктезия для изучения положения древней Вавилонии давно уже известна.

При изложении вавилонской религии вопрос о шумерийском происхождении письма и культуры может быть оставлен в стороне<sup>1</sup>. Насколько простираются сведения известных нам надписей, все время мы видим господство семитических вавилонян, семитической культуры и религии. Даже древнейшие тексты, по общему мнению знатоков вавилонской письменности, носят на себе по крайней мере следы семитического

<sup>1</sup> Эта проблема, ожидающая еще своего окончательного решения, находится в связи с той формой, в которой дошла до нас древняя вавилонская письменность. Все ассири-вавилонские письменные памятники написаны частью фонетическим, частью идеографическим способом. Письменные знаки, изображающие слоги, имеют в то же время значение целого слова или нескольких слов, изображая их на манер ребуса (идеограммы). В числе религиозных сочинений, собранных Ассурбанипалом и его предшественниками, так же как и более древних исторических источников, есть такие, которые написаны сплошь идеографически. Идеографические знаки грамматически обозначены префиксами и суффиксами. Ассурбанипал велел своим ученым снабдить такие тексты подстрочными переложениями. Этот способ писания в самих текстах называется языком Шумера и Аккада. Эти названия носят в историческое время часть древнего Южно-Вавилонского царства. В то время как большая часть ученых выводила из вышесказанных надписей существование досемитического шумероаккадийского народа, который был постепенно вытеснен и поглощен пришлыми семитическими Вавилонянами, французский ученый Галеви стойко защищал взгляд, что семитическая культура была в Тигро-Евфратской низменности первобытной, а так называемое шумерийское письмо и язык представляли собою искусственную идеографическую систему, изучаемую и распространенную в жреческих школах и служившую средством для поддержания жреческого влияния. Он основывает свой взгляд на данных языка, правильность которых признается и его противниками. Защитники существования особого шумерийского языка согласны с Галеви в том, что все дошедшие до нас тексты, даже относящиеся к самому древнему времени, имеют на себе следы семитического влияния, и что не существует исключительно шумерийских текстов. Семитическое влияние заметно в образовании идеографических групп; было доказано, что слова, считавшиеся принадлежащими к шумерийскому языку, хорошо объясняются как семитические; в некоторых текстах с междустрочным переводом доказано, что идеографический текст есть обратный перевод написанного фонетически, а семитический текст есть первоначальный. Важнейшим фактом, подтверждавшим существование шумерийского народа и шумерийского языка, было то обстоятельство, что письменные знаки имели первоначально такое звуковое значение, которое лишь в редких случаях могло быть выведено из семитических корней. Но уже и раньше подозревали, что клинообразное письмо вначале имело значение образного письма. В последнее время этот взгляд вообще был подтвержден Фридрихом Делитчем, ясно изложившим основные черты происхождения и образования вавилонских клинообразных писмен (Чтение в Корол. научном обществе в Лейпциге; более подробно в вышеуказанном сочинении «Über die Entstehung des ältesten Schriftsystems»). Результатом его исследования был вывод, что первоначальное значение письменных знаков совпадает с употребительными в надписях семитическими словами, которые изображаются соответствующими идеографическими знаками. Но семитические корни этих слов не совпадают со звуковым значением относящихся к ним знаков; с другой стороны, звуковое значение слогов должно было представлять собою словесное выражение для соответствующих слов, изображенных письменными знаками. Сопоставив оба эти момента, Фр. Делитч возвратился к защищаемому им раньше положению о существовании несемитического шумерийского языка. Результаты этих исследований основаны преимущественно на раскопках Американской экспедиции в Ниппуре. Найденные там надписи представляют древнейший из до сих пор известных типов письма. Для пояснения мы приведем один пример. Знак, по Фр. Делитчу, представляющий собою в древнейшей форме изображение лунного серпа в новолуние, имеет звуковое значение Si. Как изображение он обозначает «рот» (Kamtu) новой луны и толкуется как глагол parahū — восходить (о светилах). Такого семитического корня, который бы соединял звуковое значение Si с соответствующим смыслом, не существует. Нужно еще заметить, что найденные Сарзекем в раскопках в Теллохе памятники искусства Южно-Вавилонского царства представляют в своих формах и типах характер, существенно отличающийся от семитического.

влияния. Развитие вавилонских городских общин и культурных центров в одно большое, единое государство, совершившееся при Хаммурапи в конце III тысячелетия, дает возможность получить многие интересные сведения и о развитии вавилонской религии в период этих государственных переворотов; но основные начала вавилонского пантеона находятся уже в древнейших надписях, найденных в Теллохе. То же и в позднейшее время: ни нашествие эламитов и их господство над Вавилонией около 2300 года, ни шестисотлетнее подчинение Вавилонии Коссейским царям во II тысячелетии не имело заметного влияния на строй вавилонской религии. Из идеографического способа изображения имен богов нельзя вывести никакого доказательства относительно их чужестранного происхождения. Имена двух самых высших вавилонских божеств *Ea* и *Ninib* всегда без исключения написаны идеографически, так что невозможно с точностью установить их произношение. Относительно имени Рамман только недавно было несомненно доказано, что это имя вавилонского бога грозы. Изменчивый способ писания имен богов и изменения в самих именах объясняются также переменами политических условий, вследствие которых на место одного культурного центра становился другой, причем, естественно, исчезала оригинальность местного культа, отходившего на второй план. Даже если и признавать, что некоторые из идеографически написанных имен богов суть имена первоначально шумерийских божеств, то из этого можно было бы заключить лишь то, что пришлые семиты приняли и их вместе с письмом и культурой и по каким-то, может быть, чисто внешним, причинам объединили своих богов с божествами чужого народа.

Правда, относительно одного пункта, в котором вавилонская религия существенно отличается от других близко родных ей семитических религий передней Азии, можно бы было легко предположить присутствие чуждого влияния; для этого история религий дает многие аналогичные примеры. Именно: мы находим в вавилонской религии, даже в самые древнейшие времена, рядом с таким богопочитанием, какое существует и в других семитических религиях, очень распространенное верование в духов и соответствующие ему гадательные обряды, волшебные формулы и заговоры. Это была низшая форма культа, употреблявшаяся рядом с обычной формой богослужения. Уже Гудеа ратует против нее.

Относительно вавилонской астрологии и смешения астрологических представлений с теологическими достойно замечания то, что южно-вавилонская область Шумера и Аккада, с издревле священным городом Уром, была страной халдеев, появляющихся впервые в истории на исходе второго тысячелетия и основавших потом, после падения Ассирийского царства, Ново-Вавилонское царство. Библейские сказания говорят о магии и служении светилам как о преимущественно халдейской мудрости. Может быть, и в этом случае предание оказалось бы верным.

## § 25. РАЗВИТИЕ ВАВИЛОНСКОЙ РЕЛИГИИ. МЕСТНЫЕ КУЛЬТЫ

**В**авилонская религия есть политеистическая религия природы, принадлежавшая народу, занимавшемуся земледелием в баснословно плодородной стране. Ежедневное движение светил и ежегодное возвращение времен года составляли для него причину всех жизненных радостей и надежд. Великие светила, солнце и луна, были для народа олицетворением благодетельных, живущих в небе и царствующих над землею богов, и к ним в вавилонской религии присоединялась блестящая звезда, сопровождающая оба светила: утренняя и вечерняя звезда. Надеяться на силы природы есть жизненная потребность для всякого народа, находящегося в естественном состоянии. Представление о божестве у вавилонян соответствует таким же представлениям у других семитических народов. В силах природы проявляется божественная сила. Храмы суть изображения небесного жилища богов, а потому украшены изображениями светил. Боги суть небесные властители людей, определяющие их судьбу, дарующие жизнь, поддерживающие ее и снова уничтожающие, цари и владыки страны и ее защитники. Исходя из этих двух точек зрения они получают и свои имена по своему положению, как властители над миром и человеком, и по своему проявлению в таинственном и могущественном управлении силами природы. Очень распространено мнение, что вавилонская религия вначале имела характер поклонения светилам, не подтверждается древними памятниками местных культов. Общеупотребительное доказательство этого, состоящее в том, что знак, изображающий божество Шу, похож на звезду, неубедительно. Это изображение может быть точно так же символом небесных пространств или представлять собою идею небесного владыки. Действительно, следы местных культов в большей части случаев указывают на почитание повелителя неба. В северной Вавилонии на это указывает культ бога солнца в Сиппаре, Бела в Ниппуре, бога весны Мардука в Вавилоне, может быть, и Небо в Борзиппе, которому приписывался рост полевых хлебов. Также и Нергаль в Куфе был сначала небесным богом и потом уже в качестве бога палящего солнечного зноя, уничтожающего всякую жизнь, сделался богом преисподней. В южной Вавилонии владыка неба есть бог луны, почитаемый в Уре. Что эта связь не представляет ничего натянутого, доказывается позднейшим названием бога луны Ану, то есть владыкою неба. Подобное же положение занимали, конечно, почитаемые в качестве солнечных богов верховные боги Ниниб (Нингирсу) в Сирпуле и бог солнца в Ларсаме; и северный город Агане с южным Уруком соединялись в служении небесной богине Истар, которая в виде утренней и вечерней звезды сопровождает действие благодетельных творческих сил ночи. Только в культе Еа в Ериду не заметно никакого отношения к Еа как небесному богу. В качестве вышних богов эти местные божества могли быть первоначально очень родственными одно другому. Только по



их положению в вавилонском пантеоне, где все они подчинены великому, далеко находящемуся и редко вспоминаемому при богослужении Ану, высшему повелителю неба, можно определить их первоначальное значение в том смысле, что они представляли собою различные формы проявления солнца. Если же они сделались солнечными божествами, то становятся позади лунного бога Син, согласно общесемитическому воззрению. Истар в ее своеобразном виде сохраняет неизменно значение царицы неба.

Рядом с главным божеством мужского пола каждого местного культа почти постоянно находится стоящее возле него женское божество, его супруга. По-видимому, эти женские божества в более древнее время играли роль более значительную, чем впоследствии, когда они сделались только дополнением мужских божеств с участием в их праве на власть, а следовательно, и на поклонение. В надписях Гудеи особенно прославляется мать земли Ба'у, супруга Нингирсу. Посвященный ей праздник Нового года имеет, по-видимому, значение празднования их брака, сообразно чему ей в этот день приносились свадебные дары. Только Истар составляет исключение: она всегда имела свой самостоятельный культ. Вавилонские богини суть представительницы производительной силы природы, ее творческой жизненной силы; это богини плодородия, великие матери, противопоставляемые небесным богам как богини земли.

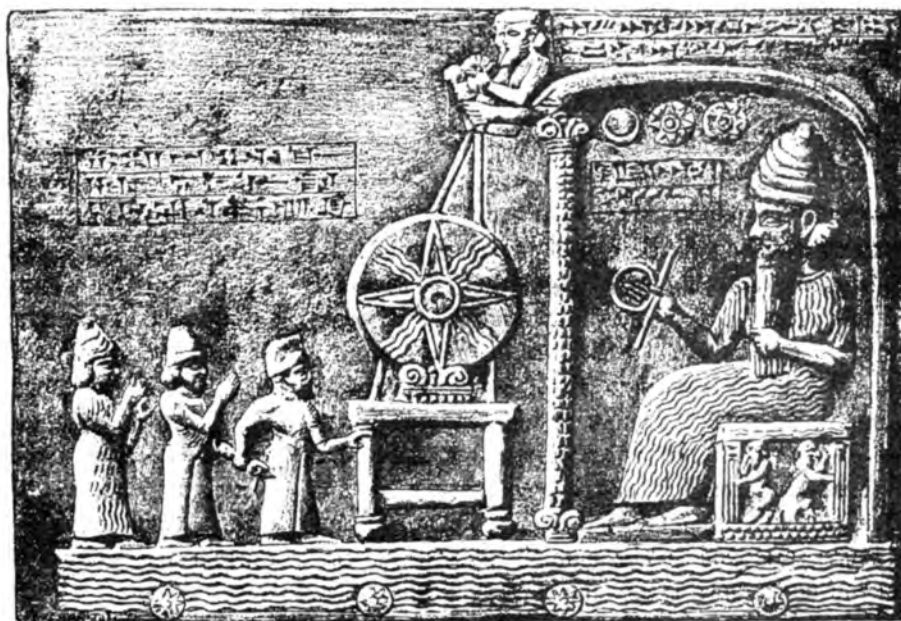
Время, когда мы видим, как из маленьких собранных вокруг религиозного центра общественных единиц образуются большие соединенные государства с выступающим снова религиозным центром, относится к IV тысячелетию. Очень важное значение имело основание царства Хаммурапи (около 2250 г.), прочно соединившего Южное и Северное Вавилонские царства в одну общую монархию.

Вопрос о том, в северной или южной Вавилонии возникли ранее города, бывшие центрами культа, не может быть решен с точностью. Достоверные исторические свидетельства указывают нам на существование соединенного Северно-Вавилонского царства около 3800 года. Более подробных сведений о нем нет. В числе городов выдаются Сиппар, Агане, Ниппур и Вавилон, позднее также Куфа.

В Сиппаре, бывшем столицей древнейших северо-вавилонских владетелей, с самого древнего времени до новейшего ново-халдейского периода воздавалось поклонение солнечному богу Самасу в его храме, называвшемся «солнечным домом». Любопытное изображение позднейшего времени представляет его сидящим на троне в храме. Перед ним на жертвеннике большой диск солнца, над ним луна и две звезды, может быть, символ богини Истар в виде утренней и вечерней звезды. Его супруга есть дающая жизнь богиня Аа, богиня людей. В соседнем городе, называвшемся Анунитский Сиппар, почиталась тождественная с Истар Анунит, имевшая двойной характер — богини обильного плодородия и богини воинственной. Раньше культ этой

богини был в Агане, который должен был находиться недалеко от Сиппара. Тот ли это самый город, который назывался Анунитским Сиппаром, очень сомнительно, хотя культ в нем не отличается от культа в Сиппаре и храмы в обоих городах называются одинаково. Во всяком случае замечательно, что и Анунит называлась супругою бога Самаса.

Из развалин храма Бела в Ниппуре, где были произведены раскопки американской экспедицией, были получены новые сведения. Ниппур делается известным в первый раз под владычеством южно-вавилонских царей, возобновивших в нем храм и богослужение. Это первое место, где воздается поклонение Белу — богу воздушных сил. Демоны бурь — его слуги и посланники. Вместе с ним почитается владычица



Бог Самас и его эмблема на жертвеннике.

Бельтис как его жена и великая мать и богиня земли.

Эти города в первое время имели гораздо большее значение, чем Вавилон. Борсиппа родственный Вавилону город, появился лишь в позднейшее время, и был в полной зависимости от Вавилона, так что вавилонский солнечный бог Мардук считался отцом Неба, солнечного бога Борсиппы. Так как на культ Мардука было перенесено многое из культа Бела в Ниппуре, то относительно древнего местного культа Вавилона можно сказать с достоверностью только одно, что Мардук почитался в качестве солнечного бога. Сарпанит есть жена Мардука, лучезарная богиня жизненной силы. Может быть, она олицетворяет собою утреннюю зарю.

Более ранним был культ Нергалья в Куфе. Достаточно рано Нергаль, бывший сначала солнечным богом, был вместе со своей женой Аллату поставлен в ближайшую связь с подземным миром. И самый подземный мир, как город мертвых, был назван по имени города, где был культ Нергалья, Куфа. Но и в качестве божеств подземного мира Нергаль и Аллату были богами — творцами жизни и плодородия.

Большую важность и большее влияние получили местные культы Южного Вавилонского царства. Центральным пунктом его был Ур, в котором почитался бог луны Син под названием Наннар, «светящий». Он считался старшим сыном Бела, но признавался за первого из богов. Он вносит свет в темную ночь; он — сильный, молодой небесный дикий телец, творящий бог. На одной древневавилонской цилиндрической печати из Ура он изображен на троне и над ним серп луны. По семитическому понятию, луна важнее для произрастания, чем солнце, которое часто своим палящим, истребительным зноем убивает жизнь. Его жена Нанна есть великая владычица; храм ее называется домом неба. Позднее она смешивается с Истар. Ур несколько раз уступал высшее господство Ларсаму с его солнечным культом и Ниппуру, но в религиозном отношении город лунного бога сохранил свое первоначальное высокое положение и имел очень значительное влияние на северо-вавилонскую религию.

Раскопки в Сирпурла (Теллох) включают в себе древнейшие остатки южно-вавилонской культуры. Предполагают, что на месте Сирпурла был древний Лагас. Надписи здесь представляют особенный интерес в силу того обстоятельства, что они уже во времена владычества в Сирпурла царей-жрецов, около 2800 г., указывают на богатый и распространенный культ с уже выработавшимся вавилонским пантеоном. Местным богом в Сирпурла был Ниниб (Нингирсу), воинственный солнечный бог, властитель оружия, сильный боец Бела. Рядом с ним стоит его супруга Ба'у, которой был посвящен особый праздник в начале года, мать богов, милостивая, дочь Ану, небесного бога. Наравне с Ба'у почиталась ее сестра, Нина, богиня воды, а следовательно, и плодородия, впоследствии приравненная к Истар.

Местный бог Урука был небесный бог Ану (со своей супругой Анату). Но имеющиеся сведения указывают почти исключительно на культ Истар, которая в Уруке называлась Нана. Она почиталась здесь как богиня вечерней звезды и, как таковая, называлась небесной владычицей. Храм ее называется домом неба. Культ Нана в Уруке представляет поразительное сходство с культом Анунит в Агане. Изображения ее как героини эпоса об Издубаре (см. § 38) встречаются на цилиндрических печатях как в Уруке, так и в Агане. Подобно Анунит, она есть богиня войны и владычица жизни природы. Только в урукской Нана сильнее выступает характер богини чувственной любви и, соответственно этому, она имеет здесь также мрачный характер, как губительная, смертоносная богиня.

Культ Таммуза как солнечного бога, по-видимому, также существовал в Уруке с самого начала.

Самый южный город Вавилонии — Эриду. Очень вероятно, что он был основан при море или совсем близко от него. Здесь был культ Эа, доброго морского бога, который живет в глубине моря и является хранителем неизмеримо глубокой и таинственной мудрости. Ни в одном из местных культов, если не считать Мардука в позднейшее время, божество не сохраняло такой крепкой связи с первоначальным местом своего богослужения и не было так неразрывно соединено с ним в народном представлении, как морской бог Эа с городом Эриду. Это указывает также и на первоначальное особенное значение Эа как водяного бога, которое не совпадало ни с каким другим местным культом кого-либо из небесных богов. Из Эриду происходят сильные заклинания. Вода находится в плодородном супружестве с землей. Дамкина, жена Эа, есть властительница земли — и в качестве ее супруга творящий морской бог носит также титул владыки земли. Как и Ур, священный город Эриду с его культом относится к главным древним священным городам Вавилонии.

## § 26. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВАВИЛОНСКОГО ПАНТЕОНА И ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ВАВИЛОНСКОЙ РЕЛИГИИ

**В** III тысячелетии с объединением Северной и Южной Вавилонии и вавилонский пантеон получил свой общий единообразный вид. Развитие государства окончилось возведением Вавилона на степень главного города, и система вавилонских божеств завершилась возвышением бога-покровителя этого города, Мардука, на степень властителя и царя неба и земли, богов и людей. В этом развитии сыграли свою роль и переход мелких религиозно-централизованных населенных местностей к государственной форме и политическому единству, и влияние вавилонских жрецов. Мы можем явственно проследить это развитие в различии характера вышеописанного пантеона в Сирпурле от того, который установился позже, в передвижении культа Сина с севера на юг, в изменении положения Мардука в среде прочих вавилонских богов. Замечается это развитие и в различии генеалогий, связанных с именем одного и того же бога, которые столь же часто имели свое основание в местных условиях, сколько, с другой стороны, и в существенных свойствах самого божества. Близкое сродство культов в Агане и в Уруке может быть объяснено взаимными политическими сношениями.

Рядом с официальной религией жрецов и вавилонской монархии продолжали сохранять свою прежнюю силу и местные культы, так что каждый город предпочитал своего бога-покровителя всем прочим. Переселенные в Самарию жители Куфы взяли

туда с собой и своего Нергала, а жители Сефарваима соединили культ Молоха с солнечным культом их города.

Из истории города Вавилона особенно ясно видно, какое подавляющее и глубоко проникающее влияние могло иметь жречество. Жрецы достигли возвышения Мардука в сан высшего бога всего государства в такое время, когда распределение богов по их рангу было уже давно общепринятым; и они не только поставили своего местного бога выше всех прочих, но посредством победоносного, сильно действовавшего на всех культа и национальной мифологии, прославлявшей Мардука, они возвели его на степень самого могущественного из богов. Созданием жрецов следует всецело считать тот двойственный элемент, который постоянно и по преимуществу выделяется в вавилонской теологии, именно: соединение космо- и астрологических представлений с миром богов. Син, Самас, Истар первоначально были вполне природные божества, и солнце, луна и Венера суть только формы их проявления. В позднейших представлениях Син, Самас и Истар являются воплощенными в солнце, луне и Венере. Соответственно этому и планеты были распределены между главными богами, каждый из которых получил свое определенное место на небе. В сказании о сотворении мира рассказывается, что Мардук отвел для трех высших богов места их жительства в небесном дворце, установил на небе местопребывание главных богов и поставил звезды как их изображения. Чаще всего звездными элементами сопровождаются заклинания. Есть заклинательные гимны позднейшего времени, обращенные к звездным божествам, до той поры неизвестным. Для народа эта жреческая религия осталась чуждой. Даже в самых жреческих школах и в более позднее время замечается постоянное колебание по отношению к объединению богов со звездами и к установлению связи их с определенно указанными местами на небе. Один из порядков расположения имен богов по их достоинству, — впрочем, не из самых общепринятых, — дошел даже до нашего времени в названиях наших дней недели: Самас солнце, Син месяц, Нергаль в виде Марса, Небо — Меркурия, Мардук — Юпитера, Истар — Венеры и Ниниб — Сатурна. Порядок ранга вавилонских богов был еще тем определеннее установлен в ученых жреческих школах, что двенадцать главных богов были обозначены определенными числами.

Представления о сотворении мира и мировом порядке были не одинаковы. Мы встречаем здесь развитую и ученую космогоническую систему, тесно связанную с астральной теологией. Но в этой системе есть много первобытных идей. В основании мифов о творении и потопе и заклинательных легенд лежат народные представления. В самом простом виде они выступают в легенде об Этане (см. § 38). Рядом с почитанием богов с неослабевшею силой сохранилась вера в демонов. Множество литургических отрывков, служащих для целей заклинания, которые гораздо многочисленнее

остальной литературы богослужбных гимнов, указывает также на то, что вера в демонов и в чародейство имела глубокие корни в народе.

Начиная с появления халдеев, около 1100 г., источники сведений о вавилонской религии становятся более скудными. Но они заменяются царскими надписями ассирийских царей. Пантеон с Мардуком во главе остается в главных и общих чертах неизменным, только все более искусственно развивается. Он не изменился и во время последнего расцвета величия Вавилона при новохалдейском царстве. Но чем дальше мыдвигаемся в истории, тем, вместе с доходящим до безграничности расширением многобожия, прочнее устанавливается в вавилонской религии монархический характер. Это видно как из царских надписей Навуходоносора и Набонида, так и из достойных внимания свидетельств имен, даваемых нам в бесчисленном количестве правовыми документами.

## § 27. ВЫСШИЕ БОГИ ВАВИЛОНСКОГО ПАНТЕОНА

**В**ершину вавилонского пантеона занимает великая божественная триада: Ану, Бел, Эа. Они суть боги всего, что находится на небе, на земле и под землю. В сопоставлении их опять-таки отражается еще первобытный, природный взгляд. Ану, господь неба, находится в сообществе с Белом, занимающим в триаде место владыки земли и действующих на земле сил природы, и оба они соединены с Эа, водным богом города Эриду, которому в триаде принадлежат все тайные и чудесные подземные силы и который имеет свое местопребывание в безднах океана. Этому разделению почти соответствует и вавилонское представление о трех частях мира. Но в отношении к культу и Ану и Бел являются уже поблекшими звездами. Правда, им благоговейно даются места впереди всех других богов, и даже боги, имеющие дело с людьми и творящие для них, обращаются к ним с таким же благоговением, но все же от них осталось почти что одно имя. Они стоят слишком высоко и удалены на неизмеримое расстояние. Их воздействие на мир совершается посредством других великих богов, в особенности через посредство Сина, великого сына Ану, лучезарных солнечных богов, светом своим дарующих жизнь и благополучие, бога бурь, который, насылая на землю своих бушующих слуг и вестников, и оплодотворяет и губит, подобно древнему Белу; через Истар, небесную царицу и владычицу земли, производительницу всего земного плодородия и мать всех творений. Только Эа и в культе занимает первое место, и даже когда Мардук и Гибиль, бог огня, или другие боги действуют по его поручению, передавая миру его мудрость, то сам Эа сохраняет свое положение творца и охранителя как бог неизмеримых и неистощимых жизненных источников подземного мира.

Эта триада: Ану, Бел и Эа — встречается уже в надписях в Сирпурла. Ану в надписях Гудеи в Сирпурла является, без дальнейших придаточных обозначений, владыкою неба и отцом богини земли, богини-матери Ба'у. Он — высший господь всего сущего, отец богов. Многие боги считаются сыновьями Ану. По его имени и вообще божество называется ануту. Повелений его слушаются все боги, и все они в самых трудных обстоятельствах обращаются к нему. Сам он никогда не действует непосредственно. В опасных положениях он всякого рода обещаниями помощи небесных сил старается подвинуть какого-нибудь другого бога на опасное предприятие: так он поступает при сотворении мира, так же — оставаясь сам в бездействии — в истории потопа, в легендах о птице-буревестнике Цу, похитившей у бога солнца скрижали судьбы, и об Адапе, сломавшем крылья у южного ветра, наконец, в астральном мифе о месяце, преследуемом семью злыми духами (лунное затмение). Правда, в истории сотворения мира<sup>1</sup> говорится, что божественная триада: Ану, Бел и Эа — сама была сотворена высшей божественной парой, и совещание перед битвой со змеем Тиамат ведется ее отцом Ансаром. Но Тиамат хочет сделать своего супруга Кингу высшим из всех богов, налагая на грудь его скрижали судьбы и тем возводя его в сан Ану. Может быть, и в этом сказывается отголосок того, что Ану занимает высочайшее положение. Сделанная Кингу безуспешная попытка нападения на Тиамат служит к прославлению победоносного Мардука, которому в награду и передают скрижали судьбы. Но когда Мардуку дается высший сан между богами, то говорится: «Власти твоей нет равного, слово твое — Ану». В рассказе о потопе Мардук вместе с Белом и губительными солнечными божествами решает погубить людей. Но в действительности виновником потопа является Бел. Ану лишь мимоходом упоминается, когда говорится о том, что боги, испугавшись потопа, доходящего до небес, убегают на то небо, где живет Ану. Заклинательный гимн, обращенный к Ану, называет его священным господом неба, толкователем знамений и снов.

В надписях Гудеи Бела называют владыкой земли, повеления которого непреложны. Храм его подобно земле называется «домом горы» (согласно представлению о земной горе). Древневавилонские цари получали свою власть от Бела, которым они призывались на царство<sup>2</sup>. Ему принадлежит как область его управления земля с живущими на ней людьми. Ему в особенности подчинены все демонские силы; он есть царь всех духов земли. В качестве повелителя людей он есть именно Бел, то есть господь, властитель по преимуществу, определяющий судьбу человека и в особенно-

<sup>1</sup> Относительно положения, занимаемого богами в мифах о сотворении мира и потопе, мы отсылаем к связному изложению их в § 35. Оба эти мифа — о чем необходимо и здесь особенно напомнить — дошли к нам в их теперешней форме от того времени, когда развитие вавилонского пантеона было уже закончено. Неизбежные повторения, может быть, помогают ясности.

<sup>2</sup> Этот взгляд сохранился и во время ассирийского владычества. Над ассирийскими царями как законными властителями Вавилона в храме Бела совершался обряд вроде коронавания. Белом в этом случае был, конечно, Мардук, на которого во многих случаях перенесены были атрибуты культа древнего Бела.

сти время его смерти. Занимая такое положение, он, согласно с истинным семитическим взглядом, имеет двойственный характер: с одной стороны, он является благотворным, а с другой — губительным божеством.

Что Бел в качестве второго лица божественной триады не есть только бог воздуха и бурь, на это указывает положение, занимаемое им в рассказе о потопе. Он возбуждает стихии не по произволу: разрушительная его ярость возбуждается беззакониями людей. Земля предстает в этом рассказе областью могущества Бела. Сит-Напистим указывает своим соотечественникам такую причину постройки ковчега: «Бел ненавидит меня; поэтому я не хочу больше жить в вашем городе; на земле Бела мне нет места, где приклонить голову». Как Бел посылает дождь, распространяющий благословение, так он же может навести на людей истребительный потоп. Хотя и другие боги принимали участие в совете, но именно Бел принял решение о потопе; это был приговор его суда, которым он хотел уничтожить все человечество за его грехи, и оттого Бел разгневался, когда один человек спасся. Так он является богом-губителем, и Эа только тем успокаивает его по поводу спасения Сита-Напистима, что дает ему совет наказать грешников всякого рода земными казнями — мором, голодом и дикими зверями. Но тот же Бел относится потом благосклонно к спасенному человеку и его жене, благословляет их и назначает им место жительства на островах блаженных.

Представление о влиянии Бела на все действующие на земле творческие силы природы с особенной силой вытекает из того, что в астральном мифе о семи злых духах он называется отцом Сина, Самаса и Истар. Но предпочтительно в сравнении с другими сыном Бела называется Син.

Эа, добрый бог, есть третье лицо великой божественной триады. Произношение его имени еще не установлено с точностью<sup>1</sup>. Богом преисподней он называется еще в надписях Гудеи; он есть царь города Эриду, святого места, господь, подающий мудрость. Одно с другим тесно связано. Эа живет в глубине морской, поэтому он есть властитель подземных источников, от которых роятся ключи и реки, дающие плодородие стране. Ключевая вода есть драгоценный божий дар. Одни из ворот города царя Саргона в Ассирии назывались, в виде благодарности, «Эа открывает твой родник». Его также называют владыкой рек. Поэтому, когда он называется и богом земли, в качестве бога плодородия, протекающего из глубины, то это не составляет вторжения в область Бела. С этой природной силой Эа связаны также его титулы, которыми в гимнах часто выражается положение его как владыки жизни, первоисточника всякой жизни, властителя всех земнородных. В одном заклинательном гимне он называется господом человеков, которых он сотворил... Вообще, по преиму-

<sup>1</sup> Это имя постоянно написано идеографически. У Дамасция оно читается 'Аос. Возможно, что оно из священного страха писалось в виде ребуса, потому что в имени Эа заключена великая, неизъяснимая тайна заклинаний. В этом имени, бывшем на жаровне при совершении обряда заклинания, заключались высшие чары. Даже боги не знали имени Эа.



ществу, он называется творцом — творцом всего, также и богов, что выражается в именах Эа-епес-или и Эа-илути-ибни. Все эти эпитеты находятся в связи с тем первоначальным представлением, что творческая сила, вызывающая к жизни природу, покоится в глубине земли. В этой скрытой глубине живет все тайное. Поэтому Эа есть господин сокровенной и глубочайшей мудрости. Жилище его в океане называется домом премудрости. Всеомывающая вода — его стихия. Ему принадлежат все волшебные силы (см. § 37), сны служат средством для его откровений. Он советник богов и людей, которым он милостиво и благожательно сообщает свою мудрость, потому что он любит людей. Так как он живет в глубине, то ему принадлежат все



Рыбообразный вавилонский бог.

благородные металлы и он является богом кузнецов и художников. Орудия всех искусств происходят из его области, мудрость научает их употреблению, поэтому он — бог всяких искусств и наук, всякого ремесла, настоящий культурный бог. Само собой разумеется, что он и бог-покровитель моряков. Санхериб (ассирийский), перед тем как сесть на корабль, бросает в море в виде жертвенного подарка золотую рыбу и золотой корабль. Все эти черты мы находим и в рассказе о потопе. Эа спасает Сит-Напистиму в корабле и ходатайствует в пользу спасенного перед разгневанным Белом. Он передает Сит-Напистиму во сне слышанное им в совете богов и дает ему искусные указания относительно размеров строящегося ковчега. Бел тотчас догадывается об этом: кто помимо Эа может это сделать, тот знает, однако, всякое намерение Эа. Но Эа умеет его успокоить и настроить благосклонно относительно спасенного.

По всему очень вероятно, что рассказ Бероса о человеке-рыбе Оаннесе и изображение бога в чешуйчатой одежде относится к Эа. Рыба — его символ, а в ученом представлении о происхождении мира — каменный козел с рыбьим хвостом. Берос рассказывает, что Оаннес каждое утро выходил из волн морских, чтобы наставлять людей и учить их земледелию, постройке храмов и городов, ремеслам и искусствам, а вечером опять скрывался в море<sup>1</sup>. Правда, аллегорический смысл рассказа указывает на солнечный миф: солнце восходит из океана и снова заходит в океан. Может быть, в этом мифе

<sup>1</sup> Ксисутрос, спасенный от потопа, зарывает после него в Сиппаре плиты, на которых начертано было все учение бога.

Эа соединен со своим сыном Мардуком, выходящим из моря, как утреннее солнце. Так как он был владыкой всех заклинаний, то культ его не мог быть отодвинут на второй план в той же мере, как культ Ану и Бела. В качестве действующего лица он тоже является редко.

Кроме Ану, Бела и Эа, существует еще другая великая триада: Син, Самас и Истар или Син, Самас и Рамман. В них проявляется действие небесных богов на природу, непрерывное влияние, оказываемое ими на землю.

Син, бог луны, со своим освещающим ночь светилом стоит всегда впереди солнца. Соответственно этому у семитических народов начало дня считается с захода солнца. Син уже в очень древние времена признавался отцом Самаса и Истар. Гудеа говорит



Бог Син принимает поклонение.

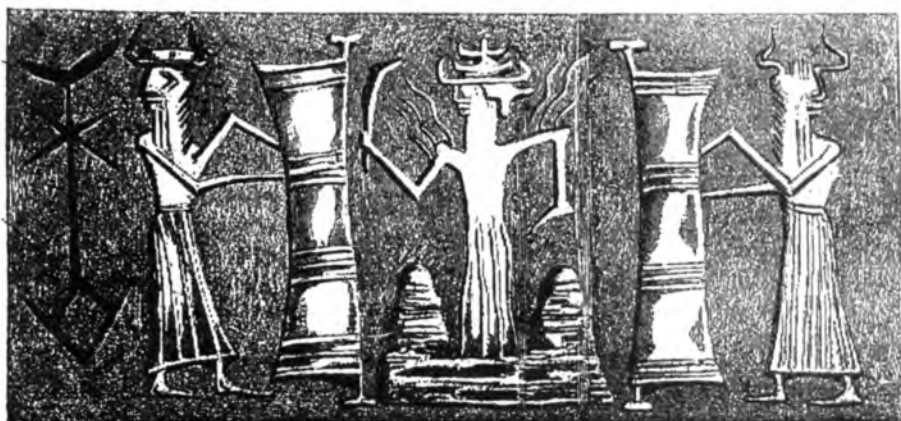
о нем, что имя его никому не было открыто. В одном гимне из Ура говорится, что Син не имеет над собой никакого судьи. Он стоит выше судьи Самаса. Высокое его положение между богами обозначается в том же гимне тем, что он именуется великим Ану, производителем богов и людей и всех живых существ. Прежде всего он есть бог растительного царства. По его слову произрастают растения и увеличивается плодородие стад. В своей возвышенной красоте он представляет собою первообраз царского сана; на нем надета блестящая царская корона, двурогая, наподобие двуро-гого серпа луны. В качестве Наннара, светящего, а также царственного, ему приписывается также деятельность Самаса: он приносит народам право и справедливость. Однако с божеством луны астральные понятия связаны теснее, чем с Самасом. Астральный миф о лунном затмении, в котором рассказывается о нападении на бога луны

семи злых духов и о спасении его Мардуком, носит народный характер. Выражения этого гимна «самотворящий» или «саморастущий плод» надо понимать исключительно в смысле небесного явления — роста луны. Замечательно, что в истории сотворения мира и потопа Син оказывается совершенно в стороне. В рассказе о сотворении мира о нем упоминается только как о божестве лунного светила, владеющем ночью и разделяющем время посредством своего венца (прибывающего и убывающего).

Солнечный бог Самас в качестве сына Сина занимает положение ниже последнего, но как древний бог света он — великий, любимый богами и людьми. Он разделяет с Сином дело ежегодного оживления земли для произведения плодородной растительности и за это считается великим благодетелем людей. И в позднейшее время значение Самаса как небесного светила меньше, чем значение Сина. Конечно, его рассвет, победоносное его шествие по небесной тверди, лучезарный его путь — все это изображается во всех видах и в высокопоэтической форме. Однако же поэтические картины солнца в гимнах и мифах не заслоняют собою представления о боге, царствующем на небесах, который проявляется в лучезарном величии солнечного света. Более высокое понятие не уничтожается внешним представлением о движении солнца. Напротив, ни у какого другого божества нравственное значение не выступает в такой мере, как у Самаса: он есть судия небесного и земного мира, так как светом своим он проникает сквозь всякую темноту с высоты неба до самых скрытых глубин земли. Он есть великий судия богов, судия неба и земли. И суд свой творит он по правде. Поэтому он враг всяких ночных, темных дел. Преступники, воры и разбойники боятся его и трепещут перед ним, ложь бежит от него, и всякие ночные страхи, наводимые волшебниками и демонами, уничтожаются его ясным светом. Свет его проникает также и в скрытые тайны. Он узнает все тайны предвещаний и снов. А с другой стороны, этот же светлый бог есть благодетельный помощник и защитник слабого и угнетенного. Он может освободить связанного, больному даровать исцеление. Поэтому он прославляется как бог, оживляющий мертвых. О нем как об охраняющем божестве справедливо говорится, что он сопутствует путнику на трудной стезе. Как глубоко укоренилось представление о нравственном значении деятельности бога солнца, ясно видно из того, что даже в басне о змее и орле змея с мольбой о защите и отмщении против насилия орла обращается к Самасу. В рассказе о потопае он принимает участие в спасении Сит-Напистима, устанавливая знак для начала потопа, которым должен руководиться Сит-Напистим.

Мифы вавилонян — по большей части солнечные мифы; но некоторые из них относятся не к Самасу, а к Мардуку как восходящему или весеннему солнцу. Как дневной, так и годовой круг солнца изукрашен мифологическими представлениями. Так, на древневавилонских цилиндрах изображается, как бог солнца с пальмовой

ветвью в руке появляется в сиянии из-за гор, между отворенными воротами неба, в сопровождении двух фигур, обозначающих, может быть, утро и вечер. На другом цилиндре он представлен сражающимся с безоружной фигурой, сидящей на горе; это солнце, которое, сожигая и истребляя, приближается от зенита к горе солнечного заката; рядом с ним его жена с венцом победителя. На другом цилиндре гении приводят к трону Самаса связанного вредоносного противника богов, демона юго-западного ветра. В вавилонских надписях встречается также и поэтический образ бога солнца, который ездит со своими слугами на солнечной колеснице, правя запряженными в нее огненными конями, колени которых не знают усталости. Чувственными представлениями, относящимися к движению солнца, определяется преимущественно форма его прославления в гимнах: когда он отпирает врата небес и голова его



Самас утром выходит из восточных дверей неба.

поднимается над миром, то весь мир покрывается светом, боги и люди с великой радостью глядят на него, пастыря всех творений, осветителя неба и земли, знаменосца широкой земли; он один переходит через широкое море, — кто, кроме него, может переступить через него? — говорится в эпосе Издубара. Сияние его нисходит на океан, и широкое, могучее море страшится его света, который, распространяя страх, проникает и в неведомые страны. Свет есть радость, свет дает здоровье и благополучие, — это высказывается во всех гимнах, обращенных к Самасу.

Третье лицо второй божественной триады есть бог дождя и грозы, Рамман<sup>1</sup>, «громовник» и вообще бог всех атмосферных явлений, происходящих между небом и землей. Бог дождя случайно называется и богом источников, хотя по первоначаль-

<sup>1</sup> Это имя, долго бывшее спорным, найдено написанным в одном заклинании фонетическим способом в выражении *ilu Ram-ma-nu-ri-ig-su* [Собственное имя, значащее: «Рамман (дает) грозовой дождь»].

ному его значению этот эпитет к нему и не должен применяться. Бури — его вестники, и сам он называется Бурей, молнии — его оружие. Подобно Белу, функции которого перешли к нему, он имеет благодетельный характер, так как его дождь оплодотворяет землю, но он и страшен опустошительным действием стихийных сил. Поэтому, когда он ездит в гневе, сопровождаемый служащими ему демонами бурных ветров, уничтожая все на небе и на земле, то даже боги скрываются от его ярости. Заклинательные гимны и царские надписи (ассирийские) обращаются предпочтительно к Рамману, когда высказывается какое-нибудь страшное проклятие или же-



Рамман, бог грозы.

лание какого-нибудь губительного бедствия: его просят навести на вражескую страну или дом страшные бурные волны, зловерный дождь или опустошительный ураган, возмутить подданных против их властителей, принести с собой всякие бедствия, засуху и голод, своими страшными молниями разорить страну. В гимнах (преимущественно ассирийских) беспрестанно прославляется его всемогущая истребительная сила. Он изображается с пламенным мечом и громовыми стрелами.

Рамман неразрывно связан с вавилонским сказанием о потопе. Он по преимуществу называется владыкою бурных волн. Хотя он и не принимает участия в совете богов, но исполняет их решение, по-видимому, в качестве заместителя именно Бела, с дикой радостью и страшною силой. С громом

выезжает он в черной туче; его бурные вихри и волны достигают до неба, так что испуганные боги убегают. Всюду он является в качестве стихийного бога.

То же самое повторяется и на ассирийских памятниках. И хотя уже около 2300 года один южно-вавилонский царь в Ларсаме назывался Пур-Рамман — «Свет (есть) Рамман», однако возможно, что культ его перешел в Вавилонию с севера. В Ассирии его имя в составе собственных имен упоминается уже в самые древние времена. Может быть, ассирияне, в свою очередь, получили его от своих сирийских соседей.

Сала, богиня нив, есть супруга Раммана.

## § 28. МАРДУК

*Литература.* Альфред Иеремияс, статья Marduc в Рошеровом лексиконе греческой и римской мифологии, т. II, стр. 2340—2372 (1895).

**И**мя Мардука вместе с именами Сина и Самаса появляется в древнейших надписях вавилонских владетелей. Но положение в пантеоне ни одного из богов не изменяется так сильно, как положение Мардука, до той поры, пока он не становится превыше всех. В заклинании, найденном в Эриду, он называется сыном Эа. Отношения, в которых он состоит к древнему культу в Эриду, указывают на то, что уже в древнейшее время он считался в числе богов Вавилонии. Вначале ему поклонялись как богу солнца, который дает рожь, пшеницу и ячмень, заставляет произрастать зеленую траву и производить пищу для людей. Все надписи единогласно свидетельствуют о том, что он признавался богом утреннего солнца. Он называется сыном Эа, или первородным океана, потому что утреннее солнце ежедневно подымается из глубины океана, победоносно разгоняя туманы. Ежедневной победе восходящего солнца над тьмой ночи соответствует ежегодная победа весеннего солнца, которое после пасмурных зимних месяцев шлет на землю свой сияющий свет. Что Мардук в этом двойном смысле почитался в Вавилоне, городе его культа, это доказывается происходящим из Вавилона изложением эпоса сотворения мира, а также празднованием вавилонского праздника цакмуку (см. ниже). На рассвете дня, на рассвете весны (новый год) и, переносясь к началу мира, на рассвете творения проявляет Мардук свою победоносную силу. Как солнечный бог, восстающий из недр океана, он есть бог мудрости, выносящий на свет тайны своего отца Эа, открываемые им богам и людям; он есть мудрость богов. Светлый и премудрый бог, он проникает взором своим внутрь человека; он есть бог чистых заклинаний (см. § 37), благодетельный посредник, передающий тайны Эа, разрушитель злых чар, прогоняющий демонов, исцеляющий болезни, «любящий воскресение мертвых» (как бог весны), сострадательный бог.

Основание царства Хаммурапи (между 2300 и 2200 г.) сделало Вавилон в течение двух тысяч лет религиозным центром всей Вавилонии, а вместе с тем и Мардук, местный бог Вавилона, сделался владыкою богов. Сам Хаммурапи говорит о себе, что он, царь Вавилона, достиг торжества Мардука. Вавилонские жрецы своими усилиями успели возвести Мардука на степень высочайшего из богов. Они сделали из праздника Цакмуку прославление торжества Мардука между другими богами; они сочинили эпос о сотворении мира, в которой история собственно творения составляет лишь задний план, служащий для усиления впечатления, производимого возвеличением Мардука в сан царя богов. Многие обращенные к нему гимны, в которых ему

приписываются всевозможные атрибуты царя богов, Бела богов, носят на себе влияние мифологического рассказа о сотворении мира. При этом на него окончательно переносятся все права и власть великих богов. Эпопея о сотворении мира есть солнечный миф. Мардук в ней — творец, устроитель мира. Этим способом прославляются обе стороны деятельности Мардука — как бога света и как бога мудрости (см. § 35). Мардук побеждает страшного дракона Тиамат, угрожающего владычеству небесных богов; значит, свет побеждает тьму. А из тела дракона он образует мир. В награду за эти приснопамятные дела он получает название владыки неба и земли, ему передаются скрижали судьбы и он делается решителем участи богов и людей: «Он



Мардук сражается с драконом Тиамат.

указывает путь звездам небесным, и все боги, как овцы, пасутся им». Владыкой вселенной называет его бог Бел, перенося на него, таким образом, собственные права. То же делает и его отец, который, радуясь славе сына, дает ему высочайший почетный титул: «Да зовется он, как и я, Эа». В том же смысле дается указание в одном из заклинательных гимнов, называющем его жрецом богов. Много раз Мардук, подобно Эа, называется творцом людей. Признается ли он в самом рассказе о сотворении мира за единственного творца людей, это не ясно. Во всяком случае, гимн, находящийся в конце этого рассказа, славит его как творца черноголовых (то есть вавилонян). Во все последующее время он признается за царя богов. Хотя великая божественная

триада и ставится впереди его, а также и Син и Самас упоминаются еще раньше его, хотя во время ассирийского владычества Ассур, главный бог ассирийцев, в качестве их национального бога и занимает высшее положение — тем не менее культ Мардука претерпевает мало изменений и Вавилон, средоточие этого культа, остается и для ассирийских царей священным городом, куда они совершают паломничества. В период Ново-Халдейского царства почитание Мардука достигает высшей своей степени, так что остальные боги являются почти лишь его вассалами. Недавно открытый двусторонний отрывок, продолжение которого потеряно, перечисляет на одной стороне тринадцать богов, в числе которых находятся Ниниб, Нергаль, Бел, Небо, Син, Самас, Рамман; на другой стороне эти боги приравниваются к Мардуку в различных формах его проявления. Очень много древнеавилонских и позднейших цилиндрических печатей изображают битву Мардука с драконом Тиамат. Он преследует страшное крылатое чудовище и сам одет в крылатую одежду. Оружием ему служит или лук и снабженный лучами самострел, или орудие, имеющее форму двойного трезубца, в котором можно видеть изображение солнечных лучей. Один из вавилонских царей велел изобразить змеевидное чудовище на дверях храма Мардука.

Солнечный и весенний миф, входящий в состав легенды о сотворении мира, положен также в основу главного праздника вавилонян — их новогоднего праздника цакмуку, или акиту, которым чествовались победа весеннего солнца и его владычество над миром. Уже Гудеа упоминает о новогоднем празднике в своих надписях. В них это праздник богини-матери, богини земли Ба'у. К нему же был присоединен и солнечный бог Ниниб. Праздник этот потому посвящен был богине земли, что весной солнце сочетается браком с землей. Так как имеются сведения о праздновании этого же праздника в городе солнца Сиппаре, то по сравнению с праздником цакмуку, посвященным вавилонскому Мардуку, надо скорее думать, что в Сирпурла, Сиппаре и Куфе праздновали поворот солнца. Подробные сведения из позднейших ассирийских и нововавилонских времен дают нам описание этого праздника. Центром его служит храм Мардука в Вавилоне. Главный пункт праздника — это собрание богов в великолепном, назначенном для него помещении, которое есть святая святых храма и верное изображение места собрания богов на небе, как оно изображается в рассказе о сотворении мира. Из Борзиппы с праздничным пением приезжает на корабле богов Небо, сын Мардука, Самас приближается от Сиппара, Нергаль от Куфы. И пока Мардук определяет судьбу будущего года, прочие боги неба и земли стоят, преклоняясь перед ним и выказывая ему величайшее почтение. На изображении корабля богов плывущий на нем бог имеет признаки солнечного божества. Солнце потому плывет по воде, что оно торжествует над зимой и дождливым временем года. В качестве солнечного бога и Небо приезжает в Вавилон на корабле. Города солнца имеют свои собственные цакмуку — праздники солнечного поворота,



на которых чувствуется бог каждого города: Ниниб-ба'у в Сирпурла, Самас в Сиппаре, Нергаль в Куфе. В период возвышения Вавилона вавилонские жрецы сделали из этого праздника торжество в честь возведения Мардука в цари богов, на котором он играл исключительную роль, а прочие боги принимали лишь подчиненное участие. Во всяком случае, в этом народном празднике интересно паломничество богов в Вавилон, как представляющее собою историческое свидетельство о централизации различных местных культов.

## § 29. ПРОЧИЕ ВЕЛИКИЕ БОГИ ВАВИЛОНСКОГО ПАНТЕОНА

**Н**ин-иб (имя его постоянно написано идеографически и условно читалось Адар) предстает в надписях Гудеи (где это имя написано как Нин-гир-су) как царь войны, сильный воитель Бела. Он есть солнечный бог, но с самого начала он понимается и как бог воинственный. С богами огня и преисподней разделяет он свойства грозного, страшного бога. Как солнечный бог он покровительствует земледелию, от него зависит хорошее состояние полей и каналов и рост полевых хлебов. В качестве солнечного же бога один из гимнов приписывает ему функцию судьи над человечеством. Как бог полей он называется в заклинаниях и Нингирсу и Ниниб. Он сроден и с Мардуком, и титулы Мардука переносятся на него в гимнах, и с Таммузом, месяц которого был ему посвящен. Однако же он отличается от обоих: он представляется солнцем, которое скрывает свое движение в мире Эа, в преисподней, и потом, выходя оттуда, прогоняет ночь. Из этого понятно его близкое сродство с Эа: он называется властителем источников и морей, который открывает скрытые источники, освещает глубину океана и посылает лучезарный свет на ночное небо. Замечательное выражение одного заклинательного гимна, что он может вернуть назад того, чей труп отправлен в царство мертвых, относится к той же области. Он восстает из глубины преисподней и опять туда же погружается. Восходящему солнцу предшествуют бури, и тьма и тучи пытаются закрыть собою восход его. Поэтому он сам называется бурною тучей, первородным Бела, которому облака служат вестниками; потому же появление его, когда он с могучей силой разгоняет тьму ночи, сравнивается с неудержимым нападением в битве. Он несется на бурных волнах, окутанный страхом и ужасом. Но так как люди стремятся к солнцу, то он в то же время является благосклонным и сострадательным, дарующим жизнь; подобно Самасу, он есть свет богов, озирающий весь мир. Существует очень распространенное, хотя и недоказанное, но не невероятное предположение, что крылатый бык, охраняющий двери дворцов, представляет его изображение. Крылатые быки считались также стражами входа в подземный мир. Подобно

самому Нинибу, его жена Гула признавалась оживительницею мертвых, великою врачевательницею, и соответственно этому ей поклонялись как владычице над жизнью и смертью.

Близко к Нинибу стоит Нергаль. В нем на первый план выступает представление об истребительном солнечном зное. Он бог жгучего солнечного жара, палящего южного солнца. Таким идет он, сын Ану, как называет его один гимн, по ясному, блестящему небу, высоко на котором находится его жилище. Он бог с пламенным мечом, одетый страшным блеском, губитель и истребитель. Понятно, что вследствие этого он становится, с одной стороны, неодолимым богом войны, ведущим к победе войска и сокрушающим неприятельскую страну, а с другой — богом моровой язвы и владыкою царства мертвых. В народном понимании эти представления близки одно к другому. В гимнах воззвания к нему как к богу солнца чередуются с обращением к нему как к богу великого города мертвых, совершающему свой обход во время ночи. Эти два существующие рядом и, казалось бы, несоединимые противоположные свойства Нергалья, который есть и бог солнца и бог подземного мира, объясняются опустошительным действием в Вавилонии летнего солнечного зноя. Однако взгляд на него как на повелителя царства мертвых преобладает. Его город, Куфа, есть по преимуществу город мертвых. В качестве бога подземного царства он есть также и бог плодородия, проистекающего из недр земли. Отождествление Нергалья со львообразным богом и признание крылатого льва за его символ так же вероятно, но и так же не доказано, как и связь Ниниба с колоссальными быками. Лев есть символ, подходящий для истребительного южного солнца<sup>1</sup>. В гимнах Нергаль называется могучим быком.

Как бог палящего, истребительного зноя Нергаль может быть приравнен к Гибилю. Но полное идейное сродство существует только между богами Гибилем и Нуску, хотя первоначальное их значение и не сходно. Гибиль есть огонь во всяком его виде. С одной стороны, он находится в близком сродстве с Нинибом и Нергалем, то есть палящим солнечным жаром; он есть сын Ану, огонь, нисходящий с неба в виде молнии, падающий из облаков; он является и сыном Бела. Имя Гибиль-бирку [Гибиль (есть) молния] стоит в близком соотношении именно с этой формой его проявления, в которой он обозначается как носитель блестящего скипетра. Сюда же относится и наименование его, вместе с Рамманом, страшною бурей и включение его вместе с ним в явление грозы. Но если он, таким образом, сроден с солнечными богами, то по другому, столь же естественному взгляду, он соединен с подземным миром, чем и объясняется то, что он в одной надписи получает одно за другим

---

<sup>1</sup> Достоинно внимания замечание, находящееся в одном списке богов, что в западной стране Нергаль назывался Серрапу — имя, звучащее сходно с библейскими серафимами, которые таким образом находятся, может быть, в связи с крылатыми божествами, имеющими львиные формы с человеческой головой.

следующие названия: «отпрыск Ану, первородный сын Бела и творение Эа». Он есть земной огонь, скрывающийся в таинственных глубинах области, над которой властвует Эа. Он очищает золото и серебро и плавит металлы. Поэтому он есть бог кузнецов и золотых дел мастеров. Но в качестве земного огня он есть также в особенности хранитель и покровитель домашнего очага, пламя которого есть символ его присутствия; он есть, следовательно, защитник семьи. Поэтому же он строитель домов и городов, и эта причина, конечно, древнее той, которая указывается одним ассирийским царем, приписывающим Гибилю основание домов, храмов и городов в силу того, что месяц Аб, когда иссыхают ключи и земля делается сухой, посвящен богу огня Гибилю. Более высокая честь воздается ему как священному, яркому пламени жертвенника. Если он, с одной стороны, склонен к объединению с солнечными божествами, то, с другой, в качестве жертвенного огня он становится высшим жрецом, вестником и посредником между богами и людьми. Помимо него нельзя принести никакой жертвы; он дает богам жертвенную пищу и умилостивляет их гнев. Ясно, что он должен играть выдающуюся роль в тех заклинаниях, которые находятся в связи с жертвенными обрядами и которыми очищающий огонь наравне с омывающей водой признавался за наиболее действенно богослужebное средство (см. § 37). Что при таких обстоятельствах Гибиль, несмотря на свое сродство с Нергалем, есть именно бог, защищающий людей против чумы и повальных болезней, бог-целитель,— это не должно нас удивлять. Теми же обстоятельствами объясняются и его отношения к Эа. Помимо его значения в природе, ему еще приписывается высокое значение геройского борца против тьмы, когда говорится, что он вносит свет и во тьму царства душ. Из того же источника происходит и наименование его в гимнах светом великих богов, блестящим, в огонь одетым, и то, что к нему обращаются как к посланнику великих богов, прося его о посредничестве, и то, наконец, что он называется верховным судьей бога Эа, рядом с которым стоят Самас и Син, не могущие судить без него, а также великим посредником между богами. Священный огонь есть древнейший и общий всем народам образ богопочитания. В великой битве света и тьмы при сотворении мира он является могучим помощником сражающегося бога света, но в разрушительном деле потопа благодетельный и доброжелательно настроенный к людям бог этот не принимает никакого участия.

Нуску имеет атрибуты почти одинаковые с Гибилем и иногда смешивается с ним. Но его благотворное действие ограничивается в основном посреднической деятельностью вестника богов и хранителя храмов. Он называется хранителем жертвенных приношений всех Игиги; без него не бывает никакого храмового пиршества, никакого жертвенного благоухания, ни суда Самаса (к нему обращались при жертвоприношении Самасу). Он есть вестник храма, приносящий с собой обетования и милости. Так как он в то же время представляет собою небесный огонь, великого вестника Ану,

любимца Бела и царя божеских тайн, то с особым ударением указывается на его воинственную силу, причем ему даются названия: небесный пламень, распространяющий страх, могучий огненный бог, воздымающий факел.

В нем проявляется и разрушительное действие уничтожающего огня, когда он называется господом скорби, то есть причиной несчастий. В заклинаниях стоит он позади Гибилы, хотя к ним и обращаются вместе.

Небо (Набу) первоначально был, вероятно, богом вселенной. В Борсиппе он имел место своего поклонения в семибашенном храме, подобно тому как Бел в Ниппуре или Мардук в Вавилоне. Однако мы не знаем о нем ничего определенного до того времени, когда Борсиппа и в отношении культа становится в полную зависимость от Вавилона и Небо пользуется высоким почтением уже только в качестве великого и любимого сына Мардука. От его первоначального культа как бога природы осталось лишь то, что ему приписывается рост полевых злаков. Он открывает источники, он дает рост зерну; без него каналы и водопроводы остаются без воды. Может быть, божественный корабль его есть остаток солнечного культа. Но когда Мардук делается вавилонским царем богов, то и Небо становится в ряду высших богов, так как на нем тоже отражается величие его отца. Набу значит проповедник, пророк. Он не только главнейший посланник богов, но, подобно Мардуку, он дает царям скипетр и знаки царской власти; от него исходит право на законное царствование; как и Мардуку, ему известны тайны заклинаний и оракулов; он также ниспосылает счастливые сны и так же, как Мардук, дает и охраняет жизнь и может воскрешать из мертвых. И как добрый и сострадательный бог он призывается в заклинательных молитвах с именами демонов-хранителей седу и ламассу. Но главная причина придававшегося ему высокого значения, постоянно все увеличивавшегося до ново-халдейского периода, заключалась в том, что он был богом жрецов. Высочайшее его отличие состоит в том, что он носит божественные скрижали судьбы, отмечает на них дни жизни и имеет силу продолжить жизнь; величайшая премудрость самого мудрого и дальновидного из богов заключается в умении писать на таблицах. Он есть творец этого искусства, которому он научает и людей; он — всемирный писец. Все неоценимое религиозное богатство и вся мудрость, заключающаяся в глиняных таблицах, без которых невозможны никакие церемонии: ни жертвоприношения, ни заклинания и гадания, ни вечная память и



Бог Небо.

воспоминания о великих делах, — все это есть мудрость, принадлежащая богу Небо. Но эта мудрость глиняных таблиц, с их религиозным, астрологическим и гадательным содержанием, составляла благоразумно сокрытую тайну жреческих школ и постоянно возобновлявшийся источник их могущества в государстве и в народе. Поэтому-то Небо есть по преимуществу бог жрецов. Но в то же время он велик и страшен для всех, потому что в его руках находится книга судьбы, книга жизни и смерти. Ни одно божеское имя не входит так часто в состав собственных имен, как имя Небо. С этим совпадает тот поразительный факт, что при некоторых вавилонских правителях позднейшего времени Небо получает преимущество перед Мардуком. Тасмету — супруга Небо, царица Борсиппы; подобно ему, она — дочь Мардука.

Кроме других меньших богов, при великих богах часто упоминаются духи неба и духи земли: Игиги и Ануннаки. Это — помощники и посланники, исполняющие повеления богов. Случается, однако, что и сами великие боги носят эти названия.

### § 30. ВАВИЛОНСКИЕ БОГИНИ. ИСТАР

**К**ак слово *iltu*, обозначающее богинь, есть грамматическое производное от формы мужского рода *ilu*, так в позднейшее время и различные богини, представляющие собою исключительно супруг богов, являются женскими существами, сходными с соответствующими им богами. В более древнее время многим богиням, по-видимому, принадлежала самостоятельная роль великих богинь-матерей, представлявших собою женское начало плодородия и жизнеобразования в противоположность мужскому творческому началу. Пантеон Гудеи еще изобилует женскими божествами, характер которых невозможно ближе определить. Позднее культ женских божеств бледнеет, если только он не имеет поддержкой какого-нибудь особого основания, как, например, культ богини Нана в Уруке, по легенде отдельной от Истар, а потом с нею объединенной, изображение которой было когда-то похищено эламитами и потом, в качестве самой драгоценной добычи, с триумфом снова возвращено; или культ богини Гула, покровительницы врачей. Особое положение занимает, конечно, также отдельно стоящая богиня подземного мира Аллату. Впрочем, культ женских божеств имеет важность только в заклинательной литературе; да и здесь они выступают лишь тогда, когда божество, числящееся их супругом, пользуется особым почтением. Сопоставление обоих парных божеств сделалось общим местом как в исторических памятниках, так и в религиозной литературе. Если какой-нибудь богине посвящен особый гимн как помощнице в скорбях и предстательнице, то каждая из них безразлично получает высшие титулы: Белит, владычицы, царицы всех богов, властительницы

неба и земли. Представление о производительной силе природы соединяется постоянно с каждым женским божеством, а как жизнеподательницы и охранительницы младенца во чреве матери богини носят особое имя Эруа и Серуа.

Большей частью на них переносятся формы, в которых проявляется Истар, или свойственные ей виды деятельности. Истар получает значение богини и вместе с этим значение *beltum* — госпожи, *sarratum* — царицы и *malcatum* — княгини. Соединение Истар с утренней и вечерней звездой существовало, вероятно, с первобытных времен (Син называется ее отцом, а Самас ее братом), равно как и двойственность ее существа, выражающаяся в местных культах Агане и Уруке, несмотря на размножение частных, вытекающих из каждой из этих двух сторон (см. § 25).

Древнейшей формой поклонения Истар был, по-видимому, ее культ в Уруке. Вечерняя звезда — символ ее как богини-матери, богини роскошно цветущего плодородия, сладострастной, чувственной любви. Истар — мать и богов и человечества. Развратный культ ее в Уруке имеет туземное происхождение; ей там служат гиеродулы женского пола и оскопленные. Согласно с этим воззрением, она — незамужняя богиня, которая по своему желанию ищет себе супруга; такой она рисуется в великой вавилонской эпосе Издубара, место действия которой — в ее городе Уруке. Но это представление имеет и обратную сторону: рядом со сладострастной Истар существует другая, жестокая и смертоносная, которая посылает на смерть супруга своей молодости и затем в скорби следует за ним в темницу подземного мира. В виде приветливой утренней звезды, предвестницы ясного дня, является великая и святая богиня, предшествующая свету дня, мощно-повелительная, воинственная дочь неба. Она — богиня битв и вооружена луком и стрелами. В одном гимне говорится, что она идет по горам, восклицая: «Я — владычица битв», — и призывая на брань. В строгом образе девственной богини она есть также подательница плодородия. Один гимн воспевает ее как подательницу небесного света, подымающуюся над землей и спускающуюся на землю, оплодотворяя ее. Подобно Самасу, богу солнца, она повелевает пределами неба и земли. В высокопоэтической форме прославляют ее гимны, служащие для заклинания болезней, и она сама отвечает молящемуся жрецу антифонным гимном, прославляющим ее блестящую красоту и величие. В рассказе о потопе она предстает матерью людей, которая в бесконечной скорби о гибели родного ей человечества кричит, как роженица, и упорно хочет отнять у Бела право на участие в жертвоприношении спасенного. В легендах и заклинательных гимнах на первый план выставляется небесное значение Истар: она — великий и совершенный свет, освещающий небо и землю; то же выражают и изображения на печатях-цилиндрах. Наиболее известное (ассирийское) изображение представляет ее сидящей на леопарде, с колчаном, стрелой и луком, на голове у нее стенная корона царицы города, а над нею ее звезда. Солнце, Луна и Венера часто встречаются вместе в качестве эмблем, отличаясь своей величиною от изображенных рядом семи звезд.

## § 31. ТАММУЗ И СХОЖДЕНИЕ ИСТАР В АД

Литература. *Шрадер*: Die Höllenfahrt der Istar (1874); *Альфред Иеремиас*: Die Höllenfahrt der Istar (1886).

Ду'узу (Таммуз) не принадлежит к высшим богам вавилонского пантеона, но в истории религий он представляет большой интерес. Имя его значит «молодая ветвь, отпрыск». Получил ли он это имя от названия четвертого вавилонского месяца весеннего равноденствия, или наоборот, — вопрос нерешенный. Уже в древнеавилонских надписях он упоминается обыкновенно вместе с Самасом. Один ларзамский царь, живший около 2300 г., называет себя «царем справедливости, которого любят боги Самас и Таммуз». Уже этим указывается на то, что Таммуз есть солнечное божество. Все, что о нем говорится, подтверждает тот взгляд, что он есть бог весеннего солнца, но рассматриваемого с одной, особенной стороны, именно: бог весеннего солнца, ежегодно теряющего свою силу от действия враждебных ему сил; бог весенней растительности, которая, после полного развития своей нежной, юношески-свежей красоты в его месяце Таммузе, умирает от действия летнего зноя. Он сошел в преисподнюю, говорится в одной плачевной песне о Таммузе, в том месяце, в котором срок его жизни еще не был завершен. С ним вместе умирает и цветущая весенняя растительность. Царство мертвых берет его себе, но оно не в силах его удержать. Он есть царь и владыка мира мертвых, разрывающий узы смерти. Как бог подземного мира он сам по себе есть бог растительности, и когда он, покинув царство мертвых, снова одевает землю растениями, то круг представлений о нем замыкается возвращением на землю бога весны и явлением весеннего солнца, вновь победоносно расторгающего мрак. Другого рода направление этот миф получает в легенде об Адапе (см. § 38)<sup>1</sup>.

В непосредственной связи с культом Таммуза и его оплакиванием находится вавилонская заклинательная легенда о хождении Истар в ад. Таммуз и Истар постоянно соединены вместе — богиня вечерней звезды (в легенде о хождении в ад она называется дочерью Сина) и плодородия и бог весенней растительности. Таммуз называется возлюбленным юности Истар, а также ее супругом. Когда Издубар упрекает Истар за ее гибельные любовные интриги, то он высказывает ей: «Ты причина того, что Таммуз, супруг твоей юности, ежегодно оплакивается». Месяц Таммуз носит также название «месяца странствий Истар». Это объясняется рассказом о хождении Истар. Она нисходит в подземный мир для того, чтобы воскресить любимого ею Таммуза. Хотя обстановка этого эпоса указывает на астральный миф: вечер-

<sup>1</sup> В надписях, найденных в Тель-эль-Амарне в Египте, встречаются также отрывки мифологических рассказов, в которых играет роль миф о Таммузе. Этим несомненно доказывается, что в середине второго тысячелетия он был известен за пределами области передней Азии.

няя звезда скрывается на западе, в стране смерти, и лишь после долгого пребывания там снова появляется на свет на востоке в виде утренней звезды, — но в эпосе слиты два мифа. В основании его лежит, во всяком случае, миф об умирании весенней красоты и весеннего солнца.

В сказании о нисхождении Истар в ад заключается закликательная легенда. Судя по окончанию, впрочем, испорченному и трудно понимаемому, все оно в целом составе представляет собою чин богослужения, посвященного жертвоприношению за умерших, совершавшемуся в праздник Таммуза в связи с церемониями его оплакивания. Жрец, приносивший жертву, прочитывал историю Истар, которая ищет в подземном мире потерянного супруга и освобождает его оттуда. Богослужebные обряды заканчиваются принесением в жертву Таммузу напитка во благо теням умерших.

Содержание самого хождения Истар в коротких словах заключается в следующем: дочь Сина Истар нисходит в подземный мир для того, чтобы получить там воду жизни, посредством которой она могла бы воскресить умершего Таммуза. С угрозами требует она, чтобы ее впустили. Она проходит через семь дверей, оставляя у каждой часть одежды, и наконец нагая достигает царства Аллату, где, согласно первобытному закону этого царства, и она должна быть удержана безвозвратно. Аллату приходит в ужас от ее появления. Может быть, требование Истар возбуждает ее гнев, а может быть, сама будучи богиней плодородия, Аллату ужасается того вреда, который может произойти от отсутствия Истар на земле, где, пока она остается в аду, прекращается всякое размножение и рост. В большом смущении от этого боги собираются на совет. Созданный богом Эа слуга богов, имя которого «Свет его светит», посылается к Аллату. Посредством хитрости добывает он воду жизни, и Аллату в слепой ярости свирепствует напрасно: она должна освободить обоих богов, Таммуза и Истар. Из этого рассказа не видно, какова была причина смерти Таммуза; но в эпосе Издубара говорится, что причиной этой была дикая, чувственная страсть Истар, соединенная с жестоким наслаждением, доставляемым ей умерщвлением любовников, которыми она пресытилась.

Достоин внимания упоминаемый в заключение праздник Таммуза. В нем в качестве плакальщиц принимают участие гиеродулы, служащие Истар. Разнообразие дошедших до нас плачевных песен о Таммузе доказывает значительное распространение этого празднества. В следующей плачевной песне нельзя не заметить сходства с так называемым садиком Адониса: «О пастырь и владыка Таммуз, супруг Истар, царь подземного мира, владыка водного жилища, пастырь, зерно посеянное, вовсе не пившее в саду воды, почка которого не распустилась на поле в цветок, деревцо, посаженное не в своей оросительной борозде, молодое деревцо, корни которого были вырваны, растение, совсем не пившее на своей гряде воды».



## § 32. АССИРИЯ. МЕСТА КУЛЬТА В АССИРИИ. АССИРИЙСКИЙ ПАНТЕОН

Соседями вавилонян с севера были ассирийцы. По своему происхождению они родственны вавилонским семитам. Язык их есть наречие вавилонского языка, с небольшими изменениями. В древнейшие времена область их господства ограничивалась страной к востоку от Тигра. Эта местность представляет собою плоскую возвышенность, ограниченную с севера были горы Армении, а с юга нижним Забом, притоком Тигра. В древности главным городом ассирийского царства был Ассур на юге; но и Ниневия также существовала уже в доисторические времена<sup>1</sup>. Оба города лежат на Тигре. Ассирия как и Вавилония, обязана своим естественным богатством протекающим по ней водным потокам, значение которых, как и в Вавилонии, усиливалось искусственной канализацией.

По характеру своему ассирийцы значительно отличались от своих сродников по происхождению. Они были народом по преимуществу воинственным; высокие, крепкие по виду, преданные войне и охоте, мастера в военном искусстве и в постройке крепостей, они всегда рады были нападать и постоянно волновались воинственными тревогами. Все ассирийские цари были завоевателями и воинственными героями. Древнейшие исторические свидетельства об Ассирии восходят к 19-му веку до Р.Х., но достоверные сведения о событиях ее истории мы имеем лишь начиная с 15-го столетия. С 9-го века начинается стремление ассирийских царей ко всемирному господству, приведшее Вавилонию в непосредственную зависимость от Ассирии, продолжавшаяся до самого падения Ассирийского царства. К этой эпохе относится владычество могущественных и пышнолюбивых Саргонидов с их широкими заботами о потребностях культа. Ассирийцы находились также в постоянном политическом и культурном общении со своими западными соседями арамеянами, так что некоторые черты ассирийской культуры могут быть объяснены арамейским влиянием. И все же главные основания ее были заимствованы из Вавилонии. В искусствах ассирийцы превзошли своих учителей. Великолепные архитектурные памятники и скульптурные произведения времен Саргонидов служат несомненным доказательством высокого развития, в короткое время достигнутого тогда культурой.

<sup>1</sup> Отделение ассириян от вавилонян произошло в неведомые времена, во всяком случае ранее 2000 лет до Р.Х. Замечательно, что в вавилонских отрывках из сказания о сотворении мира явственно упоминаются как Ассур, так и Ниневия. Такое упоминание со стороны вавилонских авторов эпоса может быть понятно лишь в том случае, если у них имелись исторические факты или воспоминания, относящиеся до этих городов. Оба отрывка, в которых говорится об этих городах, суть ассирийские списки с вавилонских оригиналов, однако едва ли можно думать, что ассирийским писцом на глиняных таблицах сделаны были вставки. До сих пор не встречалось никакого признака подобных редакций, и благоговение перед священными писаниями делает их невероятными.

Свою религию, за исключением культа национального бога Асура, ассирийцы взяли с ничтожными изменениями у вавилонян, хотя и возвысились до самостоятельности, ведя постоянные войны с Вавилонией. Крепкий строй вавилонских религиозных понятий не подвергся никакому воздействию с их стороны. Вавилонский пантеон был ими принят без изменения, с тем лишь единственным различием, что национальный бог занял место на самой вершине, выше великой божественной триады. Вавилонские священные места священны и для них, и город Мардука является целью паломничества ассирийских царей, владеющих Вавилонией. О степени их зависимости можно судить по тому, что они перенесли к себе всю заклинательную литературу вавилонян вместе с их астрологическими, математическими, космологическими и космогоническими представлениями и всей вавилонской демонской и волшебной нечистой силой. Они без всякого изменения употребляли вавилонские заклинательные гимны и молитвы как формулы, пригодные для их целей. В одном недавно найденном тексте из числа заклинательных писаний всего яснее виден способ пользования ими: один и тот же текст, повторенный слово в слово, встречается два раза, но во втором случае заклинание прилагается к факту, имеющему отношение к царю Асурбанипалу, и в тексте сделана соответствующая вставка. Таким образом одна заклинательная формула могла быть применена к любому случаю, подходящему в общих чертах к ее содержанию. В одном пункте религиозные условия Ассирии значительно отличаются от вавилонских: в Ассирии не было такого всемогущего жреческого сословия, как в Вавилонии, которое могло бы оказывать решительное влияние на государственные дела. Ассирийские цари присваивают высшие жреческие права себе самим.

Вышеописанный характер зависимости ассирийской религии дает нам право ограничиться ее кратким очерком, указав лишь на некоторые особенности. С другой стороны, фактами культа и религиозной жизни, имевшими место на ассирийской почве, можно пользоваться при изображении вавилонской религии.

Три города по очереди были главными городами Ассирии: Ассур на юге, Нина (Ниневия) на севере и Калху (Келак) недалеко от Ниневии. К ним, в качестве четвертой резиденции, в царствование Саргона надо присоединить еще Дур-Саррукин в той же местности. Из этих городов Ассур и Ниневия суть места культа; таков же Арба'илу (Арбела) на востоке, бывший важным торговым городом. Ни Дур-Саррукин, ни Келак не имели самобытного, коренного культа. Ассур был городом национального бога Асура и потому сохранил свое значение даже и тогда, когда уже не был столицей. Ниневия и Арбела посвящены были чествованию Истар. В отношении арамейского влияния на религию Ассирии важнейшее место занимает старинный культурный центр северной Месопотамии, Харран. Это было священное место, поль-

зовавшееся наибольшей известностью, и оттуда, может быть, ведет свое происхождение поклонение богу луны Сину.

Асур носит это имя как податель благ. Ассирийские гимны ставят трижды слово «святой» (асур, асур, асур) перед именем призываемого божества, так же как и оканчиваются все моления троекратной молитвой о ниспослании благословения. Совершенно невероятно, чтобы название города Ассур было раньше, а имя бога произведено было от него. Последнее может быть тождественно с именем AN-SAR вавилонского эпоса о сотворении мира; Асур пишется также идеографически. Что Асур, как бог природы, был в начале владыкой неба — это само по себе очень вероятно. Супруга его — Белит. Он не только является в позднейшее время владыкой всего мира, но и почитается творцом земли. AN-SAR в сказании о сотворении мира есть отец великой триады и творческое начало высшего, небесного мира. Такое сопоставление, если оно верно, бросает особенный свет на упоминание в рассказе о сотворении мира о городе Ассур.

Как царь богов, Асур в ассирийском пантеоне стоит впереди всех других богов. В нем олицетворяется целость и единство ассирийского государства. Асур есть отец-покровитель ассирийской земли. Враги Ассирии суть и его враги, которых он, как вышний военачальник, разгоняет своею силою. Царь из его руки принимает свой венец и к его ногам слагает трофеи своих побед. Он предшествует царю на войне и также сопутствует ему в удовольствиях и опасностях охоты. Эмблематический знак бога Асура вышит на царских одеждах; он же находится на царской печати и на статуях, изображающих царя. Это изображение, похожее на египетские крылатые изображения солнечного диска и, может быть, оттуда и взятое: фигура бога с натянутым луком или вытянутой рукой с обеих сторон имеет крылья, а снизу оканчивается птичьим хвостом. Перед войском несли знамя, изображавшее в кругу над фигурой быка парящую фигуру бога Асура, спускающего стрелу из лука. Гимны, обращенные к Асуру, приписывают ему высочайшие божеские почести, подобные тем, какие в вавилонских гимнах к Мардуку приписываются этому вавилонскому царю богов. В разных случаях об Асуре говорится, что он царь всех богов, отец богов, царь неба и земли, повелитель всех богов, построивший небо бога Ану и основание земли, живущий в сияющем небе. Особенно замечательно относящееся к нему выражение, единственное в своем роде — так как относительно Сина такое же выражение имеет астральное значение, — «он есть творец самого себя».

Особым почтением пользовался Рамман (см. § 27). Имя этого бога входит в состав царских имен древнейшего времени. Значение его в Ассирии обуславливалось разрушительной стороной его деятельности, которая наводила страх и которую старались направить на жизнь врага и на его дом и страну. В надписях он призывается преимущественно в качестве свидетеля проклятий. Ниниб (Адар) и Нергаль вместе с Асуром почитались как боги войны и охоты. Небо в течение некоторого времени

имел свой совершенно особенный культ. В царствовании Рамманирари III (811—782) была даже сделана попытка поставить культ Небо впереди всех других. Многие статуи Небо, относящиеся к этому времени, найдены в Келахе. Посвятительная надпись на одной из них оканчивается таким увещанием: «О потомок, надейся на Небо, а на других богов не надейся».

Рядом с Асуром стоит ассирийская владычица богов Истар. Ей не только воздавалось поклонение в двух городах: Ниневии и Арбеле, но ниневийская Истар и арбельская Истар определенно различались одна от другой, так что в одном и том же перечислении богов назывались отдельно и та и другая. В Ассирии Истар имеет строгий, мужественный, воинственный характер. Она есть царица войны и охоты; она решает судьбу битв. В одной ассирийской молитве она изображается в одежде из пламени. Она распространяет вокруг себя ужасающий блеск и при случае посылает огненный дождь на неприятельскую страну. Надписи, посвященные ей, и изображения ее доказывают, что в Ассирии, как и в Вавилонии, существовало в то же время о ней и представление как о приветливой, ослепительно блестящей утренней звезде. Но важнее то, что она идет впереди войска. В ночь перед опасным военным делом арбельская Истар приходит во сне к призывавшему ее на помощь Асурбанипалу. Она является ему с колчаном, луком и стрелами и с обнаженным острым мечом. Она ободряет его ласковыми словами и обещает идти впереди его. Так же во сне и с такими же обещаниями является она Асурбанипалову войску перед трудной переправой, и проникнутые уверенностью войска идут через реку. И хотя нельзя отрицать общего значения Истар как звезды, появляющейся при наступлении утра, но эти же, сравнительно поздние, надписи удостоверяют, что астральное представление не было господствующим и что утренняя звезда давала только полную надежду уверенность в близости самой богини. К области астральных представлений относится наименование Истар в одной ассирийской молитве царицею неба и звезд. Как царице неба ей приписываются в ассирийских гимнах высшие атрибуты. В чем состояло различие между арбельской Истар, являющейся всегда только в виде богини войны, и Истар ниневийской, не ясно видно из надписей. Возможно, однако, что предание правильно указывает на сродство ниневийского культа с чувственным культом Урука. Любимый город Истар, Ниневия, описывается теми же чертами, какими в надписях Гудеи изображается тождественная с Истар богиня Нина.

С падением Ассирии и уничтожением Ниневии совершенно исчезают те незначительные особенности, какие отличали ассирийскую религию. О боге Асуре нет уже вовсе речи. Новохалдейское царство воспринимает всю остальную вавилонскую религию в том виде, в каком она была при ассирийском господстве, но культ Мардука и Небо у новохалдейских властителей указывает на то, что новая религия была продолжением прежней, вавилонской.

### § 33. ГИМНЫ И МОЛИТВЫ. ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ БАВИЛОНСКО-АССИРИЙСКОЙ РЕЛИГИИ

Литература. *Циммерн*, *Babylonische Busspsalmen* (1885). *Кинг*, *Babylonian magic and sorcery* (1895).

**Б**ольшая часть вавилонских гимнов и молитв находится в связи с заклинательными обрядами. Они сохранились для нас в ассирийских списках. Ассирийские оригиналы остаются совершенно в той же сфере понятий, как и вавилонские. Гимны при этом являются литургической составной частью магических действий. Связь их, однако, совершенно внешняя, и это заставляет предполагать, что в начале они были самостоятельными молитвенными песнопениями, употребляемыми, впрочем, тоже при богослужении. Но соединение это во всяком случае не было делом ассирийских переписчиков, а существовало уже в вавилонских оригиналах. Гимны, разделенные на стихи и строфы, в самом возвышенном тоне восхваляют то или другое божество или несколько богов. Между ними встречаются песнопения в виде диалога между жрецом и молящимся. В числе гимнов к высшим божествам есть и такие, которые обращены к редко упоминаемым в других случаях астральным богам. Вообще эта религиозная литература насквозь проникнута демонологическими и астрологическими представлениями. В этом, равно как и в обрядовом характере ее употребления, сказалась инициатива ученых жрецов. Во всяком случае превращение этих литургических воззваний в формальные заклинательные молебствия понизило их религиозную ценность. Одно из таких заклинаний имеет на себе надпись: «Таблица для всякого бога». Эта отметка характерна даже и в том случае, если она принадлежит ассирийскому переписчику.

Особенный вид заклинаний представляют собою так называемые покаянные псалмы. В них обращают на себя внимание две стороны: прежде всего язык их, местами трогательный и дающий основание называть их покаянными псалмами с жалобными причитаниями: «подобно флейте, подобно голубю, подобно стонущему тростнику, подобно лани» призывает бога молящийся. «Он питается плачем; слезы, подобные дождевым облакам, служат ему питьем. Долго ли еще будет гневаться бог, когда же он наконец скажет: да успокоится твое сердце?» Вторая особенность покаянных псалмов — глубокое сознание молящимся своего греха и вины. Прежде всего он ищет причину своих несчастий во всех обстоятельствах своей домашней и семейной жизни, во всей своей ежедневной деятельности, в малой заботливости о милосердии и добрых делах и об исполнении религиозных обрядов и с величайшим смирением молит о помощи. Много у него грехов, и в числе их есть скрытые, о которых он и сам не знает. Но для религиозно-нравственной оценки этих покаянных псалмов, прежде всего надо иметь в виду, что поводом для всех их без исключения служит всегда

какое-нибудь несчастье, например, болезнь, разрушающая радости жизни. Божество отвортилось от человека, и тогда демоны получают власть его мучить. Милость сострадательного бога, являющаяся целью и ожидаемым последствием молитв, состоит только в избавлении от болезни. В этом же состоит и все значение вымаливаемого отпущения грехов. Получение исцеления и прощение греха суть однозначные понятия. Этим определяется религиозное значение таких понятий, каковы грех, вина, милосердие, прощение. Раз прекращается гнев божества, то исчезает и источник страдания. Если Бог — и это принадлежит к прекраснейшим представлениям покаянных молитв — взглянет снова благосклонно на больного, возьмет его за руку, станет рядом с ним, то больной выздоровеет.

**В** покаянных псалмах выступает еще одна особенность, которая точно так же повторяется и в заклинаниях. В них говорится о божестве молящегося, которое не называют его именем какого-нибудь определенного бога. Гнев этого божества был причиной страдания, и гнев этот можно смягчить. Невозможно решить, идет ли в этом случае речь об особенном боге — покровителе молящегося, или о домашних богах. Может быть, слово *ilu* тут надо понимать в смысле общего названия божества, подобно тому как оно употребляется в собственных именах, в которые оно входит, как например Амель-или — «Божий человек», Исме-или — «Бог услышал». Явственнее выступает часто встречающееся представление о посредствующем боге-заступнике. От призываемого божества ожидается, что оно присоединит свою просьбу к просьбе молящегося для успокоения гневающегося бога. В качестве бога-заступника является или бог-покровитель молящегося, или какое-нибудь божество из общего пантеона; но во всяком случае тот бог, перед которым оно является посредствующим просителем за больного, должен быть высшего ранга. Когда в покаянных псалмах говорится о «неизвестном» боге, то в этом надо видеть только признак неопределенного политеизма. Молящийся считает возможным, что тот грех, который был причиной его болезни, неизвестен ему; поэтому при перечислении всех грехов, какие можно придумать, он упоминает и о грехе, «которого я не знаю». Точно так же, для более достоверного успеха мольбы, в числе богов, гнев которых мог быть случайно вызван молящимся, упоминается и бог, «которого я не знаю». Все желания, высказываемые в молитвах, сводятся к одному: получить вновь здоровье, чтобы долго прожить на земле и во славе перейти в другую жизнь. Необходимые условия для того, чтобы молитва была услышана, суть восхваление бога-помощника, чрезвычайное богатство в святилище бога, богатые жертвы и богатство богослужения.

Такой взгляд соответствует всеобщим и первоначальным религиозным представлениям, по которым боги суть высшие небесные владыки (см. § 25), великие и могущественные, сильные и непобедимые. Небо есть их сияющее жилище, все силы

природы свидетельствуют об их царственном могуществе, все земные блага суть дары богов. Но их законы так же непоколебимы, как и они сами. Они охраняют установленный ими обычный закон в качестве верховных судей, милостивых к тому, кто исполняет всякую волю богов, и гневающихся на ее нарушителей. Сознание своего долга по отношению к священным и святым богам в значительной степени указывает на привычный правовой порядок, служащий защитой жизни и собственности. Гневные боги присуждают наказать людей потопом за их беззакония. В этом случае не указывается, в чем состоял непосредственный повод для наказания; но из заклинательных формул мы можем получить некоторый взгляд на то, как понималась нравственная сторона религиозного учения. Из них мы видим, что наказывалось не только насилие над ближним; боги наказывают также и нарушения правил культа. Кто пренебрегает своим богом или своими богами, кто на молитве воздевал нечистые руки, кто по легкомыслию или дерзости сознательно нарушил клятву, кто не исполнил обетов или отказался от принесения жертвы — от того отвращаются боги. Они же наблюдают и за сохранением нравственных отношений к ближнему. Не освободить пленного или неправильно удерживать его, быть искренним на языке и лживым в сердце — все это возбуждает гнев богов, также как и прямое насилие. Нарушение семейного согласия считается особенно тяжким преступлением. Умышленное истребление всякого творения тоже наказывалось богами. А когда они гnevаются и отвращают свой милостивый лик, то вместе с этим уходят и все блага жизни. Только искупление вины может отвратить гнев богов. В их руках жизнь и смерть. Боги так же властвуют над жизнью и смертью отдельных лиц, как и над благосостоянием страны. Бесчисленные наказания, даваемые всеми богами вавилонского пантеона, доказывают, что такое представление всюду было господствующим. Богам обязаны люди как началом, так и продолжением своей жизни. Получением благополучия в земной жизни исчерпывается цель религиозных действий. Величайший дар богов есть долгая жизнь, затем изобилие земных благ, многочисленное потомство и, наконец, защита от всяких враждебных сил. Цари, как любимцы богов, просят для себя в том же смысле долгого и счастливого царствования, владычества над всеми врагами и укрепления престола за их наследниками на вечные времена. Во всех религиозных представлениях преобладают черты эвдемонического характера. Наоборот, военные поражения и политические неудачи, болезни и эпидемии, внезапная смерть и прекращение рода признавались за наказания, посылаемые разгневанными богами.

Так как каждое действие в частной или общественной жизни имело какое-нибудь религиозное значение, то вся вавилонская религия проникнута живым сознанием безусловной зависимости и чувством благоговейной покорности. Календари с указаниями правил культа служат доказательством того, как строго цари относились к своим религиозным обязанностям, так как дела, относящиеся к культу: постройки и

украшение храмов, жертвоприношения и посты и длинный ряд церемоний — суть действия, приятные для богов. Боги живут во храмах, представляющих собою изображение их небесного жилища. И их тем сильнее надеются привязать к месту их культа, чем великолепнее и богаче будет обряжен их храм, чем пышнее будет украшено изображение бога и чем богаче будут жертвенные приношения. В основаниях храма не следует делать никаких изменений; поэтому возобновители храма неустанно ищут старинный фундамент, пока не найдут его. Находящиеся в храмах статуи богов служат порукою их присутствия и в то же время их покровительства. Считается величайшим народным бедствием, когда во время войны вторгнувшийся неприятель не только разрушает города и храмы, но и в качестве высшего триумфа уносит с собой изображение божества, и признается достойным вознаграждением за все усилия войны и величайшим национальным торжеством возвращение домой статуи божества, похищенной в древние времена. Соответственно такому представлению предполагалось, что боги разрушенного города, как не имеющие уже пристанища, уходили на небо. Но, несмотря на пребывание богов в их стране, поклонники их смотрели на них как на существа нездешнего мира. Они являются своим любимцам во сне, чтобы оградить их от опасностей, или влить в них мужество на какое-нибудь дело, или чтобы объявить им свое повеление. Уже Гудеа рассказывает о подобных снах, и в молитвах неоднократно встречаются прямые просьбы о ниспослании хороших снов.

К богам не применяются недостойные их представления. Поэтому изображения вроде того, что боги стоят перед верховным богом с униженным видом, как визжащие собаки, или что, в страхе перед подступающим к небу потоком, они, скорчившись как собаки, прячутся на небо Ану, должны быть признаны поэтическим преувеличением, цель которого — с особенной яркостью подчеркнуть преобладающее положение Мардука над другими богами. Самые боги представляются в человеческих образах, и символические изображения их в виде животных едва ли можно считать первобытными. В некоторых случаях вторичный характер перенесения на богов символов, взятых из сферы животных зодиака, несомненен.

Многие черты культа указывают на благочестивое чувство и ревность в исполнении богослужебных обязанностей. Темная сторона его заключается в постоянно увеличивающемся суеверии. Пантеон все более и более расширяется; заклинательные молитвы даже превосходят исторические памятники в перечислении целых рядов бесчисленных богов. Молитва считается тем надежнее, чем достовернее, что никто из них в ней не пропущен. Асурназирпал (884—860 до Р.Х.) перечисляет 6500 богов и кроме того 300 небесных и 600 земных духов. Особенно выдающееся и гаинственное значение имеет имя божества. Никому, и даже богам, не известное имя Эа представляет собою чудесный ключ ко всем тайнам скрытого мира духов. Может



быть, это объясняется тем обстоятельством, что в заклинательных формулах обыкновенно употребляется древнейший идеографический способ письменного изображения божеских имен и что скрытые имена богов делаются в них снова явными. Чрезвычайно усиливаются поклонение светилам и волшебство. Различные космические события, украшенные суеверными идеями, получают преимущественно религиозное значение. Жреческая астрология, признававшая гармонию мировых явлений и неизменный порядок, царствующий в небесных сферах, сопоставляла его с изменчивостью земных дел. Все силы природы, которыми нарушался правильный ход вещей, олицетворялись в виде злых демонов, и всякие чрезвычайные, из ряда вон выходящие, происшествия приписывались их влиянию. И хотя в народное понимание перешла лишь самая внешняя сторона этой астрологической религиозной формы, тем не менее она имела очень важное влияние на все религиозные взгляды и обычаи и действовала на народ очень привлекательно. Современные библейские свидетельства видят в вавилонской религии только суеверное служение звездам и волшебство, соединенное с заклинаниями и гаданиями. Для поклонения звездам собираются ночью на кровлях домов. Во второй части книги пророка Исаяи вавилонские идолопоклонники насмешливо называются наблюдателями небес и звездочетами. Свидетельство пророков подтверждается надписями ассирийского времени. Как далеко уходит это суеверие в глубь времен, мы не знаем, так как имеющиеся у нас тексты заклинаний во всяком случае не принадлежат к древнейшим составным частям вавилонской литературы. Правда, главное собрание астрологических гадательных обрядов приписывалось древнейшему мифическому царю северной Вавилонии Саргону, но возможно и то, что самое это указание есть легенда, имевшая целью признанием древности этих обрядов возвысить их значение. Мы уже упоминали о том, что собственно астрология и мантика появились в очень древние времена, относительно которых мы имеем сведения о вавилонской религии (Гудеа).

Другого рода представления встречаем мы в дальнейшем, более позднем, развитии вавилонской религии; присутствие их доказывается как составом литургической литературы, так и историческими документами. Обнаруживается стремление придать всему пантеону монархический характер. То верховенство одного бога (Асура), которое в Ассирии с самого начала установилось по образцу ее государственного устройства, в Вавилонии явилось следствием религиозных соображений. Заклинания оставляют в стороне весь пантеон с его подразделениями. Все прочие боги, кроме призываемого, остаются как бы вне кругозора поэта-заклинателя. Призываемое же божество является в проявлении своей власти не ограниченным никаким другим, хотя генеалогия его и приводится. Ему приписываются всевозможные высочайшие атрибуты. Нет другого города или храма, который был бы столь славен, как тот, в котором совершается культ излюбленного бога. Небо и все под ним, земля и все

живущее на ней служат для исполнения воли его одного. Поэтому он называется не только повелителем: ему присваивается и титул творца, а также судьи, принадлежащий Самасу, и ведателя судьбы — что составляет высшее почетное прозвание Мардука. «Кто возвышен в небесах? — ты один возвышен! кто высок на земле? — ты один высок!» — такими или имеющими такой смысл словами часто заканчиваются гимны. Сюда же относится тот факт, доказываемый ассирийскими царскими надписями, что в различные периоды то одно, то другое божество делается преимущественным предметом поклонения. Вышеупомянутый список богов (§ 28) содержит, между прочим, такие сравнения известных богов Бела, Сина, Раммана и Ниниба: Бел есть Мардук, как владыка и решитель судеб, Син есть Мардук, освещающий ночь, Рамман — Мардук дождя, Ниниб — Мардук ночи. Хотя из этого еще не следует, что другие боги должны быть низведены на степень лишь отдельных проявлений Мардука, однако видно, что их функции перенесены были на него. Со временем признаки таких воззрений все увеличивались в числе по мере того, как пантеон разрастался до бесконечности, а вместе с тем и распределение богов по их рангу становилось беспорядочным. Во время новохалдейской династии, при Навуходоносоре и Набониде, все прочие боги были отодвинуты на задний план почитанием Мардука и Небо.

## § 34. КУЛЬТ

Литература. *Caiss*, Lectures on the origin and growth of religion (1888); *И. Неремис*, Die Kultustafel von Sippar (1889).

**В**авилонское жреческое сословие всегда имело в своих руках высшую власть. Жрецы являлись посредниками между богами и людьми, учителями и покровителями науки и хранителями священных писаний, они одни только обладали тайной магических действий; поэтому с течением времени их господствующее положение не только не понижалось, но скорее повышалось. В каждом городе они образовывали замкнутую касту, которая тем легче могла сохранять свою замкнутость, что жреческое звание было наследственным. Существовали классы жрецов, предназначенные для исполнения различных богослужебных действий. Разделение, указываемое Диодором Сицилийским, на жрецов, приносящих жертву, жрецов-очистителей, заклинателей, авгуров, снотолкователей, гаруспициев соответствует действительности. Свое богатое содержание они получали от жертвенных приношений. Оброки в пользу храма были точно определены. Из храмовых архивов, а также из упоминаемых в контрактах поставок для храмов мы видим, с какой точностью велась их бухгалтерия и как правильно и богато снабжались они всем нужным. Добровольные жертвы различались от постоянных. На древних печатях-цилиндрах изображены разнооб-

разные сцены жертвоприношений, совершаемых вавилонскими жрецами. Жрецы на них представлены стоящими перед изображением божества, ведущими за руку приносящего жертву царя. Для того чтобы быть жрецом, требовалось знатное происхождение. Внешность жреца должна быть безукоризненна; телесные недостатки делают неспособным к получению жреческого звания. Перед совершением богослужебных действий они должны подвергаться особым очистительным церемониям. Никакой жертвы нельзя приносить с неумытыми руками.

Жрецы воспитывали себе преемников в собственных школах. Поэтому очень вероятно, что жреческие традиции в различных городах отличались одни от других. Таким образом объясняются различные друг от друга рассказы о сотворении мира (см. § 35). Вместе со жрецами в надписях упоминаются также и низшие служители при храмах. На них возложены были заботы о внешнем благоустройстве и содержании храма и храмовой утвари. Особые формы известны из культа Таммуза и Истар.

Очень заботливо различались разные дни. В календарях точно обозначены дни, которые считаются несчастными. Нет ни малейших следов празднования субботы, напротив, этот день, по-видимому, считался скорее в числе несчастных. Важное значение имеют дни изменений луны. Величайшим праздником был праздник солнечного поворота, или нового года (см. § 28). В связи с культом Истар и его особенностями находится праздник Таммуза.

Жертва по вавилонским понятиям существует с сотворения мира. Она есть дань людей богам, которым они обязаны своею жизнью и земным благосостоянием. В рассказе о потопе картинно изображается, как боги собираются роем, точно мухи, вокруг жертвы Сит-Напистима и с удовольствием нюхают приятный для них запах жертвы. Это указывает на обыкновенное представление о жертве как о ежедневном обеде богов. В храмах жертвоприношения совершаются регулярно два раза в день, в начале утра и в начале ночи, когда восходит месяц. В то же время жертва — радостное событие для приносящих ее, она сопровождается веселым пиром и музыкой. Она составляет высшее проявление всех важных, радостных и горестных событий. Ею освящается начало войны и венчается победа; ею же заключается торжественная закладка храмов и дворцов. Приносят жертву, отправляясь на охоту, и в виде жертвы посвящают богам лучшую часть из охотничьей добычи. Возлияния также обычны, как и принесение в жертву пищи, или кровавые жертвы. Самая обыкновенная форма жертвоприношения есть благодарственная жертва. Со всего получаемого в стране платится дань богам. Из всех произведений неба, земли, моря и гор значительная часть приносится им в жертву. Лучшая часть военной добычи принадлежит им. Ежегодно приносятся в жертву молодые животные из стад. При этом не делается различия между животными различных пород. В жертву приносятся и дикие и домашние животные, и всякого рода птицы, а также рыбы, овощи, мед и масло; только жертва должна быть без всякого порока. Животные с телесными недостатками допуска-

ются только при второстепенных богослужебных действиях. В жертву приносятся животные мужского пола, а животные женского пола употребляются только при очистительных обрядах. При кровавых жертвоприношениях выдающуюся роль играет понятие об искуплении в смысле умиротворения разгневанных богов. Жертва имеет очищающую силу; поэтому никакое заклинание не предпринимается без жертвы. О существовании человеческих жертвоприношений в надписях нет никаких указаний. Изображения, в которых видели человеческие жертвы или обряд обрезания, имеют, по-видимому, скорее мифологическое значение. Человеческие жертвоприношения Адрамелеха и Анаммелеха в Сефарваиме (Сиппаре) должны быть отнесены к финийскому влиянию. Но люди приносились в жертву при оплакивании мертвых. Имела ли эта жертва какую-нибудь связь с часто упоминаемым жертвоприношением в память умерших, совершавшимся при участии плакальщиц и похоронной музыки, — на это нет ясных указаний. Асурбанипал рассказывает об одной такой поминальной церемонии: «Остальных людей я живыми изрубил в куски у колоссальной статуи быка, где был убит дед мой Санхериб, в жертву его памяти». Трупы их были выброшены на съедение зверям. Особые представления об очищениях и очистительных жертвах тесно связаны с магическими понятиями (см. § 37).

### § 35. СОТВОРЕНИЕ МИРА И ПОТОП.— КОСМОГОНИЯ

Литература. *Иенсен*, *Die Kosmologie der Babylonier* (1890); *Люкас*, *Kosmogonien der alten Völker* (1893). Переводы сказания о сотворении мира у *Иенсена* в его «Космологии», *Циммерна* в *Schöpfung und Chaos Gunkеля* (1895), *Делици*, *Das babylonische Welterschöpfungsepos* (1896). Переводы сказания о потопе: *Гаупта* у *Шрадера*, *Keilinschriften und das alte Testament* (1883), *Иенсен* и *Циммерн* в указ. соч.

**В**авилонское сказание о сотворении мира есть солнечный миф в честь вавилонского местного бога Мардука. Владыка Вавилона Мардук по единогласному решению богов делается царем в мире богов; ему вручаются скрижали судьбы в награду за победу над драконом, и в первый раз после сотворения мира на небе празднуется посвященный ему праздник Цакмуку. Поэтому и рассказ о сотворении мира заканчивается высочайшей хвалой Мардуку, который изображается здесь как бог весеннего солнца, победоносно выступающий в утро творения из первобытного хаоса и образующий мир из частей тела щетинистого дракона. Сохранившиеся отрывки расположены в виде стихов и строф. Ану, Бел и Эа составляют великую высшую триаду, так как их прародители, за исключением Ансара, в дальнейшем ходе действия отступают на задний план. Первые боги появляются из первобытного хаоса парами, по-видимому, распределяясь по полам. В основание рассказа положены ясно выраженные космогонические и астральные представления.

Содержание мифа заключается в следующем. В начале всего не было ни неба, ни земли и никого из богов, а были только воды океана, соединенные с общей матерью Тиамат: первобытное море в виде первобытного хаоса. Затем явилась первая пара богов: Лохму и Лахаму; после них спустя долгое время вторая пара: Ансар и Кисар: небесное (мужское) и земное (женское) начало. От них происходят прочие боги: сначала трое верховных богов, потом великий сын Эа Мардук и другие решители судеб. Приготовления к устройству правильного космоса — в качестве жилища для богов, как оказывается потом — и возрастающее могущество богов приводят к великой борьбе Тиамат и ее дружины с богами. При этом Лохму и Лахаму совершенно уходят на задний план. На стороне Тиамат являются ее супруг Кингу и одиннадцать созданных ими чудовищ, большей частью имеющих вид отвратительных змей. Они находятся в близком соотношении со знаками зодиака. В первом ряду сторонников Мардука является страшный бог огня Гибиль. Эта битва изображает собою борьбу света с тьмою. Хотя Кингу есть тоже бог огня, но он представляет собою скорее разрушительный подземный огонь. Цель его — уничтожение небесного бога огня. Великие боги уклоняются от битвы. Мардук соглашается идти на борьбу, но ставит условием, чтобы с этого времени он был главным руководителем как в собраниях богов, так и при определении судьбы (см. § 28, праздник Цакмуку). Устраивается пир богов, и когда перепуганные боги напиваются пьяными, то Ансар добивается от них согласия на требования Мардука. Они делают его царем, и, «превзойдя своих отцов, он занимает место решителя судьбы». Чудо, совершенное единым словом, дает высшее и чрезвычайное подтверждение его могущества<sup>1</sup>. Находящаяся перед ним завеса исчезает по его повелению и снова таким же порядком восстанавливается. Вооружаясь великолепным оружием, в состав которого входят ветры, молния, громовый топор и пылающий факел, а также охотничья сеть, он после жестокой битвы побеждает Тиамат и ее войско и отнимает у Кингу похищенные им скрижали судьбы. Потом он разделяет на части тело Тиамат. Одна половина его, в виде небесного океана, ограничивает с этого времени небесную область богов. Океан этот заперт задвижкой, чтобы вода из него не могла вылиться. Над водами бездны Мардук строит небесный дворец. Затем следует сотворение звезд, разделителей времени, земли, людей и городов (как мест культа?), сколько можно понять из совершенно испорченных отрывков. Были ли люди сотворены одним Мардуком, этого невозможно с точностью определить. Во всяком случае, на заключительной плитке о нем говорится, что он «тот, который сотворил людей». Здесь можно упомянуть, что в двух других случаях, когда Эа создает вестника богов, а богиня Аруру одного героя, то оба они делаются из глины. Заключение эпоса состоит из обращенного к людям увещания о том, чтобы

<sup>1</sup> Это представление о совершаемом посредством только слова чудесном действии составляет особенность эпоса о сотворении мира.

они имели страх божий, дающий долгую жизнь, и из вышеупомянутого славословия Мардука-победителя, владыки богов<sup>1</sup>.

Рассказ о потопе включен в число сказаний Издубарова эпоса (см. § 38). Он написан на одной из лучше сохранившихся таблиц, из числа двенадцати, входящих в состав эпоса. Герой рассказа о потопе — Сит-Напистим. В конце он называется Хазизатра — «разумнейший», или «благочестивейший»; перестановка букв допускает объединение этого имени с именем Xisuthros, которое он носит у Бероса. Относительно мифологической обстановки рассказа о потопе следует сказать то же, что и вообще об эпосе Издубара. Сит-Напистим рассказывает историю потопа Издубару, который подобно ему избег смерти и сопричислен к обществу богов. Замечательно, что причиною решенного богами губительного дела были грехи жителей Суриппака, легендарного древнего города, где жил Сит-Напистим. Эа, без ведома прочих богов, открывает во сне Сит-Напистиму их решение. По его совету и плану Сит-Напистим строит ковчег, нагружает его всяким имуществом, вводит в него всякого рода животных и запирается в нем вместе со

строителями и своей семьей. С бурным приливом моря соединяется небесная буря; Ануннаки поднимают свои огненные факелы. Сами боги в несказанном ужасе бегут от потопа, поднимающегося до небес. Шесть дней и ночей свирепствует бурный потоп; все люди опять превращаются в землю. Тогда Сит-Напистим открывает люк и, ослепленный све-



Сить-Напистим в ковчеге.

том, со слезами падает ниц. На горе Низир останавливается ковчег. Через семь дней Сит-Напистим выпускает голубя, потом ласточку; оба они возвращаются назад, не найдя себе пристанища. Ворон не возвращается. Тогда Сит-Напистим покидает корабль со всеми бывшими в нем тварями и на вершине горы приносит жертву. Боги обоняют ее запах и, как мухи, роем собираются вокруг жертвователя. Является

<sup>1</sup> Отрывки из других историй о сотворении мира доказывают, что в различных жреческих школах господствовали разные мифологические традиции. Из этого можно ясно видеть, что в отношениях отдельных богов к тому или иному светилу и в космологических понятиях господствует большая неопределенность. В одном из таких отрывков о сотворении мира, который, подобно хождению Истар в ад, приводится в одном заклинании, битва с драконом отсутствует. В самом начале появляются жилища богов и земные места их культа. Мардук вместе с Аруру создает людей, чтобы они содержали богов в их излюбленных местах. Вавилон есть священный город. Третий отрывок переносит битву с драконом во времена человеческой истории. Дракон Тиамат страшно угнетает людей и угрожает владычеству богов. Один из богов — Мардук? — убивает дракона. Три года и три месяца день и ночь течет потом из него кровь.

также и Бел, настоящий виновник потопа. С гневом видит он, что один из людей со своими близкими уцелел от него. Но Эа успевает его успокоить; Бел входит в ковчег и дает свое благословение Сит-Напистиму и его жене, которые, сделавшись подобными богам, скрываются вдаль, на устье потоков.

Космогонические представления, лежащие в основе этих мифологических рассказов, различают небесный мир бога Ану, надземный мир Бела и подземный, принадлежащий Эа. Под землей находится царство мертвых (см. § 36). Главные представления, определяющие форму и положение трех миров, правильно изложены уже у Диодора Сицилийского: Земля (земная гора) имеет вид выдолбленной снизу опрокинутой круглой барки. Под земной корой простирается царство мертвых. Углубление же относится к царству Эа, который властвует над таинственной глубиной вод, над морями, источниками и ключами. Все это окружено океаном как поясом (или змеей). Небесный свод, простирающийся над земною горой и формой своей соответствующий последней, отделяется от надземного мира небесным океаном. Основанием ему служит горизонт. Изнутри неба, из небесного дома, выходит солнце. Двое ворот, на востоке и на западе, обозначают места его восхода и заката. Две горы, светлая гора на востоке и темная на западе, служат пределами пути, совершаемого им над землею. Под восточной горой находится место собрания богов, в котором они под председательством Мардука определяют решения судьбы<sup>1</sup>. Из этой же палаты судеб начинает солнце свой путь. Существующее в то же время представление о том, что бог весеннего солнца, в качестве сына Эа, выходит из глубины воды, не противоречит предыдущему. По неподвижному небу звезды ходят установленными для них путями.

## § 36. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Литература. *Альфред Иеремас*, Die babylonisch – assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887); *Иенсен*, Die Kosmologie der Babylonier (1890); *Галеви* в Revue de l'histoire des religions (1888) и в Revue semitique (1893).

Самая худшая, всем людям равно грозящая участь, есть смерть. Никто не может избежать смерти, никто не может освободиться от нее, и людям остается только просить об отсрочке, о долгой жизни, о достижении глубокой старости. Кто переступил за врата царства смерти, с тем все кончено: таков вечный закон. В жилище мертвых нет ни радости, ни надежды; темная ночь не освещается никаким светом;

<sup>1</sup> У ассирийцев упоминается о горе богов как о месте рождения и жительства богов. Вершина ее выдается над небом, а основание находится в глубине океана. Ясный свет, подобный свету небесных светил, освещает жилище богов.

всюду лишь тление, и от всего земного великолепия остается лишь жалкая и печальная жизнь теней. Прах тления лежит на всем царстве мертвых; прахом покрыты его двери и запоры, прах есть пища живущих в нем. Так в поэтической форме выражена эта мысль в сказании о нисхождении в ад Истар, в котором есть описание подземного мира и изображение жизни в царстве мертвых. На западе, где заходит солнце, — там вход в царство мертвых, в страну, откуда нет возврата. Область владычества Аллату,



Подземный мир.

богини подземного мира, представляется в виде громадного города с чудовищной величины дворцом. Семью стенами окружена великая темница. Никакой свет не светит мертвым. Сквозь тьму слышны их горестные крики. Они живут в области ужаса и плача. Цари и жрецы и все великие земли подпадают одной и той же безотрадной участи. Нагими являются мертвецы перед страшной Аллату. Одетые в крылатые одежды, носятся они подобно теням. Нет никакого различия между добры-



ми и злыми, всех ждет один жребий. Но есть еще нечто более страшное, чем снизойти в царство теней: еще более позорно и мучительно остаться непогребенным. Невозможно нанести врагу более горькой обиды и более жестокого несчастья, как лишив его погребения или осквернив его могилу. Не нашедший себе покоя в могиле беспокойно бродит кругом.

О вавилонских погребальных обрядах мы имеем лишь очень скудные сведения. Не найдено никаких надгробных надписей, а древность раскопанных могил сомнительна. Общественным обычаем было сожжение трупов. Город Нергала Куфа был по преимуществу городом мертвых. Мертвым приносили пищу и питье и совершали возлияния на могилах.

Только мифологические представления выводят нас из этого мрачного круга мысли. Некоторая небольшая надежда открывается в мифах о Таммузе и Истар, об острове блаженных, а также в возможности вызывать мертвых посредством заклинаний. В самой середине царства мертвых находится источник жизни, заботливо и ревниво охраняемый злыми и завистливыми демонами. В тайном, скрытом месте растет дерево молодости и жизни. Истар насильно входит во врата преисподней и, задержанная там, освобождается хитростью богов. Аллату принуждена допустить окропление ее водою источника жизни и возвратить ей свободу. Сит-Напистим открывает Издубару сокровенное место, где находится жизненное растение. Но оно опять отнимается у него; и все, чего достигает он — это того, что дух Эбани, его умершего друга, выходит из-под земли как дуновение ветра, чтобы говорить с ним. Заклинания мертвых были, вероятно, не что иное, как церемонии, которые или доставляли какое-нибудь улучшение самим мертвым, или имели в виду вызвать явление духов.

Два человека по милости богов были избавлены от общей участи: Сит-Напистим и его жена, сделавшись бессмертными, ведут жизнь, подобную жизни богов на острове блаженных. Только тот может увидеть остров блаженных, кто, подобно Издубару, отважится переправиться через волны смерти, преодолев самые страшные опасности. Остров этот помещен против устья двух потоков, Евфрата и Тигра. На нем есть врачующий источник жизни и восстанавливающее молодость жизненное растение. Только Самас знает к нему дорогу, по которой он ежедневно проходит. Очень вероятно, что остров блаженных, хотя он и находится около устья двух рек, надо искать на востоке, откуда исходит всякая жизнь.

*Примечание.* Символическое изображение подземного мира дает нам ассирийский бронзовый рельеф, который, согласно с вавилонскими представлениями, изображает весь мир разделенным на четыре отделения: небо, воздух, землю и преисподнюю. На задней стороне бронзовой плиты находится леопардоподобное, покрытое чешуею чудовище, мужского пола, с четырьмя крыльями и хвостом в виде змеи. Это чудовище глядит через верхний край плиты, как через ограду, так что лицо его обращено на переднюю сторону, а лапы лежат на верхнем краю плиты. На выпуклой стороне в самом веру пространство,

занимаемое небом, обозначено звездами и символами богов. Ниже его находятся семь фигур с головами животных, поддерживающие небо; может быть, это демоны семи бурь как представители воздушного царства. Третье отделение изображает сцену смерти. Мертвый лежит, закутанный, на ложе. Приносимые жертвенные курения указывают на совершение заклинательного обряда. Два рыбообразные человека, изображающие демонов-защитников, охраняют ложе. На другой стороне сражаются два злых демона, возле которых находится человеческая фигура с благословляющим жестом. Последний отдел изображает берег преисподней. Выше плавающих рыб видны прямо стоящие деревья. В верхнем углу разного рода эмблемы (или орудия). На воде плышет лодка, и в ней лежит коленопреклоненная лошадь. Женщина стоит одним коленом на животном, а другой ногой на его голове. Это нагая фигура с собачьей головой; в каждой руке она сжимает змею; к ее грудям присосались два львенка. За нею стоит крылатое чудовище с поднятой правой рукой.

## § 37. ЗАКЛИНАНИЯ И ДЕМОНОЛОГИЯ

Литература. *Ленорман*, указ. соч. Тексты и переводы у *Галеви*, Documents religieux (1882); *Тальквист*, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû (1894); *Циммерн*, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (т. I, 1896); его же Vater, Sohn und Fursprecher in der babylonischen Gottesvorstellung (1896).

**В** этом параграфе, в виде дополнения, мы сделаем краткий обзор магических представлений. Относительно религиозной литературы заклинаний мы сошлемся на § 33. Богатое содержание обнародованных текстов заключает в себе очень много культурно-исторического материала. Магические представления были широко распространены и глубоко вкоренились в народе, но, несмотря на это, они имеют лишь второстепенное религиозное значение. Уже Гудеа высказывается против заклинаний. В них заключается низшее понятие о религии, и они служат для частных целей обыденной жизни. Жрецы-заклинатели, составляющие особый класс жрецов, употребляют для своих церемоний такие молитвенные формулы, которые вначале были сочинены не для магических целей. В официальном культе заклинания не занимают никакого места. Нет никаких свидетельств о том, чтобы храмы богов находились в какой-нибудь связи с магическим культом. Сама заклинательная литература содержит двойственное представление о происхождении магического искусства. Враждебное колдовство приписывается соседним чужестранным народам, а противодействующее ему сильное средство доставляется заклинаниями из Эриду, чарами Эа, бога Эриду.

Хотя магические представления и восходят к самым древним временам, от которых имеются исторические документы, но собственно известные нам заклинания, полученные от ассирийцев, принадлежат позднему времени. Очень часто в них играет роль Мардук. В особенности к этой литературе относятся три бога: Эа, Мардук и Гибиль (см. ниже). Небо является подчиненным Мардуку и в заклинаниях действует как великий сын Мардука. Распределение призываемых богов и божеских пар

по их рангу соответствует такому же распределению их в надписях ассирийских царей.

Объектом заклинаний служат различного рода болезни и болезненные состояния, как физические, так и психического характера. Болезнь производится или злыми демонами, вследствие гнева богов получающими власть над человеком, или волшебниками и ведьмами. Иногда сами разгневанные боги пользуются демонами как исполнителями налагаемых ими наказаний. Особенно старается нечистая сила разрушить жизнь семьи. Ссоры и раздоры, ненависть, зависть и клевета доставляют им большую радость. Если человек околдован или одержим бесом, то на нем лежит проклятие, которое может быть снято только через заклинание и при помощи богов. Главное средство околдования есть наведение дурного глаза и волшебные слова, а также ядовитое дыхание и ядовитая слюна. Но и вообще всякое прямое или косвенное соприкосновение с заколдованным может вовлечь человека в заколдованный круг. Беда приходит украдкой и медленно, но безостановочно производит свое разрушительное действие. Средства защиты от нее имеют частью предохранительный, частью лечебный характер. Вообще же средства заколдования и расколдования в главных чертах сходны, потому что первое правило для действительности заклинания состоит в том, чтобы подобное изгонялось подобным. Чтобы уничтожить силу волшебства, носят на себе талисманы, камни в виде украшения на груди, которые удаляют вредные влияния и приносят счастье. С таким же успехом амулеты носят на шее. Но если уже кто подпал под колдовство, то он признается нечистым, и бог покидает его. Ему необходимо найти происхождение волшебства или причину болезни, чтобы противопоставить ему надлежащее противоположное волшебство или принести разгневанным богам соответствующее искупление. Для этого требуется содействие жрецов-заклинателей, так как главное дело состоит в церемонии, сопровождающей заклинание, посредством которой пациент должен очиститься. Очистительные элементы суть огонь, вода и масло, разные мази и целительные травы. Заклинательные обряды исполняются под бормотанье заклинательных формул. Как ночь есть время для демонских и магических наваждений, так она же есть лучшее время для производства заклинаний. Два больших ассирийских сборника заклинательных формул носят название *сожигание*, происходящее от важнейшего магического средства. Возле кровати больного ставится жаровня и, при произнесении заклинателем чародейственных формул, на ней сжигаются всякого рода предметы, имеющие значение символов: целительные травы, плоды, семена, шкуры овец и коз. Как все эти предметы раздираются и затем предаются огню, как разрушенные семена, цветы и плоды не могут уже расти, а овечья шерсть не может служить для одежды, так же должно истребиться и волшебство и исчезнуть в дыхании огня. Все совершается при свете факелов. Вместо символического сожигания или одновременно с ним применяются и

другие символические действия. Одержимый связывается волшебным шнурком, который потом развязывается. Делаются изображения из глины, асфальта, муки, воска или дерева, представляющие собою нечистого духа, волшебника или ведьму; потом их замарывают, уничтожают, сжигают, бросают в реку, закапывают под дверным порогом или относят на кладбище. Изображения богов или вспомогательных божеств ставятся возле кровати больного, по правую и по левую его руку; но иногда таким же образом ставятся отталкивающие, карикатурные изображения демонов. При этом совершаются жертвенные курения и возлияния.

Так же, как и обряд сожигания, важен обряд очищения. Для последнего употребляется чистая вода, взятая, если возможно, из священных рек — Тигра и Евфрата, — и чистое растительное масло. На них, так же как и на сжигаемые предметы, переходит нечистота, которая таким образом и удаляется. Посредством чародейственных и очистительных способов она изгоняется в пустыню, чистое (эвфемизм?) место, где живут демоны. Если заклинание было успешно, то человек снова предается в милосердные руки своего бога.

Из всех бесчисленных богов, призываемых на помощь против демонов и чародеев, естественно выделяются боги света: Самас, который, как восходящее солнце, должен разгонять страхи, наводимые ночными духами; Син — страж и осветитель ночной темноты, Истар и ее супруг Таммуз. Но центральное место в заклинаниях и очищениях занимает преимущественно триада: Эа, Мардук и Гибиль. Что Эа имеет близкое отношение к очищениям, это ясно: он есть властитель всяческих тайн, великий глава магии, от которого ничто не может быть скрыто, и он же есть владыка всех тайных и животворных источников. Но сам Эа стоит слишком высоко и слишком далеко, чтобы принимать в этом деле непосредственное участие. Только его чудотворное имя написано на жаровне. Место его заступает его великий сын Мардук — утреннее солнце, выходящее из океана, столь же премудрый как Эа, с которым он разделяет знание всяких тайн. Он, Мардук, великий жрец заклинаний, приносит очистительную воду. В трудных случаях он обращается к Эа, и Эа посылает его для совершения заклинаний. К этим двум богам присоединяется еще Гибиль. Иногда на место Гибиль стано-



Демон юго-западного ветра.

вится Нуску, а на место Мардука Небо. Священная стихия Гибилля, огонь, сожигает все нечистое; перед ним бежит всякое волшебство и те, кто его производит. Несомненно, он есть самый могущественный из богов, призываемых при заклинаниях. Но если он упоминается вместе с Эа и Мардуком, то считается третьим и обращается к содействию Мардука так же, как последний обращается к своему отцу Эа. В одном заклинании против демонов очень наивно рассказывается, как Гибиль приходит в спальню Мардука, чтобы узнать от него тайну семи демонов, которую Мардук и узнает потом от своего отца Эа, вместе с наставлением об их заклинании.

Семь злых духов принадлежат к обширной толпе демонов. Число последних неизвестно и неизмеримо — как на небе, так и на земле; так характеризует их одно из заклинаний. Все страшные и вредные явления природы<sup>1</sup>, все разрушительные силы, все болезни и несчастные случайности олицетворяются в них. Они называются богами бури и как буря налетают на людей и домашних животных. Они суть исчадия ада и не принадлежат ни к мужскому, ни к женскому полу. Они происходят из-под земли, из пещер, откуда исходят источники. «Они родились в горе заходящего солнца и выросли в горе восходящего солнца». В царстве мертвых они сторожат источник жизни. Излюбленные их места, где они больше всего держатся, суть пустынные, необитаемые, наводящие страх местности. Оттуда они вылетают, свирепо бушуют, и как буря мчатся во все четыре стороны. Они являются в сопровождении мрака, потопа, болезни и смерти, как посланники Бела, когда он истребляет людей, или Раммана, когда он изливает на землю бурные волны потопа, как служители ведьм при их колдовстве. Как трава покрывают они землю, как змеи прокрадываются всюду, не удерживаемые ни дверями, ни запорами, бесстыдные и беспощадные. Они разрушают домашний союз. Они пожирают мясо и пьют кровь; они поражают человека во всех его членах; они являются человеку в виде привидений, давят его как кошмар, приводят с собой чуму и горячки, рассеивают яд, обливают желчью, связывают руки и ноги и таким образом повергают человека на одр болезни и приносят ему смерть. Таким же образом заползают они в хлевы, чтобы вредить домашним животным, и сгоняют птиц с гнезда. Ничто ни на небе, ни на земле не избавлено от их злобы. Они нападают даже на богов.

Но, рядом с этими злыми духами, есть и добрые, благодетельные, охраняющие гении, которые удаляют и прогоняют злых. Они изображались в виде быков у дверей храмов и дворцов и назывались седу и ламассу. Назначение их было охранять дом или город от несчастных случаев, производимых злобою вредоносных демонов. Они же защищают и вход в подземное царство.

<sup>1</sup> Одна из заклинательных легенд основана на затмении луны, которое считается за несчастное предвестие. Семь злых духов в течение семи дней и семи ночей нападают на бога луны. Бел видит трудное положение Сина и посылает Нуску, вестника богов, в глубину моря к Эа, который один может подать совет. Эа посылает своего сына Мардука. На этом месте текст обрывается.

## § 38. ЛЕГЕНДЫ О БОГАХ И ГЕРОЯХ

Литература. А. Иеремиас, Издубар-Нимрод (1891); Е. Т. Гарнер и Ястров в Beitr. zur Assyr. und vergl. semit. Sprachw. (II, 1892, 1896); Циммерн в Schopfung und Chaos Гункеля.

Самое замечательное из эпических сказаний вавилонян есть эпос Издубара<sup>1</sup>. Это солнечный миф, подобно легендам об Этане, о птице-буревестнике Цу, об Адапе. Сюда же относится и поэтическое сказание из истории детства царя Саргона. Двенадцать таблиц эпоса Издубара находятся в связи с двенадцатью знаками зодиака. Самас есть бог-покровитель героя. Ему самому — так говорится в одном заклинательном гимне, обращенном к божественному Издубару, — передал Самас скипетр и ему предоставил решение, и, подобно богу, правит он суд над духами земли. В другом заклинании о нем говорится как о властителе над волшебством. Как Этана (в относящемся к нему эпосе состоящий тоже под покровительством Самаса) и Нер (упоми-

наемый в качестве героя в одном каталоге вавилонских эпических сказаний) живут в подземном мире как боги, так то же самое надо предполагать и относительно Издубара. В таком случае к нему подходит наименование его властителем волшебства и судьи земных духов. Что эта эпопея, существующая в ассирийском списке, восходит к очень отдаленному времени — это



Издубар и Еабани сражаются вместе с чудовищами.

это доказывается многими изображениями на древнеавилонских печатях-цилиндрах, взятыми из истории Издубара. Большой наивностью отличаются антропоморфические представления о богах. Рассказывается о множестве снов, посредством которых бог входит в сношения со своими любимцами. На высшей точке пантеона находится великая божественная триада: Ану, Бел и Эа; рядом с нею — другая: Син, Самас и Истар. Действие происходит преимущественно в Уруке. Опустошительное нашествие эламитов на Вавилонию составляет историческую подкладку картины. Из сохранившихся отрывков можно заключить, что рассказ идет в такой последовательности. Город Истар — Урук находится в величайшем смятении. Уже несколько лет он испытывает неприятельскую осаду от эламитов. Боги оказываются

<sup>1</sup> Долгое время ребусообразное название этого героя читалось как «Издубар» и в нем искали имя библейского Нимрода. Один из текстов дает звуковое значение Издубар-Гильгамес. Но эпопея Издубара не имеет ничего общего с легендой о Гильгамесе, известной нам из Элиана. Соответствие этих названий не исключает возможности сродства Издубара с библейским Нимродом.

беспомощны; они превращаются в мух и летают кругом, по дорогам. Тут является на сцену Издубар в качестве героя и освободителя. Он захватывает юношей, дочерей и жен городских жителей. Родители и мужа обращаются к богине-покровительнице города с горькой жалобой на Издубара. Они обращаются к породившей его Аруру, и по их мольбе Аруру создает Эбани, который должен с ним вступить в борьбу. Это чудовищное, фавнообразное существо, все тело которого покрыто длинными волосами. Он живет вместе со зверями полевыми и питается травой. Чтобы заманить его в Урук, геро-



Издубар задушает льва.

дула Истар соблазняет его собою. Она рассказывает ему про Издубара, и тогда Эбани хочет помериться с ним силою и таким способом приобрести его дружбу. Прежде чем идти в Урук, он пробует свою силу на громадном льве. Но, придя в Урук, вместо того чтобы сражаться с Издубаром, Эбани заключает с ним дружеский союз. Сами боги способствуют устройству этого союза. Самас задерживает Эбани в Уруке, когда он хочет опять уйти из него в свою пустыню. Он вместе с Издубаром должен уничтожить эламитского завоевателя Хумбабу. И действительно, они освобождают город. Хумбаба живет посреди таинственного кедрового леса, составляющего священное местопребывание богов, и Бел одел этот лес страхом, чтобы никто не мог в него войти. Троекратный сон предвещает Издубару и Эбани победу. Хумбаба погибает в битве, и Издубар коронуется царем Урука. Тогда Истар предлагает славному герою свою любовь, сопровождая это предложение блестящими обещаниями счастливого царствования. Но Издубар отклоняет все ее просьбы. Ее любовь всегда была гибельна для ее возлюбленных. Здесь изо всех намеков, имеющих, конечно, основание в более ранних мифах, ясно только одно указание

на любовь Истар к Таммузу. Пестрой птице Алалла она сломала крылья, и теперь та жалобно кричит в лесу: «Каппи!» — «Мои крылья!» Истар сделала злое дело со львом и с порожденным богиней Силили конем; одного пастуха она превратила в тигра, так что другие пастухи затравили его собаками; одного великана превратила она в карлика. Разгневанная полученным ею оскорбительным отказом, Истар жалуется своему отцу Ану: Издубар должен умереть; для его уничтожения Ану должен создать небесного быка; а иначе она все разрушит. Ану исполняет просьбу дочери. Но Издубар и Эбани убивают страшное животное, приносят в жертву Самасу его рога и

смеются над Истар, которая проклинает героя. В Уруке в честь их победы устраивается большой праздник. В этом месте большой пропуск: вся седьмая таблица отсутствует, за это время Эбани умирает, вероятно из-за козней Истар. Издубар вследствие проклятия богини поражен проказою. Он сокрушается о смерти друга и чувствует, что та же безотрадная участь должна скоро постигнуть и его. Он не хочет умереть как Эбани. Тогда он вспоминает о своем великом предке Сит-Напистиме, которому боги даровали бессмертие. Он хочет посоветоваться с ним и для этого отправляется на остров блаженных. Львы загораживают ему дорогу; потом он приходит к страшным людям-скорпионам, которые в темном ущелье в горах Масу стерегут мертвую воду. От взгляда на них он теряет чувства; но затем по его просьбе они отворяют ему ворота. После долгого странствия в глубоком мраке он выходит к морю и видит великолепный сад богов. Деревья с плодами из драгоценных камней и хрустальными ветвями радуют его взоры и сердце.

Морская царица Сабиту, живущая в своем дворце в глубине моря, предупреждает его о невозможности столь далекого странствия по непроходимому морю. Только один Самас знает туда дорогу. Наконец, сжалившись, она направляет его к перевозчику, который может перевезти его через мертвую воду в страну блаженных. После сорокапятидневного трудного путешествия они достигают мертвой воды, а затем наконец и острова блаженных. Уже с корабля жалуется Издубар предку на свое горе.



Люди-скорпионы.

Но Сит-Напистим не может подать ему никакого совета. Против установленного богами срока смерти бесполезно бороться. Но ведь сам Сит-Напистим бессмертен. «Скажи же мне, каким образом достиг ты жизни в обществе богов?» В ответ на этот вопрос Сит-Напистим рассказывает Издубару историю потопа (таблица 11, см. § 35). Одно, что он может ему дать — это исцеление от проказы. При этих словах Издубар погружается в глубокий сон. Сит-Напистим заговаривает его и дает ему волшебную пищу. Потом перевозчик везет его к очистительному источнику, где он делается чистым как снег. На прощанье Сит-Напистим указывает ему, кроме того, место, где находится жизненное растение, дающее людям молодость. С усилиями добывает его Издубар, но земной лев коварно похищает его. Печально возвращается Издубар в Урук и возобновляет свой плач о потерянном друге, который похищен не



болезнью, не заразой, не человекоубийственной битвой, а взят преисподней. Своими жалобами он добивается наконец того, что Эабани является ему. Конец рассказа включает еще разговор между Издубаром и Эабани. Дух умершего признает счастливым того, кто после геройской смерти погребен будет отцом, матерью и женой, и говорит о печальной участи того, о чьей отошедшей душе никто не заботится.

Под особым покровительством Самаса находится другой эпический герой — Этана, во многих текстах называемый богом подземного мира. Ни начало, ни конец этого рассказа не сохранились. Перед трудным рождением своего сына Этана приносит жертву Самасу и просит его дать ему чудодействующее родовспомогательное растение. Самас посылает его к орлу. Этана находит орла сидящим в кругу своих детей, которые его слушают, а он им рассказывает тайны солнечного бога. Этана просит орла дать ему родопомогающее растение. В дальнейшем отрывке рассказывается уже о настоящем геройском подвиге Этаны — как он на спине орла вознесся на небо. Орел вызывает его попытаться совершить полет вместе с ним. Сидя на орле, подымается он все выше, мимо царства Ану, Бела и Эа к трону богини Истар. С высоты орел показывает Этане вниз, на землю, лежащую у него под ногами. Подобно высокой горе, земля выдается из моря, которое как пояс окружает сушу. С еще большей высоты море кажется им похожим на оросительную канаву. Таким образом достигают они неба Ану, Бела и Эа. Но орел несет его дальше, в головокружительном полете к престолу Истар. Напрасно предостерегает орла Этана — оба падают в бездну.

Конец рассказа отломлен. Нельзя решить с достоверностью, соединена ли с ним непосредственно история об орле и змее. Содержание ее следующее: орел разорил гнездо змеи и съел ее детенышей. Змея приносит жалобу праведному Самасу, отмщающему за всякую несправедливость. Самас дает ей совет, как она может отомстить. На горе лежит труп дикого быка. Она должна заползти в него и, спрятавшись в нем, ждать. Как предвидел Самас, так и случилось: вместе с другими птицами на падаль прилетел и орел со своими детьми. Правда, у него есть подозрение, но он забывает его, видя, что другие птицы едят безо всякого для себя вреда. Только один молодой орел, Атрагазис, — «рассудительнейший» — предостерегает еще: «Здесь, может быть, спряталась змея». Старый орел внимательно осматривается кругом, но, не замечая ничего подозрительного, начинает клевать падаль. Змея выскакивает и хватает его за крыло. Просьбы его не помогают, потому что если бы змея отпустила его, то она сама была бы виновна перед Самасом. Так совершается ее месть.

Совершенно невозможно с точностью определить значение легенды об Адапе. Она находится в тесном сродстве с солнечным мифом, так как в ней рассказывается о таком деянии Адапы, за которым тотчас следует прекращение весенней растительности. Но зерно этой легенды другое: герой рассказа Адапа близок к тому, чтобы получить бессмертие, но упускает его из рук. Кто такой Адапа? В мифе он называется

однажды сыном Эа. Но таковым же считается и южный ветер, которому он ломает крылья. В другом месте он называется зер-амелути, «сын человеческий». Ану свое желание сделать его бессмертным основывает на том, что он, нечистый человек, увидел внутренность неба и земли. Он мог также в качестве любимца богов называться сыном Эа и пребывать в его пределах. В том и другом случае слово Ану замечательно, потому что оно дает своеобразное основание для предполагаемого апофеоза Адапы. Легенда рассказывает так: Адапа, сын Эа, ловит рыбу на взморье, поверхность которого гладка как зеркало. Бурный южный ветер уносит его в море. Разгневанный Адапа ломает ветру крылья. В течение семи дней не веет южный ветер. Растения перестают цвести; бог весны Таммуз и Гиз-зи-да уходят из своей области на небо Ану. В гневе Ану требует Адапу к себе на суд. Но Эа предвидел это и дал ему руководящее наставление. Он должен одеться в траурные одежды; если оба ушедшие с земли бога спросят его, зачем он это сделал, то он должен отвечать: «Два бога ушли с земли», — конечно для того, чтобы их настроить на кротость; тогда они будут ходатайствовать за него перед Ану. Ану будет его угощать, но это будет пища смерти и вода смерти, и он должен от того и другого отказаться. Все происходит так, как предвидел Эа; только в одном он ошибся: умиловленный обоими богами и извинениями Адапы, Ану предлагает ему пищу жизни и воду жизни, чтобы он, видевший внутренность земли и неба, стал бы бессмертным. Помня предостережение Эа, Адапа, на беду себе, отказывается от предложенного и упускает божественный дар. Легенда об Адапе происходит не из ассирийских списков библиотеки Асурбанипала, а относится к числу текстов, найденных в Тель-эль-Амарне.

Подобно южному ветру и вообще божествам облаков и бурь, бог бурных туч Цу представляется в виде птицы. Миф об ограблении им Мардука совершенно прозрачно выражает собою покрытие восходящего солнца грозовой тучею. Цу подслушал Бела — так называется Мардук в легенде — в его жилище. Завистливому богу очень хочется завладеть знаками верховной власти: короной, одеждой и скрижалями судьбы; поэтому он составляет план их похитить, чтобы по ним определять судьбу богов. Коварно прячется он около зала, в которой находятся скрижали, под горой солнечного восхода и ждет наступления дня. Когда Мардук выливает светящиеся воды (заря), надевает на себя корону и садится на трон, Цу похищает у него скрижали судьбы и убегает с ними в горы. Следствием этого является ужасное замешательство. Сжигая и истребляя все, падают на землю лучи гневного бога. Напрасно Ану велит своему сыну Рамману, властителю ветров и бурь, взять обратно у похитителя скрижали судьбы; напрасно обещает он ему высшее место между богами. Ни он, ни какой другой бог не отваживаются на это. На этом обрывается текст.

Мы упомянем еще лишь вкратце легенду о боге чумы Дибарра (условное чтение). Она имеет своей исторической подкладкой тяжелое бедствие, бывшее в вавилонских

городах. Из одной речи Дибарры, зачинщика гибели, видно, что преступления людей навлекли на них это наказание. Но свирепость Дибарры оказывается непомерной, и Мардук, Самас и Истар сильно негодуют на истребление мест их культа: Вавилона, Сиппара и Эреха.

В одном списке эпических сказаний в числе прочих упоминается сказание о боге Нере, который в эпосе Издубара сравнивается с чудовищным Эбани. Из этого рассказа не найдено ничего, из других сказаний мы знаем, что это было божество полей.

К совершенно историческим временам приводит нас легенда о северовавилонском царе Саргоне. Он есть основатель храма Анунит в Аганэ (см. § 25). Эта легенда, сохранившаяся в ассирийском списке библиотеки Асурбанипала, заставляет предполагать, что Саргон, в качестве легендарного основателя государства, сделался национальным героем. В ней он рассказывает, что не знал своего отца, а мать родила его тайно. Она положила ребенка в корзинку из тростника, осмоленную горной смолой, чтобы в нее не протекала вода, и пустила по реке. Течением несло корзину до тех пор, пока один сострадательный водонос взял ребенка, которого он потом воспитал в городе солнца. Когда Саргон работал в качестве садовника, его полюбила Истар. При ее содействии он достиг царской власти над Вавилонией и основал свою резиденцию в Агане. Таким образом миф переходит в историю.

Хотя в двух первых мифах об Издубаре и Этане заключение и не может быть определено с точностью, а значение мифа об Адапе вообще сомнительно, то, что из них известно, ничем не указывает на первобытный культ предков. Судя по возвышающемуся развитию героев, более вероятно то, что в легендах прославлялись геройские подвиги лиц, которые потом в народном воспоминании были облечены божескими почестями, чем что они сначала были богами, а потом превратились в народных героев.





## СИРИЯ И ФИНИКИЯ

### § 39. ОБЩИЙ ОЧЕРК

Семиты передней Азии занимали область, лежащую между Евфратом и Средиземным морем; на севере они имели своими соседями хетяев и малоазиатские племена. Религиозные воззрения сирийцев, финикийцев, хананейцев и филистимлян имеют много родственного как в основах своих, так и в отдельных формах богопочитания. Во всех этих семитических религиях основным началом является политеистическое служение природе. Боги являются в образе великих, могущественных и сильных, восседающих на небесах владык неба и земли — и преимущественно владык той страны или города, в области которых они почитаются. Они проявляют свою таинственную силу и могущество во всевозможных охранительных и разрушительных явлениях природы. Что касается отношения богов к людям, то последние называют и почитают их сообразно с их нравственными свойствами (см. § 23).

Ни у одного из семитических племен Передней Азии не существовало такого национального святилища, которое пользовалось бы всеобщим почитанием, что объясняется политическим расчленением этих племен. Однако со стороны культа все они имеют много сходных черт. Так, в главных культовых центрах обнаруживаются все те же простые естественные формы культа кочующих народов, которые встречаются и в разбросанных друг от друга священных местах. На возвышенных местах человек находится ближе к божеству, поэтому семиты всего больше любили молиться на высотах. Это богослужение на возвышенностях сохранилось, преимущественно в Сирии, до позднейших времен. Божества являют свою силу и могущество особенно там, где проявляется животворящая сила природы, — поэтому понятно, что источники, воды и священные деревья служат местами для служения. Сирийские и финикийские храмы были малы; кроме святилища, в котором находилось изображение божества, для культа имела также значение их окрестность. Храмы строились предпочтительно у источников и священных вод и окружались священными рощами. Священное дерево в религиозном искусстве играет большую роль. «Ашеры» были первоначально также священными деревьями. Вбитый в землю деревянный столб обозначал то место, где божество проявляет свою силу. Подобным же образом места, почитавшиеся

постоянным местопребыванием какого-нибудь бога, где он каким-либо способом проявил свою силу, отмечались обыкновенно памятными камнями (бетель, Βαιτύλιον), которые обливались маслом и жертвенною кровью. Если изображения божеств имеют отталкивающий и страшный вид, а животные символы представлены в грубых формах, то это объясняется слабым развитием художественных способностей и стремлением наиболее резко отметить главные свойства божества. Что касается деятельности богов, то считают, что следует более бояться их разрушительной силы, нежели ожидать от них без особенной заслуги милостивой помощи. Вообще главной целью культа является отвращение могущих случиться несчастий.

Культовые уставы семитических племен Передней Азии имеют между собою много родственного, на что нам указывают библейские свидетельства касательно финикийских и хананейских культов и сведения, почерпнутые из Гиерополиса и финикийских культовых мест. Но туземные источники относятся к сравнительно позднему, синкретическому времени, поэтому невозможно отграничить результаты воздействия египетской и вавилонской культуры и взаимного влияния соседних племен друг на друга от того, что существовало с самого начала. Для изучения истории хананейских и филистимских племен, за исключением надписи Мезы, не существует никаких первоначальных источников. Поэтому все дальнейшее изложение будет касаться только арамейских и финикийских племен.

#### § 40. СИРИЯ. СИРИЙСКИЕ КУЛЬТЫ

Литература. Кроме произведений *Вогюз-ле-ба* и *Ваддингтона* о Пальмире следует еще указать на сочинения, приведенные в §§ 23 и 24: *Шольца*, *Бодиссена*, *Бетгена*, *Тиле*, а также на статью графа *В. Бодиссена* «Atargatis» в *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche* (ч. 3, 1896). Арамейские надписи собраны в *Corpus inscriptionum semiticarum* (т. II, I, 1, 1889 и т. I, 2, 1893). Для надписей Теймы и Зендширлы ср. *Die Sitz.-Ber. der Berl. A ad der Wiss.* (1884 и 1886) и *Галеви* в *Revue sémitique* (1893).

**И**сторическое развитие племен передней Азии не привело, как в Вавилонии, к национальному единству и соответствующей связи религиозных форм. Наибольшее число превратностей выпало на долю арамейских племен. Естественные условия, под влиянием которых развились арамейские племена и сформировалась их религия, были очень разнообразны. Нам известно, что насколько вообще плодородны были западные страны, соседние финикиянам, настолько же бедна была возвышенная равнина на запад от Евфрата. В древнее время арамейцы жили в кочевом состоянии в северной Месопотамии. Ассирийские надписи начиная с 14-го столетия до Р.Х. свидетельствуют о битвах против живущих здесь арамейцев. Последние постоянно старались распространить свою область в сторону Вавилонии и Елама. За Евфратом

они простирались на запад до Ливана, а на юге далеко проникли в Аравию. Гамат, Дамаск и Пальмира были центральными пунктами сирийского владычества. Сохранившиеся в позднейшее время остатки сирийской религии свидетельствуют нам об обоготворении природы в благословенной изобилием стране; но, конечно, об одном общем сирийском пантеоне при тогдашнем расчлененном состоянии племен и при полнейшем отсутствии политического единства не могло быть и речи. Сирийские государства всегда были проходными областями для войск египтян и ассирийцев. Между Дамаском и Израилем существовали постоянные сношения. Завоевательно-му натиску могущественного ассирийского царства сирийцы могли оказать только слабое сопротивление и поэтому постоянно находились в опасности подпасть под власть Ассирии. Сохранившиеся остатки сирийской религии ясно указывают на чужеземное влияние. Взаимодействие вавилонской и сирийской культуры началось уже в очень ранний период, о чем свидетельствует история Вавилонии. В сношения с Египтом Сирия также вошла очень рано. Древнейшие свидетельства об этом относятся к 16-му столетию до Р.Х.

Источники наших сведений о религии Сирии весьма немногочисленны и сравнительно позднего происхождения. Свидетельства египетских царей 18-й династии и ассирийских царей начиная с 14-го столетия о завоевательных походах против Сирии имеют значение только для истории. Есть несколько разбросанных библейских указаний. Ассирийско-арамейские письмена из Нимруда и Куянджика содержат, между прочим, теофорические имена. Наиболее важными арамейскими источниками являются древнеарамейские надписи 8-го столетия, происходящие из Зендширли у подошвы Амануса; надписи Тейма, во внутренней Аравии, знакомят нас с названием и изображением одного до сих пор неизвестного сирийского божества. Надписи Пальмиры (Тадмор) относятся уже к послехристианскому периоду. Не лишено значения также сочинение *Peri tēs Syriac theōs*, приписываемое Лукиану, хотя оно тоже было составлено в послехристианское время. Автор подробно и на основании собственных наблюдений описывает культ в Гиераполисе (Бамбике). Упомянутые надписи из Зендширли, заключающие в себе имена двух новых божеств, требуют большой осторожности и предусмотрительности при пользовании заключенным в них скудным запасом сведений. С другой стороны, в некоторых случаях неизбежно приходится пользоваться в качестве источника собственными именами.

Высочайшим божеством дамасских сирийцев является бог Хадад<sup>1</sup> (еврейск. Хадад, греч. Ἡδαδός). Позднейшие писатели называют его высшим богом Сирии, царем богов. Макробий считает его солнечным богом. На одном арамейском цилиндре он изображен с зубчатой короной, длинной бородой, распущенными волосами и с громовой палицей в руках, что вполне соответствует его свойствам как бога войны и

<sup>1</sup> С придыхательным звуком в начале сообразно арамейскому *Hadadezer* — «Хадад помощник (помогает)».

бури. На другом арамейском памятнике, посвященном Хададу, он представлен в царском головном уборе с рогами. Во всяком случае нет никакого сомнения, что ассирийцы считали его богом грозы, так как для обозначения Хадада они употребляют идеограмму IM, своего бога грозы Раммана. В одном списке божеских имен значение этой идеограммы передается словами Дадда и Адад, и соответственно этому ассирийский писец другой надписи передает в соответствующем месте идеографическое начертание имени Birilu IM словом Bir-Dadda (ср. еврейск. Бенхадад, «сын Хадада»). На это отождествление Хадада с Рамманом мы находим указание также в надписях Амарна. Существование двойного названия для этого божества здесь ясно обнаруживается в начертании имени A-ad-du-mi-hir, которое один раз написано даже с придыхательным Н в начале; рядом с Ribilu IM мы здесь находим Rib-ha-ad и Rib-Adda. Nadad передают словом «великолепный», но правильнее будет поставить его в связь с арабским «хадда» — «рычать», что вполне соответствует этимологическому значению имени Раммана «гремящий».

Но рядом с богом Хададом, которого ассирийцы отождествили с Рамманом, этот последний и предстает самостоятельным арамейским божеством на арамейских надписях в личных именах Саддекрамман и Рамманнатан. Библейские свидетельства также называют его сирийским богом, который имел свой храм в Дамаске. Произношение Риммон произошло вследствие ошибки толкователей, благодаря которой название божества приводилось в связь с обозначением священного в религиозной символике гранатного яблока. Семьдесят толковников пишут «Рецца́». Оба имени, Хадад и Рамман, встречаются вместе в имени названного у пророка Захарии (XII, 11) Хадад-Риммона.

Арамейские надписи наряду с Хададом называют еще бога Эль. Очень важно то обстоятельство, что здесь в первый раз Эль является семитическим божеством, а не просто общим обозначением божества. Поэтому все арамейские собственные имена, в состав которых входит слово Эль, следует относить к этому божеству. Чрезвычайно своеобразно, между прочим, приведенное на ассирийско-арамейском наречии название Сассарпель или Сарсарпель, что значит: «Эль — царь царей». Также и имя RKB-El, встречающееся только на надписи в Зендширли и обозначающее божество, имевшее свой храм, так как оно названо «владыкой дома», представляет, вероятно, также соединение двух божеских имен. Стоящее впереди имя — РКБ — совершенно неизвестно, но что это есть действительно название божества, в этом нас удостоверяет личное имя Бар-РКБ, то есть «сын РКБ»; нет никакого повода сомневаться, что РКБ в этом имени есть только сокращение РКБ-Эль той же надписи. Объяснение происхождения этого слова от корня «рекаб» — «ездить» так же мало удовлетворительно, как и сравнение его с еврейским Керуб.

Форма имени сирийской Истар-Астарты есть 'Athar, но она встречается только в имени Атар'оцех (Атар дает силу) одной арамейской надписи из Куянджика. Вообще

же сирийская Астарта известна под сложным именем Атаргатис (правильнее Athar'athe, «Атар, мать Ате»). (Ктезий называет ее Деркетю.) Макробий ставит ее наравне с Хададом и обоим божествам приписывает власть над всем на свете. Культ, совершаемый в Гиерополе, который Лукиан описывает подробно и по собственным наблюдениям, вполне подтверждает происхождение имени Атаргатис из соединения двух имен Атар и Аттиса. Тут были соединены два культа, Астарты и Адониса, о чем то же сообщает и Лукиан по поводу храма Астарты в Библосе. Аттис — это лидийский Адонис. Существует лишь одна разница между мифами Аттиса и Адониса, именно: Аттис умирает от самооскопления. Этому факту вполне соответствует дикий и страстно-чувственный характер культа, совершавшегося в честь Атаргатис в Гиерополе. При входе в храм были расставлены фаллосы и находились непристойные знаки культа Астарты. Многочисленная толпа оскопленных (галлы, с архигаллом во главе) в женских одеждах совершала служение богине; другие, возбужденные доводившим до экстаза богослужением, при котором они под танцы и музыку резали себе руки до крови, оскопляли себя в честь богини. Кроме того, Лукиан приводит три факта, которые характеризуют Атаргатис как богиню воды. Он рассказывает, что ей вместе с голубем посвящены были также и рыбы и что в ее праздники, бывшие два раза в год, в храм ее приносилась вода; сюда со всех концов Сирии стекались пилигримы и несли в торжественной процессии в храм морскую воду, которую здесь и разливали. В Аскалоне, где богиня эта изображалась с рыбьим туловищем, храм был построен на берегу богатого рыбой священного озера. Однако все объяснения касательно рыбьего вида Атаргатис представляют лишь позднейшие мифологические толкования. Атаргатис в Гиерополе изображалась без рыбьего туловища. Лукиан, описывая золотые изображения двух сидящих божеств, называет их Герой и Зевсом. Вероятно, изображения эти представляли Атаргатис и Хадада. Атаргатис изображается везомой львами, а Хадад восседающим на быках. Первая, по словам Лукиана, имеет больше всего сходства с Герой, но также и со многими другими греческими богинями. В одной руке она держит скипетр, а в другой веретено; на голове ее, окруженной лучами, находится башня. Богиня эта опоясана великолепным поясом, который обыкновенно украшает только Уранию (Венеру), на голове же у нее драгоценный камень, приносящий счастье, который ночью блеском своим освещает все святилище. Между этими двумя божескими изображениями помещено третье, резное, без всякого особенного признака<sup>1</sup>, но с золотым голубем на голове (священный символ Астарты). Изображение это два раза в году (см. выше) во время праздника выносилось на море. Если Атаргатис почиталась в Гиерополе и в других местах богиней вод, то это объясняется тем, что

<sup>1</sup> Бэттен (см. выше) подкрепляет свое предположение, что третье изображение представляло Аттиса, следующим любопытным соображением: Лукиан свидетельствует, что греки называли это изображение  $\sigma\tau\eta\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ , греческому же  $\sigma\tau\eta\tau\acute{\iota}\omicron\nu$  соответствует сирийское *ate*, что Лукиан мог смешать с божеским именем Ате.



сирийская Астарта, в качестве богини луны, посылала влажность, а вместе с тем и плодородие. Как богиня луны она обозначается присутствием лучей и лунных эмблем.

В тесной связи с Атаргатис стоит бог-покровитель Гад. Слово Гад равнозначно греческому *τύχη*; он пользовался такими же почестями, как греческая богиня счастья; подобно *τύχη*, это слово только впоследствии сделалось собственным именем божества. Храмы в честь Гада упоминаются довольно часто. Исаия восстает против трапез, устраиваемых в честь Гада на порогах домов.

Один памятник в Темпе несколько раз называет бога SLM и жреца SLM-ezeb (S — спасает; ср. CIS34). На этом памятнике находится изображение божества над алтарем, с рогами, в ассирийской одежде и с копьем в правой руке. Упоминается также бог Мар (что значит по-арамейски «господин»), обыкновенно в сложном имени — Марсамек («Мар защищает»). Более определенного об этих божествах сказать ничего нельзя, так же как о Монимозе и Азизе, на которых указывает Юлиан. Азиз именуется «могущественным», и на одной жертвенной доске с ним изображен солнечный орел. Юлиан сравнивает его с Аресом. Целый ряд имен, составленных, с одной стороны, из слов Небо, Истар, Бел, Син, Самас, Мардук, а с другой стороны, из названий таких богов, как Гор, Изида и Озирис, свидетельствуют о влиянии вавилонской и египетской культуры. На надписях в Зендширли встречаются особенно часто имена египетского Резефа и бога SMS (который есть, конечно, вавилонский Самос).

Пальмирские надписи относятся уже к послехристианскому времени; здесь мы находим соединение сирийских и аравийских культов. Божества имеют звездный характер. Высочайшее божество называется Ба'алзамен — «владыка неба» — и на пальмирских надписях чувствуется как милосерднейший, благой и благородный. Ярхибол и Аглибол суть пальмирские лунные божества. Символом Аглибола служит полумесяц, который он несет на плече. Семес и Малакбел суть солнечные божества; символом Семеса является солнечный орел. Из богинь упоминаются воинственная Аллат, Ате, а также Атаргатис. Божества Бел и Белтис, очевидно, вавилонского происхождения; сирийское слово ба'ал на пальмирском наречии звучит как бол.

## § 41. ФИНИКИЯ. ИСТОЧНИКИ. ХАРАКТЕР ФИНИКИЙСКОЙ РЕЛИГИИ

Литература. Ср. кроме литературы, указанной в § 40: *Моверс*, Die Phönizier (т. I, 1841); *Ренан*, Mission de Phénicie (1864—1894); *Шредер*, Die phönizische Sprache (1869); *Пичманн*, Geschichte der Phönizier (1889 г. и след. Онкена); *Эд. Мейер*, статьи Astarte, Baal, Melqart, Moloch в *Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (1884—1896); *Г. Гофманн*, Über einige phönizische Inschriften (в Abhdlg. der Kgl. ges. der Wissenschaft, XXXVI, Göttingen, 1890); *В. Граф Бодиссен*, статья Astarte в Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche (в 2 вып., под ред. А. Хаукка, 1896); *Макс Онефальш-Рихтер*, Kypros, die Bibel und Homer (1893). Надписи в Corpus inscriptionum semiticarum (т. I, I, 1881—1887; т. II, I, 1890).

**Ф**иникийцы в историческое время населяли узкую береговую полосу на юг и на север от Кармеля с главными приморскими городами: Тиром, Сидоном, Беритом, Библосом и Арвадом. Каждый из этих городов был центром особого финикийского племени. Из этих независимых друг от друга и самостоятельных государств то одно, то другое попеременно выступало на первый план, пока наконец Тир не занял на более продолжительное время первенствующего места между всеми финикийскими государствами. Время переселения финикийских племен в финикийскую область, так же как и происхождение их, сокрыто во мраке неизвестности. Язык их находится в близком родстве с еврейским. Финикийцы сделались господствующей морской и торговой силой древнего мира. Их богатство шло с запада; страна их являлась проходной областью для египетской торговли; и они захватили в свои руки всю торговлю с Аравией и Месопотамией. Египтяне и вавилоно-ассирияне во время своих завоевательных походов щадили финикийские города, о чем упоминается уже в очень древних египетских отчетах о военных походах. По временам, однако, Финикия находилась под властью египтян, а в царствование Аменофиса III и Аменофиса VI в конце XI и в начале XIV столетия она подобно всему Ханаану была египетской провинцией. Со времен царя Давида исторические и пророческие книги Ветхого Завета мимоходом говорят о Финикии. Сведения о войнах против финикийских городов сообщают ассирийские царские надписи. С давнего времени финикийцы находились также в сношениях с греками, и Гомер, говоря о них, называет их «сидонянами». Вытесненные греками из Греции, Кипра и частью из Малой Азии, они были вынуждены обратиться на запад и распространить свои колонии преимущественно в северной Африке и Испании. Колонии эти находились в непрерывном сношении с метрополией.

Туземные источники, дающие сведения о религии финикийян, относятся исключительно ко времени политического упадка и указывают на сильные синкретические черты. Из надписей весьма немногие заходят за 6-е столетие до Р.Х., и только начиная с 4-го столетия письменный материал становится более богатым. Наряду с монетами сравнительно часто встречаются посвятельные надписи, выраженные в краткой, стереотипной форме; наибольшее значение в них имеют божеские имена. Имеющиеся изображения божеств тоже относятся к более позднему времени и часто носят несомненные следы греческого влияния. Тем более заслуживают внимания немногие сведения о финикийской религии, которые заключаются в Тель-Амарнских писаниях: имена богов и собственные имена разных лиц, содержащиеся в письмах финикийского наместника к египетскому царю. Если эти указания не представляют для нас ничего нового, то, во всяком случае, они подтверждают то, что известно, и притом относятся к гораздо более раннему времени. Из чужеземных сведений самые важные суть библейские, иногда по своему достоинству превосходящие финикийские.

Указания греческих и римских писателей намного менее надежны. Что касается так называемых санхуниатонских отрывков Филона из Библоса, то, составлены ли они отчасти на основании древних источников или являются продуктом фантазии самого Филона — в любом случае они не имеют никакого значения при изложении семитических религиозных воззрений финикиян: так как целью автора было доказать происхождение греческой религии из финикийской, то в произведении его невозможно отличить истину от выдуманного и измененного. Евгемеристическая тенденция лишает его мифологические рассказы всякой цены. Об ученых и также внушенных греческим влиянием космогониях, о которых Дамасций говорит как о финикийских, стоит упомянуть лишь наряду с принадлежащими Филону.

Несмотря на воздействие египетской, вавилонской и греческой культуры, а также на свойственное торговому народу стремление заимствовать знания от чужеземных народов и на способность его в чужих странах применяться к тамошним порядкам, религия финикиян сохранилась в более чистом виде, нежели религия сирийцев. Хотя финикияне, подобно этим последним, никогда не имели национального единства, но они все-таки, вопреки чужеземному влиянию, сумели сохранить с самого начала исторического периода и до времени падения первобытные религиозные формы. Таким образом, хотя финикийцы и не достигли высокой степени религиозного развития, но они, по крайней мере, лучше сохранили первобытные начала и остались им верными. Лучшим доказательством тому может служить история колоний и их отношений к метрополии. Финикийская религия природы имеет много родственного с религиями сирийской и ханаанской. Дошедшие до нас свидетельства о финикийской религии приводят к заключению о том, что финикийские племена раньше их переселения на морской берег и до окончательного их распада на политически разрозненные общины обладали общими религиозными представлениями. Следует, однако, предполагать, что и раньше отдельные племена имели своих особенных племенных богов или, может быть, местные условия приморских финикийских городов имели сильное влияние на обособление местных культов. Распадение на мелкие, обособленные друг от друга общины только еще более усилило уже бывший политеизм и увеличило численность божеств.

Хотя чувственно-натуралистическая религия жителей Финикии и обуславливается внешними условиями ее местности и плодородного климата, где Ливан, по словам одного арабского поэта, на голове носит зиму, на плечах — весну и в недрах — осень, но в ней нет следов того, что вторым отечеством финикийца было море. Высочайшим божеством финикиян постоянно является владыка неба, который властвует над всеми силами природы. Надо всем преобладает мрачное представление о враждебной и разрушительной силе этого бога и боязливое чувство зависимости.

Это выражается как в наименованиях самого божества, так и во многих собственных именах, составленных из имен божеских. Обозначение божества словом *êl*, во множественном *êlim*<sup>1</sup> или *alônîm*, встречается редко. Зато названия — Ба ал (редко Адон), то есть «господин», в смысле обладатель (как, например, в сопоставлении «баал хаззебах» — владыка жертвы, то есть тот, который дает жертву) и Мелек, то есть «царь», встречаются очень часто. Каждый город и каждое племя по-своему почитали своего собственного Баала, на которого они смотрели как на покровителя и защитника. При основании колоний главной заботой было отвести место служения богу-покровителю метрополии и сохранить постоянную связь с отечественным святилищем. Таким образом, Баал есть не какое-нибудь определенное божество, почитаемое вообще всеми племенами, а одинаковое название, даваемое всем их верховным богам как владыкам. Даже в таких именах, как Адонбаал — «Господин есть Баал», «баал» есть не собственное имя, а сокращенное название, имеющее в виду Баала данного города, сообразно этому оно должно быть дополнено соответствующим собственным именем. То же самое можно сказать об имени бога Мелек в собственных именах и о называемых в Библии Баалах и Молохах. Подобно тому как Адон часто предшествует названию божества, точно так же каждый бог мог быть назван Баалом. Там, где культ какого-нибудь Баала достигал особого развития, возможно, что это сокращенное название, без прибавления к нему названия той местности (города или горы), господином которой почитался этот Баал, делалось общеупотребительным и наконец становилось настоящим собственным именем, как это мы и встречаем у библейских писателей. Но у финикийян никогда не было какого-нибудь особого финикийского божества — Баала, стоявшего выше всех других богов. Так как у всех финикийян было общее представление о могучем владыке неба, посылающем счастье и несчастье, то естественно, что между всеми Баалами существовало значительное сродство. Божество в пределах своего царства, то есть своего почитания, посылает дождь и плодородие, дает пищу людям и домашним животным, во время грозы оно разрушает громом и молнией; оно наводит болезнь, заразу и смерть. Наряду с мужским почиталось женское божество, рядом с Баалом — Баалат, «госпожа»; это Астарта, общая всем семитам богиня производительной силы природы, представляемая в самом чувственном виде. Конечно, подобно соответствующему Баалу, всякая Баалат прежде всего пользуется ограниченным местным значением, и если почитание ее распространяется за пределы ее владений, то это уже будет расширением первоначального понятия. Но главные черты культа Астарты везде одни и те же, и культ этот был одинаково распространен среди всех семитов. Подобно тому как Баалу соответствует Баалат,

---

<sup>1</sup> *Elim* означает божество вообще; в названии различных должностей служителей храмов слово «бог», которое здесь бесспорно употреблено в самом общем значении этого слова, передавалось обыкновенно множественным числом «*êlim*».

Мелеку соответствует женская форма Милкат — «царица». Оба божества, как женское, так и мужское, изображаются животными символами, олицетворяющими собою то мощную воспроизводительную силу, то силу истребительную; они изображаются поэтому в виде быка и коровы или в виде льва и хищной птицы.

Значение личных имен убеждает нас в существовании того же взгляда на всемогущую власть богов и неограниченную зависимость их поклонников. Смысл многих имен выражает полную преданность божеству, другие заключают желание и надежду милостивой и скорой помощи; лишь немногие имена не выражают какого-нибудь отношения к божеству. Следующие примеры могут служить разъяснением сказанного. Надо заметить, что хотя при разъяснении характера соответствующих божеств и следует пользоваться с большей осторожностью собственными именами, составленными из названий божеств, тем не менее за недостатком лучшего материала они должны быть приведены<sup>1</sup>. Боги суть могущественные, сильные небесные владыки и господа (Адонбаал, Бааладон — «господин есть Баал», Баалрам — «Баал могуществен», Аддирбаал — «Баал силен»; Урумилки — «Мелек есть свет»). Они даруют жизнь и хранят ее (Иехавмелек — «Мелек дарует жизнь»; Ятонбаал, Маттанбаал, Махарбаал — «Баал даровал, дар Баала, награда Баала»; Баалсамар и Самарбаал значат «Баал охраняет»); они посылают всякое счастье, спасение, помощь в нужде и опасности (Баалзама и Язанел — «Баал, бог (Él) внимает»; Есмунсиллех — «Есмун осчастлививляет»; Пудибал — «мой избавитель есть Баал»; Баалсиллех — «Баал избавляет». Баалхиллес — «Баал спасает»); к богам обращаются за помощью и милостью, и они дают силу и крепость (Берекбаал — «Баал благословляет», Хананбаал — «Баал милостив»; Наамемилкат — «Милкат милостива»; Баалазар — «Баал помогает» и Азрубаал — «помощь Баала»; Азибаал — «Баал есть сила»; элпаал — «бог (Эл) все творит», Баальяхон — «Баал благоприятствует»; Бааламас — «Баал подкрепляет» и Эламан — «бог (Эл) укрепляет»; Баалзибел — «Баал возвышает»). Имя Охолибаал («моя» палатка есть Баал» ясно и искренно выражает представление о покровительстве божества. Боги произносят приговор над жизнью, они руководят человеком и награждают его за оказанные им услуги (Есмуньяад — «Есмун назначает»; Есмунрах — «Есмун направляет»; Баалсиллем — «Баал награждает»). Они признаются также хранителями правосудия (Баалсафат и Баалиспот — «Баал судит»). Странно имя Баалмалакх, которое означает «Баал есть посланник» (?). Рабская подчиненность — самый лучший способ приобрести расположение божества; существует бесчисленное множество имен, в которых человек обозначается как «абд» (слуга) и «амат» (служанка) божеств; а чтобы еще более сильно выразить униженное

<sup>1</sup> Здесь по возможности указаны все составные имена со словом Баал. Многие из этих имен соединяются также с другими божескими названиями. Грамматическая форма некоторых из них указывает на определенный способ их возникновения, но с распространением имен значение их обобщалось.

состояние поклонника бога, он называет его «кельб» (собакой). Реже встречаются слова, составленные с помощью слова «гер», которое означает «клиент, покровительствуемый». Что касается имен, которые выражали бы более свободное отношение к божеству, то ими могли пользоваться люди только высших классов из царского и жреческого рода; вот некоторые из этих имен: Абибаал — «мой отец Баал»; Ахибаал — «Баал мой брат»; Ахотмелек — «сестра Мелека»; Батбаал — «дочь Баала». Тубаал значит «с Баалом». Часто наряду с «абд» божеским именам предшествует частица «бод», которую первоначально рассматривали как сокращение первого; возможно, что приставка эта значит «потомок». Гофманн передает значение этого слова выражением: «по желанию божества». Более чистое и возвышенное представление об отношении божества к его служителю выражается в красивых именах Иддобаал и Енибаал — «любимец Баала» и «глаз Баала».

## § 42. ФИНИКИЙСКИЕ БОЖЕСТВА И МЕСТНЫЕ КУЛЬТЫ

Почти каждый город имел особого Баала-покровителя и считал его своим высочайшим божеством; уже поэтому Баалы не особенно отличаются друг от друга. Каждого Баала отличали от остальных тем, что к имени его прибавляли название того города, в котором его почитали. Проявление его могущества преимущественно ограничивается принадлежащей ему областью, община которой составляет его собственность; но вместе с распространением его культа и деятельная сила его может перейти в более отдаленные страны и в новооснованные святилища. Точно так же и местный культ какого-нибудь Баала может пользоваться почитанием далеко за пределами его страны. Когда желали указать на присутствие Баала и его творческой силы в какой-нибудь новой культовой местности или в новом поклоняемом идоле, то называли это S'em — «имя». Символы из животного царства, как бык и лев, в которых олицетворяется оплодотворяющая сила и истребительный солнечный зной, служили для обозначения творческой и губительной силы Баала; различные же символы из царства растительного выражали ту его силу, которая дает жизнь природе. Храмы в честь Баала предпочтительно строились на горных возвышенностях, так как он был небесным божеством<sup>1</sup>. Между различными Баалами наряду с Баалом Тирским особенно почитались Баал Сидонский и Баал Тарский. Мифы более позднего происхождения указывают на Баала как на основателя Библоса и Берита. Подобно тому,

---

<sup>1</sup> О почитании Баала, так называемого «небесного владыки» (Баал-замем), сведения имеются только относительно гораздо более позднего времени, и оно возникло, может быть, под влиянием сношений с греками.

как на горе Кармил приносились жертвы Баалу, так существовали еще Баал горы Пеор и Баал Ливанский. Что касается до почитаемого в Карфагене Баал-Гаммона, то не решено, получил ли он свое название от местного культа или от упоминаемых у Исаяи рядом с ашерами «гамманим» то есть «солнечных столбов». Подобно другим Баалам он является богом солнца и изображается поэтому с лучами вокруг головы и с плодами; баран, изображаемый на камнях Баал-Гаммона, имеет то же значение, что и бык. Имя Баал-Гаммон чередуется с Эль-Гаммоном, так же как Баалберит — «Баал союза» в Книге судей чередуется с именем Эль-Берит. Разные особенные свойства деятельности Баалов обозначаются другими прибавочными словами; так существует Баал исцеляющий, Баалмарфе (ср. араб. Ярафел — «Эль исцеляет»). Баал танцев, Баалмаркод, получил свое название, по всему вероятно, от вакхических танцев, входивших в состав его культа. Баалсафон означает, вероятно, Баала северного ветра, так как Баалы считались также божествами погоды. Положение, которого достиг Тир в позднейшую эпоху, способствовало тому, что из всех Баалов



Эль — бог города Библоса.

особенно часто упоминается Милькарт, фигурирующий в надписях именно в качестве Баала Тирского; через посредство тирских колоний культ его получил широкое распространение. Милькарт — «царь города» — есть только иное, описательное название Баала Тирского, но это есть собственное имя тирского божества. Согласно указанию Менандра, в Тире уже во 2-м столетии до Р.Х. совершалось празднество пробуждения Геракла (так он назывался у греческих писателей), то есть чествование Милькарта как бога весеннего солнца. Впрочем, число Милькартов и Гераклов возросло особенно со времени греческого влияния.

Божеское имя Мелек встречается только в соединении с другими божескими именами и в личных именах, и уже амарнские надписи упоминают о палестинских Абимилки, Илимилку и Милкили. Возможно, однако, что «милку» в этих случаях обозначает царя, тем более, что первоначально Мелек является простым эпитетом, о чем свидетельствует имя Милькарт, то есть «царь города». Как бы то ни было, но несомненно, что вавилоняне почитали Мелека солнечным божеством, раз они ему посвятили древний сиппарский храм солнца. Мелек олицетворяет собою губительный летний зной. В честь его совершались жестокие жертвоприношения детей. В Библии с отвращением упоминается о нем как о самом отвратительном идоле. По показанию Филона из Библоса Эль есть имя высочайшего библосского божества, которое, впрочем, не имело ни храма, ни культа; относительно Библоса Филон мог уже иметь очень верные сведения. Доказанный надписями факт существования

сирийского бога Эль делает более вероятным предположение, что во всех божеских именах, в состав которых входит Эль, дело идет не об общем понятии «божества», а об определенном боге Эль.

Выше уже было упомянуто, что Баалу соответствует женская форма Баалат, Мелеку — Милькат; в обоих случаях это суть формы Астарты. Это все та же общесемитская Истар-Астарта-Атаргатиш, богиня любви, производительной силы и плодородия, служение которой отличалось безнравственностью. Гоффман в указ. соч. удачно толкует имя ее как «Пышная».

В Финикии она почиталась различно: иногда как суровая богиня войны, преимущественно же, как в Тире, в качестве богини чувственной любви (см. § 43). Изображения Астарты в большинстве случаев дают ей признаки богини матери; в качестве последней ей посвящен был голубь. Если Лукиан прав, предполагая, что она считалась богиней луны, что вполне согласуется с ее характером как богини производительной силы природы, то изображение полнолуния между коровьими рогами на посвященных камнях можно признать символом этой богини. Символически она изображается в виде коровы. На монетах она представлена стоящей на льве, а в качестве богини города она имеет степноподобный головной убор. Поклонение ей происходило на зеленых холмах и в священных рощах. Священным ее символом служат ашеры, чем и объясняются встречающиеся в амарнских



Памятник с изображением Астарты.

текстах имена Абдасратум и Абдасирта. Самым знаменитым культом был культ Астарты Сидонской и Баалаты Библосской. В финикийских надписях она именуется или просто Баалатой, или Великой (богиней) Библоса. Важнее то обстоятельство, что она уже в очень раннюю эпоху почиталась высшей богиней Библоса. Наместник этого города в амарнских письмах неоднократно упоминает о Баалат города Библоса. Культ финикийской Астарты из Кипра проник через острова в Сицилию и Киферу и слился с греческим культом Афродиты. Только в Карфагене Астарта стоит позади



богини Фент. Несмотря на большое количество надписей, посвященных последней, они дают мало сведений, касающихся самой богини<sup>1</sup>.

В тесной связи с культом Астарты находится культ Адониса. Слово Адон — Господь — первоначально так же мало было собственным именем, как Баал и Мелек. Оно очень часто в призываниях предшествует другим божеским именам и также имени богини Фент. Старинных финикийских известий об Адонисе мы не имеем ни из самой Финикии, ни из колоний. Несмотря на это, однако, культ Адониса в Финикии, вероятно, очень древнего происхождения; упоминаемый Менандром праздник пробуждения Геракла в Тире, совпадающий с поворотом солнца, был, может быть, праздником в честь Адониса, так как возможно, что Адонис есть лишь название бога солнца, но только преимущественно весеннего солнца. Из надписей о нем упоминается всего один раз в латинской надписи, в которой некто Муттумбал (то есть Маттанбаал) назван *Sacerdos Adonis*. Все остальные известия относятся к греческому и более позднему времени. Праздник в честь Адониса изображен на одной кипрской чаше. Здесь представлены два божества, Адонис и Афродита, возлежащие на ложе около алтаря; Адонис держит в руке плод. К ним приближается целая толпа женских фигур, из которых одни играют на инструментах, а другие несут Адонисовы корзинки, служащие символом увядающего, умирающего Адониса. Культ Адониса имеет много родственного с культом Таммуза, хотя и нет необходимости признавать существование между ними прямой зависимости (см. § 31 и пр.). Греческий культ Адониса финикийского происхождения. Хотя греческие свидетельства о культе Адониса и далеко расходятся между собою в частности относительно происхождения этого божества, его отношений к богине любви, рода его смерти и причин этой смерти, но в основании всех их лежит любовь чудно-прекрасного юного бога к богине любви, его внезапная смерть и печаль безутешной богини об этой потере. Странствование богини любви в подземный мир напоминает путешествие Истар в ад. Главным местом совершения культа в честь финикийского Адониса был храм Баала в Библосе и остров Кипр; кроме того, Лукиан указывает на Афаку, Ливан и сирийскую Антиохию. В Библосе существовала та форма предания, согласно которой Адон был смертельно

<sup>1</sup> Гоффман в указ. соч. с большой уверенностью объясняет происхождение этой богини, упоминаемой более чем в 2000 карфагенских надписях и почитаемой почти исключительно только в этом городе под названием TNT, или еще чаще TNT Пнебаал, которое согласно произношению одного греческого личного имени должно произноситься как «Фент» и передается Полибием как  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu\ \tau\omicron\nu\ \text{Καρτηβονίου}$ ; Гоффман считает ее искусственным созданием жрецов, которое возникло благодаря теологическому сопоставлению конечных букв Астарты и Баалгаммона. Что касается до святилища Пнебаала, от которого богиня могла бы заимствовать свое название и которое бы соответствовало библейскому Пнизлю, то о нем мы ничего не знаем. Таким образом, это божество присутствует и действует вместе с Баалом; Пнембаал для него имеет такое же значение, как с другой стороны Сембаал. Наряду с ней упоминается Баалгаммон, и только в редких случаях имени его нет при имени богини. Божество это, по всей вероятности, почиталось богиней луны, так как на посвященных ей памятниках помещено изображение полулуня.

ранен кабаном. Это событие, по свидетельству Лукиана, дало повод жителям Библоса и тамошним почитателям Адониса предполагать, что ежегодно в день его смерти протекающая в городе река Адонис окрашивается в красный цвет. В это время происходил праздник Адониса, сопровождаемый оргиями в честь его. В знак печали женщины приносили в жертву богине свои волосы или вместо того — свое целомудрие, и плату, вырученную за это от чужеземных посетителей праздника, отдавали в дар богине. По окончании траура с великим радостным торжеством праздновалось воскресение Адониса. Адон есть бог весеннего солнца, который, с исчезновением весенней красоты, скоро умирает от действия знойного летнего солнца; кабан и служит олицетворением этого внезапно наступающего летнего зноя, а так называемые садики Адониса служат наглядным выражением быстрого увядания.

Подобное Адонису значение имел в финикийской мифологии Эсмун, которого греческие писатели называли Асклепием, богом жизненной силы и врачебного искусства. В Берите праздновался день смерти и воскресения Эсмунa. Что касается до божества Сакуна, то греки его отождествляли с Гермесом. От многочисленных пунических божеств сохранились одни имена в составных собственных именах. Более часто упоминается бог SD, Сад или Сид, имя которого, несмотря на измененный способ начертания, можно узнать в именах Затадна из Акко или Рабзиди амарнских писем. Служат ли божеские имена Пумай и Паам для обозначения одного и того же божества и можно ли их поставить в связь с греческими Пигмаиос и Пигмалион, сказать трудно. Между Баалами упоминается еще Баалсафон; вместе с тем имя Сафон встречается также и отдельно в личных именах. Полибий называет еще одного пунического бога — Иолаоса. Собственное имя Abd SSM, кажется, тоже заключает в себе название божества. Что касается до 7 или 8 кабиров, θεοὶ μέγιστοι греков, которых почитали на островах и в Малой Азии, то они, по словам Филона из Библоса, считались покровителями мореплавания. Греческие свидетельства, касающиеся их, представляют из себя сплетение противоречивых сведений. На финикийских надписях пока еще не найдено никаких указаний на них<sup>1</sup>.

В число богов, почитаемых финикийцами, входит также бесчисленное множество египетских, филистимских, арамейских и вавилоно-ассирийских божеств. Многие из этих чужеземных культов прочно привились на островах и в колониях; таковы, например культ (бесспорно вавилонский) богини Аллат, культы египетского бога солнца и войны Резефа, богини войны Анат и сирийской Атаргатис. Филон из Библоса упоминает, между прочим, Дагона, известное филистимское божество, и называет его, может быть на основании словопроизводства собственного измышления (дагал — «жатва»), учителем земледелия. Имя Дагантакала приводится в амарнских письме-

---

<sup>1</sup> Галеви, уклоняясь от общепотребительного способа чтения, находит в одной зендчилской надписи указание на них как на свиту воинственного бога Резефа.

нах. Постоянные сношения финикийцев с чужеземцами и многочисленность финикийских торговых пунктов в иноземных странах объясняют, почему синкретизм в период упадка проник к ним легче, чем к другим народам. Естественно, народ, каждое племя которого служит своим особым божествам, бессознательно признает и богов других народов. Так, по свидетельству Полибия, Ганнибал в свидетели своей клятвы призывает также чужих богов. Происхождение многих составных божеских имен объясняется просто тем, что финикийцы, живя в чужой земле, отождествляли своего бога с тем или иным божеством этой страны; лучшим тому примером может служить божеское имя Мелек-Озир. Еще чаще случается, что соединяются два финикийские божества, как, например, в божеских именах: Мелекбаал и Есмун-Милькарт, Мелек-Астарт и Есмун-Астарт и т. д. Поводом к этому могли послужить те или другие внешние обстоятельства, и благодаря внутренней родственной связи финикийских местных культов это объединение и в представлении народа совершалось очень легко. В финикийских надписях высказывается даже мысль, что в одном и том же месте культа многие божества могут проявлять свое могущество и силу: иногда, в подобных двойных именах богов может выражаться взаимное отношение обоих божеств друг к другу, как, например, в имени Атаргатис (см. § 40). Кипрские памятники делают вероятным почитание в колониях и на островах также двуполых божеств; таким образом, здесь произошло слияние двух божеств в одно существо.

#### § 43. КУЛЬТ. ОБЩЕРЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

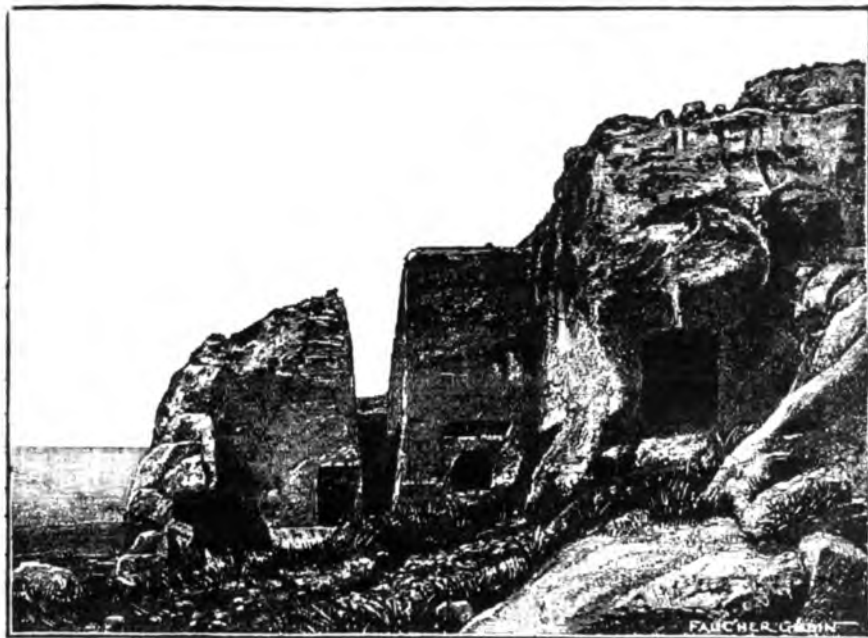
Культ финикийцев соответствует грубо-чувственным представлениям о божестве, которые лишь немногим возвышаются над совершенно примитивными воззрениями на природу. Богам поклоняются как властителям природы, которые проявляют свою деятельность частью в животворных и разрушительных силах неба, солнца, дождя, бури и грозы, частью в чудно-развивающейся жизни, которая таится в росте растений, в источниках, в недрах земли и на вершинах гор. Эти общие черты свойственны всем финикийским божествам, и поэтому трудно указать их частные характеристические признаки. Священные камни и деревья, источники, пруды, озера и реки, холмы и горы служат местом их пребывания (§ 39) и деятельности. Предметы природы, ашеры и бетили всегда были неотъемлемыми принадлежностями, а не только фетишами культовых мест, хотя и не доказано, чтобы постройка фаллических столбов была древним и распространенным обычаем. Все возникает благодаря творческой силе местного бога, все ему принадлежит, и поэтому ему подобает приносить первые и лучшие дары. Но боги сами по себе вовсе не расположены благосклонно к

людям. Финикийские изображения богов показывают, что финикийцы представляли себе их страшно свирепыми и уродливыми чудовищами. Они посылают засуху, заразу и болезни скота; они размножают мух, чтобы мучить человека, и мышей, истребляющих жатву, но они же дают и произрастательную силу семенам. Поэтому следует заблаговременно приобрести себе расположение богов и не забывать воздавать им должное, так как они мстительны. Хотя в каждом частном случае боги являются одаренными высшими могущественными свойствами, но, с другой стороны, существовало вполне первобытное воззрение, что с помощью известных средств можно заставить божество проявить свое могущество и оказать помощь своим почитателям. Пророк Илия не только в виде насмешки советовал жрецам Ваала, кричавшим с утра до вечера: «Ваал, услыши нас», — чтобы они кричали громче, так как, может быть, Ваал задумался, или занят другим делом, путешествует, или, может быть, заснул. Чтобы обратить внимание на жертву, приходилось прибегать к сильным средствам: жертвоприносящие до крови режут себя, кричат, пляшут вокруг алтаря, пока пляска их не доходит до бешенства.

Жертвы приносились повсеместно: на горах и на холмах, в долинах, при ручьях, реках и озерах. По указанию Второзакония, местом жертвоприношений хананеям служили алтарь, каменные памятные столбы, ашеры и изображение божества с его именем. Обыкновенный обряд жертвоприношения не был связан очень строгими правилами. Так как все принадлежит богам, то им подобает приносить всякие дары. В жертву приносятся полевые плоды, масло, молоко, жир, разное печенье, из животных на одной марсельской жертвенной доске перечисляются следующие: быки, телята, олени, овцы, козы, ягнята, козлы и птицы, ручные и дикие. Между домашними и дикими животными и птицами не делалось никакого различия. Касательно возраста жертвенных животных на жертвенной доске нет никаких указаний; исключались только заморенные и больные. Различались три рода жертвоприношений: калиль, или полное жертвоприношение, всегда просительного характера, сават и селем — просительное и благодарственное жертвоприношения.

Жертва служит пищей богам. Употребление крови и при других культовых операциях, а также принесение человеческих жертв указывают на то, что кровь в жертвоприношениях составляла самый главный дар, ибо в крови заключается жизнь. Приносящий жертву получал некоторые части жертвенного животного, если только не совершалось «полное» жертвоприношение. Таким образом за принесением жертвы следовало веселое жертвенное пиршество. В праздники радостное настроение усиливалось танцами и музыкой. Кроме уже названных праздников, имя Бенходес (то есть родившийся в новолуние) указывает на существование праздника новолуния. На одной надписи упоминается также семидневное торжество, сопровождаемое принесением первородных даров, что указывает на весенний праздник или же

праздник жатвы. Когда говорится о «баале ямим», гениях известных дней, то речь идет о счастливых днях. Исполнение жертвенного ритуала лежало на обязанности священнослужителей (называемых именно жрецами «жертвоприносителями»). Сан жреца в некоторых местах передавался в царской семье по наследству; так, мы знаем, что царь сидонский именуется себя жрецом Астарты, мать царя Есмуназара Сидонского является жрицей богини, из чего, между прочим, можно заключить о существовании жриц. Между жрецами существовали в свою очередь, различные должности; высшую из них занимал Рабкоханним — «верховный жрец». Низшая прислуга при храмах носила титул «галлаб елим», то есть храмового служителя, стригшего волосы, и



Финикийская гробница в Адлунае.

«амаф елим», то есть храмовой служанки. Значение названия «ис-елим» достоверно неизвестно, может быть, оно означает служителя при храме. Кроме того, еще называются привратники, певцы и танцовщицы.

Очень богоугодным делом почиталось сооружение памятника согласно данному обету; памятники эти представляли из себя простые камни, на которых часто начертано было единственно только имя божества или самая краткая стереотипная посвятельная надпись, и только в редких случаях — символические изображения. Памятники эти обыкновенно воздвигались в знак благодарности за оказанную милость, причем выражалась надежда, что и боги не замедлят выразить свою благодарность. До какой степени мрачны и темны были представления об обязанностях человека по

отношению к божествам, указывает нам обычай обстригать себе в честь богов волосы на голове и приносить их в жертву взамен собственной жизни: по воззрению семитов в волосах сокрыта жизненная сила, так же как в крови — душа. Что обычай этот был очень распространен, видно из существования особой должности храмовых служителей, стригших волосы. Подобная же мысль — искупить свою виновность, принеся в жертву вместо жизни часть своего тела, — лежит в обычае обрезания и в упомянутом выше принесении в культе Адониса в жертву своего целомудрия. В обоих обрядах одинаково выражена мысль о замещении одной жертвы другою. Обрезание пользовалось широким распространением. Однако последним наиболее действительным и надежным средством были все-таки человеческие жертвы. Жертвовалось то, что всего дороже: первенцы, дети. Этот свирепый обычай человеческих жертвоприношений практиковался не только в то грубое время, когда культура начинала только зарождаться, но сохранился и в более поздний период. Даже насильственные меры, к которым прибегали римляне для уничтожения в Карфагене человеческих жертв, остались безуспешны. Страшный вид и жестокий характер богов не допускал никаких уступок. В особенных случаях, при очень большой опасности, обыкновенно приносился в жертву вместо всех членов общины один член ее, занимавший видное положение. Человеческой жертвой выражалась также и благодарность за оказанную помощь. Диодор рассказывает, что при торжественном жертвоприношении по случаю победы красивейшие из пленников были убиты перед священною палаткой в качестве благодарственного дара богам. Главным двигателем, заставляющим человека приносить богам человеческие жертвы, является, с одной стороны, чувство зависимости от могущественных и страшных божеств, достигшее высшей точки своего развития, с другой стороны — чрезвычайная, безграничная преданность бо- жеству.

Но чего же ожидали себе эти люди в награду? Ничего такого, что бы лежало выше желания наслаждаться земною жизнью и земными благами. Царь Библоса, соорудив жертвенник Баалат, просит ее даровать ему за то долгую жизнь, продолжить его царствование — за то, что он был справедливым царем, — и чтобы ему приобрести уважение в глазах богов и своего народа. С первого взгляда может показаться, что характер погребальных обрядов указывает на существование воззрений о более совершенной жизни после смерти. Действительно, финикияне особенно сильно заботятся об устройстве могильной пещеры, саркофага и деревянных гробов. Всевозможная утварь, служащая в ежедневном обиходе, разные изображения покровительствующих божеств, все это кладется в могилу, в «бет-олам» — «дом вечности». Гробовые надписи угрожают самыми тяжелыми проклятиями и наказанием богов тому, кто злодейскою рукою нарушит покой мертвеца. Но этим исчерпывается все содержание воззрений о посмертной жизни. Могила есть такое место, которого никто не должен нарушать, чтобы не пробудить от сна душу усопшего. Единственное желание «рефайма»

(тени) заключается в том, чтобы иметь покой в могиле; других надежд, других стремлений нет. Царь Сидонский Есмуназар сделал все, чтобы приобрести себе расположение богов: он построил храм, пожертвовал богу большую дань, увеличил границы своей страны (а следовательно расширил и пределы владычества божества); тем не менее у него нет ни малейшей мысли о награде, которая бы предполагала возможность продолжения жизни после смерти, по ту сторону могилы. Гробовая надпись, на которой перечисляются его заслуги перед богами, выражает лишь отчаянную жалобу: жизнь моя преждевременно похищена у меня, величию моему настал конец, и вот я, достойный сожаления, лежу мертвым.

Религия чувственная, обращенная исключительно на земную жизнь,— такова религия финикиян.





## ИЗРАИЛЬТЯНЕ

*Профессора д-ра И. И. П. Валетона (в Утрехте)*

### ПРЕДИСЛОВИЕ

*(Профессора Московской Духовной Академии С. С. Глаголева)*

**Н**а помещаемую ниже статью проф. Валетона о религии израильтян читатели не должны смотреть как на содержащую и заключающую в себе совершенно верные взгляды и точно передающую факты. В своих суждениях о ветхозаветной откровенной религии проф. Валетон поддался влияниям рационалистических веяний и допустил утверждения и отрицания, которые никогда не принимались и не будут приняты истинно христианским сознанием. На Западе в деле исследования богооткровенной религии уже давно образовалось направление, которое пытается объяснять религиозные явления исходя из отрицания веры и религии. Ученые этого направления или открыто заявляют, или тайно предполагают, что Бог — если Он и существует — не вмешивается в дела человеческие, что в ходе истории человеческой не было ни чудес, ни пророчеств и что в жизни евреев, как и в жизни других народов, течение явлений было всегда и исключительно естественным. Само собою понятно, что если такие воззрения справедливы, то Библия, значит, не содержит правдивых и точных повествований о религиозных судьбах Израиля. Как же восстановить историю этих судеб? Библия — единственный памятник. Отрицая его, пытаются при помощи догадок и воображения восстановить картины еврейского прошлого по самым незначительным и сомнительным данным. Верят самым сомнительным археологическим указаниям, малодостоверным записям, отрывочным и полупонятным намекам. Не хотят верить только Библии. Клинообразные надписи, египетские иероглифы, предположение, что ход религиозного развития всех народов был одинаковым, сравнительно-этнографический метод — все пускается в ход для того, чтобы создать новую историю Израиля взамен той, которая имела место в действительности, была записана и известна тысячелетия. Валетон увлекся этим методом и принял принципы, которые исследователями полагаются в его основание. Согласно этим принципам, в истории



евреев не было ни чудес, ни пророчеств. Промысл, если он и действовал, то неуловимо и неосяземо. Ход событий в еврейской истории был так же прост, имел ту же последовательность и то же течение, как и у других народов. Народы на арену истории вначале являются политеистами. У некультурных рас обыкновенно сильно бывает развит культ предков. Такими в религиозном отношении вначале должны были быть и евреи. Это утверждали и повторяли многие.

На русском языке эти мысли можно встретить решительно выраженными в переводных книгах Мензиса и Гельвальда. Но Валетон — не невежественный автор, как названные лица. Он знает Библию, знает, что в ней нет ни малейших указаний на следы политеистических и анимистических религиозных воззрений Израиля. Отдельные сыны Израиля на время или навсегда уходили далеко от религиозной истины, но в некоторой ветви Израиля и его предков она сохранялась всегда. Так представляют дело источники, говорящие о верованиях евреев. Правдивость этих источников (библейских книг) можно отрицать, но им ничего нельзя противопоставить. Понимая это, Валетон не навязывает читателям фантастических рассказов о первоначальном политеизме евреев, их человеческих жертвах и т. д. Он подчеркивает гл. 24 кн. Иисуса Навина, в которой, с одной стороны, утверждается обособленность отцов Израиля от других народов востока, с другой — эти отцы и их потомки обвиняются в служении богам иным. Но это — обвинение в отступлении, а не утверждение изначального факта. Отсюда нельзя делать никаких рационалистических выводов, — Валетон и не делает их из этого места, но в своем изложении он принимает их, как и многие другие. Он принимает Библию в рационалистическом толковании и согласно с этим толкованием излагает историю Израиля. Религия Иеговы у него сначала неопределенна и проста. Закон Моисеев в том объеме и виде, в каком он существует теперь, не был дан. Были только немногие заповеди, жертвы и обряды. Образ Иеговы был неясен. Он был Богом, выведшим евреев из Египта и охранявшим и защищавшим их от постоянно грозившей опасности со стороны других народов потерять свою самобытность и раствориться и исчезнуть среди окружающих племен. Иегову почитали обыкновенно на высотах, и у евреев не было ни религиозного, ни политического центра. Затем евреи создали государство. Во главе их стал царь. Политический центр (храм) стал и религиозным. Явился храм. Явившиеся пророки порицали служение Иегове в других местах, кроме храма. Умножались обряды, вырабатывался ритуал, создавался суровый и сложный закон. Его окончательная кодификация падает на конец VII в. до Р.Х. Политические обстоятельства последующего времени, повергнув евреев в крайне бедственное положение и рассеяв их по всему миру, усилили их благочестие, которое, в свою очередь, утвердило их надежду на будущее избавление. Должен явиться избавитель — Мессия. Рассеянные по всему миру евреи стали ждать и избавления для всего мира. Их мессианские идеалы стали универсальными. Так

приблизительно представляет дело Валетон. Он не низводит религию Израиля до области простых грез и суеверий, но он представляет ее по-своему, он переставляет события, и хотя, по-видимому, готов принять, что истинное учение о Боге дано Иисусом Христом, он не хочет принять, что истины религии всегда были даны человечеству. Источник откровенной религии — библейские книги — у него только материал для научных исследований, и истиной у него владеет только чуждая веры наука. Для того, чтобы получить свои исторические выводы, он должен был отвергнуть подлинность библейских книг и точность библейских сообщений, — вот пункт, с которым никогда не согласится православный богослов. Валетону для его выводов нужно, чтобы Пятикнижие Моисеево в своем настоящем виде было написано не за 1500 лет до Р.Х., а только за 600 лет. Ему нужно, чтобы пророчество Исаии о Кире (гл. 45) было написано не пророком Исаией задолго до события, а оставшимся неизвестным для потомства современником Кира. Ему нужно, чтобы книгу Даниила написал не пророк, живший в конце и после вавилонского плена (VI и V вв. до Р.Х.), а современник Антиоха Епифана, живший в середине II в. до Р.Х. Хронология, конечно, сама по себе вещь неважная, часто неважно и точное представление о последовательности событий. Различные Евангелия различно нам представляют последовательность событий в жизни Христа. Но важны идеи, скрывающиеся за теми или иными хронологическими и историческими представлениями. Мы верим, что евреи были народом, которому были вверены слова и обетования Божии, промысл Божий особенными средствами помогал им хранить постепенно расширяющуюся и раскрывавшуюся истину, чтобы затем она в нужной полноте была возведена всему человечеству. Критика священного текста, отрицание подлинности священных книг нужны для того, чтобы на место такого взгляда поставить иной, по которому евреями самостоятельно вырабатывались их представления о Божестве, промысле и человеке. Новый взгляд хочет исследовать только те усилия, которые употребляли евреи, чтобы подниматься к небу, подъем и ослабление, возвышение или унижение их религиозного духа, но он ничего не хочет знать о самом небе. Он безмолвно предполагает, что в ответ на все вопли и мольбы человечества оно оставалось безмолвным. Шарившая во мраке и ошупью отыскивавшая дорогу рука еврея, как и рука гебра и индуса, не встречала руки Божией, которая бы вывела ее к свету.

Такой взгляд, в сущности, не может быть проведен последовательно наукой, потому что, если принять его неуклонно как руководящий принцип, то исчезнет совсем наука о религии. Если попытки народов войти в общение с Божеством так же тщетны и направлены, как попытки ребенка ручонками ухватиться за луну, то и не должно серьезно относиться к этим попыткам, они и не заслуживают глубокого и детального изучения. К счастью, противореча себе, западные мыслители их изучают. Изучал и изучает их и Валетон. Результаты этого изучения, однако, не являются

удобоприемлемыми для православного читателя. Но если так, то желательно ли и целесообразно ли их появление в русской печати? Полагаем, что при некоторых условиях трактат Валетона может быть прочитан с пользой.

Прежде всего, частные научные показания и разъяснения Валетона могут помочь уяснению некоторых мест Библии и некоторых священных повествований (осуждение пророками ношения эфодов, значение тельцов, терафимов и т. п.). Затем характеристика религиозной настроенности евреев в различные эпохи в общем может быть принята. Периоды подъема и упадка религиозного духа, периоды хождения путями иными и путями правыми в общем были таковыми, как их представляет и Валетон. С ним вполне можно согласиться, что при Неемии произошло религиозное возбуждение в Израиле и т. п.

Статья Валетона показывает, что наука, даже и отрешившаяся от религии, в своем постепенном и правильном развитии приводит к истинам, которые утверждает религия. Было сделано много предположений, выдававшихся за научные истины, которые стояли в противоречии с Библией и теперь оказались ложью. Так, говорили, что ко времени Моисея еще не существовало и письменности. Валетон не повторяет этого предположения, потому что несомненно, что в Египте, Ханаане, Ассиро-Вавилонии письменность существовала еще до времени Авраама. Говорили, что название Бога — Элогим (множественное число от Эл, Элоах — «Бог») — указывает на первоначальное идолопоклонство евреев. Валетон отрицает это соображение, потому что все исследователи теперь согласны в том, что множественное число в этом случае употребляется для обозначения отвлеченности понятия (*Элогим* — «Божество», все равно как *маим* — водяное вещество, *мамаим* — небесная сущность и т. д.; у народа, впрочем, *элогим* употреблялось для обозначения ложных языческих богов). Предполагали, что у евреев первоначально было распространено почитание предков. Валетон утверждает, что доселе не найдено действительных следов этого почитания. Говорили, что евреи не были в Египте. Валетон вслед за Тиле это пребывание признает фактом. Так постепенное развитие науки приводит к признанию тех библейских истин, которые в простоте сердца и без научного критицизма принимали наши деды и прадеды.

Мы указали положительные качества статьи Валетона, но в ней есть отрицательные стороны, внимательное рассмотрение и разбор которых, полагаем, тоже могут быть полезными. Валетон отрешился от некоторых антибиблейских гипотез, но он не отрешился от антибиблейских принципов, и вот это упорство в началах несогласных с религиозными нам и представляется поучительным представить вниманию верующих людей. Мы склонны думать, что антирелигиозные принципы, во всем направляя ко злу, ведут к заблуждениям и в науке. Только эти принципы, думаем, заставляют Валетона держаться тех гипотез, которые он полагает в основание своего труда и к рассмотрению которых мы теперь обратимся.

Валетон в своем труде принимает, что есть иеговист и элогист Пятикнижия. Сущность этого взгляда, давно уже порожденного рационалистической наукой, заключается в следующем. Начиная с 6 гл. книги Исхода, Бог безразлично называется *Элогим* и *Иегова*, но в книге Бытия есть отделы, где Он исключительно называется Элогим, и другие отделы, где Он именуется исключительно Иеговой. Отсюда заключают, что различные отделы книги Бытия написаны различными авторами (один знал Бога только под именем Элогим, другой только под именем Иегова) и потом уже соединены в одно редакторской рукой. Имя Элогим, полагают, гораздо древнее имени Иеговы. Священный текст, действительно, дает основания полагать, что имя Элогим в древности было гораздо распространеннее имени Иегова. Оставив пока в стороне фрагментарную теорию и приняв библейский текст в его настоящем виде, мы получим, что имя Иеговы стали призывать уже в третьем поколении от Адама по еврейск. тексту (Быт. 4, 26), что в состав имени матери Моисея вошло и это божественное имя (Числ. 26, 59; Иохавед — Иегова есть слава). И, исследуя употребление этого имени и имени Элогим, естественно прийти к заключению, что название Элогим употребляли преимущественно, когда хотели выразить мысль, что Бог есть Бог вселенной, и название Иегова тогда, когда хотели сказать, что Бог есть Бог Израиля. Но рационалисты говорят, что элогистические и иеговистические отрывки содержат различные учения и предания и находятся в противоречии между собою. Они усердно подчеркивают и отмечают эти противоречия. Можно, однако, а priori быть уверенным, что эти противоречия не так ясны и несомненны, как они утверждают, потому что редактор книги Бытия, по их же теории, не заметил этих противоречий и потому что после редактора их не замечали миллионы читателей и тысячи толкователей и исследователей Библии. Это соображение заранее утверждает в мысли, что эти противоречия спорны. Но вот что бесспорно — ассириологические открытия. Эти открытия показали, что элементы того, что считают иеговистическим учением — позднейшим и противоречащим элогистическому, находятся на древнейших клинообразных надписях, много более древних не только времени вавилонского плена, но и времени Моисея, и находятся в полном согласии с элементами элогистическими. Так, по мнению сторонников теории элогизма и иеговизма, учение о шести периодах творения есть элогистическое, а учение о падении человека — позднейшее, иеговистическое, но оказалось, что на клинообразных надписях говорится и о шести периодах творения и о падении человека. Точно так же и в халдейской саге о потопе и в признаваемом иеговистическим отрывке кн. Бытия говорится о затворении двери ковчега (Быт. 7, 16); с другой стороны, Бел или еврейский Эл (Элогим) элогистов постоянно выступают и в халдейском и в библейском сказаниях о потопе. Это невозможно согласовать с гипотезой элогистических и иеговистических фрагментов. Это понятно лишь при признании старой истины единства книги Бытия. К этой истине и

следовало бы возвратиться, но у Валетона постоянно идет речь об иеговизме и элогизме Пятикнижия, и читатели сами могут убедиться, что эта гипотеза в его изложении нисколько не помогает освещению и пониманию религиозной истории Израиля.

Настаивая на позднем и сложном происхождении Пятикнижия, особенно упорно утверждают позднее происхождение кн. Второзакония. Вслед за другими и Валетон твердо убежден, что эта книга была написана и окончательно составлена при первосвященнике Хелкии или самим этим первосвященником приблизительно около 621 г. до Р.Х. Основания для этого выставляются следующие: общая теория постепенного и позднего происхождения закона; существование в книге закона о царе (Втор. 17, 14 и след.), который, говорят, не мог быть дан раньше появления царей и злоупотреблений царской властью; наконец, в повествовании самой Библии хотят видеть ясное указание на время происхождения. В 4 кн. Царств (22 гл.) рассказывается, что первосвященник Хелкия сообщил о себе Шафану писцу: «книгу закона я нашел в доме Господнем» (ст. 8). Эту книгу читал Шафан и затем царь, и из дальнейшего изложения можно заключать, что это была книга Второзакония. Отсюда делают вывод, что Хелкия не нашел, а сам выпустил книгу с именем Моисея. Думал ли Хелкия, что его чрез тысячелетия будут обвинять в обмане и подлоге? Не знаем, но думаем, что имеется много оснований обвинять в клевете этих обвинителей.

Прежде всего, если бы Хелкия вздумал выпустить книгу под именем Моисея, то он не включил бы в нее несомненно не принадлежащую и никогда не считавшуюся принадлежащею Моисею 34 гл. Второзакония. Не стал бы, конечно, Хелкия включать в книгу такие законы, которые давно устарели, забылись и не могли иметь никакого смысла и значения во дни Иосии (например, закон, охраняющий от родовой мести — гл. 19). Закон о царе в той форме, в какой он изложен в книге Второзакония, тоже, нам кажется, неудобно было излагать Хелкии, ибо этот закон говорит прежде всего об избрании царя (17, 14—15), а во времена Хелкии царская власть была наследственной. В устах Моисея такой закон был очень понятен: он, живший в стране с могучей царской властью, видевший и знавший много царств, обращался со своим законом к народу, который в его глазах находился накануне перехода из кочевого образа жизни в благоустроенный государственный. И мы имеем прямое указание, что при избрании царем Саула этот закон был призван к действию (1 Цар. 10, 25).

Но кроме этих отрицательных соображений представляется много положительных данных для утверждения, что эта книга написана во дни Моисея. От нее еще веет Египтом, пустыней, беспокойным образом кочевой жизни, в ней только еще слышатся надежды на успокоение в земле обетованной. Гебраисты отмечают, что в ней встречаются слова и выражения, которые совсем вышли из употребления после времени Моисея. Таковы: *abib* — «колос» или «месяц жатвы» (16, 1); *ne — esat' el — amtav* — «приложиться к народу своему» (32, 50). Отмечают затем во Второзаконии

целый ряд указаний и намеков на Египет и его обычаи и положение в эпоху Моисея. Так, в 4, 15—18 находится запрещение произведений скульптуры, чтобы евреи не прельстились. Перечисление запрещаемого ясно указывает на скульптуру Египта. В 17, 16 запрещается царю *возвращать* народ свой в Египет. В 20, 5 говорится о надзирателях — *schoterim*. Эти надзиратели чисто египетского происхождения. В 27, 1—8 евреям повелевается написать слова закона на камнях, обмазанных известью. Такие камни употреблялись для писания в Египте. В 25, 2 закон о палочных ударах египетского происхождения. 11, 10 ясно предполагает знание у тех, к кому обращена книга, условий египетского земледелия, его системы орошения при помощи каналов Нила. 7, 15 и 18, 60 говорят о болезнях, которые видели и знали евреи в Египте. В эпоху Исхода в Египте была широко распространена проказа, и Второзаконие дает относительно нее предписания. Второзаконие (как и вообще Пятикнижие) не знает городов, которые стали входить в силу и с которыми евреям приходилось считаться со времени Иисуса Навина. Таковым был Тир. Нет во Второзаконии упоминания о Иерусалиме. Во всех книгах Библии, древнейших, чем Хелкия, можно найти указания на существование Второзакония. Сравни Суд. 2, 3 и Втор. 7, 2; 1 Цар. 2, 13 и Втор. 18, 3. Наконец, обвинители Хелкии упускают из вида весьма важный факт существования самаританского Пятикнижия. Самаряне приняли закон Моисеев задолго до Хелкии, и видно, что они потом не пребывали в религиозном общении с иудеями (у них нет книг пророков). Откуда же у них явилась книга Второзакония?

Таковы основания, которые можно привести в защиту подлинности Второзакония. Могут подумать: почему же эти основания не принимаются учеными, почему они упорствуют в своих гипотезах о позднем происхождении Моисеевых книг; ведь, конечно, они — каковы бы ни были их религиозные убеждения — не пойдут против того, бесспорная истинность чего доказана? Мы не сомневаемся в этом, но дело в том, что доказательство *бесспорной* истинности вообще трудно, а в религиозных вопросах, мы полагаем, его даже невозможно представить (тогда не было бы веры, а было бы знание). Предвзятые теории, установившиеся убеждения, ослепление, вообще субъективные основания часто становятся между человеком и истиной и заставляют его принимать последнюю за ложь. Но, конечно, всякое упорство и ослепление имеет пределы. Мы уже говорили, что от некоторых произвольных мнений и отрицаний правдивости библейского текста ученым уже пришлось отказаться. Можно с уверенностью сказать, что в близком будущем им придется отказаться еще не от одного из своих разрушительных выводов. Поворот от отрицания начался. В 1895 г. вышло исследование *Lex Mosaica. The law of Moser and higher Criticism* (London and New York, Eyre and Spottisz woode XXXVI, 652 pp.). Задача книги — опровергнуть теорию позднего происхождения закона Моисеева и показать, что традиционное представление о времени происхождения Пятикнижия вполне соответствует научным

изысканиям настоящего времени, что порядок законоположительных и исторических книг не противоестествен, соответствует действительной исторической последовательности событий. Книга написана пятнадцатью лицами. Предисловие, говорящее о духе и цели предприятия, написано епископом лордом Гервеем (теперь умершим). Первый трактат «О представляемых археологическою наукою доказательствах существования литературной деятельности во времена Моисея» написан известным ориенталистом профессором Сейсом (на русском языке с содержанием этого трактата можно познакомиться по статье в «Христианском чтении», 1897, июль). Задача трактата — доказать принадлежность Моисею двух первых книг Пятикнижия. Второй трактат «О Моисее как создателе левитских священных обрядов» написан профессором Равлижоном, им утверждается происхождение средней части Торы от великого еврейского законодателя. В следующем трактате профессор Дуглас показывает, что гипотеза о происхождении Второзакония в последнее время пред вавилонским пленом (то есть при Хелкии) не может быть допущена и что смысл содержащихся в ней постановлений может быть понят лишь при предположении ее происхождения во времена Моисея. Следующие писатели утверждают исторический характер и истинность повествования дальнейших библейских книг. Вот их имена и их исследования: Джирльстон — «Период Иисуса» (Навина), Френг — «Время Судей», профессор Лиас — «Времена Самуила и Саула», ректор Ватсон — «Эпоха Давида и Соломона»; Шерп, Стюарт, профессор Летч, Зинкер обнимают своими статьями период от разделения царств до вавилонского плена, Спенсер — «Иезекииль и священническая школа» (о периоде вавилонского плена), профессор Ватс — «Послепленный период». Эпилог написан профессором Васом. Близко ко времени выхода *Lex Mosaisca* профессор Джемс Робертсон выпустил новое издание своего труда *The early religion of Israel* (Валетон цитирует старое издание этой книги), в каковом исследовании в общем (но не в частности) становится на сторону традиционного представления религиозных судеб Израиля. Его книга явилась в немецком переводе под заглавием: «Die alte Religion Israels vor dem achten Jahrhundert v. Chr., nach der Bibel und nach den modernen Kritikern». В протестантской Германии в настоящее время происходит оживленное движение в защиту подлинности священных книг и традиционного взгляда на судьбы ветхозаветной религии. С этим движением можно познакомиться по статьям Цокклера в *Beweis d. Glaubens* за 1896—97 гг. «*Deutsche Streiter wider die alttestamentliche Radikalkritik*». Не говорим о католических произведениях по вопросу о ветхозаветном откровении; и в виде журнальных статей и в виде обширных исследований их является очень много. Они стоят на той же почве и утверждают те же положения, каких держатся и православные мыслители.

Загадочным явлением для рационалистов являются еврейские пророки. Они предрекали будущее, они изрекали угрозы и обетования. Рационалистам хочется свести

деятельность пророков к деятельности народных демагогов, которые часто видели лучше своих современников, но зрение которых, однако, было естественным. Сколько странного и прямо несостоятельного приходится утверждать при этом предположении! Немало странных утверждений делает и Валетон. Пророк Илия у него ретроград, как будто желающий возвратиться к почитанию Иеговы как Бога громов и молнии, Бога войны, которого он ищет в пустыне (стр. 379). Неудивительно, конечно, что пророк, пылающий негодованием на людей, живущих в городах, идет не в Иерусалим, а к Хориву или в пустыню, но Валетон совершенно не обращает внимания на то, что он там находит. Пророк обретает Бога в тишине (3 Цар. 19). Где же здесь Бог гроз, войны и бурь?

Уже давно камнем преткновения и соблазна являлась для рационалистов книга пророка Исаии. Еще в XVIII в. Коппе подверг сомнению ее цельность; затем те же сомнения были высказаны Додерлейном и Розенмюллером. В новейшее время вообще признается, что до 40 главы книга написана одним автором; начиная с 40 — другим. Автор первых 39 глав говорит о себе, что он жил и пророчествовал при Осии, Иоафаме, Ахазе и Езекии — следовательно, более чем за 200 лет до времени Кира Персидского, о котором говорит автор 45 главы. Ясно, что это написано другим лицом — второ-Исаиею. Естественной границей, отделяющей первого автора от второго, считают конец 39 главы, где говорится о событиях при Езекии, и вслед за тем, с начала 40 главы *ex abrupto* начинается новая речь — последовательная и связная, с которой в тесном единении стоит и 45 гл. Так смотрит на дело и Валетон. Однако уже из одного изложения Валетона (стр. 408—410) читатели могут видеть, как ненадежны открытия и гипотезы рационалистов. Валетон принимает, что книгу пророка Исаии написал не один, а три Исаии, и сообщает, что другие ученые еще умножают число ее авторов. Мы думаем, что она написана одним лицом. За это, прежде всего, говорят язык и стиль. Вавилонский плен сказался влиянием своей культуры на евреев, и потому в их произведениях, написанных в этот период, обнаруживаются следы халдейского языка (у пророков Иеремии и Иезекииля), а вся книга пророка Исаии написана чистейшим классическим языком евреев. Затем, вся книга пророка Исаии отличается исключительным изяществом стиля, и, наконец, ее содержание представляет полное единство. Относительно 40 главы, с которой будто бы начинает говорить новый автор, живший совсем в другой период еврейской истории, должно сказать, что она по своему содержанию весьма близко и тесно примыкает к непосредственно предшествующей ей пророческой 35 главе (главы 36—39 представляют собою историческую вставку). Содержание всех пророчеств Исаии — основание новозаветной Церкви Христом. Попутно пророк касается событий своего времени и судеб народов, с которыми находится в соприкосновении Израиль, но главным образом его взор устремлен на то отдаленное будущее, когда рожденный от девы (7, 14) оснует царство правды и



истины (9, 1—5) и слава Божия возвестится народам (46). Образ основателя мессианского царства нарисован так ярко и о нем сообщены такие подробности, что Исаию по справедливости называют ветхозаветным евангелистом. Наиболее поразительными в этом отношении считаются, хотя поразительна вся книга, — 52, 13 и след., и вся 53 глава:

«Вот, раб Мой будет благоуспешен, возвысится и вознесется, и возвеличится. Как многие изумлялись, *смотря* на Тебя, — столько был обезображен паче всякого человека лик Его, и вид Его — паче сынов человеческих!

Так многие народы приведет Он в изумление, цари закроют пред Ним уста свои, ибо они увидят то, о чем не было говорено им, и узнают то, чего не слышали.

(Господи!) кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему.

Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом.

Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились.

Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу, и Господь возложил на Него грехи всех нас.

Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. От уз и суда Он был взят, но род Его кто изъяснит? Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь.

Ему назначали гроб с злодеями, но Он погребен у богатого, потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его.

Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению; когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его.

На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; чрез познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет.

Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на себе грех многих и за преступников сделался ходатаем».

О ком эта речь? Валетон отвечает: о еврейском народе. Раб Иеговы — это Израиль, он просветит светом правды и спасения все народы и самого Израиля соберет из его тогдашней разрозненности и приведет к Иегове. Валетон хочет отнять у 53 главы не только значение пророчества, но и всякий смысл. У автора, по Валетону (можно, кажется, так выразиться), буквально двойится в глазах: Израиль у него то идеально праведный народ, то народ, избавляемый праведником («за преступления народа Моего»). Валетон приписывает автору мысль, которой никогда не держались ни евреи и ни один из пророков, что Израиль страдает за грехи других народов. Мы нарочно привели текст пророческой речи, чтобы каждый мог видеть, насколько правдиво и осмысленно толкование Валетона («Ему назначали гроб с злодеями, но Он погребен у богатого», — что это значит?). Из сопоставления с другими местами книги, где праведник представляется имеющим произойти от корня Иессеева, от дома Давида (XI, 1), блестящая правдивость валетоновского толкования выступает еще ярче. И сам Валетон чувствует, что он говорит нечто ни с чем несообразное, и потому пишет: «нельзя отрицать, что в изображениях, о которых идет речь (перевод волен: *den darauf bezüglichen Ausführungen*), существует некоторая неясность» (стр. 410). Да, для современников Исаии эта глава должна была казаться загадочной и неясной. Что это за праведник, который будет жить в унижении, пострадает добровольно за грехи людей, будет мучим, убит, погребен, но восстанет и восторжествует? Мы знаем, что это — Христос. Так толковали это пророчество со времени Христа. Но нам говорят, что это написано не Исаиею и не о Христе. Не Исаиею, потому что автор говорит о событиях при Кире, и не о Христе, потому что автор жил и писал несколькими столетиями раньше Христа. Рассуждая здраво, можно, пожалуй, сказать: если автор, имея в виду не Христа, а кого-то иного, нарисовал образ Христа, то еще легче он мог нарисовать образ Кира, имея в виду не Кира, а кого-то иного: Кир — менее редкое историческое лицо, чем Христос, и гипотеза второ-Исаии, таким образом, оказывается излишней. Но если гипотеза второ-Исаии излишня, то гипотеза неисполнившегося пророчества о каком-то народе вредна, так как она приглашает нас понимать слова и выражения вопреки всяким обычаям, логике и употреблению. Остается старая правда: 53 глава написана Исаиею и пророчествует о Христе. Само собою понятно, что если Исаия мог пророчествовать о Христе за 7 столетий, то он мог пророчествовать и о Кире за два столетия.

Влияние предвзятых идей у Валетона характерно проявляется в его взгляде на книгу пророка Даниила. Он признает (стр. 333—334), что в книге Даниила возвещается о грядущем спасении чрез Сына человеческого. Но он не может отрешиться от рационалистического взгляда, что можно описывать только прошедшее, а не предсказывать будущее, и что автор не мог предсказать гонений Антиоха Епифана, а описал эти гонения тогда, когда они уже были. Автор, по Валетону, жил и писал около

середины 2 в. до Р.Х. Мы должны со своей стороны указать, что имеется много оснований утверждать: книга пророка Даниила написана в 6—5 в. до Р.Х. Справедливо говоря, что Даниил пишет о грядущем спасении, Валетон умалчивает, что Даниил указал время, спасение должно придти.

Православная церковь признает имеющими каноническое достоинство 12 первых глав книги пророка Даниила. Только о них мы и будем говорить (о происхождении 13 и 14 глав см. статью о Мефодия Великанова в «Христианском чтении», 1897 г.). Они представляют одно нераздельное целое, и их единство вообще не отрицается и рационалистами. Всякий историк Востока также согласится, что в них видно такое знакомство с обычаями, нравами и законами Вавилонии, которое может быть только у еврея, жившего в Вавилонии. Автор писал по-еврейски, но примешивал халдеизмы. Этого никак не могло случиться с палестинским писателем 2-го века. Затем, книга Даниила вообще считается замечательною по описываемым в ней видениям. Но о Данииле как о тайновидце говорил пророк Иезекииль (28, 3), живший, по согласию всех, во время вавилонского плена. Другой Даниил, и тем более тайновидец, совершенно неизвестен. Как же понять это? У Иосифа Флавия (*Antiquitat.* XI, 8, 4) сообщается, что Александру Македонскому, когда он был в Иерусалиме, первосвященником Иоддаем было показано пророчество Даниила о греческом князе, который покорит персов. Существование такого предания показывает, что происхождение книги Даниила относили ко времени до Александра Македонского, а не после него.

Много внимания всегда останавливало на себе пророчество Даниила о семидесяти седмицах. «Семьдесят седмиц определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная и запечатаны были видение и пророк и помазан был Святой святых. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седмиц и шестьдесят две седмины; и возвратится *народ* и обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И по истечении шестидесяти двух седмиц предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придет, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И утвердит завет для многих одна седмица, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле *святилища* будет мерзость запустения, и окончательная предопределенная гибель постигнет опустошителя» (Дан. 9, 24—27). Христос, греч. Χριστός, евр. Mashiah, — значит помазанник.

Пророчество это всегда относили к Мессии-искупителю. Повеление о восстановлении Иерусалима — это, надо полагать, указ Артаксеркса Лонгимана в двадцатый год его царствования, разрешающий восстановление Иерусалима, его стен и ворот. По обычному счислению двадцатый год Артаксеркса падает приблизительно на

453 г. до Р.Х. На первую половину последней седмины падает общественное служение Иисуса Христа (Господь вступил на служение тридцати лет). Сложив  $453+30+7$ , получим 490 лет, что равно семидесяти седминам. Нужно оговориться, что нельзя доказать такой точности пророчества и что едва ли ее можно и предполагать (в пророчествах всегда есть некоторая прикровенность). Дело в том, что летосчисление, которое теперь существует у нас, несомненно ошибочно, и год Рождества Христова должно отодвинуть на 4 или 5 лет от начала нашей эры. Так что теперь на самом деле идет не 1898 год, а 1903. С другой стороны, спорят и о том, какой указ разуметь под повелением Даниила. Единственный указ о восстановлении Иерусалима, его стен и ворот был тот, который назван нами. Но раньше, в 7-й год царствования, Артаксерксом был дан указ Ездre, широкие и неопределенные полномочия которого (1 Езд. 7, 12 и след.), пожалуй, могли подать повод к началу восстановления Иерусалима, поэтому некоторые начало седмины считают от этого года. Во всяком случае, по пророчеству Даниила, лет через 500 после издания указа о восстановлении города и ограждении его стенами должно возникнуть мессианское царство, и затем после непрерывных войн должна погибнуть Иудея. Приблизительно через 500 лет и возникло христианство, и Иудея погибла окончательно от нашествия римлян в 70 г. по Р.Х. Как объяснить, что пророчество Даниила исполнилось на Иисусе Христе? Способ толкования, которому следует Валетон, очень прост: пророчество не относится ко Христу и не имеет в виду будущего, оно говорит под образом будущего о прошедшем, о том, что уже было при Антиохе Епифане. Это — *vaticinium post eventum*. Такой взгляд заключает в себе, прежде всего, обвинение автора книги Даниила в сознательной и намеренной подделке. Но вот что представляется удивительным: смысл этой подделки, оказывается, не может быть понятен. Древние толкователи не думали относить это пророчество о будущем к прошедшему. Даже раввины — Ярхи, Абен-Эзра, по понятной причине отрицавшие мессианский характер пророчества, признавали, что в нем говорится о гибели иудеев от руки римлян. Но допустим, что это подделка. По-видимому, тогда было бы легче ее вскрыть: о каком повелении говорится, кто разумеется под Христом, кто — под вождем народа, какое торжество правды вечной рисовалось писателю? Под Христом разумели и Кира и Онию III, но никак нельзя было получить никаких седмины и из пророчества никак нельзя было извлечь никакого смысла. Рационалистам очень хочется доказать, что под вождем народа, который принесет гибель Израилю, разумеется Антиох Елифан — *nagid haba, dux venturus* пророчества. Антиох взял Иерусалим, разграбил город, разрушил стены, осквернил храм и погубил семьдесят тысяч иудеев. Но он не разрушил ни города, ни храма, он заставил прекратить богослужение на три года, но он не положил ему конца, жертвы прекратились только на время. Это — перерыв, а не уничтожение. Антиох погубил семьдесят тысяч, но не уничтожил нации. Он не рассеял евреев, как Тит, навсегда по четырем странам света. Гонение Антиоха продолжалось три года,

пророчество говорит об опустошении, которое не будет иметь конца. Затем, если семьдесят седьмин должны быть считаемы по какому-то особенному счету, правила которого подсказаны автором, то возникает вопрос: почему же никто и никогда не считал по этим таинственным и рациональным правилам? Главное — почему ко времени Иисуса Христа ждали исполнения этих седьмин — наступления Царствия Божия? Об этом прежде всего свидетельствует Новый Завет. См. Мф. 24, 15—25; Мк. 13, 21; Лк. 2, 25; 9, 11; 23, 51; Ин. 1, 20; 4, 25. Ожидания евреями Мессии в эту эпоху были известны даже римлянам. Тацит говорит об этом (Hist. V, 13). То же повторяет Светоний (Vespas. IV).

Но допустим, что это ожидание Мессии было делом недоразумения или ошибки и что приложение пророчества к Иисусу Христу было прямой ошибкой. Возникает вопрос: откуда явилась мысль об отнесении начала седьмин ко времени Артаксеркса? Эта мысль могла явиться лишь в том случае, если автор пророчества был современником Артаксеркса. Но если так, то тогда является другой вопрос: как современник Артаксеркса мог говорить о событиях времени Антиоха? Мы не думаем всеми нашими соображениями доказать с несомненной очевидностью, что Даниил действительно написал свою книгу в IV—V вв. и что в процитированном месте он действительно говорит о Мессии (и затем о последних временах). Для научного доказательства в нашем распоряжении нет имеющих неотразимую убедительность данных, но мы решительно утверждаем, что даже из нашего короткого рассуждения можно видеть, что передаваемое по традиции представление о Данииле и времени написания его книги и традиционное понимание этой книги имели бы неизмеримое превосходство перед всеми другими гипотезами, если бы не было в этом понимании одного, с известной точки зрения недопустимого, недостатка: оно признает факт пророчества. Но пророчеств, говорят, не может быть. Не дело истории религии считаться с этим утверждением, это — обязанность философии религии, и потому наше рассуждение о возможности, действительности и необходимости чудес и пророчеств здесь было бы неуместным. Мы позволим себе только отметить, что без той или иной философии религии невозможно писать истории религии и что та или иная философия всегда обуславливает то или иное освещение истории. Философия религии Шантепи и Валетона, в сущности, отрицает религию, поэтому отрицает и пророчества. Пророчество есть прозрение будущего. Без прозрения будущего, вообще говоря, человеку невозможно было бы действовать в настоящем. Но образы будущего, рисуемые человеком, всегда неясны и в большей или меньшей мере сомнительны, но понятно, что для блага человечества иногда, может быть, нужно с несомненностью знать, какие события произойдут в будущем или как могут повлиять на будущее настоящие человеческие деяния. Для блага человечества Бог и открывал людям, в нужное время и в нужной мере, завесу будущего. Такова православная точка зрения. Ее можно не принимать, но доселе неоспорим факт, что устранение православной точки зрения

пока не только не облегчило, но, наоборот, затруднило понимание ветхозаветных пророчеств.

Принципиальное отрицание возможности пророчеств побуждало Валетона и в других случаях время, происхождение и содержание тех или иных пророческих книг определять не по установившемуся церковному преданию, но, вопреки ему, по соображениям подобным тем, во имя которых рационалистическая наука создала новых Исай и нового Даниила. Мы не будем спорить с Валетоном по каждому частному пункту. Спор с Валетоном неудобен в том отношении, что прежде, чем оспаривать его воззрения, приходится их обосновывать. Он сам не приводит оснований, почему та или другая рационалистическая гипотеза признается им заслуживающей доверия. Спор с Валетоном, кроме того, может быть и бесконечно продолжительным. Через каждые 5—10 строк своей статьи он категорически высказывает положения, несогласимые с признанием достоверности библейских повествований. Мы полагаем, что в приложении к тому, что сами рационалисты считают наиважнейшим, мы показали необоснованность рационалистических воззрений и, смеем думать, по отношению к некоторым пунктам — сомнительность и фантастичность их. Мы не одиноки и не голословны. Нас можно и проверять и оспаривать. Итак, достаточно подробно обосновав свое принципиальное несогласие с Валетоном во многих пунктах, далее мы не пойдем шаг за шагом за ним, но только ограничимся некоторыми примечаниями к его рассуждениям. Общий смысл этих примечаний тот, что предвзятая точка зрения, усвоенная Валетоном на религию Израиля, служила только препятствием к восстановлению исторической истины, а вовсе не ключом, дающим ее понимание.

Но прежде, чем перейти к этим детальным примечаниям, мы позволим себе высказать несколько суждений об общем характере и особенностях статьи Валетона. Нам думается, что у каждого внимательного читателя она вызовет целый ряд неразрешимых недоумений. Прежде всего, она не стоит в гармонии со всем курсом Шантепи. В начале II тома (§ 65) утверждается такое различие между семитами и арийцами: у семитов «на первом плане стоит религия, там — культура; здесь Бог является в истории, там — в природе (Макс Мюллер). Достоинство таких общих формул может не оценить только тот, кто вообще способен понимать лишь частности, а не общее философское значение истории». По-видимому, таков лозунг курса. У Валетона читаем: «Макс Мюллер заходит слишком далеко, когда он считает за резкую противоположность между семитами и индогерманцами то, что первые познают Бога в истории, а вторые — в природе. У семитических богов часто тоже стоит на первом плане деятельность их, проявляемая в явлениях природы. С этим тесно связано распределение богов на мужское и женское начала» (стр. 273). Как же согласит читатель эти утверждения, находящиеся хотя и в различных томах, но одного и того же курса? Один из авторов курса обвиняет другого в непонимании

философии истории. другой отзвучает на это обвинением обвинителя в незнании истории.

Во всяком читателе, думаем, место, которое отведено израильтянам в курсе Шантепи, вызовет недоумения. Неужели, так, без всякой революции, религия, в течение веков считавшаяся культурным человечеством богооткровенною, низведена на такое скромное место — религии южной ветви северных семитов. В читателе, знающем учения религий и их взаимное отношение, такая постановка тоже должна вызвать удивление. Религия евреев имеет некоторые особенности, резко отличающие ее от всех религий мира: она одна монотеистична. Ни у персов, ни у арабов не было монотеизма, и тем более самостоятельного монотеизма. Религия евреев резко отличается от других религий и по своему содержанию и по своему значению. Если она и заблуждение, то заблуждение единственное в своем роде. Зачем же не отмечают ее особенностей, зачем ее хотят умалить, прикрыть, смешать и отождествить с тем, с чем она не имеет ничего общего? Не во имя любви к истине делается это.

Мы думаем, что трактат Валетона не удовлетворит никого — ни людей, ищущих отрицания религии, ни людей, желающих найти успокоение в признании религиозных истин: он не отвечает на очень простой и очень старый вопрос: Бог создал евреев или евреи создали Бога? Не может, думаем, этот трактат доставить удовольствие и тем людям, легкомыслие которых улаживается отрицанием каждого частного положения Библии. У Валетона много таких отрицаний, но ни одно из них не обосновано, у Валетона нет исследования и критики библейского текста, не указана даже литература по библейской науке. Конечно, читатель имеет основания верить, что у Валетона за каждым утверждением скрываются основания. Но какую силу имеют эти основания? Весь трактат Валетона показывает, что имеется очень много гипотез по вопросам о религии Израиля и что имеется очень мало научного материала для того, чтобы эти гипотезы превратить в научные истины.

Знать для того, чтобы назидать себя, есть мудрость. Знать для того, чтобы назидать других, есть любовь. Из курса Шантепи, и в частности из статьи Валетона, нельзя извлечь такого назидательного знания, если самому от себя не привнести нечто в этот курс. Курс Шантепи описывает нам явления религиозной жизни, но не оценивает и не истолковывает их, он даже описывает их почти исключительно с внешней стороны. Что же значат эти описываемые факты? Они нечто подобное костям, виденным Иезекиилем. Кости оживил Дух, эти факты может оживить только живородящая идея; они станут для нас понятны и получают смысл, если мы примем, что они выражают неистребимое стремление человечества к Божеству. Единственно возможное представление о Боге обязывает мыслить, что это стремление находит себе удовлетворение по меньшей мере настолько, насколько заслуживает стремящийся. «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду

вечерять с ним, и он со Мною» (Откр. 3, 20). Нельзя представлять себе, что истина религиозная, как и научная, открывается человеку лишь по мере его трудов и усилий. Нет, истина религиозная сообщается человечеству туне и только усваивается человечеством постепенно по мере его нравственного преуспеяния. Эта истина была вручена для хранения в сравнительно наиболее надежные руки еврейского народа. Но очень дурно понимают ветхозаветное учение те, которые навязывают ему мысль, что истина была отдана исключительно в руки евреев. Евреям она была отдана для лучшего пользования всем. Прежний, и отчасти еще доселе не оставленный, метод апологетов — искания монотеистических следов в языческих религиях — подсказал некоторым несчастную мысль искать следов политеизма в Библии. Все эти искания не привели ни к чему. Но доселе почему-то не хотят выяснять судеб монотеизма вне избранного народа при помощи Библии. Между тем Библия ясно показывает, что в древнейшую историческую эпоху — время Авраама и непосредственно следующее — монотеистические верования были не в одной ветви ферахитов, были даже и не у семитов. Филистимские цари представляются в Библии получающими откровения от Бога, а наука — что, конечно, подтвердит и Валетон — имеет много оснований видеть в них ветвь арийских народов. Затем следы истинного богослужения и богочитания являются в Библии все реже и реже. Но если монотеизм вне Израиля и исчезает, то, с другой стороны, в общину Израиля, можно сказать непрерывно, хотя и с большим трудом, входят члены из других народов, и мы видим, что ко времени Соломона уже сам Израиль высказывает надежду и желание, чтобы другие народы уверовали и стали почитать исповедуемого им истинного Бога (3 Цар. 8, 39—43). Но если евреи времен Соломона ждали, что другие народы сами по собственному начинанию придут к их храму, то евреи позднейшего времени, не дожидаясь, что другие придут к ним, сами пошли к другим. Илия воскресил сына сарептской вдовы, а Иона проповедовал уже в Ассирии. Пределы земли, до которых доходили евреи рассеяния, нам неизвестны. Мы только имеем много свидетельств, что они заходили, и при том в большом количестве, далеко от Иерусалима. Они разносили с собой религиозное знание. Мы знаем теперь, что наш мир очень невелик и что с глубокой древности существовал обычай искать истину при помощи странствований. Припомним сказания о странствованиях древнегреческих философов и законодателей. Таким образом, получается, что откровенная истина всегда была недалеко от всех желавших ее найти. Но истина не только была всегда дана вовне человечеству, чувство ее всегда подавалось непосредственно каждому человеку. Чувство нравственной правды, чувство благоговения, которое может иметь своим объектом только божество, чувства симпатии и жалости, присущие человеку, должны были вести человека к религиозной истине. Но ограниченность его мышления, соединенная с самомнением, дурные страсти, нераздельно и неслиянно соединенные с добрыми качествами,



заставляли его отступать от истины и содержать ее во лжи. Если кто с изложенной точки зрения захочет взглянуть на историю религий, предложенную Шантепи, и на статью об израильянах Валетона, тот, по нашему мнению, извлечет из них пользу. Но и вообще только с двух точек зрения, мы полагаем, можно рассматривать религию и ее историю: религия должна быть всем или ничем, и ни в каком случае она не должна быть тем, чем является у многих: аксессуаром, придатком к другим сторонам жизни. Человек должен или всеми силами души стремиться к небу, или, если оно пусто, всецело прикинуть к земле. Идеальные стремления, соединенные с немощью природы, заставляют очень многих всю жизнь висеть между небом и землею, служить Богу и мамоне, мечтать о добре и делать зло; но все такие, а их миллионы, сознают ненормальность такого положения. Нормальными могут быть только или служение Богу всеми силами души, или полное забвение о Боге. Что же избрать? Пишущий эти строки придает великую важность тому, какие мысли вызовет этот вопрос у читателей, когда они обратятся к нему по прочтении всего курса Шантепи де ля Соссей.

## С. Глаголев

**Литература.** Мы оставляем в стороне введения в Ветхий Завет, так же как и бесчисленные комментарии к различным каноническим и апокрифическим книгам. Памятники гигантского труда представляют в этой области: *К. К. И. Бунзен*, *Vollständige Bibelwerk für die Gemeinde in drei Abteilungen* (в 5 т., 1858—1860), издание, впрочем, мало пригодное с современной научной точки зрения, и *Е. Рейсс* (*E. Reuss*), *La Bible nouvellement traduite sur les textes originaux, avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'A. T. et un commentaire complet sur le N. T.* (в 7 т., 1874—1881), равно и труд того же автора, изданный после смерти его Эриксоном и Горстом: *Das alte T. übersetzt, eingeleitet und erläutert* (в 7 т., 1892—1894). Превосходное вспомогательное средство для лиц, не вполне знакомых с еврейским языком, составляет: *Е. Каутш* (*E. Kautzsch*), *Die H. Schrift des A. T., in Verbindung mit anderen Gelehrten herausgegeben* (2-е, испр. изд., 1896). В приложениях находится обзор истории израильян от Моисея до конца 2 в. до Р.Х. и очерк истории ветхозаветных писаний.

Главнейшие сочинения по истории израильян из несколько более раннего времени: *Г. Грец* (*H. Gratz*), *Geschichte der Juden* (в 11 т., 1861) и в особенности классическое, хотя уже и не стоящее на высоте современной науки, произведение *Г. Эвальда*, *Geschichte des Volkes Israel* (в 7 т., 3-е изд., 1864—1868); рядом с ним следует упомянуть о двух сочинениях того же автора: *Die Dichter des A. V.* (в 3 ч., 2-е изд., 1866—1867) и *Die Propheten des A. V.* (в 3 ч., 2-е изд., 1861—1868). Из более нового времени, кроме превосходных отделов в *Geschichte des Altertums* *М. Дункера* и в *Geschichte des Altertums* *Эд. Мейера*, нужно указать на следующие: принципиально важное сочинение *И. Вельгаузена*, исходящее из так называемой гипотезы Графа, — *Geschichte Israels* (т. I, 1878) позже появившееся под заглавием: *Prolegomena zur Geschichte Israels* (4-е изд.); к нему примыкают: *Abriss der Geschichte Israels und Judas* (в *Skizzen und Vorarbeiten*, 3 тет., 1884) и *Israelitische und jüdische Geschichte* (2-е изд., 1895). *Б. Шмаде*, *Geschichte des Volkes Israel* (в 2 т.; 2-я половина 2-го тома: *Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christentums* — написана *О. Гольцманном*, 1887—1888). *Э. Ренак*, *Histoire du peuple d'Israel* (в 5 т., 1887—1894) — сочинение остроумное, но без историко-критической подкладки. *Р. Киммель*, *Geschichte der Hebraer* (до пленения вавилонского; в 2 т., 1888—1892), стоит на точке зрения Дилльманна. *Г. Вилклер*, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen* (I, 1895); также *Altorientalische Forschungen* (I—IV,

1893—1896) того же автора и его *ATI. Untersuchungen* (1892) содержит многие важные статьи. *А. Кюстерманн*, *Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia* (1896). Для позднейшего времени особенно заслуживает внимания чрезвычайно ценная книга *Е. Шюрера*, *Geschichte des jud. Volkes in Zeitalter Jesu Christi* (в 2 т., 2-е изд., 1886—1890). *И. Вельгаузен*, *Die Pharisäer und Sadducäer* (1874).

История израильской религии, кроме гораздо более старых сочинений *Ватке*, *Religion des A. Ts.* (1835) и *Бруно Бауэра*, *Religion des A. Ts. in der geschichtl. Entwicklung ihrer Principien dargestellt* (в 2 т., 1838—1839), изложена в следующих сочинениях: *А. Кюнен*, *De godsdienst van Israel tot den ondergang van den joodschen staat* (в 2 ч., 1869—1870) — первая обстоятельная история развития израильской религии, в основу которой положена так называемая гипотеза Графа; для сравнения можно пользоваться статьями того же автора: *Kritische Bijdragen tot de geschiedenis van den Israel godsdienst* (в журнале *Theologisch Tijdschrift* за разные года) и особенно *Volkgodsdienst en Wereldgodsdienst* (*Hibb. Lect.*, 1882); *К. И. Монтефиоре*, *Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religion of the ancient Hebrews* (*Hibb. Lect.* 1892); *Р. Сменд*, *Lehrbuch der A. TI. Religionsgeschichte* (1893); *К. Е. Тиле*, *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den groote* (т. I, стр. 272—347, 1893) — слишком кратко. Обработку частностей дают: *Ф. Е. Кёниг*, *Die Hauptprobleme der Altisrael. Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern* (1884); *Ф. Бэнтген*, *Beiträge zur semit. Religionsgeschichte* (т. I, 1888); *Д. Робертсон*, *The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historians* (1892); *Е. Селлин*, *Beiträge zur israelischen und. jüdischen Religionsgeschichte* (т. I, 1896).

Очень ценны для богословия, но мало имеют значения для истории израильской религии следующие, с разных точек зрения написанные сочинения: *Г. Эвальд*, *Die Lehre der Bibel von Gott* (в 4 т., 1871—1876); *Г. Ф. Элер* (*Oehler*), *Theologie des A. Ts.* (в 2 т., 1874; 3-е изд. в одном томе под редакцией Т. Элера, 1891). *Г. Шульц*, *ATI. Theologie* (в 2 т., 1869; 5-е перераб. изд., 1896; это сочинение уже со 2-го издания в главных основаниях стоит на точке зрения так называемой гипотезы Графа и соответственно этому с каждым новым изданием исторический интерес его увеличивается); *А. Кайзер*, *Die Theologie des A. Ts. in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (после смерти автора издана была *Е. Рейссом* (*E. Reuss*) в 1886 г.; 2-е изд., обработанное К. Марти, 1894); *Ф. Гитциг*, *Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. Ts.*, изданные И. И. Кнейкером (1889); *А. Дилльманн*, *Handb. der Atl. Theologie*, изданное по оставшейся после автора рукописи Р. Киттелем (1895).

О пророках и пророчестве как главнейшем факторе израильской религии говорится в более старой книге *А. Кнобеля*, *Der Prophetismus der Hebräer* (в 2 ч., 1837). Затем следуют: *Г. Баур*, *Geschichte der ATI. Weissagung* (т. I, 1861; касается только первоначальной истории); *Кюнер*, *Das Prophetentum des A. V. übersichtl. dargestellt* (1870); *Е. Рихм* (*E. Riehm*), *Die messianische Weissagung; ihre Entstehung, ihre zeitgeschichtl. Charakter und ihr Verhältnis zu der N. tl. Erfüllung* (1875); *Б. Дум* (*B. Duhm*), *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israel. Religion* (1875); *А. Кюнен*, *De profeten en de profetie onder Israel* (в 2 ч., 1875); *К. фон Орелли*, *Die Atl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1882); *С. Майбаум*, *Die Entwicklung des israelischen Prophetentums* (1883); *В. Робертсон-Смит*, *The Prophets of Israel and their place in history to the close of the eight century* Bl. (1882; есть также в голландском и немецком переводах; не менее важно сочинение того же автора *The O. T. in the jewish Church* (1881), которое, впрочем, имеет скорее характер введения. *И. И. П. Валетон*, *jr. Viertal voorlezingen over profeten des O. Verbonds* (1886); *Amos en Hosea een hoofdstuk uit de geschiedenis van Israels godsdienst* (1894); *И. Дармстеттер*, *Les prophètes d'Israel* (1891); *К. Г. Корниль*, *Der israelischen Prophetismus* (2-е изд., 1896). Сверх того, множество монографий об отдельных пророках и об определенных подразделениях их теологии.

Далее, весьма ценные работы принадлежат *С. Майбауму*, *Die Entwicklung des altisrael. Priestertums* (1880); *В. В. графу Бодиссену*, *Die Geschichte des Atl. Priestertums* (1889), а из внебиблейской области *Ф. Веберу*, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (после смерти автора издано Францем Делитчем и Г. Шнедерманном, 1880; 2-е изд. под заглавием: *Jüdische Theologie*, 1897).

Кроме того, в различных богословских журналах — немецких, английских, французских и голландских — находится множество статей о самых разнообразных предметах, относящихся как к области израильской религиозной истории, так и к изучению Ветхого Завета вообще. Из специальных журналов выше других должны быть поставлены *Zeitschrift für die Atl. Wissenschaft*, издаваемый Б. Штаде (с 1881), и *Hebraica managing, editor W. R. Harper* (В. Р. Гарпер, с 1884—85 г.).

Для археологии ср.: *К. Ф. Кейль*, *Handbuch der bibl. Archäologie* (в 2 ч., 1858—1859); *М. В. Л. де Ветте*, *Lehrbuch der hebr. jud. Geschichte* (4-е изд., обработанное *Ф. И. Ребизером*, 1864); *И. Бенцингер*, *Hebr. Archäologie* (1893); *В. Новак*, *Lehrbuch der hebr. Archäologie* (в 2 т., 1894). Но даже и в двух последних сочинениях не достигнуто еще настоящей переработки материала с исторической точки зрения.

#### § 44. НАЗВАНИЕ И ДЕЛЕНИЕ НА ПЕРИОДЫ<sup>1</sup>

**В** ряду семитических религий израильская религия занимает особое место. Она состоит в поклонении Иегове (Iahve) и потому называется иеговизмом. Направление исторического хода ее развития обусловлено было содержанием выражавшегося в ней богопознания.

Такой же объем имеет и название мозаизм, когда оно употребляется для обозначения всей совокупности израильской религии. Обыкновенно же оно употребляется для времени между исходом из Египта и поселением в Ханаане; в таком случае следующие периоды отличаются от него названиями пророчества (пророческого периода) и иудаизма. При этом исходят из того ошибочного предположения, что Пятикнижие по преимуществу повествует о временах Моисея. Но исследования, производимые уже более ста лет, с совершенною ясностью установили несостоятельность такого взгляда. То, что в настоящее время заключается в Пятикнижии, не принадлежит одному какому-нибудь периоду, а обнимает собою многие столетия. Времена до и после пленения искусственно приведены в нем к единству. Таким образом, и выделение особого мозаического периода теряет всякое основание; то, что есть исторически достоверного о временах Моисея, слишком мало отличается от непосредственно за ним следующего. Напротив, все, не только древнейшие, но и более новые части Пятикнижия: Декалог, Слово завета, так называемая Книга завета, Второзаконие, Закон святости, Священнический кодекс, а равно и все Пятикнижие в своей совокупности, а также в известном смысле Мишна, Гемара, Тозефта, — все они «Моисеевы»; но это слово надо понимать в таком же смысле, как слова: «христианский», «магометанский» и т. п. Оно указывает на единство израильской религии; оно выражает собою то убеждение, что как бы ни были велики различия, существовавшие в разные времена, все же религия Израиля оставалась тою же самой. В ней есть прогресс, но он лишь постольку правилен, поскольку представляет собою разви-

<sup>1</sup> См. в конце всей статьи критич. примеч. 1.

тие того, что дано было Моисеем. В известном смысле в это понятие может быть включено и христианство, так что слова Евангелия (Ин. 5, 46) можно перефразировать таким образом: «если бы вы были действительно последователями Моисея, то были бы и христианами».

В течение этого развития сразу замечаются два главных отдела, которые ради удобства можно назвать периодами до и после пленения. Настоящую границу между ними образует время деятельности Неемии (2-я пол. V в. до Р.Х.). Однако зачатки второго периода простираются на несколько столетий раньше; началом их следует считать время введения закона, изложенного в книге Второзакония (621 г. до Р.Х.).

В первом из этих отделов субъектом религии является израильский народ во втором — иудейская община. При этом понятие о Боге вообще получает постоянно все более определенный, трансцендентный характер. В первом периоде Иегова есть Бог Израиля, могущество которого все более и более признается по отношению как к различным народам, так и к природе и ходу истории вообще. Во втором периоде он есть в полном смысле слова всемирный Бог, сделавший из Израиля свой народ, то есть свою святую общину.

Время до плена в религиозном отношении распадается опять на два главных периода, внешнюю границу между которыми составляет падение династии Омри и вступление на царство дома Иегу в Северно-израильском царстве, — событие, последствия которого отразились и на царстве Иудейском. С внутренней стороны с этим событием, если не в непосредственной, то в действительной связи находится появление великих пророков-писателей VIII века. Только по отношению к этим пророкам-писателям оба периода и могут быть названы, как это обыкновенно делается, допророческим и пророческим. Но и в первом периоде в Израиле не было недостатка в пророках.

В течение первого из этих главных периодов дело идет об установлении господства закона Иеговы против других религий, бывших в Ханаане. В нем можно различить три меньших, хотя и не равных по продолжительности, периода: 1) от Моисея до единодержавия Давида — время борьбы за господство иеговизма, закончившейся взятием крепости Иебус; 2) время Давида и Соломона, то есть бесспорного владычества Иеговы и 3) время от разделения царств до революции Иегу, когда шла борьба за удержание достигнутого, с одной стороны — против политического абсолютизма, с другой — против религиозного синкретизма.

Во втором главном периоде в иеговизме происходит процесс, имевший более внутренний характер. Нравственно-духовное зерно религии начинает освобождаться от естественно образовавшихся, в известном смысле языческих элементов. Этим вызвана была борьба между народными и пророческими воззрениями, конец которой совпадает с концом Израиля как самостоятельного народа. Основные этапы этого периода таковы: 1) перенесение центра тяжести израильской религии из Северно-израильского царства в Иудейское, подготовлявшееся постепенно и закончившееся

падением Самарии в 722 г.; 2) открытие и обнародование книги Второзакония в 621 г., бывшее опытом приведения пророческого учения в определенную, законообразную форму; 3) уничтожение политического значения Израиля вследствие вавилонского плена; 4) возрождение религиозного сознания во 2-й пол. VI века.

Деятельностью Неемии начинается новое время, которое соприкосновением с греческим миром, около 333 г., делится на две половины. В первой, догреческой, главную роль играет образование и дальнейшее развитие под владычеством закона священной Иудейской общины, во второй — борьба с эллинизмом, достигающая в Маккавейских войнах своего высшего пункта.

После короткого процветания при Асмонеях иудейская гражданская община приходит в совершенное расстройство при династии Ирода и следующем за ней управлении римских прокураторов. И в религиозном отношении падение ее не могло быть задержано ни апокалиптическими писаниями с их мессианическими надеждами, ни усиленным изучением подробностей закона, ни развитием религиозного индивидуализма. А между тем богопознание, развивавшееся в иеговизме, получило свое полное завершение в лице Иисуса Христа.

#### § 45. ДРЕВНОСТЬ И ЗНАЧЕНИЕ ВЕРЫ В ИЕГОВУ

**О**сновной догмат израильской религии состоит в том, что Иегова есть Бог Израиля, а Израиль — народ Иеговы. По единогласной израильской традиции, это отношение, изображаемое пророком Осией под видом брака и со времени пророка Иеремии и Второзакония носящее постоянное название завета, или союза, установилось еще во время пребывания в Египте: «Я Господь Бог твой от самой земли Египетской» (Ос. 12,9, 13,4; ср. Ам. 3,2). В новейшее время, напротив, многие ученые переносят начало иеговизма, как и вообще израильского народа, в Палестину; такого взгляда держится, например, фон Штаде (*Geschichte des Volkes Israel*, т. I), основываясь на обоих именах Евреев и Израиля. Первое название, по его мнению, дано было неизраильскими жителями западной стороны Иордана израильскому народу при переселении его на западную сторону Иордана. Последнее же должно было принадлежать племени, оставшемуся позже на восточном берегу, которое где-нибудь отличилось и приобрело славу, вследствие чего и прочие приняли это имя.

Дальше всего в этом направлении идет Г. Винклер (*Geschichte Israels...*, I). По его мнению, Давид, вождь из племени Калеба, подчинил себе сначала колено Иудино, а потом и другие жившие в Палестине племена. Созданное таким образом царство получило название Израиля, и божество Ягу, которому поклонялись различные арабские племена в Мусри на Синае, возведено было под именем Иеговы в Бога этого

царства. Все то, что в Ветхом Завете рассказывается о временах ранее Давида, Винклер считает за легенду, сочиненную Давидом, то есть его придворными поэтами, с целью доказать единство племен Израиля и Иуды. Смешение названий Мусри и Мизраим дало им нужный для этого исходный пункт.

Во всем этом нет ничего, кроме совершенно произвольных предположений. И Тиле<sup>1</sup> справедливо требует от тех, кто отрицает историческую достоверность пребывания в Египте, чтобы они дали удовлетворительное объяснение, каким образом такая необыкновенно ярко выраженная фикция могла возникнуть в такое время, когда не было никакого основания ненавидеть Египет, а скорее даже приходилось относиться к нему дружественно, как к союзнику. Во всяком случае, союз племен должен был образоваться ранее завоевания собственно Палестины, так как даже и тогда, когда после этого он снова распался, воспоминание о нем все-таки сохранилось<sup>2</sup>.

Однако же не следует относить возникновение имени Иеговы ко времени еще более раннему. Правда, что иеговист Пятикнижия употребляет его в рассказах о прародителях и говорит, что уже во втором поколении человеческого рода начали призывать это имя (Быт. 4, 26), но это не может иметь значения ввиду изложения элогиста, которому в общем следует и Священнический кодекс и по которому имя это было открыто Моисею, в отличие от совершенно безразлично употреблявшегося имени «Элогим отцов наших». Впрочем, в религиозном отношении это различие не представляет важности. У иеговиста единое божеское имя выражает собою единство отеческой веры и веры Израиля, причем он не делает различия между разными периодами. У элогиста же, если это различие и существует, все же сохраняется сознание духовного единства с более ранними поколениями. Бог, который отныне носит имя Иеговы, есть тот же Элогим отцов. Очень поучительна в этом отношении 2-я глава Осии.

Для оценки религиозного значения этих отношений следует обратить внимание на важность имени Божия для религиозного сознания Израиля, которая выясняется из 3-й гл. Исхода. Имя Иеговы (Iahve) производится здесь как imperfect. от *haja* и перефразируется словами *éhjeh áser éhjah*. Против высказанного Шрадером<sup>3</sup>, Бодисеном<sup>4</sup>, Г. Шульцем<sup>5</sup> и другими толкования его в смысле *Nipihil*<sup>6</sup> можно возразить, что оно не подходит к общему смыслу речи, что *Nipihil* не происходит от *haja* и что понятие жизнедавца, создателя, даже творца не стоит в израильском богопознании на первом плане. Точно так же не подходят к еврейскому способу выражения ни

<sup>1</sup> *Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid...*, т. I, стр. 280.

<sup>2</sup> *Wellhausen*, *Abriß der Gesch. Israels und Judas*.

<sup>3</sup> В *Bibellex. Шенкеля*, III, стр. 170.

<sup>4</sup> *Studien zur semit. Religionsgeschichte I*, стр. 229.

<sup>5</sup> *Atl. Theol.* 5, стр. 410.

<sup>6</sup> *Лемме*, *Die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs.*, стр. 19 и след. читает поэтому *àhich aser àhjah*; сравн. *Graec. Ven. ò òντοῦς* и *Клерикус Comm. auf Ex. 6, 3, ἡγεσιούρου*.

эллинистическое толкование, которое в имени Иеговы находит выражение понятия об aseitas Бога, ни палестинское, которое слово *haja* понимает в смысле «существовать», ни новейшее, центральным пунктом которого является понятие о постоянстве, неизменности и самопроизвольной деятельности божества. Правильное толкование дает Робертсон Смит<sup>1</sup>, когда он в дополнении к де Лагарду<sup>2</sup> ссылается на такие места, как Исх. 4, 13; 16, 23; 33, 19; Втор. 9, 25; 1 Цар. 23, 13; 15, 20; 4 Цар. 8, 1; Иезек. 12, 25. Во всех этих местах стоит глагол, подлежащий ближайшему определению. Но так как этого ближайшего определения не может быть дано, то вместо него оказывается относительное предложение, в котором глагол просто повторяется. При передаче в третьем лице это относительное предложение отпадает и на его месте по-еврейски постоянно является неясно выраженный, неопределенный объект. Так, «я буду тем, что я буду» передается: «он будет этим». Моисей спрашивает: как твое имя? На это следует ответ: *éhjeh, áser éhjeh*, которому точная параллель находится в Суд., 8, 17—18. С одной стороны, это значит: Израилю не нужно знать имени Бога; Бог будет для него всем, чем будет, и если Израиль узнает это на опыте, то и довольно для него. С другой стороны, в этих словах говорится и то, что если Израиль хочет иметь имя для Бога, то пусть оно будет такое, которое без особых объяснений прямо выражало бы союз Израиля с Богом и попечение его об Израиле. Всякая религия лучше всего познается по имени своего божества; то же относится к религии Израиля. В ней на первом плане стоит вопрос не о том, что есть Бог сам по себе, а о том, что он есть для своего народа. Характер ее не метафизико-догматический, а эмпирико-этический. Кроме того, это имя представляло то важное преимущество, что оно имело только формальный характер, образуя собою лишь раму, внутри которой возможно было развитие благочестия. Это обстоятельство было чрезвычайно важно для выработки израильского единобожия. В то время как в других религиях идущее таким же шагом развитие религиозной жизни, вследствие определенности божеских имен, приводило все к большему разделению богов друг от друга, в данном случае было как раз наоборот. Совершенно неопределенное в материальном отношении имя не только не ставит этому развитию ни с какой стороны каких-либо ограничений, но формально выраженное в имени понятие единства Божия способствует также и объединению различных сторон религиозной жизни. Все они сосредоточиваются на одном объекте; развитие идет вглубь, а не вширь, и чем богаче становится жизнь, тем имя Божие получает более полное содержание. Только когда в имени: «Отче наш, иже еси на небесех» — все содержание его исчерпывается вполне, тогда оканчивается и религия Израиля как таковая. Что с этого времени выходит из употребления и имя Иегова, это одно из тех совпадений, которыми так необыкновенно богата история Израиля.

---

<sup>1</sup> The Prophets of Israel..., стр. 385 и след.

<sup>2</sup> Psalt. Hier., стр. 156 и след.

Оценкой религиозного значения имени Иеговы еще не разрешается, однако, вопрос о его происхождении. Очень распространенное прежде мнение о том, что оно находится в генетической связи с египетскими и жреческими представлениями, в новейшее время справедливо было отвергнуто. Напротив, нужно признать, что в основе имени, этимологическое объяснение которого дается в Исх. 3, лежит более древняя форма Iahu, которую, несмотря на возникавшие против этого возражения, можно усмотреть в собственных именах, в состав которых входит имя Бога Ia и Iahu и следы которых можно найти кое-где и помимо Израиля, как, например, в имени гаматинца Ia'Ubidi и дамасского царя Ia'lu — Iahu-ilu. Что такие имена могли произойти вследствие включения иудейского Бога в число богов других народов (Шрадер, Бодиссен) — предположение ничем не оправдываемое. Кроме того, Тиле и Штаде доказали большую вероятность того, что поклонение Iahve (Iahu) было туземным культом у кенитов (кенеев) и от них Моисеем перенесено к израильтянам. Факты, говорящие за это мнение, которое, впрочем, Дилльманн<sup>1</sup> отвергает, как совершенно произвольное и бездоказательное, состоят в следующем: 1) указанная в Суд. 1, 16 и 4, 11 связь между кенитами и тестем Моисея, который в другом месте называется мадианитянином; 2) то, что по представлению древних израильтян Иегова живет на Синае; следовательно, там и надо искать первоначальное место его культа; 3) важное значение, которое и в позднейшее время имели кениты, принятые в состав израильского народа, в деле строгого исповедания иеговизма. Впрочем, это перенесение, вероятно, касалось лишь внешней формы. Тем, чем был иеговизм у Израиля, он, во всяком случае, не был нигде в другом месте.

## § 46. ОБЩЕЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ<sup>2</sup>

Относительно религиозных условий, существовавших в Израиле ко времени установления веры в Иегову, мы знаем мало. Решающее значение имеет в этом случае тот или иной взгляд на историю патриархов. Что эти рассказы не имеют вполне исторического характера, это признается почти всеми. Однако же относительно понимания и оценки их существует большое разнообразие во взглядах. Мало сторонников находит в настоящее время мифологическое их толкование, которое в особенности Гольдцигером<sup>3</sup> было доведено до крайних пределов. Напротив, Кюнени и др. смотрят на эти рассказы как на предания по преимуществу генеалогические, в которых отражается история отдельных родов; для этих ученых большая часть упо-

<sup>1</sup> Handb. der Atl. Theologie, стр. 103.

<sup>2</sup> См. критич. примеч. 2.

<sup>3</sup> Der Mythos bei den Hebraern und seine geschichtliche Entwicklung.



минаемых в них лиц суть heroes ерорупі. Достойных внимания воспоминаний из времен патриархов они в них не видят. Однако Дилльманн<sup>1</sup> и др. становятся в этом вопросе на противоположную точку зрения, причем, впрочем, следует принять во внимание, что они смотрят на Священнический кодекс как на древнейшую составную часть Пятикнижия. Во всяком случае, относительно этого вопроса исагогической критике еще предстоит сказать свое слово. Если действительно справедливо, что Священнический кодекс составлен уже после плена, то на его сообщения, впрочем вообще очень короткие, о временах патриархов нужно смотреть только как на обработку, на основании иногда очень прозрачной теории, материала, накопившегося в течение веков.

Для оценки значения прочих рассказов мы должны исходить из двух положений: первое, что никакой народ не знает истории собственного происхождения; второе, что всякий народ, появляясь на сцене истории, приносит с собой богатый вклад преданий, воспоминаний, рассказов, которые, слагаясь в песни и притчи и связываясь с известными местами и именами, пересказываются каждым следующим поколением на свой лад. При этом невозможно указать резкой границы между историческим и неисторическим. То, что таким образом получается, есть отражение самой жизни в том виде, как она проявляется в людях, дающих тон в духовной области: в народных ораторах и в особенности в народных пророках; созданное таким образом в разное время бывает различно, но всегда происходит из того, что живет в сердце народа. Мы при этом имеем в виду не мифы, по крайней мере в сколько-нибудь значительном объеме, и тем более не сознательные вымыслы, а поэтические предания, саги. В тех рассказах, о которых идет речь, последние обратились в материал для религиозных поучений и таким образом дали богопознанию 9-го или 8-го столетий определенный отпечаток. С религиозной точки зрения достоинство их заключается не в том, что с большей или меньшей вероятностью может быть выделено из них в качестве «исторического ядра», а в том духе, выражением которого служат эти образы, который дает им плоть и кровь и делает из них характерные и типические изображения, в которых своеобразность Израиля выступает так правдиво и жизненно, как нигде еще<sup>2</sup>.

Тем не менее не безразлично установить, что в этих рассказах сохранились, хотя бы и в самом неопределенном виде, местные, а также родовые и племенные воспоминания. Можно признать, что то, что является в виде истории личностей, есть большей частью история племен, что в схему ее включены географические и этнологические обстоятельства, что события более позднего времени перенесены на более раннее, что упоминаемые личности суть часто heroes ерорупі, что нередко к какому-нибудь имени, которое в разных циклах рассказов само иногда меняется, присоединено

<sup>1</sup> Handb. der Alt. Theologie.

<sup>2</sup> Г. Шульц, указ. соч., стр. 15.

бывает многое такое, что, действительно, носит неподходящий характер. Но и соглашаясь со всем этим, нет необходимости совершенно отрицать историческую достоверность патриархов и возможность сохранения положительных воспоминаний в рассказах, например, об их пребывании в Месопотамии и об их кочевом передвижении через Палестину в Египет<sup>1</sup>. Во всяком случае, рассказы о прародителях не объясняются одним стремлением отметить с самого начала принадлежность израильтянам старинных, отобранных у хананеян, святилищ. Гораздо важнее то, что такое представление дает почву для происхождения Израиля и в особенности его религии.

Это утверждение стоит в прямом противоречии с мнением Штаде. Последний отвергает всякую действительную связь между иеговизмом и более ранними религиозными состояниями Израиля. По его мнению, мы ничего не знаем о богочитании Израиля до Моисея. Напротив, многие черты из области семейного и племенного устройства указывают нам на то, что настоящею религией домоисеевского Израиля был анимизм, главнейшими проявлениями которого были культ предков и тотемизм. На последний в особенности обращал внимание Робертсон-Смит<sup>2</sup>. В пользу этого мнения приводятся также представления о состоянии после смерти и многочисленные мелкие признаки анимизма, сохраняющиеся, по мнению Штаде, и в позднейшее время в области верования и культа. С этим анимизмом религия Иеговы стоит в непримиримом противоречии, хотя в борьбе с ним она и заимствовала от него многие из его элементов. Штаде особенно сильно настаивает на том, что Моисей найденную им, правда в совершенно неразвитом виде, у кенитов религию Иеговы перенес непосредственно к израильтянам как нечто совершенно новое. В этом и заключается его великое значение как основателя религии; иначе он был бы только возобновителем или реформатором. Из сказания о том, что он сам выставлял себя как посланника Бога отцов, нельзя выводить никакого заключения.

Этот взгляд имеет многие слабые стороны. При вторжении в Ханаан израильтяне заявляли о себе, что они народ Иеговы. Будучи во всех культурных вопросах учениками жителей Ханаана, они в одном пункте, на что справедливо указывает Штаде, оставались верными своим природным обычаям, именно в почитании своего национального Бога, Иеговы. Но из этого видно, что последнее не могло быть чем-нибудь новым, не имеющим корней в прошедшем. Кроме того, как совершенно верно замечает Шульдц, ни признаваемый Штаде первоначальный анимизм, ни элементы тотемизма, на которые так усиленно обращает внимание Робертсон-Смит, не могут претендовать на историческую достоверность, так как в противодействии пророков именно эти стороны суеверия занимают столь случайное и столь мало центральное

---

<sup>1</sup> Утверждение *Сайса* в *Early Religion and Patriarchal Palestine*, что при новейших изысканиях в египетских документах найдены имена Авраама и Иакова, требует еще тщательной проверки, поэтому из него нельзя уже теперь выводить какие-нибудь заключения.

<sup>2</sup> Относительно культа предков см. *Липпепт*, *Der Seeler kult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion*.

положение, что в них невозможно видеть сущность народных верований, побежденных более возвышенной религией. Мы не отрицаем значения выводов Штаде, сделанных им с большой ясностью и искусством. Без сомнения, анимизм и в особенности культ предков имели у израильтян, как почти и у всех народов, большее значение, чем это ранее предполагалось. Но то первенствующее положение, которое признает за ними Штаде, не может считаться доказанным. Во всяком случае, ими не исключается возможность существования настоящего богопочитания и у домоисеевского Израиля.

Чтобы узнать, в чем оно состояло, мы при нашем исследовании будем исходить из двух фактов: во-первых, что израильтяне, как всеми признано, принадлежат к большому семейству семитических народов, и именно к северным семитам, которых они составляют южную часть, наиболее родственную с южными семитами, — и что и в религии своей они также имеют характерные черты, общие с этими народами; во-вторых, что и в позднейшем иеговизме следы более раннего религиозного состояния не совершенно изгладились.

Можно ли рассуждать об особом природном предрасположении семитов, которое проявляется и в их религии, — это вопрос открытый. Ренан видит его в монотеистическом инстинкте, на который он, впрочем, смотрит не как на высшую религиозную способность, а как на духовную бедность. Семитический монотеизм, на его взгляд, представляет собою минимум религии. Неосновательность этого взгляда лучше всего доказана была Робертсон-Смитом в *Religion of the Semites*. Да и самое обозначение семитов слишком неопределенно и включает в себе слишком много элементов, во многих отношениях несходных между собою, для того чтобы можно было чего-нибудь достичь через отыскивание одного применимого ко всем им природного инстинкта. Достаточно будет, если мы ограничимся одной группой, границы которой определяются общими географическими и историческими условиями, и которой, согласно с ветхозаветной традицией, мы можем дать общее название ферахитов.

Нельзя отрицать у народов этой группы известной своеобразности и в религиозном отношении. Особенно замечательно у них слабое развитие индивидуализации в образах богов. У них нет ни ясно выраженной мифологии, ни настоящего политеизма. Но они еще очень далеки и от действительного монотеизма. Религия их находится в связи с определенными формами человеческого общества, прежде всего с семьей, а потом с племенем. Как жизнь отдельного человека переходит в жизнь племени, так и религия в своей сущности представляет религию племени. Божество представляет собою единство племени. Последнее сообщается с ним в священных местах, которые вместе с тем образуют и центральные пункты племенной жизни, в которых общественный союз усиливается и возобновляется посредством общения в священных жертвоприношениях (Шульц). Следствием этого, во всяком случае, является некоторая, хотя и незначительная, индивидуализация богов: они становятся племенными богами. Как видно из имен Эль, Баал, Молох, Адон, Шаддай, они представля-

ются возвышенными, могущественными владыками. Эти имена суть скорее *nomina appellativa*, чем *propria*, и обозначают скорее целый род, чем отдельную личность. Когда они употребляются как собственные имена, то к ним всегда присоединяется ближайшее обозначение: Баал такого или иного места, царь такого-то народа или города. Каждое племя и даже каждая племенная группа стоит при этом особняком. В принципе бог данного племени имеет религиозное значение только для его членов.

Что такой бог племени был почитаем предками Израиля под именем Эль Шаддай, может быть выведено лишь из Священнического кодекса. В образовании этого имени, очевидно, играют роль теоретические, а именно этнологические соображения. Однако должно было существовать и древнее божеское имя Саддай, значение которого может быть, вероятно, объяснено из ассирийского языка<sup>1</sup> как Вышний. Таким образом, в основании представлений Священнического кодекса может лежать правильное, хотя и приспособленное к теории, историческое воспоминание. Сверх того, и племенные имена Асир и Гад были, по-видимому, первоначально именами богов (Быт. 30, 11; ср. Ис. 65, 11).

Но есть еще и другая сторона: если и верно, что, как говорит Шульц, владыка племени казался имеющим более важное значение, чем виновник каких-нибудь явлений природы, то все же боги в этом случае были не только покровителями своего племени, но и проявлявшимися в разных видах богами природы. Во всяком случае, М. Мюллер заходит слишком далеко, когда он считает за резкую противоположность между семитами и индогерманцами то, что первые познают Бога в истории, а вторые в природе. У семитических богов часто тоже стоит на первом плане деятельность их, проявляемая в явлениях природы. С этим тесно связано распределение богов на мужское и женское начала. С проявлением этой натуралистической стороны иеговизм стоит в самом резком противоречии. Но направленные именно против нее законы доказывают, что и в более позднее время подобные стремления были известны в Израиле.

Этому представлению о боге как о владыке племени соответствует чувство глубочайшего благоговения, которым обязаны ему его служители. Если утверждение Бодисена, что семитические боги всегда были небесными, а не земными существами, и не может быть принято вполне, то верно то, что религия у них предполагает очень большое расстояние между богом и человеком. Бог свят, хотя скорее в физическом, чем в этическом смысле. Человек есть его слуга; подчинение, страх, покорность суть основные черты благочестия. В исламе фраза «Аллах есть Аллах» прекращает все вопросы, всякое удивление и всякое усилие. Нечто подобное есть и в Ветхом Завете. Одна из главнейших тем пророческой проповеди состоит в том, что человек должен быть унижен, ибо высок лишь один Иегова. Почва для такого настроения дана была религиозным направлением этих племен, которое поддерживалось окружающими их

<sup>1</sup> Ср. Фридрих Делитч, *Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum At.*, стр. 96.

природными и жизненными условиями. С этим согласуется и тот факт, что область семитов есть настоящая родина пророчества во всех его разнообразных проявлениях, начиная от религиозного безумия до боговдохновенных речей. В нем выражается непреодолимое могущество Божие, вполне овладевающее человеком.

## § 47. ОБЫЧАЙ И КУЛЬТ ДО МОИСЕЯ<sup>1</sup>

**Ч**то касается до обычаев и культа до времен Моисея, то рассказы книги Бытия дают нам картину их, если не историческую в строгом смысле, то, во всяком случае, верную действительности.

Само собою разумеется, что обычаи имели религиозный характер. То, что было обычаем в том или ином племени, то признавалось волею божества; что находилось в противоречии с обычаем, то считалось оскорбительным и для бога. Поэтому величайшее порицание заключалось в словах «так не надлежит делать» или в эпитете «безумный» (ср. Быт. 34, 7).

Заодно с обычаями идет и культ. Не делалось различия между областью общественной и областью религиозной жизни. И та сторона религии, которая касалась природы, также получала свое выражение в культе, тем более значительное, чем более кочевая жизнь переходила в культурную. В рассказе элогиста (Нав. 24, 2, 14, 15) сказано, что отцы Израиля, когда они жили за Евфратом, «служили иным богам», но что их Бог вывел их и освободил от этого служения. Трудно решить, насколько здесь высказывается историческое воспоминание, предание или теория. Во всяком случае, здесь выражается сознание принципиального различия между отцами Израиля и большими восточными культурными государствами. При этом достойно внимания то обстоятельство, что, как видно из ст. 14, служение «богам иным» существовало в Израиле еще во время переселения в Ханаан.

В особенности это принципиальное различие должно было быть заметно в культе. Страстность религии, все более входящей в жизнь природы, находилась в самом резком противоречии с простотой пастушеского благочестия, на которую и впоследствии смотрели как на идеал.

Ни настоящих изображений божества, ни действительного жреческого сословия мы не находим в это время. Божественными символами считаются священные камни и деревья, массаба и ашера; последние суть деревянные столбы, заменяющие собою живые деревья.

Изображение тельца и терафимы составляют также, вероятно, наследие домоисеевского времени. Во всяком случае, прежнее мнение о египетском происхождении

<sup>1</sup> См. критич. примеч. 3.

первого из них, в качестве подражания мемфисскому Апису или гелиопольскому Мневису, ошибочно. Вопрос этот определенно решается указанием Исх. 32, 4. Справедливо замечает также Дильманн<sup>1</sup>, что и Иероваам не внес совершенно нового культа из Египта, а только официально утвердил культ, уже давно бывший распространенным. Что он был заимствован израильтянами от хананеян, — это возможно, но учитывая Исх. 31, мало вероятно. Сомнительно также, чтобы изображение тельца почиталось первоначально за образное представление божества; скорее в нем наглядно выражалось божеское могущество. Нерешенным остается вопрос, не выражалась ли также божеская премудрость символически в изображении змея (4 Цар. 18, 4). Напротив, терафимы были, по-видимому, изображениями домашних богов в человеческом виде, довольно слабо связанные с настоящей религией (см. Быт. 31, 19, 30). Также и в Быт. 35, 2, 4, где о них говорится рядом с амулетами, трудно видеть в них что-нибудь другое. Те и другие в качестве элогеханнекар исключаются автором из области дозволенного иеговизмом. Однако мы встречаем терафимы еще в доме Давида: 1 Цар. 19, 13 (ср. Суд. 17, 5 и Ос. 3, 4). По вопросу о том, действительно, представляет собою это слово форму множественного числа и от чего она происходит, можно делать только предположения; не получил еще окончательного решения и вопрос о том, не представляют ли собою терафимы остатки старинного культа предков.

Вместе с терафимами упоминается часто эфод; но нередко о нем говорится также и отдельно. Странно, что это же слово, впрочем, только в соединении: эфод-бад — обозначает вместе с тем и священническую одежду, что, конечно, не случайно. Слово это имеет значение покрывки, и мнение, что под ним надо разуметь покрытое золотом или другим металлом изображение, весьма обоснованно. Для определения значения его в древнее время указание на употребление эфода в Священническом кодексе, где он вместе с урим и туммим составляет одну из важнейших частей одеяния первосвященника, не представляет важности. Но в сопоставлении его с этими предметами выражается исторически правильный взгляд. В древнее время эфод известен также как гадательное средство, употреблявшееся для вопрошания божества. См. 1 Цар. 14, 18 (исправлено); 23, 9, 30, 7. Вместо него в 1 Цар. 14, 41 в исправленном тексте называются



Терафимы (домашние боги).

<sup>1</sup> Handb. der Atl. Theologie, стр. 99.

урим и туммим, а в 1 Цар. 28, 6 — только урим. Относительно способа спрашивания, значения слов «урим» и «туммим» и возможной связи их с эфодом мы не имеем никаких сведений, равно как и об их внешнем виде и происхождении. Невероятно, чтобы эфод был настоящим изображением божества; напротив, очень правдоподобно, что он происходит из времен до Моисея, хотя о нем и не упоминается в книге Бытия. Кажется, он должен быть поставлен наряду с терафимами.

О настоящих священнослужителях, которые играли бы роль посредников, в эти древние времена нет и речи. Такое посредничество бывает нужно лишь тогда, когда в религию проникает таинственность. С сущностью племенной религии оно находится в противоречии. Когда божество представляет из себя бога племени, то и священнические функции исполняются главой племени или, в известных случаях, главой семьи. Он соединяет в одном лице звание и начальника народа и священника: Быт. 14, 18. Он же приносит и жертвы: Быт. 12, 7, 13, 4 и др. В позднейшее время мы тоже много раз встречаемся со следами этого первобытного состояния; от отца семьи и главы племени эти права перешли к царю. Что пользование ими часто передавалось другим лицам — сыновьям и т. п. (Суд. 17, 5, 12; 1 Цар. 7, 1; 2 Цар. 8, 18), — то это не составляет большой разницы. Впоследствии священник находился также в зависимости от царя, которым он назначался и по усмотрению которого мог быть сменен: 3 Цар. 2, 26. Однако же в древние времена такая передача священнических обязанностей бывала лишь в редких случаях.

Центральным действием культа было жертвоприношение. Не подлежит никакому сомнению, что вначале оно носило характер пира, совершаемого с участием племенного божества. При этом важна также идея если не заключения, то возобновления союза с божеством. В нем же находит свое выражение и сознание общественного единства. О ежегодном фамильном жертвоприношении говорится в 1 Цар. 20, 6; но, вероятно, уже и в более раннее время приносились подобные фамильные жертвы.

Нет ясных указаний на то, чтобы жертвоприношения, совершаемые с различными целями, резко отличались друг от друга, а также чтобы действительность их зависела от каких-либо определенных обрядов. Мы знаем только одно обрядовое требование: выпускать кровь жертвенного животного. В Священническом кодексе запрещено употреблять в пищу кровь причисляется к заповедям, данным Ною: Быт. 9, 4. Вероятно, в основе этого лежит исторически верная мысль, что подобное запрещение носит на себе характерные черты древнего культа. Относительно этого пункта очень важно указание 1 Цар. 14, 32—35.

Наиболее выдающейся чертой богослужения была чрезвычайная простота. Нередко жертвенником был случайно попавшийся камень. Нигде не указывается на то, чтобы он почитался жилищем божества<sup>1</sup>. И в религии Иеговы долгое время сохранялось нерасположение к жертвенникам из обтесанных камней.

<sup>1</sup> Сменд, *Alt. Religionsgeschichte*, стр. 39.

Местами богослужения были горы или другие возвышенности. Они считались священными и признавались за местопребывание божества. Там, где их не было, они заменялись искусственными подражаниями, так называемыми бамот, которые впоследствии стали исключительными местами священнослужения. Естественно, что на высотах, по какой-либо причине наиболее часто посещаемых, мало-помалу возникали постоянные святилища. Они становились центральными пунктами жизни племени. При слиянии нескольких племен различные святилища могли или оставаться в почете, или же менее известные уступали свое место другим, получавшим предпочтение. Во время кочевой жизни, естественно, приходилось приносить жертвы в разных местах. Однако возможно, что уже и тогда известному месту, именно горе, приписывалась особая святость. Для многих племен такого рода горой был, по-видимому, Синай (Хорив), находившийся в стране кенитов (см. Исх. 3, 2, 12; для позднейших времен Израиля — 3 Цар. 19, 8).

Относительно времени, когда совершались жертвоприношения, мы имеем лишь темные догадки. О еженедельном дне покоя нигде еще нет речи; да и существование его у пастушеских народов менее вероятно, чем у земледельческих. О празднике новолуния также не упоминается в книге Бытия. Но, хотя он и не находится ни в какой непосредственной связи с иеговизмом, однако же, так как во времена Давида о нем говорится, как о деле самом обыкновенном (1 Цар. 20, 5), то можно предполагать, что он сохранился от старины. Важность его для пастушеской жизни очевидна. Кажется, и стрижка овец сопровождалась определенным религиозным празднеством<sup>1</sup>, из которого, между прочим, выработался установленный позднее и находящийся в столь тесной связи с исходом праздник пасхи. Как праздник мацот находится в ближайшем соотношении с жизнью земледельца, так настоящий праздник пасхи — с пастушеской жизнью. Во всяком случае, мы должны признать, что упоминаемый Исх. 3 праздник был восстановлением древнего обычая. Забытый во время египетского порабощения, он сделался необходимой исходной точкой для пробуждения к новой жизни упавших духом племен. Нет ничего невероятного, что, согласно элогистической традиции, с этого и началась борьба.

Как последний пункт обращает на себя внимание обрезание. Очень вероятно, что оно составляет наследие домоисеевских времен, хотя это и доказывается исключительно Священническим кодексом<sup>2</sup>. Но находящееся в последнем определении, придающее обрезанию таинственное значение знака завета, имеет, несомненно, позднейшее происхождение и, вероятно, относится ко времени пленения, чем, однако, не ослабляется доказательство древности этого обряда у Израиля. Трудно решить, указывает ли Исх. 4, 24—26 на египетское происхождение этого обряда. Рассказ этот

<sup>1</sup> Быт. 31, 19; ср. 1 Цар. 25, 4; 2 Цар. 13, 23—24; также Исх. 3, 18; 5, 1, 3; 8, 20—24 имеют значение в данном случае.

<sup>2</sup> Быт. 17 и 34. Разбор 34 гл. Быт. см. Кюнел в Theol. Tijdschr., стр. XIV и след.



слишком краток, чтобы из него многое можно было вывести. То же самое относится и к книге Иисуса Навина 5, 1—9<sup>1</sup>; снятие позора египетского допускает различные объяснения. Напротив, в иеговизме всюду предполагается существование обрезания. Известно, что оно не составляет исключительной особенности Израиля, а было туземным учреждением и у других родственных с ним народов, а также у египтян, хотя у последних оно распространялось, по крайней мере в позднейшее время, только на жрецов (ср. Иер. 9, 25—26) (текст испорчен). Из народов, с которыми израильтяне находились в соприкосновении, только филистимляне называются необрезанными (2 Цар. 1, 20 и др.) и как таковые служили предметом презрения. Едва ли можно сомневаться, что первоначально обрезание имело смысл посвящения полового члена. Однако же нельзя ставить его на этом основании наряду с принесением в жертву волос и разного рода изувечениями, совершавшимися в честь божества. Скорее, на него надо смотреть как на обряд вступления в возраст мужества или обряд освящения супружества (Робертсон-Смит). Важное значение для Израиля оно получило уже впоследствии.

#### § 48. ИЕГОВА КАК ИЗБАВИТЕЛЬ И БОГ ВОЙНЫ

**Н**евозможно определить, насколько вера в Бога отцов составляла действительную силу Израиля во время пребывания его в Египте. Во всяком случае, у него и там должны были сохраняться воспоминания, которые, как бы они ни были затемнены, снова вызваны были к жизни по слову Моисея. Несмотря на внешнее сходство Израиля с родственными ему народами, эти воспоминания составляли его отличительную особенность и неоспоримое преимущество и делали его в значительной мере более способным к восприятию высшего богопознания.

Здесь мы встречаемся с личностью и деятельностью Моисея — человека, имевшего во всех отношениях основное значение для религии Израиля. Это значение, в немногих словах, состояло в том, что он, как состоявший в личном общении с Богом, вдохнул в народ, наполовину омертвевший и потерявший силы под египетским гнетом, дух божественной, а следовательно, и творческой жизни. Боевым лозунгом для этого было имя Иеговы. Происходит ли оно, как выше сказано, в своей первоначальной форме от кенитов, это, если не с исторической, то с религиозной точки зрения, довольно безразлично. Главное, что это имя было исходным и опорным пунктом для великого религиозного движения, из которого израильский народ вышел возрожденным и полным победоносной силы и деятельности. При этом главное дело заключалось в могуществе личной веры. Моисей внушил народу уверенность, что

---

<sup>1</sup> Слова Sub и Senith в ст. 3—7 и ст. 2 составляют редакционную связку. Относительно холма обрезания см. Штаде в *Zeitschrift für die A. l. Wissenschaft*, 1886, стр. 132 и след.

ему помогает живой Бог, и этой уверенностью он увлек за собою народ. Борьба сделалась, таким образом, борьбою Моисеева Бога с богами египетскими (Исх. 12, 12; Чис. 23, 4), и утверждение самостоятельности Израиля, к которому Моисей направлял народ иногда даже против его воли, было в полном смысле слова делом религии.

Нельзя понять значения для израильской религии избавления из Египта, если не смотреть на него с этой точки зрения. Дело не в том, что израильский народ избирает своим богом кенитского бога Иагу, а в том, что вновь возродившаяся вера в Бога отцов, о Котором Моисей засвидетельствовал, что Он есть Бог живой, имя Которого Иегова сделалась побудительною силой к действительному образованию народа. Элементы, разбросанные как *membra disiecta*<sup>1</sup>, были приведены этою верою к народному единству. Угасшее под влиянием общественного бедствия мужество вновь возродилось. Снова является сознание своей самостоятельности и стремление к деятельности. И когда, без помощи человеческой, природа, по-видимому, начинает служить интересам Израиля, когда необыкновенные события обращаются ему на пользу и наконец волны Чермного моря образуют собою непреходимую преграду между ним и Египтом,— тогда для сознания Израиля не остается более никакого сомнения в том, что проповедуемый Моисеем под новым именем Бог отцов взял своих людей снова под свое покровительство и сделал из них народ, свой народ. Он сильный и превознесенный; коня и всадника вверх он в море (Исх. 15, 21).

Такое начало наложило на всю израильскую религию своеобразный отпечаток. Этому обстоятельству она обязана не только тем, что, будучи вызвана к жизни творческим актом Бога, она с самого начала тесно сплетена была с историей народа и даже сделалась главным фактором в его развитии, но и той ее определенной особенностью, что она прежде всего была религией избавления.

В этом случае особенно заслуживает внимания содержание богопознания. Для Израиля Иегова есть прежде всего Бог, выведший его из Египта. В этом коренятся все его представления о взаимных отношениях между ним и Иеговой. Выражения, в которых он высказывает эту веру, в различные века различны. Целая пропасть была между народными и высшими пророческими взглядами, особенно далеко расходившимися относительно тех заключений, которые выводились из общего им убеждения. Тем не менее исходный пункт у них все же один: и те и другие постоянно возвращаются к исповеданию избавления. Последнее для Израиля не только составляет опору его веры и основание его надежд, но также и ручательство за будущее благополучие.

В первом периоде при этом в особенности значима вера в могущество Иеговы. В то время как верования и обычаи общерелигиозного характера лишь мало затрагивались вновь принятой верой в Иегову, в этом пункте она являлась живым и деятельным принципом, заставлявшим народ идти все дальше вперед по новым и новым путям.

---

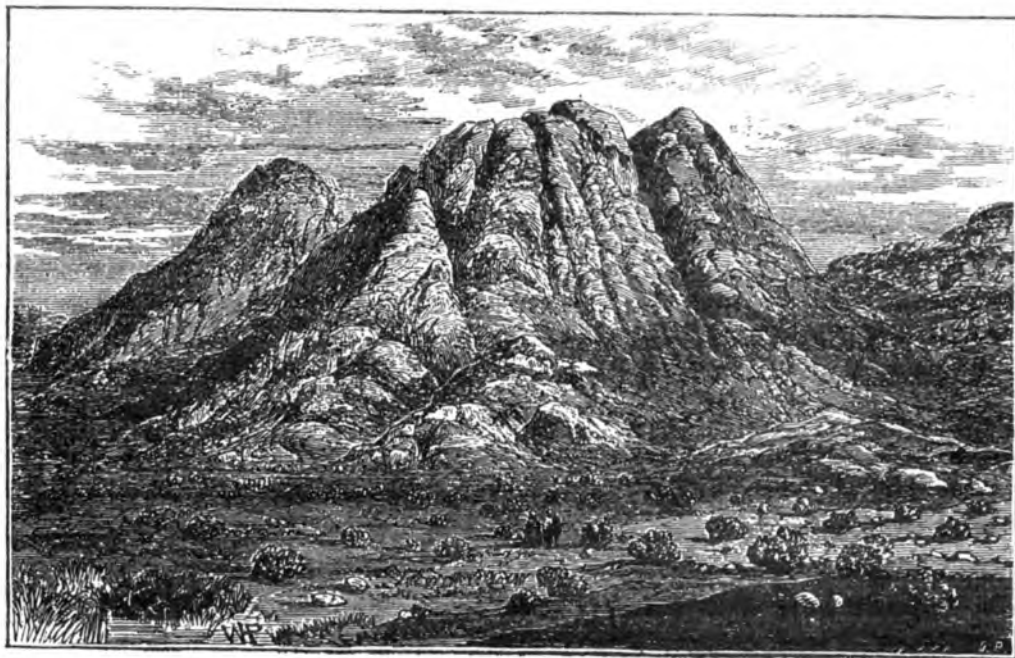
<sup>1</sup> Разбросанные члены (лат.).— Ред.

На первый раз самой насущной потребностью было утверждение своей самостоятельности. Израиль должен был испытать на деле вновь полученную им свободу, организовать в народ и приискать себе постоянное местожительство. Нет ничего невероятного, что в этой связи с самого начала обращено было внимание на Ханаан и что только против воли израильтяне принуждены были оставаться в пустыне в течение времени большего, чем срок жизни целого поколения. По крайней мере, нет основания отрицать этот факт как неисторический без дальнейших исследований (Велльгаузен).

При всяких обстоятельствах ссылались на волю Иеговы. Он вывел народ на свободу. В нем же было основание народного единства, и во имя его сделаны были первые попытки национальной организации. Мы не будем останавливаться на том, совершилось ли это на Синае или около Кадеса, как полагает Велльгаузен. Важно то, что эта организация во всех отношениях подчинена была имени Иеговы. Этим было положено основание единственному в своем роде учреждению Торы, Книги Закона, которая лишь через несколько столетий получила, и то не окончательное, заключение в виде законченного Пятикнижия. Начатая Моисеем, она по справедливости носила его имя до самого конца.

Но было и нечто другое, имевшее более временное значение. В трудные времена Иегова являлся помощником; и именно в годину бедствий всякий раз чувствовалось снова, насколько необходима была его помощь. До времен Давида самое существование Израиля подвергалось постоянному риску и различные колена, то там, то здесь, то поодиночке, то соединяясь вместе, должны были постоянно сызнова отстаивать его с оружием в руках. Этим определялось и содержание религиозного чувства. Для Израиля этого периода Иегова был по преимуществу Богом войны, не в том политеистическом смысле, чтобы рядом с ним были другие боги мира или каких-нибудь других жизненных явлений, — этого именно не допускало религиозное сознание Израиля, отличавшееся особенно сильной концентрацией, — но он был Богом войны в том смысле, что присутствие Бога никогда не чувствовалось так близко и так реально, как во время бедствий войны и в пылу битв. Эти войны, в которых часто, как, например, в войнах с филистимлянами, речь шла о самом существовании израильского народа, необыкновенно сильно способствовали укреплению иеговизма. Чем больше в этих войнах Израиль принужден был полагаться только на самого себя, тем сильнее он верил в своего Бога. Иегова являлся в них как живой Бог, который уже помог своему народу и намерен был постоянно ему помогать. Как Он призвал Моисея, так воздвигал Он и других сильных людей, которые, проникшись духом Его, становились во главе народа или одной из его частей. Религиозное и национальное одушевление совпадали. Войны эти назывались войнами Иеговы (Исх. 17, 16; Чис. 21, 14; 1 Цар. 18, 17; 25, 28), сам Он — Богом воинств (боевых рядов) Израиля (1 Цар. 17, 45), которые, в свою очередь, называются воинствами Иеговы (1 Цар. 17, 26, 36). В

другом месте о Нем говорится как о вожде, к которому племена под начальством храбрых приходят на помощь (Суд. 5, 23), в честь которого раздается военный клич: «За Иегову и Гедеона!» (Суд. 7, 18) и на окончательное решение которого предоставляются военные планы (Суд. 1, 1; 1 Цар. 14, 37; 23, 9 и след.). В особенности это направление находит себе классическое выражение в песне Деворы, признаваемой почти всеми за один из древнейших дошедших до нас письменных отрывков<sup>1</sup>. Из своего места жительства на юге Иегова переселяются, чтобы стать во главе союзных племен. Как было в Египте, так и в Ханаане силы природы служат Ему и Он направляет их ко благу своего народа; с неба сражаются звезды, и когда, наконец, воды Киссона уносят трупы Его врагов и врагов Израиля, тогда раздается победная песнь:



Гора Синай.

«Так да погибнут все враги Твои, Иегова; любящие же Его будут как солнце, восходящее во славе своей» (Суд. 5, 31).

Насколько важно для религии Израиля значение этой стороны богопознания, уясняется из того факта, что она, по наиболее вероятным толкованиям, является закрепленной в имени Иегова Саваоф (Sebaoth). В Библии и особенно в пророческих книгах имя это, очевидно, употребляется часто в смысле специального титула, слу-

<sup>1</sup> Только Г. Винклер, *Geschichte Israels...*, т. I, стр. 34 считает ее за произведение гораздо более позднего времени, составленное из гимна Иегове, полным мифологических намеков и прославления битвы, в которой участвовали северные племена.

жащего для выражения бесконечного величия Бога Израиля, то есть почти как собственное имя. Оно обозначает того, кто повелевает или имеет власть над «воинствами» — безразлично какими. Нет, однако, необходимости, чтобы таково было и первоначальное его значение. По этому поводу мнения очень расходятся. В новейшее время получило вес то мнение, что название это создано пророком Амосом и в более древних сказаниях книги Царств составляет всюду позднейшую вставку. Полагают также, что оно обозначает Бога, властвующего над всеми мировыми силами<sup>1</sup>, или, как думает Кинг<sup>2</sup>, по мнению которого оно обязано своим происхождением реакции против появившегося вследствие ассиро-вавилонских влияний поклонения звездному воинству, — такого Бога, Который властвует и над этими, признаваемыми за богов, светилами небесными. Другие полагают, что речь идет здесь об управляющих силами природы небесных войнах<sup>3</sup>, или ангелах, как носителях силы и величия Божия<sup>4</sup>, или о тех и других, и об ангелах, и о звездах<sup>5</sup>. Справедливо, однако, было замечено<sup>6</sup>, что так как множественное число *Sebaoth* раньше встречается лишь когда говорится о человеческих, и именно израильских, войсках, то и в данном случае всего ближе будет понимать это слово в таком же смысле<sup>7</sup>. Таким образом, это имя будет однозначным со стоящим с ним рядом названием «Бог воинств Израильских» (1 Цар. 17, 45) и представляет удобное выражение для обозначения тесной связи, в которой, по представлению Израиля, Иегова находится с народом, ведущим Его войны и сражающимся за Него. При таком понимании совершенно естественно, что впоследствии это имя получило обширное содержание.

Как Иегова был для Израиля прежде всего Богом воинств, так святилищем Его был священный ковчег. Со времени Второзакония он признавался по преимуществу хранилищем двух каменных скрижалей закона и носил название кивота завета. В Священническом кодексе это представление получило дальнейшее развитие. Ковчег с двумя золотыми херувимами и крышкой, которую первосвященник в великий день отпущения окроплял очистительной кровью, стоит уже во Святая Святых и таким образом изъят от прикосновения и даже от взора людей. Он носит название «ковчег свидетельства» или «ковчег закона», и все, что приносится Иегове, кладется перед этим «свидетелем». Таким образом, мы уже оказываемся далеко от первоначального значения этого ковчега, состоявшего в том, что он был святилищем, которое брали с собой на войну и в походы, и в то же время переносным жилищем Иеговы,

---

<sup>1</sup> Велльгаузен, Сменд.

<sup>2</sup> *Hebr. Words and synonyms I.*

<sup>3</sup> Г. Шульц.

<sup>4</sup> Борхер в *Theol. Stud. u Krit.*, 1896, № 4 стр. 619—642.

<sup>5</sup> Кюнел, Костерс.

<sup>6</sup> Шрадер.

<sup>7</sup> См. мои статьи в *Theol. Studien*, 1889; Каутш, Дильманн и др.; также Штаде, стр. 437.

заменявшим собою то, что сам живущий на Синае Бог не пошел с народом Своим в Ханаан (Исх. 33, 3, 5). В этом качестве ковчег отправлялся на войну и там, как и везде, служил наглядным выражением присутствия Божия (Ср. 1 Цар. 4, 3 и сл.; 2 Цар. 11, 11; 15, 24 и сл.). Характерны для такого представления особенно так называемые сигнальные слова (Чис. 10, 35 и след.). Когда ковчег двигался с места, то говорилось: «Восстань, Иегова, и рассыплются враги Твои, и да бегут от тебя противящиеся тебе». А когда он останавливался, то говорилось: «Возвратись, Иегова, к тысячам и тьмам Израилевым!». Однако, по мнению Штаде, представление о ковчеге завета как о хранилище закона должно иметь свое историческое основание. Он думает найти его в том, что в ковчеге действительно находились камни, а именно метеориты, на которые смотрели как на место жительство божества. Этим, по его мнению, в то же время доказывает: во-первых, что по верованию древнего Израиля в камнях жили божества, во-вторых, что и в этом случае происходит слияние синайского Бога с более древними представлениями. Но из ветхозаветных сказаний ничего подобного не выясняется; ссылка же на то, что в этом отношении мы находим у других народов, где такие священные ковчегии содержали в себе изображения богов или фетиши, не принимает в расчет особенности иеговизма, принципиально отрицающего изображения. Напротив, чрезвычайно вероятно, что на ковчег смотрели вообще как на реальный символ, то есть полагали, что



Священный ковчег (с египетского памятника).

он заключает в себе *numen praesens*<sup>1</sup>, и поэтому, обладая им, думали, что обладают самим присутствующим в нем Богом (Сменд). Следствием этого было почитание его, имевшее некоторый характер фетишизма. Но не таков, конечно, был взгляд Моисея. И, во всяком случае, сказать, что ковчег был не принадлежностью или орудием божества, а самим божеством (Г. Винклер), — значит заходить слишком далеко. Правда, Винклер, согласно со своим вышеупомянутым мнением о введении иеговизма Давидом путем дипломатии, не хочет ничего знать о ковчеге Иеговы. По его мнению, существовал просто божественный ковчег, на который надо смотреть как на остаток совершенно другого культа и который Давидовыми учеными был лишь с трудом, искусственно, истолкован в смысле святилища Иеговы. Предположение о

<sup>1</sup> Лично присутствующее божество (лат.). — Ред.

том, что на Аарона, брата Моисея, следует смотреть как на отвлеченный образ ковчега (по-еврейски 'агон), должно быть отнесено, конечно, к области этимологической игры словами.

С представлением о ковчеге как о военном и походном святилище находится в согласии то обстоятельство, что после перенесения его в храм Соломона о нем уже более ничего не упоминается. Вопрос о принадлежности Иеремии единственного места, где о нем сказано у пророков (Иер. 3, 16), остается спорным. Во всяком случае ясно, что в будущем в нем уже не представляется нужды.

#### § 49. ИЕГОВА КАК ЦАРЬ И ВЛАСТИТЕЛЬ ЗЕМЛИ<sup>1</sup>

**В** первом периоде важнейшим делом для религии Израиля было то, что Иегова оказывался таким богом, который был в состоянии постоянно обеспечивать своему народу самостоятельное и сильное существование. Дело шло при этом о самоутверждении не только народа, но вместе с тем и самого Иеговы.

Завоеванием Иебуса поставленная задача была победоносно разрешена. Город Давида сделался политическим — а по перенесении на Сион Давидом священного ковчега и религиозным — центром владычества Израиля. Иегова несомненно доказал свое превосходство не только над египетскими, но и над ханаанскими богами. Мильхамоты (священные войны) Иеговы окончились полной победой. В сознании Израиля Иегова перенес свое местопребывание с Синая на Сион. С этого времени Ханаан становится уже его землей, святой землей, нахалаф Иеговы. После избавления из Египта едва ли какое-нибудь другое событие имело столь важное значение для религии Израиля. Только теперь это избавление было вполне закончено.

Все это нашло свое возвышенное выражение в пасхальной песне, которая в настоящей своей форме псалма относится, может быть, к периоду после пленения. Освобождение из Египта вместе с водворением в святых жилищах Иеговы воспевается в нем как один момент, в который величественно проявилось могущество и превосходство Иеговы.

В *Zeitschrift für die Atl. Wissenschaft*, 1896, № II, стр. 330 и след. Г. Штейндорф обращает внимание на вновь найденную надпись фараона Менефта, в которой встречается имя Израиля. Из нее следует, что уже в конце XIII в. до Р.Х. израильтяне считались в числе народов Палестины и находились во враждебном соприкосновении с египтянами.

Существовало, однако, три фактора, содействовавших тому, чтобы это событие получило свое столь важное значение. Это усиленное развитие пророчества, учреж-

<sup>1</sup> См. критич. примеч. 4.

дение царской власти и постепенный переход от кочевого образа жизни к земледельческому.

Если мы выделим из рассуждения второй пункт, то окажется, что значение времени Самуила заключается в особенности в подъеме религиозного духа, не обусловленном, как прежде, политическими и социальными мотивами, — подъеме, без сомнения, происшедшем не без содействия Самуила. Наиболее выдающийся факт этого времени есть появление наби, — пророка, который в первый раз становится действительной силой в Израиле. Будучи, вероятно, ханаанского происхождения (Вельгаузен, Сменд), как показывает его имя, не имеющее объяснения в еврейском языке, он, как известно, сделался одним из самых существенных деятелей в выработке иеговизма и если не единственным, то преимущественным проводником воздействия Духа Божия на Израиль. В позднейшее время древнеизраильские слова *go'eh* или *hozeh* (провидец) получили одинаковое значение с наби: 1 Цар. 9, и оба названия без существенного различия прилагались к одному и тому же лицу. Обоим давалось обозначение божьего человека.

Однако же не всякий наби должен быть поставлен наряду с такими пророками, как Исаия, Амос, Иеремия и т. п. Это ясно доказывается именно той резкой оппозицией, в которой находились эти выдающиеся пророческие личности по отношению к общей массе пророков. Ср. Ам. 7, 14; Ис. 29, 10; Иер. 13, 9 и след.; Иез. 13 и др. В противоположность тем, у кого выступала вперед их собственная личность, просветленная божественным вдохновением, остальные назывались сынами пророческими, то есть членами пророческой корпорации. Они образовали настоящее сословие, пополнявшееся через добровольное вступление в него новых членов, и отличались внешним видом, восприимчивостью к экстазу и проявлениями энтузиазма. Но, сверх того, они представляли собою естественную почву для восприятия и распространения всевозможных религиозных движений, влияние которых отражалось на них; они служили действовавшему в иеговизме Духу Божию как способные орудия для осуществления того единичного в истории явления, которое представляют нам великие образы израильского пророчества. И нельзя не признать, что когда во времена Самуила они выступили на служение вере, то уже этим самым они много способствовали ее победе.

Но в то время как в пророчестве иеговизм приобретал новую почву для свободного проявления духа, в других отношениях это свободное проявление уступало место постоянным, определенным учреждениям. До этой поры социально-политическое и в особенности военное управление народа или его отдельных частей находилось, помимо всякого правового порядка, в руках любого вождя или начальника, имевшего в себе дух Иеговы. Не было ни внешнего единства, ни политической организации. Когда заставляла нужда, тогда сражались с различным успехом, и тогда более или



менее проявлялось на короткое время чувство товарищества; но как только проходила нужда, каждый такой союз распадался и каждая из его составных частей продолжала преследовать лишь собственные, местные интересы. Попытка Авимелеха основать под покровом культа Баал-Берита союз ханаанских и израильских городов, который бы состоял под его царскою властью, была неудачна. До образования самостоятельной, сильной народности было еще далеко.

Положение дел совершенно изменилось с установлением самостоятельного Израильского царства. Вызванное к жизни необходимостью борьбы с аммонитянами и филистимлянами, оно уже при Сауле, но гораздо больше при единодержавии Давида, когда после недолгого разделения снова, по смерти Избозефа, восстановилось единство, создало государственную организацию, уравнивавшую и в этом отношении израильтян с прочими ханаанскими народами.

В Ветхом Завете об Израильском царстве говорится неодобрительно с двух точек зрения. Притча Иофама указывает на ту его дурную сторону, что оно составляет путь к личному возвышению для авантюристов и людей недостойных, в то время как способные и достойные люди избегают сопряженной с ним тяжести. С религиозными воззрениями этот образ мыслей не имеет ничего общего. Но рядом с ним существует и другой, который смотрит на царство как на прямое отпадение от Иеговы. Взгляд этот, хотя и не имевший исторического основания, не лишен был известной опытной доказательности. Можно согласиться со Смендом, что Саул начал свою карьеру подобно «судии», так что между властью героев и древнейшей формой царской власти существовала самая тесная связь и одна была лишь подготовительной ступенью к другой, что, таким образом, царская власть произошла не потому, что народ возгордился и забыл Бога, а потому, что Израиль должен был обратиться к ней в силу необходимости. Но как только царская власть получила свое место в государственном устройстве Израиля в качестве определенно установленной общественной власти, правильно передаваемой от отца к сыну, так на всякого рассуждающего человека не могла не произвести впечатления незначительность законной зависимости ее от свободно действующего Духа Божия, по своей воле избирающего своих исполнителей. Временное вдохновение, отличавшее ранее вождей Израиля, отошло на задний план. Личное одушевление, делавшее случайных людей, не имевших никаких должностных прав, спасателями Израиля, уступило место власти должностного лица. И чем больше последняя употреблялась во вред народу, с личными или династическими целями, тем болезненнее должны были многие ощущать потерю этой абсолютной зависимости от призвания Иеговы. Казалось, что правление перешло из рук Иеговы в руки часто недостойного царя. Ср. 1 Цар. 8 и след. главы.

Но такой противоположности не заключалось в первоначальном предположении. Судя по древнейшим рассказам так называемой книги Самуила (1 Цар.), царская

власть, при тогдашних обстоятельствах Израиля, была для него неоцененным благом как в религиозном, так и в других отношениях. Через нее не только политические, но и религиозные условия получили определенную законченность, а соединение племен, возвышение национального сознания и вновь созданные правовые порядки бесспорно послужили также на пользу и иеговизму. Последний сделался государственной религией и получил в лице царя такого защитника, какого при прежних обстоятельствах у него не было.

При этом надо заметить, что это царство, в противоположность царству Авимелеха, выросло непосредственно на почве иеговизма. Самуилу принадлежит та заслуга, что он направил его на этот путь и дал ему возможность занять такое положение. Точно так же, как и прежний «судия», царь должен был исполнять свое общественное служение во имя Иеговы. Но теперь возможность свободного проявления духа беспрепятственно поддерживалась только в пророчестве; во внешних же политических и социальных отношениях правление Иеговы, став царством, сбросило с себя свою случайность и резкость и приобрело более прочный, хотя и менее оригинальный характер. С этого времени Иегова должен был управлять уже не только во время войны и в форме лишь временных понуждений, а через посредство царя, постоянно и во всех областях народной жизни. Царь был его помазанником и представителем владычества его над народом.

Вследствие этого изменение в народной жизни, произведенное основанием царства, заметно повлияло даже на самое представление о Боге. Раньше впереди всего стоял Бог войны; с этого же времени на первый план выступает Бог-царь, закон которого действует в народе и в мирное время и у которого в Израиле есть постоянный представитель и исполнитель.

Таким образом, становится ясным важное значение израильского царства для развития религии; но по отношению к каждому отдельному царю значение это зависит от того, насколько сознательно он исполнял свою задачу. Этим обусловлено принципиальное различие между Саулом и Давидом в их отношениях к религии. Последний, несмотря на свою очевидную нравственную слабость, сделался идеалом иеговистского царя и остался таковым навсегда; это объясняется в значительной мере необыкновенно успешным подъемом израильской национальности, которого достиг этот во многих отношениях богато одаренный любимец народа, но не менее того и полной его преданностью Богу, открывавшемуся ему через эфод и пророков, — преданностью, которую мы встречаем в его жизни всюду и при всяких обстоятельствах. Нигде, может быть, характер израильского благочестия не выражается так ясно, как именно у Давида.

Но для того, чтобы понять окончательную победу иеговизма в Ханаане, мы должны еще обратить внимание на третий фактор: на совершавшийся в Израиле постепенный переход от кочевой жизни к земледельческой и вообще культурной.

Когда израильтяне вторглись в Ханаан, то они нашли в нем оседлое население, урегулированные общественные отношения, городскую и земледельческую жизнь и культуру. Сами же они только что перед тем вели жизнь степную и пастушескую. То, что всегда бывает в таких обстоятельствах, произошло и здесь. Побежденные оружием сделались духовными победителями. Не везде положение дел в этом отношении было одинаково: там, где свирепствовала война, там Израиль брал верх, хотя бывали и исключения; там же, где устанавливались мирные отношения, происходило обратное. Во всяком случае, ханаанская жизнь имела свои определенные формы, которые израильтяне поспешили перенести к себе и усвоить. Сверх того, путем союзов, брачных связей и общности интересов между племенами, первоначально родственными, но разошедшимися потом по разным путям, произошло смешение и наконец такое слияние, при котором перевес израильского или ханаанского элемента мог быть определен по большей части лишь на основании местных соотношений, которые в разных частях страны были различны. Неизбежным следствием этого был совершенный переворот в жизненных условиях Израиля. Возникли такие культурные отношения, которые еще недавно были ему совершенно чужды.

В самых древних из дошедших до нас сборников израильских законов (так называемая книга завета или книга праведного, Исх. 34, 10—26 и 21—23) этот переворот представляется по большей части как уже совершившийся факт. В них не говорится о пастушеском народе, а имеется в виду оседлое население; почти всюду без исключения в них предполагается присутствие городской и земледельческой жизни.

Для иеговизма в этом перевороте скрывалась большая опасность. У ханаанских народов, как и вообще в древности, религия была самым тесным образом органически соединена со всей социальной жизнью, причем в частности у них религия племени была вместе с тем и религией природы, обожением жизни природы. Поэтому, начиная жить в сфере ханаанских культурных отношений, легко было незаметно и постепенно приобрести заодно и заключенный в ней культ ваалов. Что этого, однако, вообще не произошло и что иеговизм победоносно устоял перед этой опасностью, это составляет одно из самых блестящих доказательств присущей ему необыкновенной внутренней жизненной силы. Здесь обращают на себя внимание две характерные черты, по-видимому находящиеся друг с другом в противоречии. Первая — тесная связь между верой в Иегову и сильным самосознанием Израиля. Имя Иеговы было для него знаменем, единственной действительной связью между племенами, собранными под именем Израиля, но лишь слабо соединенными друг с другом, несходными и живущими в самых разнообразных условиях. Они были слуги Иеговы, и отрешиться от этого названия было для них все равно что отрешиться от самих себя. Это и был именно тот пункт, от которого всякий раз начиналась реакция против распространения действующего под ханаанским влиянием разлагающего процесса.

Но была и другая характерная особенность. Мы видели, что иеговизм по большей части образовал собою лишь внешнее очертание, которое должно было постепенно наполняться все более богатым содержанием. Твердо установленных форм культа при этом не существовало. Даже в сейчас упомянутых сборниках законов, хотя они изображают уже более упорядоченное состояние общества, культ все-таки стоит далеко на втором плане. Пророк Амос говорит (5, 25), что Израиль не приносил Иегове правильных жертв в пустыне, а пророк Иеремия — что Иегова их и не требовал (7, 22). Эта неопределенность внешних форм была при данных обстоятельствах чрезвычайно большим преимуществом. Она дала возможность иеговизму, смотря по надобности, сживаться со всякого рода условиями или, лучше сказать, воспринимать их в себя, не отказываясь, однако, при этом от своего собственного характера. Точками соприкосновения являлись в настоящем случае ханаанские святилища, или бамоты (высоты). Последние, отчасти уже освященные воспоминаниями из патриархальных доисторических времен, были отмечены как принадлежащие Иегове, и происходивший там культ был перенесен на него. Этому перенесению способствовала та особенность семитических религий, что боги в них обозначались преимущественно лишь нарицательными именами. И Иегова был тоже «Вaal» (Ос. 2, 18) и поэтому легко мог заместить собою местных «ваалов», то становясь в прямое и сознательное противоречие со своим предшественником, то живя мирно вместе с ним, то, наконец, так, что первоначальный собственник продолжал занимать первенствующее положение.

Начиная со времени Второзакония, и в особенности у Иезекииля, эти бамоты признаются великим грехом Израиля и всякое их право на существование внутри иеговизма отрицается. Такое их положение становится вполне понятным в виду могущественно высказавшегося стремления к очищению иеговизма от главнейших элементов служения природе. Нельзя не признать, что бамоты много способствовали тому, чтобы иеговизм в народном понимании понизился до уровня культа природы. Этим путем в иеговизме вошли также в употребление, особенно в царствование Ахаза и ему подобных, не только массебы и ашеры (см. § 47), но и соединение поклонения Богу с почитанием природного плодородия и, как следствия его, проституция в честь божества, локализование Иеговы и принесение в жертву детей. С высшей точки зрения это должно было казаться нестерпимым вредом.

И, однако, при этом действительное значение бамотов для сохранения именно в то время иеговизма в Ханаане не было достаточно оценено. Это значение состояло в том, что в то время как ковчег завета в качестве походного святилища постепенно терял свою важность при поселении в различных, отдаленных одна от другой, частях страны, бамоты доставляли иеговизму, хотя бы и в низшей его форме, новые опорные пункты в народной жизни, значение которых трудно переоценить. Во всяком случае,

они не только охраняли иеговизм от уничтожения, но и давали ему возможность проникнуть в низшие слои издавна уже оседлого ханаанского населения, которое воспринимало его со всем разнообразием его жизненных форм. Как через установление царства в сознании Израиля Бог войны превратился в Бога-царя, так посредством бамотов из военачальника Он сделался собственником земли. С этих пор не только военный стан, но и земледельческая жизнь присоединилась к Его служению. Посредством бамотов Он принял ее в свое владение и сам стал в любом месте в непосредственное соприкосновение с народом, сделавшимся с этого времени уже оседлым.

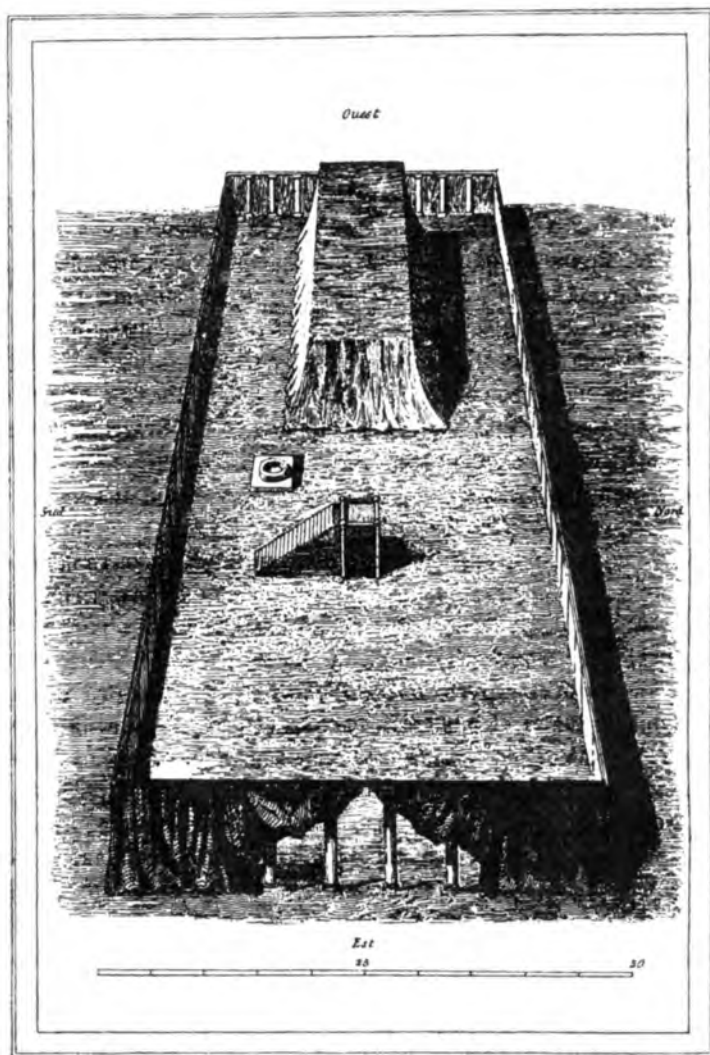
## § 50. ИЕГОВА И КУЛЬТУРА, СИНКРЕТИЗМ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

**В**зятием Иебуса и перенесением на Сион священного ковчега (2 Цар. 5—6) на первый раз была не только довершена победа Израиля над ханаанским населением, но и утверждение иеговизма в Ханаане в качестве единственной законной религии. Последнее нашло себе постоянное выражение в Соломоновом храме.

То, что начал Давид, продолжил Соломон. Рассказы о необыкновенном богатстве и мудрости Соломона могли быть украшены позднейшим поколением, которое, находясь в худших обстоятельствах, со страстной тоской обращало взоры к великому прошлому; но, во всяком случае, время Соломона было цветущим периодом в истории израильского народа. Значение этого периода для религии заключается главным образом в том, что тогда было только одно иеговистическое государство, которое во всех отношениях могло соперничать с соседними государствами, а некоторые из них и далеко превосходило. В глазах народов Иегова доказал, что он был не только могущественным, но и благим Богом, дававшим своему народу благополучие, силу и честь. В тесной связи с этим находится и представление о Соломоне как об отце премудрости.

Но здесь необходимо еще принять в соображение и нечто другое. Пока Израиль, то в качестве кочующего народа, то в качестве военного лагеря, вел неоседлую жизнь, до тех пор простая палатка была естественным местом хранения священного ковчега. В древнейших известиях она называется 'ohel mo'ed (красивый шатер), но кажется, что вскоре после поселения в Ханаане вместо нее было построено в Сило особое здание (hekal). После победы филистимлян ни об этом здании, которое, по-видимому, при этом было разрушено (ср. Иер. 7, 12 и след., 26, 6 и след.), ни об особенной священной палатке нет более речи. Напротив, при перенесении Давидом ковчега на Сион он был опять поставлен в особой скинии, нарочно для этого воздвигнутой (2 Цар. 6, 17). Эта скиния в 1 Цар. 8, 4 ошибочно смешивается с так называемой скинией собрания, о которой говорится в Священническом кодексе, но от которой она определенно различается в 1 Пар. 16, 39 и 2 Пар. 1, 3—4. Однако при быстром

развитии израильской культурной жизни такое простое устройство уже не удовлетворяло требованиям национальной гордости, требовавшим большего. Уже при Давиде возникала мысль о создании для находящегося в священном ковчеге народного Бога достойного Его святилища. Уже тогда при царском дворце был и храм. Из



Скиния.

рассказа 2 Цар. 7 следует заключить, что исполнению этой мысли помешали религиозные опасения. Напротив, в 3 Цар. 5, 17—18 говорится, что Давид вследствие своих многочисленных войн не мог построить храма. Некоторого рода соглашение этих двух взглядов находится в 1 Пар. 22, 8 и 28, 3. И здесь сам Иегова не хочет постройки храма, но причина этого заключается в личности запятнанного кровью

Давида. Здесь мы встречаемся с тем же недоумением, которое произвело вставку стиха 2 Цар. 7, 13, прерывающего конец всей речи Нафана. Но Штаде не считает возможным согласиться с тем, чтобы весь рассказ 2 Цар. 7, 13 сам был плодом рассуждения, так как новое поколение находило странным поведение Давида. Возражение, что ковчег уже и в Силоме имел каменное помещение, касается только формы, а не настоящей мысли Нафанова ответа.

Упомянув выше о религиозных опасениях, мы затронули один из принципиально важных вопросов, ставившихся в течение времени в израильской религиозной среде. Вопрос этот касается отношения между иеговизмом и культурой.

В правящих кругах Соломонова времени этого вопроса, конечно, не существовало. Иеговистическое государство вступило в мировую жизнь, завязало со всех сторон сношения и должно было с достоинством поддерживать свое положение в ряду других восточных народов. Для религии важен был блеск культа, в котором должно было отражаться божеское величие. Таким образом, явилось неизбежное требование иметь святилище, подобное тем, какие были у окружающих народов; со старинной простотой было покончено.

Что храм не представлял отдельного самостоятельного здания, каким он был по возвращении из плена, а был лишь частью сложной системы построек, входившей в состав царского двора, — это с достаточной ясностью видно из описания, хотя и несколько сбивчивого, находящегося в 3 Цар.<sup>1</sup> Для еврейской религии, так же как и для христианской церкви всех веков, храм Соломона имеет исключительное значение. Штаде справедливо говорит, что мы ежедневно чувствуем на себе последствия Соломонова дела, так как богослужение по форме и содержанию своему и до настоящего времени носит следы влияния иудейства в том виде, как оно развилось в Иерусалимском храме. Но с исторической точки зрения нельзя думать, чтобы такое развитие входило в намерения Соломона. По его предположению, храм должен был быть лишь первым и наилучшим из многих святилищ, рассеянных в стране, только особенно священным вследствие обладания национальным палладиумом, ковчегом завета; сверх того, он был царским святилищем, на которое распространялся блеск, исходящий от царя. Именно в этом смысле он и получил величайшую важность для Израиля как центральный пункт его политической и религиозной жизни, значение которого ушло далеко вперед сравнительно со всеми человеческими расчетами.

Стремление Соломона, поскольку оно выражалось в его постройках, может быть названо стремлением к обмирщению иеговизма. Это была необходимая первая ступень к тому, чтобы впоследствии вся народная жизнь, во всех сторонах своих, подпала под влияние иеговизма. Но это стремление далеко не вызывало общего сочувствия. Многие не хотели расстаться со старинной простотой народного культа. Ново-

---

<sup>1</sup> Ср. подробное описание у Штаде.

введения Соломона, носившие на себе слишком явный отпечаток восточной культуры, казались им стоящими в прямом и основном противоречии с характером иеговизма, принесенного из Египта. Они не могли представить себе Бога пастухов и воинов, с которым Израиль вышел из египетской культурной жизни, иначе как сознательно противопоставляя Его всякому развитию культуры. Не в ней, а в уединении пустынь живет Он, и соответствовать этому должен и характер Его почитания.

Это воззрение в более или менее сильной степени постоянно вновь проявляется в истории Израиля. Во время Давида представителем его был Нафан, во время Соломона — Ахия. В северном царстве общий склад жизни был для него благоприятнее, чем в Иудее; но и там оно не могло получить настоящего хода: жизнь была слишком сильна, и события направляли ее в противоположную сторону. В этом отношении замечательна разница между Илией и его наследником Елисеем. Илия, пророк во властянице, должен считаться великим защитником этого взгляда, тогда как Елисей принимает участие в политических делах своего времени, приглашается на совещание ко двору, живет городской жизнью. Илия, пророк пустыни, как молния является и исчезает; он поражает страну засухой во имя Иеговы, и для него ничего не стоят ни царь и его двор, ни политическое могущество и богатство, ни выгоды и слава государства, потому что в мыслях у него лишь одно: Кин'аф Иеговы. В этом отношении особенно характерна 19-я глава 3 Цар. Когда Илия, преследуемый Иезавелью, прибегает к защите Иеговы, то он ищет Его не в Иерусалимском храме и не в одном из многих северно-израильских святилищ, а в пустыне, на издревле священном Хориве (Синае). Таким образом, в своих стремлениях он возвращается к началу израильской истории.

Но если Илия, быть может, есть действительно самый последовательный и энергичный из пророков, то он не единственный, у которого можно найти этот антикультурный образ мыслей. Так, в 8-м столетии Амос с беспощадной строгостью раскрывает вред, который культура нанесла Израилю: богатство и могущество стали проклятием; роскошь и безнравственность развратили высшие классы, тогда как низшие угнетены и изнурены; культ потерял свой настоящий характер и сделался зрелищем всех пороков; нигде нельзя найти истинного благочестия. В том же роде говорит и Осия. С особым предпочтением обращается он назад, ко времени странствования Израиля в пустыне, как ко времени первой любви. Тогда было время полной зависимости от Иеговы. Но по милости своей Иегова освободит Израиля от всех этих культурных благ, от царства и его культа, от политической самостоятельности, от его богатства и естественного плодородия, чтобы, лишенный всего, Израиль снова воротился к Нему; ибо именно эти культурные блага удалили от Него Израиля. В том же тоне, хотя и не так резко, говорит Исаия, пророк Южного царства, особенно в гл. 7, содержащей известное пророчество об Эммануиле<sup>1</sup>. Но преимущественно перед все-

<sup>1</sup> Будде. The nomad. ideal in the religion of Isr. — в «The New World», 1896.



ми прочими представителями этого направления были назорей и особенно впервые появляющиеся во времена Иеремии рехабиты (Иер. 35). Последний род составлял, по-видимому, нечто вроде ордена или секты, членам которой их предок и основатель Ионадаб, сын Рехаба и современник Иегу, вменил в обязанность не пить вина, не заниматься земледелием и виноградарством и жить не в домах, а в шатрах. В противоположность господствующей культурной жизни для них, таким образом, была обязательна постоянная кочевая жизнь. Что при этом они руководились прежде всего религиозными мотивами, это хотя и не высказано определенно, но весьма вероятно. Особенно бросается в глаза личность их основателя. Из рассказа 4 Цар. 10 мы знаем его как ревностного сторонника абсолютного иеговизма и сотоварища Иегу в произведенной по наущению Елисея революции. Надо полагать, что и исходящие от него учреждения соответствовали его характеру. Существует еще и другое указание: в 1 Пар. 2, 55 говорится о трех родах Соферимов, живших в Иавесе, которые происходили от Гаммафа, отца дома Рехабова, а в то же время называются кенитами. Должны ли мы на этом основании признавать рехабитов за потомков тех кенитов, о которых говорится в Суд. 4, 17 и 5, 24 (Будде), — этот вопрос приходится оставить нерешенным. Во всяком случае, достойно внимания то, что самые горячие защитники строгого иеговизма, стоящего в резком противоречии с культурными задачами, ведут свое первоначальное происхождение со стороны кенитов.

Менее определенная и притом совершенно индивидуальная форма этого рехабитского обета есть назорейство. Относящиеся к нему правила в Числ. 6 имеют мало значения для уяснения этого исторического явления во время до пленения. Напротив, у Ам. 2, 11 назорей упоминаются рядом с пророками как вдохновенные от Бога люди. Их характерный признак, по указанию Амоса, есть воздержание от вина, а на основании рассказов о Самсоне и Самуиле (Суд. 13, 5 и 1 Цар. 1, 11) — свободно растущие волосы, к которым никогда не прикасались ножницы. Во всяком случае, в назорействе проявляется противокультурное направление.

В революции Иеровоама I-го это направление выступает вместе с общественным недовольством, вызванным в северных племенах пышнолюбивым и строгим правлением Соломона, и тем самым становится одной из причин разделения царств. Таким образом, это событие, с политической точки зрения составляющее несомненное несчастье, получает и религиозное значение. В то время как в Иудее, под властью династии Давида, продолжалось спокойное, хотя ограниченное пределами политически незначительного маленького царства, дальнейшее развитие иеговизма в направлении, указанном Соломоном — Северное царство, в котором движение израильской народной жизни было гораздо сильнее, находилось в постоянном брожении как в политическом, так и в религиозном смысле. Вместо постепенного, непрерывного развития в нем царствовал принцип неограниченной свободы, которая, идя рука об руку с революцией, в то же время хотела насильственными средствами удержать

старину. Постоянная смена династий, нередко с участием пророков, была обычным явлением. Никакой центральной власти в действительности не существовало. Когда династия Омри сделала попытку достичь такой власти, то она наткнулась на непримиримых врагов. Для религии это состояние имело значение поддержания старинного обычая и, в случае нужды, возвращения к нему. Так как священный кивот завета находился во владении иудейского царства, то возвратились к еще более ранним, древнесемитическим изображениям быка. Дан и Вефиль стали центральными пунктами культа; но кроме них было еще множество других святилищ. Особенной славой в качестве богомолья пользовалась, по-видимому, известная из патриархальных сказаний Вирсавия (Берсеба), находившаяся в Иудейском царстве (Ам. 5, 5; 8, 14).

Что в последующее время такое положение вещей признавалось грехом Израиля — это понятно, но не дает правильной оценки историческому ходу событий. На поклонение тельцу смотрели тоже как на служение национальному Богу. В своей абсолютной форме это служение является нам у Илии, особенно во время его борьбы с Ахавом, которая именно, в качестве борьбы синкретизма с исключительностью, представляет собою один из важнейших эпизодов израильской религиозной истории.

Подобно своему отцу Омри, Ахав, со светской точки зрения, был одним из способнейших царей израильских. Чем Давид и Соломон были для совокупности обоих царств, тем же в известном смысле оба эти царя были для Северного, Израильского царства. В Самарии последнее в первый раз получило столицу, в некотором роде равнозначную с Иерусалимом. Границы царства были расширены, моавитяне обложены данью, с арамеянами велись, по крайней мере Ахавом, счастливые и успешные войны. Отношение к Иудейскому царству, бывшее до сих пор враждебным, сделалось теперь дружественным, а с финикийскими городами был заключен союз, подтвержденный браком Ахава с Иезавелью, дочерью Итбаала. Но политические связи вели и к религиозному синкретизму, который выразился во введении в израильском царстве поклонения тирскому Ваалу и особенно в построении ему храма в Самарии. Что при этом Ахав сам лично не отрекся от Иеговы, видно из имен его детей: Афалия, Ахазия, Иорам. Но это не оправдывало его в глазах Илии, которого единственным принципом было: слава и Кин'аф Иеговы. С несокрушимой строгостью требовал он от Израиля исполнения заповеди: «ты не должен иметь другого Бога рядом со мною», и всякое сопоставление какого бы то ни было бога наряду с Иеговой было поэтому в его глазах оскорблением Иеговы и в то же время отпадением от него. В сравнении с этим принципом, политические интересы, благополучие государства и общественное благосостояние ничего ровно для него не значили. Ни для кого оппортунизм не был так ненавистен, как для него, а исключительность была для него единственной возможной формой иеговизма, наполнявшего его сердце. Таким образом, мы в первый раз в истории Израиля встречаемся с таким представлением о Боге,

по которому Иегова имеет свои цели, независимые от временных интересов своего народа, и заботится лишь о том, чтобы были люди, не преклоняющие колена пред Ваалом и не исповедующие его своими устами. В этом отношении мы встречаем у Илии впервые отголосок позднейшей проповеди Исаии об «остатке», тогда как во всем прочем он является предшественником пророков Амоса и Осии. Как для последних, так и для него внешняя форма государственной организации не имеет никакого значения. Как трибун народной свободы и народного права (см. историю о винограднике Навуфея, 3 Цар. 21), он не задумывается во имя Иеговы противостать всеми силами царскому абсолютизму и даже навести на государство самые тяжелые бедствия, если оно каким бы то ни было образом не повинуется заповедям Иеговы. Именно в этой исключительной строгости и состоит его важное значение. Как провозвестник и исполнитель суда Иеговы, он открывает собою период резкого отделения понятия о Иегове от связывавших его внешних государственных условий и подготавливает таким образом разрыв между религией и израильским государством.

При жизни Илии результаты его деятельности были мало утешительны. Но после того как собственные его усилия не привели к прочному видимому успеху, его преемник Елисей свел его стремления с идеальной высоты пророческой проповеди на путь более низменной революционной политики. Во время переворота, произведенного по его наущению Иегу, династия Омри была вконец истреблена, и служение Ваалу было потоплено в страшном, коварно подготовленном кровопролитии, на которое еще сто лет спустя указывает Осия как на причину падения Северно-израильского царства (Ос. 1, 4). Для современников это было единственным результатом переворота, и только будущее время могло воспользоваться его существенными плодами.

## § 51. ИЕГОВА КАК МОРАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ. СПРАВЕДЛИВОСТЬ, ЛЮБОВЬ, СВЯТОСТЬ

Со вступлением на престол Иегу начинается для религиозной истории Израиля второй из главных периодов до пленения. От первого периода он отличается тем, что в течение его в самом иеговизме совершается внутренний процесс. В то время как в первом периоде дело шло главным образом об утверждении иеговизма в борьбе с враждебными ему силами, во втором эта задача хотя и не становится излишней, но, как необходимый результат уже достигнутой победы, отступает на второй план сравнительно с внутренней борьбой различных элементов, которые до того времени были соединены в иеговизме.

Эта борьба в первый раз проявляется у пророков VIII века до Р. Х. На первый план у них ставится признание Иеговы как моральной личности (так называемый этический монотеизм). Это не было чем-нибудь совершенно новым. Пророки VIII века были реформаторами, а не основателями новой религии. Учение их возвращается назад, к древним, в сущности Моисеевским понятиям, по которым союз между Иеговой и Израилем основывался на свободном действии первого, именно — освобождении Им Израиля из Египта. Они дали новое развитие этой идее, которая под ханаанским влиянием изменилась до неузнаваемости и снизошла на степень представления о формальной лишь связи Бога с народом; но тем самым они стали в резкое противоречие с народными представлениями.

У различных пророков это произошло различными способами. Для моралиста Амоса (время появления его книги — около 743 г.) Иегова есть прежде всего блюститель правового и нравственного порядка, желающий, чтобы ему служили путем справедливости и общественной нравственности (*sedaka*) (Ам. 5, 24). Для Осии, пророка любви, для которого характерно слово *hesed*, он есть тот, кто любит свой народ и хочет быть им любимым (образ брака, противопоставляемый чисто чувственной половой связи, которую Осия называет любодейством, и образ отношения отца к сыну). Оба пророка соединяли с такими воззрениями принципиальную оппозицию господствующему культу, выражавшемуся в шумных и пышных празднествах: Амос — потому, что соединенное с таким культом полное забвение нравственных требований было в его глазах лишь оскорблением величия Иеговы; Осия — потому, что в этом культе проявлялось лишь внешнее, кажущееся благочестие, исходившее лишь из чувственных мотивов и преследовавшее лишь чувственные цели, которое не понимало действительного значения Иеговы и низводило его на положение натуралистических богов Ханаана.

Этим объясняется борьба против изображения тельца, которую мы в первый раз встречаем у Осии. Корень ее лежит не в положительном запрещении изображений (так называемая 2-я заповедь десятисловия)<sup>1</sup>, — скорее она вытекает из нового богопознания, основанного на собственном жизненном опыте пророков (Ос. 1, 3). По этому новому пониманию главное в религии — личность Иеговы, признаваемая за духовное существо и любящая по собственному произволению. Ничего подобного не было в изображениях тельца и вообще в ваалах. Хотя народ и считал, что в них присутствует Иегова, и таким образом по внешности культ их применялся к иеговизму, но в действительности он был совершенной его противоположностью. Чему

<sup>1</sup> Исх. 20, 4—6. На основании разделения десятисловия, принятого синагогой, эти стихи не суть самостоятельная заповедь или изречение, но представляют собою лишь распространение и мотивировку сказанного непосредственно перед ними: «да не будет у тебя других Богов перед лицом моим». Эти слова составляют второе «изречение», тогда как 2-й стих: «Я есмь Иегова, Бог твой», и т. д. образует собою первое изречение.

следовало стоять высоко над человеком, то было низведено ниже его (Ос. 13, 2); чему должно было служить духовно, то стало предметом чувственного служения. В то время как Иегова, почитаемый в образе тельца, требовал для себя лишь определенного культа, Тот, Кого проповедывал Осия, требовал себе полной покорности и преданности своего народа. Все, что стояло между ним и Израилем, должно было быть устранено, хотя бы то была царская власть, все блага культуры, культ и все условия государственной жизни. В противоположность постепенно воспринимаемому от хананеян служению природе, получившему свое выражение в имени Ваала, которое поэтому Осия применяет и к Иегове, понимаемый таким образом иеговизм был чисто духовной религией, субъектом которой хотя все еще был израильский народ, но которая в принципе переходила за всякие национальные перегородки.

Вопрос о том, насколько можно предполагать, что правовые и нравственные требования, правда, очень общего характера, высказанные у Амоса и Осии, уже тогда установлены были в виде определенного кодекса законов, остается нерешенным. Нельзя отрицать, что эти требования, очевидно, совпадают со многими определениями десятословия и неправильно так называемой книги завета (Исх. 21—23). На последнюю многие ученые и смотрят как на установившийся, законченный результат проповеди пророков. Но если мы и не находим у пророков VIII столетия настоящей ссылки на закон, то, во всяком случае, они выставляют свои требования не как что-либо новое, а, предъявляя их, рассчитывают скорее на безусловное согласие своего народа. Введенный Моисеем порядок объявления закона от имени Иеговы необходимо имел последствием то, что в устроенном уже государстве, то есть со времени установления царской власти, развилось записывание законодательных определений (Ос. 8, 12). Совпадает ли, и насколько, эта Тора с древнейшими из сохранившихся в Пятикнижии сборниками законов, — остается нерешенным. Однако необходимо признать, что основные нравственные правила, изложенные в десятословии, восходят к глубокой древности. Во всяком случае, последнее, как замечает Шульц (стр. 154), представляет собою столь же краткое, как и полное выражение нравственных понятий Моисеевой религии и в то же время обнимает собою все то, в чем Израиль издревле привык видеть волю Иеговы. Напротив, предположение, в первый раз высказанное Гете, о том, что Исх. 34, 10—26 содержит в себе более древнее десятословие, имеющее скорее культовый, чем этический характер, ни с какой стороны не может быть признано вероятным. Также и утверждение, что невозможно, чтобы моральная таблица служила основанием и исходным пунктом для специфически национальной религии<sup>1</sup>, требует еще подтверждения.

Возвышение моральной личности Иеговы вело к тому, что, с одной стороны, богопознание направлялось на путь абсолютного монотеизма, а с другой стороны, что

---

<sup>1</sup> Велльгаузен, *Geschichte Israels*, стр. 39.

основное положение — Иегова есть Бог Израиля, Израиль есть народ Иеговы — приобретало существенно более полное содержание. Правда везде одна и, как ее блюститель, Иегова царствует и вне Израиля. Он избрал Израиля своим народом для того, чтобы он по преимуществу был исполнителем его нравственных заповедей, но во всем прочем он ничем особенно не связан с ним (Ам. 9, 7). В народном представлении отношение Иеговы к Израилю было естественно-необходимым, выражаясь со стороны первого в помощи и покровительстве, а со стороны второго — в поклонении и служении; у пророков же на первый план выступает другой элемент: моральная зависимость от воли Бога, выражающейся прежде всего в требованиях нравственного характера. Таким образом союз Иеговы с Израилем получал существенно этическое обоснование. Если Израиль не удовлетворял этому условию, то преимущества его обращались ему во вред и он в удвоенной мере ощущал на себе страшную строгость праведных требований Иеговы (Ам. 3, 2), ибо Иегова был прежде всего Богом правды, который отрекался даже и от своего народа, если этого требовало охранение справедливости.

Что до этого скоро должно было прийти, в этом пророки не сомневались. Будучи далеки от того, чтоб обольщаться внешним блеском царствования Иеровоама II, они бесстрашно раскрывали нравственную испорченность, которой страдал весь народ от самых высших до низших, и на этом основании предсказывали его падение. В этом высказалось, насколько далеко они стояли от народа. Что для последнего считалось немыслимым и говорить о чем было для него богохульством, — то есть чтобы Иегова мог отдать свой народ на погибель — то для пророков при данных условиях было необходимым следствием их представления о Боге. Этим воззрением обусловлены были все их суждения как о современном положении дел, так и об историческом ходе событий. Даже великие всемирные монархии, и прежде всего могущественная Ассирия, как раз в это время занимавшая самое важное положение в судьбе Израиля, должны были служить исполнителями божеского правосудия. Иегова для того выдвинул Ассирию, чтобы чрез нее дать почувствовать своему народу свой праведный гнев; и если она могла что сделать с Израилем, то лишь потому, что так решил Иегова.

Этим объясняется отношение пророков к быстро приближающемуся концу их народа. Они уже видели его приближение, когда для других он казался еще далеким. И хотя это ожидание болезненно чувствовалось ими в глубине сердца, особенно у Осии, тем не менее они могли проповедывать лишь то, что таков был приговор Иеговы над Израилем. Пророчествуя смерть своему народу, они тем самым являлись спасителями израильской религии. Своим представлением о Божестве они на все последующие времена подготовили понимание того, что Иегова, независимо от национальных интересов Израиля, имеет свои собственные предназначения; этим они охранили иеговизм от опасности быть уничтоженным вместе с Израилем.

Для полноты картины следует указать еще на одну черту. В новейшее время вошло в обычай отрицать принадлежность Амосу последних стихов его книги; но это несправедливо: эти стихи не прерывают конца непосредственно предшествующих им угрожающих речей<sup>1</sup>, но доказывают лишь то, что и Амос был сыном Израиля. Как для Осии, так и для него полное и окончательное уничтожение Израиля было чем-то немислимым. У Осии любовь Иеговы к своему народу должна освободить его ото всего, в чем он искал опоры помимо Иеговы, в том числе и от его государственного устройства; у Амоса, когда правосудие Иеговы окончит свое страшное дело, тогда из развалин старого Израиля возникнет новый. То, что он не указывает на связующие звенья между тем и другим, а как будто ставит их непосредственно рядом друг с другом, столь же мало удивительно, как и то, что в своих надеждах на будущее он возвращается ко времени до разделения царств, то есть ко временам Давидовой династии: время это и для Северного царства было периодом расцвета, бывшего предметом тщетных стремлений впоследствии. Суровость его проповеди о погибели Израиля нисколько не нарушается этой «мессианической надеждой», впервые здесь столь ясно высказанной. Напротив, она скорее составляет необходимый противовес, предохраняющий его от отчаяния.

В то время как, по понятию пророков Северного царства, падение Самарии получило характер события, имевшего влияние и на религию, Иудейское царство, в котором иеговизм под сенью династии Давида жил до сих пор очень спокойной жизнью, готовилось во всех отношениях к тому, чтоб унаследовать все, чего достигло северное царство. Не испытывая тяжелой борьбы, иеговизм в нем получил очень поверхностный характер, смешанный со многими языческими элементами скорее восточного, чем ханаанского происхождения. Возможно, что царствование Гофолии много способствовало пробуждению умов из этого состояния и направлению их к новой жизни как в политическом, так и в религиозном отношении. Однако лишь в середине VIII в., незадолго до начала сирийско-ефраимской войны, появился первый великий пророк Иудеи — Исаия. С появлением его и его современника Михея, центр тяжести израильской религии переносится из северного царства в южное.

Значение Исаии для израильской религии состоит прежде всего в том, что он составил себе более глубокое внутреннее понятие о Божестве, которое нашло себе выражение в характерном для Исаии названии Иеговы Святым Израилевым. В этом имени заключаются два противопоставленные одно другому понятия, соединение которых составляет особенность проповеди Исаии. Понятие «святой» указывает на то, что Иегова есть Бог недостижимый, величественный, несравнимый, в полном смысле слова божественный, величие Которого проявляется в природе и в истории, а могущественная сила обнаруживается именно в святости. Сравнительно с ним все

---

<sup>1</sup> Велльгаузен, Die kleinen Propheten, стр. 94.

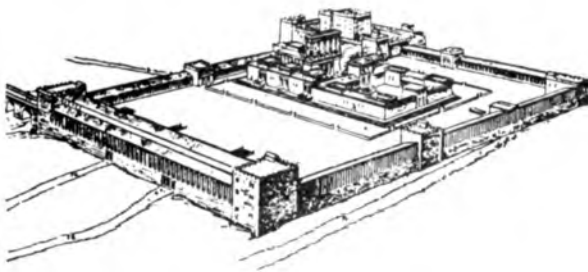
боги других народов суть лишь *elilim*, то есть ничтожество (слово, по всей вероятности, созданное самим Исаиею). Но Он в то же время есть Святой *Израиля*. Будучи Богом всего мира, Он однако избрал Израиля своим народом и, царствуя в небе, Он вместе с тем имеет свое местопребывание на Сионе.

Эта более глубокая идея божества, выразившаяся в усиленном указании на святость Иеговы, наложила с двух сторон свою печать на израильскую религию. С одной стороны, последняя получила вследствие этого характер прославления святости Иеговы, то есть превознесения Его превыше всего. На все то, что прежде считалось в каком-нибудь отношении высоким, стали смотреть как на стоящее в противоречии с религией. Только то, что мало и низменно, считалось приятным для Иеговы. На первый план выступило требование полного послушания, неограниченной преданности и священного благоговения. В этом Исаия является тем более последователем и соратником Амоса, что и для него праведность и общественная нравственность были главнейшими из добродетелей. А как дурно было в его время состояние Иудеи в этом отношении, ясно видно как из речей Исаии, так и из пророчеств Михея. Последний является также его сотрудником в борьбе. Но в двух случаях проповедь Исаии представляет собою значительный прогресс. Исаия есть пророк веры или упования (Ис. 7, 9; 30, 15). Это особенно выказывается в его так называемой политической деятельности во время сирийско-ефраимитской войны, а еще более — при совсем другого рода трудных обстоятельствах, бывших в царствование Езекии. В общем смысле политический принцип Исаии может быть определен как невмешательство, вытекающее из религиозных оснований и руководимое религиозными мотивами. На основании этого принципа, так как иудейский народ был народом Святого, то ему следовало отказаться от всяких политических стремлений, не искать помощи у сильных государств и, не пробуя бороться с ними, но и не боясь их, во всех обстоятельствах с непоколебимой верой полагаться на Иегову, ибо только Ему он обязан был своею силою и даже своим существованием и без Него не могли помочь никакие средства защиты. В этом случае мы встречаемся с воззрением, развивающим еще далее взгляд Осии. Находясь в прямом противоречии с издревле господствовавшими и в особенности процветавшими во время Давида и Соломона стремлениями, в силу которых значение религии необходимо предполагало и политическое могущество, это воззрение противопоставляло Израиля в качестве духовного царства, имеющего свои собственные идеалы, светскому государству с его естественно-политическими стремлениями. Если смотреть на это учение как на средство сохранить в будущем значение Израиля среди запутанных обстоятельств того времени, то практическая важность его не может быть переоценена. Оно составило положительное и необходимое дополнение к тому освобождению понятия о Иегове из узких границ одной народности, которое совершено было северо-израильскими пророками.



Кроме того, из представлений Исаии о Иегове вытекало еще и другое следствие: так как Ему, как Святому, принадлежала полная и исключительная вера и надежда Его народа, то и культ Его должен был получить свой особый характер; поэтому следовало восставать против всякого смешения его с естественными, природными предметами. Из этого возникла полемика, примыкающая к речам Осии, но идущая гораздо дальше его, против всего, что могло считаться поклонением творению рук человеческих; под этим разумелись не только настоящие изображения, как например введенные Ахавом языческие изображения солнца и т. п., но и составлявшие наследие старины эфоды, так как и они относились к чувственному культу, не соединимому с образом Иеговы, понимаемым в более глубоком смысле. Что эта проповедь не осталась без результатов, доказывается краткими сведениями 4 Цар. 18, 4; в особенности же на всю реформу Второзакония следует смотреть как на следствие движения, начатого в этом направлении Исаией.

Другое следствие, которое имело для израильской религии усиленное указание Исаии на святость Иеговы, состояло в особом превознесении Иерусалима, выразив-



Иерусалимский храм.

шемся особенно ясно, с одной стороны, в таких названиях его, как Ариель — город Божий, — или все-святая гора, с другой стороны — в так называемом специальном догмате Исаии (в особенности Исаии второго периода) о том, что Сион не может быть уничтожен до конца. Это возвеличение Иерусалима нашло себе совершенно неожиданное и очевидное подтверждение в уничтожении

ассирийской армии на палестино-египетской границе и в спасении Иерусалима от величайшей опасности. Конечно, это событие с внешней стороны не имело большого значения, и господство Ассирии вследствие этого не прекратилось<sup>1</sup>, но в религиозном отношении едва ли какое-либо событие после завоевания Иебуса Давидом имело более серьезные последствия. Значение его было еще более усилено пророческим предсказанием. С одной стороны, оно окружило Иерусалим таким ореолом святости, которого Божий город уже никогда не терял потом и которое выдвинуло его навсегда из ряда других мест культа и даже повело к совершенному уничтожению последних во время издания Второзакония. С другой стороны, это событие дало торжество той уверенности, что иудейский народ был избранным народом Святого Иеговы, для Которого Сион стал любимым, постоянным местом пребывания (Ис. 28, 16).

<sup>1</sup> Велльгаузен: Израильская и Иудейская история, стр. 87.

Такое же основное понятие, как и в вышесказанном догмате, находим мы в примыкающем к воззрениям Илии учении Исаии о спасенном «остатке», *se'ar jasub*. Как соглашение двух противоречивых понятий, одного — о неизбежной гибели народа вследствие всеобщего нечестия, и другого — о *kin'ath'e* Иеговы, стоящем в самой тесной связи с его святостью и в силу которого Иегова не захочет покинуть свой народ, это учение имело для израильской религии чрезвычайную важность. С него начинается сделавшееся впоследствии вполне обычным различие истинного и ложного Израиля, религиозной общины и народа. В нем же находят себе основание «мессианические надежды», которые у Амоса существуют самостоятельно. Как отобранное из большой массы зерно, спасенный остаток не погибнет и под ассирийским гнетом, и потом, когда ассирийское могущество разобьется об него. Он под управлением законных потомков Давида образует из себя новый народ, который, в качестве мирного и основанного на справедливости государства, будет во всех отношениях удовлетворять требованиям Иеговы (Ис. 11, 9). При этом Исаия рисует себе образ будущего царя. Отнесение этого изображения к новейшему времени, как это делает Гаккманн<sup>1</sup>, на том основании, что оно принадлежит к абсолютным формулам, находящимся вне определенного исторического времени, ничем не оправдывается.

## § 52. ВЫДЕЛЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА ИЗ ИЕГОВИЗМА. СУД

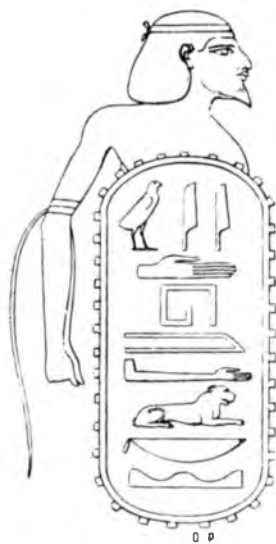
**В** политическом отношении Исаия был, несомненно, одним из влиятельнейших людей своего времени. Вельгаузен<sup>2</sup> справедливо говорит, что история его деятельности была в то же время и историей Иудейского царства в этом периоде. Другой вопрос, конечно, имели ли его стремления столь же значительный успех с точки зрения общественной нравственности и культа (ср. кроме 4 Цар. 23, 4, еще особенно 22-й стих, впрочем, сомнительный). Во всяком случае, самое большое влияние он упрочил за собою тем, что ему удалось собрать вокруг себя круг людей (Ис. 8, 16—18), в котором слово его пустило глубокие корни и который в известном смысле соответствовал спасенному «остатку» его проповеди и был носителем и охранителем того понятия о Божестве, которое сделалось частью его самосознания. В течение последнего столетия перед пленом деятельность вышедшей из этого круга «пророческой партии» составляла во всех отношениях главное содержание израильской истории.

Близкие отношения к ассиро-вавилонскому миру уже во время Ахаза имели своим последствием значительный прилив восточных элементов как вообще в культурную

<sup>1</sup> Die Zukunftserwartung des Iesaja.

<sup>2</sup> Israelitische und jüdische Geschichte, стр. 84.

жизнь Иудейского царства, так и в особенности в его культ. Против этого Исаия и его сподвижники боролись всеми силами. Несмотря на это, в царствование Манассии это восточное влияние излилось на страну целым потоком. И хотя естественным последствием его было обогащение израильского мирозерцания, даже, если можно так выразиться, и в теологическом отношении, а также большая утонченность жизни, отражавшаяся и на культе, но, с другой стороны, это было уже настоящее язычество. Уже раньше, при Ахазе, совершавшееся местами служение Молоху получило всеобщее распространение. Вхолившее в состав его культа жертвоприношение детей вне-



Царь иудейский.

сено было даже в культ Иеговы, и на него смотрели как на проявление высшего рода благочестия. Точно так же введено было ассиро-вавилонское поклонение солнцу, луне и совокупности всех светил, под названием воинства небесного. Культ их захватил даже официальное место в храме Иеговы, а в то же время поклонение в особенности богине Малькаф<sup>1</sup> и небу распространялось все в более широких кругах (Иер. 7, 18; 44, 17 и след.). Едва ли можно поверить, чтобы упоминаемое в 4 Цар. 21, 16 кровопролитие, совершенное Манассией, было вызвано исключительно противодействием, возникшим против этих языческих нововведений (Иер. 2, 30) (Кюннен). Скорее мы должны предполагать в этом случае проявление полной деморализации, шедшей рука об руку с языческими нравами и с вышесказанной утонченностью жизни, которую Манассия не в силах был обуздать (Иер. 7, 9 и сл.).

Но и при этих условиях проповеданное Исаией и его последователями богопознание оставалось деятельным началом. Недоставало только твердого применения заключенных в этом учении главнейших положений к требованиям практической жизни. Оно было дано в так называемом законодательстве Второзакония. При каких обстоятельствах оно было изложено на письме, остается неизвестным, но, во всяком случае, оно появилось впервые в 621 году, в восемнадцатый год царствования Иосии, будучи случайно найдено в храме. Здесь мы встречаемся с одним из важнейших событий в истории Израиля, с тем фактом, в силу которого Израиль больше, чем какой-нибудь другой народ, сделался «народом книги». На эту, найденную первосвященником Хелкией, книгу закона —

<sup>1</sup> Вероятно, под этим именем разумеется планета Венера; так думает Шрадер, Sitzungsber. der Konigl. preuss. Acad. zu Berlin 1886, и Кюннен, Abhandl. z. bibl. W., издаваемые К. Будде; иначе у Штаде Z. Atl. W. VI.

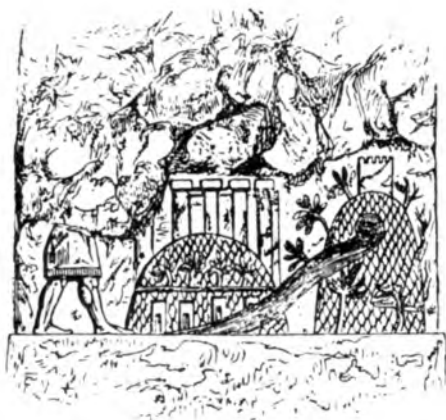
corpus deuteronomii — надо смотреть как на новое издание старинных законоположений, особенно Исх. 21—23, пересмотренное с точки зрения централизации культа. Подобно этим законоположениям, оно считалось дополнением десятизакония и выражением Моисеевой религии на той высоте, на которую она была поставлена пророками VIII в. В религиозном отношении господствующим принципом нового закона была любовь, а в общественном отношении — гуманность; основанием же того и другого являлся «завет», или союз, заключенный Иеговой с Израилем. Этим учением окончательно устанавливалось то представление, что отношение Бога к народу основано на нравственных условиях. Кроме того, все дело введения Второзакония имело значение попытки придать иеговизму тот характер, который соответствовал бы единству и обособленности самого Иеговы. Для этого прежде всего требовалось, с одной стороны, обеспечить ему самостоятельную область, в которой он не подвергался бы никакому языческому вмешательству, с другой — дать ему также характер единства, сосредоточив всю богослужбную деятельность в одном месте, очевидно, освященном Иеговою, чем устранялась опасность раздробления представления о Иегове на многих местных богов и монотеизм получал свое определенное выражение и в культе. Важное значение Второзакония именно в том и состоит, что оно указало способы, дававшие возможность проведения этих мыслей на практике. Баботы уже отслужили свою службу и могли быть упразднены, не опасаясь того, что иеговизм потеряет через это свое господство в стране. Казалось даже, что таким образом приближались опять к прежнему состоянию, когда лишь один ковчег завета был военной святыней. Установлена была определенная граница между поведением язычника и израильянина, т.е. иеговиста. Так, например, изменением характера праздников оказывалось энергическое противодействие тому смещению естественной и религиозной жизни, которое составляло характерную особенность служения природе. Подготавливалось совершенное отрешение не только от национально-политической, но и от общественной и гражданской жизни.

Трудно сказать, насколько действительно успешна была реформа, выполненная Иосией на основании этого плана. Что она не укоренилась прочно в народной жизни, это видно не только из проповеди Иеремии, но еще более из того факта, что при последующих царях языческие формы культа расцвели столь же роскошно, как и раньше. Только исключительное положение Иерусалима и в связи с ним совершенно изменившееся положение священнослужителей сохранились, по-видимому, и впоследствии. В проповеди Иезекииля на реформу Иосии совершенно не обращается внимания. В народе на нее смотрели как на насильственную отмену дорогих привычек и обычаев. Напротив, для будущего она имела великое значение. В ней в первый раз сделан был очерк плана, который, по крайней мере отчасти, был выполнен и на

деле и по которому религии обеспечивалось самостоятельное положение, ограниченное от всех других сторон народной жизни. К этому плану можно было уже потом возвращаться во всякое время и при всяких обстоятельствах. Именно поэтому после падения Иерусалима законодательство Второзакония сделалось одним из самых действительных средств для сохранения иеговизма.

Кроме всего вышесказанного, для дальнейшего развития израильской религии в этом периоде имели значение еще два фактора. Первым была роковая смерть Иосии в битве при Магеддо в 608 году, которая некоторым образом может быть названа началом конца Иудейского царства; вторым была проповедь Иеремии.

Мы едва можем себе представить, как велико и глубоко было впечатление, произведенное первым событием, особенно в религиозном отношении, тем более что



Предполагаемый вид Иерусалима  
(с древнего памятника).

попытка Иосии противостать идущему на вавилонян фараону, вероятно, также основывалась на национально-религиозных соображениях. Во время реформации стали снова всецело служить Иегове, отбросив на основании вновь найденной книги закона все, что находилось в противоречии с Его волею. Поэтому снова стали сознавать себя по преимуществу Его народом и думали, что могут быть безусловно уверенными в Его благодатной помощи. И что же из этого вышло! Удар должен был оказаться ужасным. Последние десятилетия перед реформацией, которые считались временем отпадения и греха, были сравнительно годами мира и благополучия, а теперь, когда

возвратились к Иегове, произошло такое несчастье, какого еще никогда не бывало. Наименее важным последствием было то, что реформаторское движение было приостановлено в своем развитии, а язычество стало опять процветать. Важнее этого было то, что даже у последователей чистого иеговизма не мог не возникнуть вопрос: где же было или могущество или правосудие Иеговы? В особенности являлось сомнение именно относительно правосудия.

Дело при этом шло вообще о связи между благочестием и земным счастьем, с одной стороны, с другой — между грехом и несчастьем, т.е. о том, что обыкновенно называется учением Моисея о возмездии. Этот вопрос в ветхозаветной литературе занимает немало места; достаточно припомнить книгу Иова, псалмы 49, 73, 77 и др. Древность всех этих писаний трудно поддается определению; по всей вероятности,

все они новее пленения. Но надо признать, что уже с того времени, о котором идет речь, этот вопрос, получавший все более индивидуальную постановку, волновал Израиля и требовал ответа. С различных сторон ответ на него давался различный. Разрешение его в высшем смысле приводило к личной жизни в Боге, причем общение с Богом полагало конец всем вопросам. На такую жизнь следовало смотреть как на высшее торжество веры, но уже не национальной, а имеющей личный характер. В тесной связи с этим стоял также и вопрос о бессмертии.

Но не везде и не тотчас пришли к такому торжеству веры. В настоящем господствовали другие направления. Рядом с теми многими, которые не хотели отречься от Иеговы, но путались в мыслях о Нем и в отчаянии спрашивали: «где же Иегова?» — были другие, которые смотрели на несчастье с его последствиями как на божеское наказание за прежние, именно совершенные при Манассии, беззакония и относились к нему с полунасмешливыми, полупокорными словами, скоро вошедшими в поговорку: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иер. 31, 29. Иез. 18, 2); наконец, были и такие, которые в твердом уповании на могущество и верность Иеговы считали все несчастье божеским испытанием, после которого тем несомненное, как было и во время Исаии, последует спасение и исцеление. Последние в особенности находились в противоречии с Иеремией.



Угол стены храма.

Не совсем ясно, какое положение занимал Иеремия по отношению к предпрятию Иосии. Хотя он уже за пять лет до реформы выступил в качестве пророка, но в рассказе о ней он вовсе не назван (4 Цар. 20 и след.). Вместо него на совете призывается пророчица Гульда. Однако из формы и содержания его проповеди следует, что законодательство Второзакония было ему известно. Вероятно, он и сам, по крайней мере в течение некоторого времени, принимал участие в его введении (Иер. 11) и согласно с ним всю свою жизнь вел борьбу не только против языческого культа, но и против всякого, находившегося вне Иерусалима. Но результаты реформы не удовлетворяли его. Если и нельзя считать очень вероятным, что, говоря о лживой трости книжников, превращающей закон в ложь, он имел в виду законодательство Второзакония, то все же очевидно, что он ожидал от этого движения совсем иных результатов.

Между тем оказалось, что нравственные предписания закона вовсе не вошли в жизнь или получили крайне ничтожное применение, тогда как следствием его была формальная вера в храм как место жительства Иеговы, не имевшая никакого нравственного основания и при которой оставлялось совершенно без внимания учение ранее бывших пророков о нравственно обусловленном союзе Бога с народом. Для Иеремии это верование было самым вредным заблуждением. Он требовал внутреннего исправления, а эта потребность вовсе не сознавалась. Этим определялся характер всей проповеди Иеремии. Во многих случаях его можно сравнить с последними пророками Северного царства, но тем не менее он занимает в истории израильской религии свое особенное место. В этом смысле он представляет резкую противоположность со своими старшими современниками, Софонией и Наумом.

Последние, присоединяясь к ожиданиям спасения, высказанным Исаией, видели приближение дня суда Иеговы: Софония — в нашествии скифов, а Наум — в осаде Ниневии. Ассирийское могущество быстро клонилось к упадку, и так как посредством реформы Иосии иудейский народ, по-видимому, обратился к Иегове, то и в самом деле можно было ожидать, что для него наступят скоро счастливые времена. Для Иеремии все это ничего не значило. Уже с начала своей пророческой деятельности он объявил суд Иудее, исполнителями которого он прежде всего считал идущих с севера скифов. И так как, несмотря на видимый переворот, внутреннее положение вещей осталось совершенно без изменения, то реформа не внесла никакой существенной перемены и в характер проповеди Иеремии. Точно так же и катастрофа с Иосией не ввела его в заблуждение. В то время как для других она была невыносимым разочарованием, для него она служила лишь доказательством, подтверждающим его опасения, что Иегова очень строго относится к своему народу и не будет довольствоваться одной внешней формой. Большую определенность его проповеди дало в особенности возвышение могущества Вавилона после взятия Ниневии Набопаласаром и победы, одержанной в 604 году над египтянами его сыном Навуходоносором при Кархемише. Враг с севера, если не скифы, то вавилоняне, был налицо (Велльгаузен); суд начинался. Для Иеремии этим был заключен первый период его деятельности; все сказанное им до этого времени было повторено и резюмировано в книге. Но именно с этого момента его пророческое дело достигает своего настоящего великого значения.

У Исаии на первом месте его проповеди стоит несокрушимость Сиона; у Иеремии, напротив,— неизбежность суда. И священное место — храм — должен пасть, и падение его тем необходимее, что во время реформы он сделался предметом веры, лишенной всяких нравственных оснований. Такое учение ставило Иеремию в противоречие со всем народом, во всех его слоях, в особенности же жестоко оскорбляло верования и упования самых ревностных читателей Иеговы. Для них патриотизм и

религия были однозначашаи. Возбуждаемые священниками и пророками, передовым оратором которых был Анания, пророк с внешними приемами Исаии, они верили в священное значение Иерусалима, обусловленное присутствием в нем храма, — то значение, которое выдвинул вперед Исаия и которое выразилось вновь в реформе Иосии. Поэтому они, то с мужеством отчаяния, то с ничем не оправданным легкомыслием и, во всяком случае, с полным забвением нравственных условий, держались за мысль, что Иегова, хотя бы в последнюю минуту, выступит на защиту своего народа и спасет его. Даже первое выселение в 597 году, когда царь Иехония и вместе с ним избранный цвет населения были отведены в Вавилон, — даже оно не изменило этого настроения, а скорее усилило его до крайних пределов. Не только оставшиеся, но и уведенные в плен разделяли его, поддерживаемые пророками, подобными Седекии, Ахаву и Семайе (Иер. 29). Иерусалим еще стоял на месте; без сомнения, в скором времени (Анания говорит одвухлетнем сроке) уведенные должны были воротиться и похищенные сокровища быть возвращены в храм. Держаться за это казалось требованием веры, противоположный же взгляд казался проявлением неверия к могуществу и величию Иеговы.

Вопреки этим, нередко со страстью защищаемым, мнениям, у Иеремии слышится совершенно другой тон. Патриотизм для него ничто, религия — все. В абсолютном разделении этих двух понятий заключается его великое значение. Подобно Исаии, он проповедует безусловное подчинение воле Иеговы. Но воля эта требует прежде всего суда, как над всеми народами вообще, так и над Израилем в особенности, ибо Иегова правосуден. Этим убеждением объясняется и кажущееся антипатриотическим поведение Иеремии. Иегова поставил халдеев исполнителями суда; поэтому бесполезно стараться противостать им; всякое сопротивление только принесет с собой несравненно большее количество страданий; поэтому все, призывающие к сопротивлению, хотя бы то было и во имя Иеговы, должны быть заклеены как лжецы и соблазнители народа. Напротив, единственное средство избежать совершенной гибели состоит в том, чтобы добровольно покориться чуждому господству как наказанию, к которому Иегова присудил иудейский народ. В этом состоит главное своеобразие проповеди Иеремии, постоянно выступающее при самых различных условиях. Чем для Исаии была безусловная уверенность даже среди величайших опасностей, тем для Иеремии была столь же безусловная покорность перед правосудием, даже если бы при этом пришлось отказаться от национальной



Иудейские пленники  
(с ассирийского памятника).



самостоятельности. Желание сохранить ее собственными усилиями, вопреки приговору суда Божия, ведет к смерти; спасти ее можно только на время отказавшись от нее.

Но еще более, чем его проповедь, замечательна самая личность Иеремии. Сменд (стр. 240) указывает на спокойствие, с которым Иеремия переживал гибель Иудеи. Это спокойствие основывалось на твердой уверенности в том, что религия не погибнет вместе с народом того времени. Но оно не мешало проявлению такой сильной внутренней борьбы, какой не замечается ни у кого из прочих пророков. Он был соединен со своим народом самой искренней любовью и глубоко сочувствовал в душе всем народным бедствиям, а его считали врагом народа и изменником; он в самых тяжелых



Часть Иерусалимской стены  
(место плача иудеев).

обстоятельствах покорно преклонялся пред волей Иеговы, а его называли неверующим и богохульником; он искал только блага своего народа и провидел для него лучшую будущность, а его упрекали за отчаяние и безнадежность, — и за все это он должен был терпеть оскорбления и преследования. Вследствие этого он даже и с самим собою находился в постоянном противоречии. Его пророческое призвание было ему и противно, и радостно. Взятая им на себя задача и составляла его страдание, и возбуждала его энергию. Он проповедует обращение — и почти не считает его возможным. Он хочет спасти жизнь своего народа — и пророчесствует его смерть. Как Амос был пророком общественной нравственности, Осия — любви, Исаия — веры, так Иеремия является пророком страдания — страдания внеш-

него и внутреннего. То, что он стремился провести в жизнь своего народа, именно полное отделение естественной жизни от религии, при чем народ должен был искать своей опоры только в Иегове, даже и тогда, когда он являлся судьей, — все это вполне осуществилось в его собственной личности, представляющей более яркий тип, чем личность какого-либо другого пророка. Его борьба есть борьба за Израиля; провозвестник непререкаемого решения Бога, он в то же время на словах и на деле есть представитель и защитник своего народа. Этим он образует переход от старого порядка к новому. Проповедь его, может быть, по содержанию менее оригинальна, чем проповедь последних пророков Северного царства; но его значение больше, именно потому, что он глубже проникает вперед, чем они, и провидит, что из развалин Иудей-

ского государства возродится новый духовно-общественный союз. С этим согласна и его мессианическая проповедь. Не будучи столь величественной, как у Исаии, она носит более задушевный характер. Правда, и Иеремия ожидает царя, потомка Давида, который через долгое время, через семьдесят лет, сокрушит чуждое иго, под которым теперь приходится сгибаться, и вполне осуществит правосудие Иеговы. Но идеал его есть не правовое государство, а община, носящая образ Иеговы в сердце своем, направляемая Его духом и верно Ему преданная. Такая община должна возникнуть путем страдания. Если Иеремия и не высказывает никакого заключения о том, каким именно образом должно совершиться обращение, то все-таки для него достоверно то, что оно выйдет из страдания. Уже поэтому для него уведенные в Вавилон составляют лучшую часть народа.

Иерусалим пал в 586 году. Попытка продолжить существование иудейского общественного устройства, при наместничестве Гедалии, с центральным управлением в Миспе, тоже не удалась. Но религия при этом не пострадала. Пророки во имя Иеговы предсказали этот конец, но когда он наступил, то из этого было выведено не то, что Иегова был побежден чужими богами, а то, что Он сам, по своей воле, в силу своего правосудия, отрекся от своего народа, своего города и своего храма. Для богопознания это было значительным прогрессом, который дал иеговизму возможность нового развития.

### § 53. СВЯТОСТЬ ИЕГОВЫ И ЕГО ОБЩИНЫ. СПАСЕНИЕ

**Т**о, чего законодательство Второзакония предполагало достигнуть на основании пророческой проповеди, путем планомерной организации, то в гораздо большей степени достигнуто было насильственным образом, через плен. Главными действующими элементами при этом было признание безусловной святости Иеговы и в тесной связи с ним не менее безусловное отречение от язычества.

Что ушедшие в Египет после убийства Гедалии иудеи большей частью потерялись там в языческой среде — это столь же несомненно, как и то, что переселенные в Вавилон заимствовали там многое из языческого натуралистического культа. Это достаточно доказывается борьбой Иезекииля против *gillulim* — столбов, посредством которых старались воспроизвести в чужой земле присутствие Иеговы (Иез. 6, 4, 6). При всем том большинство переселенных израильтян желало оставаться служителями Иеговы, но оно вместе с тем стояло перед тем неопровержимым фактом, что сам Иегова отринул народ свой от лица своего и покинул свое жительство на Сионе, чем отменил и древний завет свой с народом своим; ибо Иегова мог быть достойно почитаем только в святой земле. То, что делалось вне ее, было уже само по себе нечистым.

В течение первого десятилетия (597—586 от Р.Х.) изгнанники были одушевлены твердой надеждой, которую напрасно оспаривали как Иезекииль в Вавилоне, так и Иеремия в Палестине, что в последний момент Иегова выступит защитником Иерусалима, низвергнет халдеев, а самих их возвратит в Иудею. В этой надежде они тесно соединялись вместе и, продолжая жить духом в своем священном городе, с которым они поддерживали оживленные сношения, выработали себе некоторого рода новую организацию, в которой под управлением своих родовых вождей, или старшин, старались насколько возможно сохранить свой национальный и религиозный характер. После разрушения Иерусалима эта надежда потеряла под собой почву, но привычка сознать себя на чужбине особой корпорацией была настолько сильна, что



Обелиск с именами.

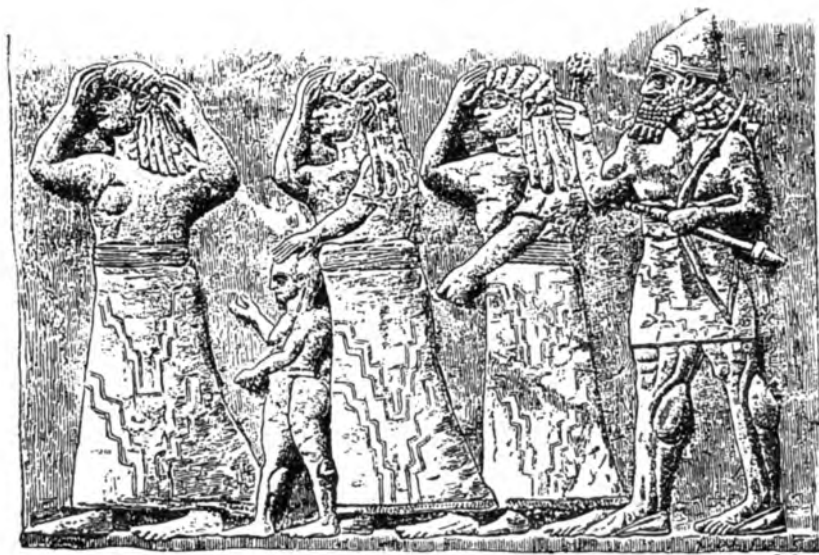
удержалась, а кроме того, иудейская обособленность получила значительную поддержку вследствие притока большого числа новых переселенцев.

Эта обособленность выразилась, между прочим, внешним образом преимущественно в двух обычаях: почитании субботы и обрезании. Тот и другой издревле существовали в Израиле, но им не придавалось особенно важного религиозного значения; теперь же они сделались отличительными признаками принадлежности к Израилю, получив значение внутренней связи и внешнего различия (Велльгаузен). Естественным последствием этого был священный характер, который они приобрели в позднейшем иудействе.

Впрочем, вследствие полного прекращения официального культа, в богослужении произошли существенные изменения. Вместо служения во храме были установлены правильные священные собрания в субботу, на которых молитвы и проповеди заменили собою жертвоприношение. Так как это делалось повсюду и, следовательно, собрания эти отвечали насущной потребности, то они под названием синагоги продолжали существовать и после возобновления Иерусалимского храма, рядом со служением во храме, и сделались одним из важнейших средств как для поддержания, так и для распространения иудейских форм жизни. В Ветхом Завете о синагоге, во всяком случае, упоминается в псалме 74, 8.

Но великое значение плена заключается не столько в этом и других подобных частных явлениях, сколько в радикальном разрыве, произошедшем между прошлым и настоящим. Иеговизм был оторван от своей естественной почвы, и вследствие этого стало не только необходимо, но и возможно установить его на новых основаниях.

Как при всех более ранних фазах развития, так и теперь решающее значение имела форма богопознания. До сих пор на первом плане стояло общение Бога с народом; теперь, вследствие плена, оно заменилось сознанием отдаления. Святость Иеговы, с такой силой проповеданная Исаией, стала известна во всей ее страшной строгости, и отношение Бога к народу проявлялось лишь в виде гнева. Такое представление имело разносторонние следствия, и прежде всего оно отразилось на самом понятии о Боге. У Иезекииля мы в первый раз встречаем, что между Богом и пророком в качестве посредника является ангел. Вместо того, чтобы подобно прежним пророкам называть себя по имени, Иезекииль называет себя «сыном человеческим», как будто для того, чтобы яснее указать на расстояние, существующее между ним и Богом. Характерно при этом описание херувимского трона, или колесницы, на кото-



Иудейские пленницы (с ассирийского памятника).

ром он видел Иегову, шествующего из святого города. Вид Иеговы как пламень огненный; он несется на крыльях херувимов; ни один человек не может вынести его взгляда. Таким образом, с Иезекииля начинается тот процесс, который вытекал уже из последствий проповеди Исаии, но только во время плена вошел в народное сознание и который, действуя постепенно в смысле полного отделения неба от земли и Бога от человека, привел в заключение к позднему иудейскому деизму. Из книг Ветхого Завета на этой последней точке зрения стоит книга Экклезиаст (Когелет), составляющая резкую противоположность с пророческими писаниями. Конечно, от Иезекииля до него остается еще большое расстояние.

В этом же направлении, начинающемся с Иезекииля, идет и священнический кодекс. Тогда как в более древних частях Пятикнижия часто говорится о явлениях Божества, священнический кодекс тщательно избегает упоминать о них; точно так же в нем не встречается выражений, придающих Божеству человеческие формы или человеческие чувства. Кроме «Слова» единственная форма, в которой является Иегова, есть кабод (слава Господня), представляемая и вместе с тем скрываема облаком.

Но насколько в века, следующие за пленом, сознание расстояния между Богом и Израилем делается сильнее, настолько же делается заметнее стремление заполнить это расстояние все возрастающим множеством различного рода существ, занимающих середину между Богом и человеком и служащих посредниками между царящим на недосыгаемой высоте Богом и живущим на земле человеком. Уже Захария идет в этом отношении дальше Иезекииля. Наконец стали полагать, что и самый закон дан был чрез посредство ангелов.

Четыре источника дали материал для этого направления мысли: во-первых, лежавшее в основании уже древнейших рассказов книги Бытия и Исхода верование в образе (Malach) Иеговы; только этот образ получил теперь субстанциональность, неправильно перенесенную многими учеными и на более древнее представление, и сделался из простой формы явления Иеговы на земле самостоятельной личностью, стоящей рядом с ним — именно таков он у Захарии; во-вторых, представление о Бене-ха-елоим (сыны Божии), т.е. божественных существах, окружающих престол Иеговы, которые упоминаются также под именем «духов» и в то же время носят название «воинства небесного» (ср. 3 Цар. 20 и след.); в-третьих, позднейшее представление, обусловленное развитием монотеизма, по которому на языческих богов стали смотреть как на подчиненных Иегове и им поставленных покровителей отдельных народов (ср. Исх. 24, 21 и след., Пс. 81 и в наиболее развитой форме в книге пророка Даниила); наконец развившееся дальше, под влиянием греческих воззрений, частью просто поэтическое, частью более реально представляемое олицетворение отдельных видов силы, свойств и форм проявления Иеговы, как-то: его духа, его мудрости, его величия, его Шехины; уже в Ветхом Завете след такого олицетворения находится в кн. Притч. 8 (Вебер).

Но хотя развившееся в этом направлении изменение понятия о Божестве и было принципиально самым важным, однако оно не было единственным следствием радикально преобразованного во время плена представления об отношении Бога к народу. Не менее существенное значение имело то обстоятельство, что вследствие этого стали смотреть на все прошлое Израиля с точки зрения его тяжелой вины. Поэтому и отвержение Израиля со стороны Иеговы могло быть объяснено исключительно как проявление его гнева и как наказание. И в этом отношении воззрения Иезекииля имели направляющее значение. Многое, что в свое время было естественным и даже

необходимым выражением непосредственной народной жизни, теперь, когда о святости Иеговы имелись совсем другие понятия и когда ею ставились совершенно другие требования, стало считаться грехом: так, например, святилища на высотах (бамот), храм, входящий в состав царского дворца, формы отправления священнических обязанностей, свободное сношение с божеством и т.п. Вместе с этим исчезло и простое представление о прошедшем, заменившись теорией, как относительно идеального образа действий Иеговы, так и относительно реального образа действия народа. Что касается до последнего, то Моисеев закон в той стадии его развития, которой он достиг в пятом веке, сделался мерилom для предыдущей истории, причем предполагалось, что в своем настоящем виде он дал начало этой истории, которая и впоследствии развивалась под его влиянием, хотя последнее и имело по преимуществу отрицательное значение.

Эта теория получила свое классическое выражение в Священническом кодексе. Последний для времени до Моисея принимает несколько периодов, именно: от Адама до Авраама, для которого характерно наименование Божества словом Элоим; затем от Авраама до Моисея, когда Бог называется Эль-Шаддай, и наконец, начиная от Моисея, когда появляется имя Иеговы. Священнический кодекс различает также завет Бога с Ноем, знак которого есть радуга и который распространяется и на не-израильтян, от завета с Авраамом, знак которого есть обрезание, и т. д. Но с Моисеем — следовательно, в первый момент образования настоящего израильского народа — закон является сразу, как откровение воли Божией. То, что в течение исторического времени, и в особенности под влиянием плена, явилось как требование, обусловленное святостью Бога, было отнесено к самому началу истории, как бы оно уже тогда было предначертано Иеговой. Из этого произошло то, что, вследствие насильственного разрыва всех национальных связей, не могло быть и речи о живом проникновении в более раннюю историю. То, что оставалось позади, было обособленным и во многих отношениях уже непонятным временем, абстракцией, получившей вследствие этого характер картины, отражающей в себе действие то греха, то благодати. То же самое можно сказать, хотя с небольшим изменением, и о летописях (паралипоменон), которые еще на полтора столетия новее. Как и в священническом кодексе, в них описывается не действительная, а идеальная история, но зато именно поэтому они представляют собою чрезвычайно поучительное выражение стремлений и надежд, раскаяния и благодарности, опасений и ожиданий — одним словом, всей религиозной жизни иудейской общины в начале греческого периода.

С падением Иерусалима окончилось существование израильского народа как такового. Задача Иезекииля, особенно во втором периоде его деятельности, состояла в том, чтобы из могилы народа вызвать к жизни общину Иеговы. Этим объясняется доходящий до атомизма индивидуализм, составляющий один из отличительных при-

знаков проповеди Иезекииля и стоящий в резком противоречии с солидарностью, всегда предполагавшейся и постоянно выдвигавшейся на первый план прежними пророками. В Иезекииле мы видим не только пророка-священника, но и пророка-духовника. Ср. Иез. 18, 23. Если мертв был народ, то живы были отдельные люди; и так как их обращение являлось необходимой подготовкой для воскресения целого, то оно и должно было сделаться целью пророческой проповеди. Но это дело не перешло за пределы подготовительного движения. В конце концов Иезекииль имел в виду через посредство отдельных лиц пробудить к новой жизни общину, хотя при этом связь между тем и другим не всегда была ясна. Обеспечить индивидуализму постоянное место в израильской религии было делом позднейшей поучительной литературы.

Но есть еще два пункта, по отношению к которым проповедь Иезекииля имела решительное влияние на дальнейшее развитие израильской религии и израильского богословия: эти пункты суть эсхатология и организация общины.

Иезекииль с гораздо большим правом, чем Иеремия, может быть назван отцом эсхатологии. Оставляя в стороне современную действительность и прокладывая путь позднейшей апокалиптике, он на основании своего представления о Божестве рисует яркими чертами картину будущего. Иегова вдунет жизнь в разбросанные мертвые кости, снова возвратит из плена в Палестину не только иудеев, но и израильские колена Северного царства, и, основавши вновь свое местопребывание в совершенно обновленном храме, снова дарует им благоденствие и величие под скипетром царя и пастыря из дома Давидова. Единственным мотивом для этого является у Иезекииля святость Иеговы. Отринувши Израиля, он лишился уважения в глазах других народов, присоединявших и его самого к падению его народа. Позор, наведенный им на свой народ и в особенности на его страну, отражается на нем самом. Снять этот позор с себя — это и будет для него целью искупления. Поэтому и в псалмах часто говорится, что Иегова дарует спасение ради имени своего. Но простого восстановления Израиля для этого недостаточно. Этим и объясняется своеобразное представление (Иез. 38 и след.) о нашествии в неопределенном будущем Гога из Магога на живущего снова мирною жизнью Израиля. Может быть, имя это заимствовано от Гигеса (Е. Мейер), но, конечно, Иезекииль разумел под ним не какую-нибудь определенную личность, а вообще представителя враждебного Иегове и Израилю мирского могущества. Пришедши с большим войском, он стремительно нападает на Иерусалим, но этим только дает Иегове случай уничтожить его одним ударом, сняв тем с себя предположение о бессилии, тяготевшее на нем со времени побед халдеев, и показав яснее солнца, что он есть единый Бог.

После Иезекииля это представление о последней катастрофе, в которой, после жестокой битвы, соединенные силы языческих царств будут уничтожены, а Израиль,

напротив, будет окончательно возвеличен, занимает большое место в надеждах и ожиданиях, касающихся будущего времени. В нем уже намечается в существенных своих чертах мессианическое учение, понимаемое в обширном смысле.

В тесной связи с этой эсхатологией находится у Иезекииля стремление дать Израилю такое внешнее и внутреннее устройство, которое соответствовало бы требованиям святости Иеговы; сама окончательная катастрофа не может произойти раньше, чем Израиль делается святым народом. Очерк такого устройства находится в последних главах киги Иезекииля. Что он был закончен в таком виде еще во время плена, доказывается выражаемой в нем твердой надеждой на возвращение иудеев когда-нибудь в Палестину. Этот очерк, с одной стороны, совершенно висит в воздухе, не соображаясь ни с историческими, ни с географическими условиями и считая их за *tabula rasa*; с другой стороны, в своих предписаниях он входит в самые мелкие подробности практической жизни, строго держась при этом только того, что возможно для исполнения. Поэтому, хотя он и не имел никакого официального значения, но в существенных чертах был положен в основание того устройства общины, которое было осуществлено во время Неемии, около 440 г. до Р.Х. В существе своем как так называемый священный закон (Синайский закон по Дильманну), преимущественно в кн. Лев. 17—26, так и Священнический кодекс со своими различными наслоениями, суть не что иное, как свободное воспроизведение правил, данных Иезекиилем, отчасти с большим применением их к условиям времени, отчасти с еще большим проведением великого принципа все сильнее проявляющейся святости. Мы присутствуем здесь при возникновении великого законодательного труда, начатого в Вавилоне и продолжавшегося в Палестине, который, идя далее по пути, указанному Второзаконием, но не встречая, подобно ему, препятствий в политических и социальных условиях, привел к образованию из Израиля религиозной общины, ставшей хранительницей драгоценнейших сокровищ человечества; в то же время, однако, это законодательство направило Израиля на тот путь, на котором он, теряясь в слишком больших заботах о внешней форме, должен был наконец прийти к смерти. В каких размерах был при этом использован древний материал — определить трудно; но несомненно, что и все древнее изложено было в новом виде и приспособлено для новых целей. При этом на первом плане было поставлено отношение к Богу, выражавшееся в культе. Политические вопросы были совершенно устранены; на место царской власти стало жреческое сословие, законно соединенное с домом Садока и намечавшееся уже в Священническом кодексе в лице первосвященника, происходящего от Аарона. С этого времени сделалось безразлично, в каком политическом положении находиться: быть ли в подчинении у Селевкидов, или у Птолемея, или у римлян — лишь бы иметь свободу богослужения. Но не только политической стороне жизни, но даже и социально-этической ее стороне, на которую так настойчиво указывал Амос, полагая ее в требовании абсолютной справедливости, перестали



придавать большую важность, хотя о ней постоянно напоминали пророческие писания. Взамен того закон в его различных видах получил тройную цель: 1) посредством великого множества самых разнообразных, частью символических, предписаний сделать невозможным вторжение каких-либо чуждых влияний; 2) точным соблюдением обрядовой чистоты, а также запрещением свободного доступа к Иегове (стоит припомнить цепь священнослужителей, окружавшую храм Иеговы, с первосвященником во главе и левитами в начале), противодействовать всякому нарушению уважения к Его священному имени, и 3) дать средство к устранению в общине всякого нарушения ее общности с Богом. Этим объясняется важное значение, которое приобретает в законе, а с тем вместе и во всей иудейской жизни после Неемии, жертвоприношение, и в особенности искупительное жертвоприношение в его разнообразных применениях. Оно сделалось как бы необходимым условием для постоянного утверждения и возобновления вновь заключенного союза, который постоянно снова подвергался опасности вследствие грехов народа и в особенности его нечистоты. Таким образом оно являлось гарантией хороших отношений между Богом и народом. Хотя значение и действие жертвоприношений и не было установлено теоретически, но для сознания Израиля они сделались выражением как величия и святости Иеговы, так и уверенности в прощении грехов. Поэтому они более всего способствовали тому, чтобы иудейство получило характер религии очищения, имевший столь важное значение для христианства. Главным моментом в этом случае был великий день очищения. Иезекииль еще не упоминает о нем, но в Священническом кодексе он является заключительным действием и высшим пунктом жертвенного служения, обнимающего собою всю жизнь. При этом очевидно, что служение это получило совершенно другой, гораздо более обрядный характер, чем оно имело раньше. Значение его зависело главным образом от того, где и через кого принесена была жертва, то есть совершена ли она была согласно с законом.

Но и помимо жертвенного служения, были другие, тоже очень важные обрядовые законы. Действие их было таково, что, как верно указывает Сменд (стр. 326), они опутывали жизнь целой сетью формальностей, тысячью нитей связывавшей ее с волею Бога. Что следствием этого, вместе с благодетельно действовавшим серьезным, строгим пониманием жизни, всегда перед лицом Бога, являлась также и опасность впасть в исключительно формальную казуистику, — это вполне ясно доказала история.

Совсем другой тон, чем у Иезекииля, чувствуется в проповеди его современника, жившего, по всей вероятности, не в Вавилоне, как думали даже в новейшее время, а где-нибудь в Палестине — так называемом второ-Исаии, автора 40—55 глав книги пр. Исаии<sup>1</sup>. Тогда как богопознание Иезекииля привело его к признанию особой важности

---

<sup>1</sup> В новейшее время главы 56—66 правильно признаются не принадлежащими этому пророку. Дум (Duhm) в *Das Buch Jesaja* приписывает их так наз. третьему Исаии, жившему во время, непосредст-

закона, т. е. организации, у последнего из того же основания вытекает прежде всего проповедь спасения, даруемого помимо заслуг, для получения которого единственное, но в то же время и необходимое условие есть принятие его с верою. Именно в этом учении и заключается его важность для израильской религии. Исходя, подобно Иезекиилю, из понятия о святости Божией, он представляет ее себе не с формальной ее стороны, то есть не со стороны требований, предъявляемых ею Израилю, но на манер первого Исаии, у которого он заимствует и название Иеговы Святым Израилевым, со стороны внутренней ее сущности, в смысле нравственного величия. Нет другого пророка, который бы так далеко пошел в этом направлении и который поэтому, с одной стороны, так сильно подвинул бы израильскую религию на путь универсального монотеизма, а с другой, так ярко выразил бы специальные задачи Израиля. То, что отчасти уже высказывалось у более ранних пророков (припомним насмешки над золотым тельцом у Осии и на звание *elilim*, которое Исаия дает языческим богам), но высказывалось более или менее отрывочно и, во всяком случае, не проводилось с полной последовательностью — то у этого пророка стало основанием всех его воззрений на мир и жизнь. У второ-Исаии Иегова есть не только единственный, Которому подобает поклонение (десятословие), или единственный в своем роде (Исаия), или единственный (Второзаконие), но абсолютно единый. Будучи Богом Израиля, Он есть в то же время Бог природы и истории, творец неба и земли, властитель всего сущего. В этом отношении второ-Исаия, подобно Иезекиилю, хотя и на другой манер, является предшественником Священнического кодекса. Только в последнем, соответственно историческому плану этой книги, отношение между двумя терминами изменится. У второ-Исаии, Иегова, Бог Израиля, есть творец и правитель мира; в Священническом кодексе, Бог, творец мира, приняв имя Иеговы, избрал Израиля своим народом. Историческим основанием такого представления о Боге служит для второ-Исаии победоносный поход Кира, являющегося из неведомой дали и наносящего смертельный удар халдейскому царству. Тогда как для прежних пророков Ассирия и Вавилон были орудиями казни в руках Иеговы, разгневанного на свой народ, для второ-Исаии персидский царь представляется в совершенно другом свете. Он есть поставленный Иеговой освободитель Израиля, пастырь и помазанник Иеговы, который вновь восстановит дом его в Иерусалиме. Таким образом Кир становится



Царь Кир (с персидского памятника).

венно предшествовавшее Неемии; *Cheyne* полагает, что эти главы написаны многими авторами.

ся, по крайней мере отчасти, на место мессианического царя. Так как Иегова есть Бог всего мира, то помазанник Его, в качестве исполнителя Его воли, может быть и мирской властитель. Но при этом целью и центральным пунктом промысла Божия остается Израиль. Поэтому у второ-Исаии на первый план выступает вопрос о том, в чем состоит призвание Израиля. Подобно первому Исаии, но еще распространяя его мысль с ее положительной стороны, он отрицает существование политической задачи у Израиля. Как народ Израиль есть ничто, незаметный червь. Но слава его в том, что он обладает знанием Иеговы, его учения и его правды; и задача его как хранителя воли Иеговы сообщать ее народам, жаждущим знать ее, и быть таким образом светом, просвещающим другие народы.

Мысль эта находит свое выражение в особенном, свойственном второ-Исаии, названии народа: «Эбед-Иеговы» (слуга Иеговы). В новейшее время многие ученые отрицали принадлежность второ-Исаии так называемых песней Эбед-Иеговы (Ис. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13; 53, 12) в отличие от других мест, где точно так же упоминается это выражение. Дум считает их позднейшими, во всяком случае относящимися ко времени после пленения, и полагает, что хотя они и присоединены к писаниям второ-Исаии, так же как к книге Иеремии и книге Иова, но что они не были известны второ-Исаии, потому что иначе он должен бы был обратить на них внимание. Напротив, Велльгаузен и Сменд признают их более ранними и думают, что он воспользовался ими как темами для своей проповеди (Велльгаузен, стр. 17) или, что он им обязан тем, что у него есть самого лучшего (Сменд, стр. 354). Но все это различие основывается на неверном изложении мысли пророка. Утверждение Дума, что в так называемых песнях речь идет о действительной личности, учителя закона, из которого его собственные соотечественники сделали мученика, основательно отвергается Велльгаузенем. Нельзя отрицать, что в изображениях, о которых идет речь, существует некоторая неясность. Но она объясняется тем, что Израиль представляется в них то в таком виде, в каком он является в истории, то в идее своей, то есть каким он был для Бога, причем обе точки зрения не всегда оказываются строго разграниченными. В первом случае это есть действительный, отягченный грехами, отпавший от Иеговы народ, стонущий под тяжестью бедствия, причиненного собственной его виной; во втором — это идеальный народ, призванный и излюбленный Богом, который всегда о нем помнит и постоянно проявляет к нему свое расположение. Но именно в силу этой двойственности сказанная мысль и достигает наибольшей глубины. Рассматриваемый в смысле идеального Израиля, Эбед Иеговы имеет призвание, касающееся не только чужих народов, которых он должен просветить светом правды и спасения, но и самого Израиля в его тогдашнем виде, которого надлежало собрать из его разрозненности и снова привести к Иегове. Идея должна была подчинить себе действительность. В проповеди об искупительном страдании мысль эта

нашла себе классическое выражение (Ис. 53). Тогда как изложенная в законе теория жертвы решала вопрос в смысле очищения внутри общины согрешившего ее члена, здесь идет речь о гораздо более важном вопросе — об очищении самого народа в его внутренней сущности. Это очищение получается вследствие того, что Иегова признает страдание своего народа, поскольку оно добровольно принимается и переносится его слугой, за достаточное наказание, а вместе с тем и за искупление. Здесь мы видим, как к народу, олицетворенному в образе Эбед Иеговы, вполне применена мысль Иеремии о том, что покорность приговору суда, в частном случае смерти, есть единственный путь для того, чтоб отнять у этого приговора его умерщвляющее действие и превратить его в переход ко спасению, то есть к новой жизни. Тогда как у Иезекииля воскресение народа начинается извне, здесь оно стоит в самой тесной связи с его очищением. Именно в этом отношении второ-Исаия является больше, чем какой-либо другой пророк, предшественником христианства. Он есть в двояком смысле пророк спасения: во-первых, потому, что он предвещает освобождение народа Киром и скорое восстановление его, соответствующее освобождению из Египта; во-вторых, потому, что это освобождение означает для него прощение, снятие вины, милостивую отмену наказания и на этом основании принятие вновь в благоволение Иеговы. Иегова, которого Иезекииль видел уходящим из Иерусалима, согласно проповеди второ-Исаии, близок к тому, чтобы вновь возвратиться к своему народу. «Утешайте, утешайте народ мой, говорит Бог ваш» и т. д. «Взойди на высокую гору, благовествующий Сион... скажи городам Иудиным: вот Бог наш!» (Ис. 40, 1—9).



Игра на тимпане.

Как велико было значение этих мыслей для иудейского благочестия, видно из многочисленных отголосков их в Псалтири, на которую вообще следует смотреть как на ответ общины закону и пророкам. В виде примеров можно указать на непоколебимую веру в то, что из каждого, самого глубокого, бедствия вытекает спасение как необходимое следствие божественной благодати; на тесную связь между прощением грехов и внешним спасением, а также на сознание, что еще нельзя быть участниками очищения, когда бедствие не прошло и когда в глазах мира слава еще не достигнута; на постоянно вновь оживающую надежду, что Иегова уже скоро примет опять бразды правления и выступит как судия над своим народом, а еще более в защиту его; на сознание, часто столь же энергичное, как и, по-видимому, ничем не мотивированное,

что Израиль во всех своих изменчивых судьбах, в унижении, равно как и в величии остается свидетелем народов, т.е. проповедником Иеговы. Именно эти же самые или такие же мысли с различных сторон выступают на каждой странице Псалтири.

## § 54. ИУДЕЙСКАЯ ОБЩИНА

**В** последней половине VI столетия в иудейском народе на короткое время появился новый подъем жизни. Под влиянием проповеди пророков Агтея и Захарии и под управлением Иисуса и Зоровавеля приступлено было к постройке нового храма, который и был окончен в шестом году царствования Дария Гистаспа (1 Езд. 6, 15). По общепринятому взгляду, этому факту предшествовало возвращение, по распоряжению Кира, большого числа пленных, в числе которых были и Иисус с Зоровавелем, причем основание храма было заложено еще ими. В новейшее время не только закладка храма (Кюнел, Штаде и др.), но и это более раннее возвращение подвергались сомнению (Костерс), потому что в современных известиях о нем вовсе не говорится и существование его может быть доказываемо исключительно на основании рассказов вообще малодостоверного летописца, которому мы обязаны составлением книги Ездры и Неемии в ее теперешнем виде. Но этот вопрос, хотя и очень важный для истории, почти вовсе не имеет значения для истории религии, так как в любом случае несомненно, что как раньше, так и позже 539 года и до середины V столетия положение Иудеи было самое печальное и совершенно незаметно, чтобы возвратившиеся из плена имели на него какое-нибудь влияние. Постройка храма также не произвела в этом отношении никакого существенного изменения; надежды, возлагавшиеся на нее на основании пророчеств Агтея и Захарии, не оправдались, и великая катастрофа, которая должна была привести в движение весь мир, а для Израиля привести с собой время Мессии, не воспоследовала. Получилась лишь та выгода, что у Израиля снова был центральный пункт для богослужения и можно было приступить к восстановлению религиозной организации, в основание которой было положено по преимуществу Второзаконие. Но уже вскоре, по-видимому, стали относиться к этому делу с меньшим усердием. Книга пророка Малахии, происхождение которой, вероятно, относится к первой половине V столетия, представляет сплошное обвинение в недостатке благоговения к Иегове, в недостаточно ревностном исполнении своих обязанностей к нему и в недостатке мужества, который проявлялся даже у благочестивых людей ввиду равнодушия Иеговы к жизни и благополучию своего народа. Против этого пророк проповедует, что Иегова явится прежде всего для того, чтобы судить самого Израиля, и ввиду этого призывает к радикальному исправлению, впрочем выражающемуся преимущественно в исполнении требований культа

и обрядности. Это исправление, с одной стороны, даст возможность оправдания на суде, но, с другой стороны, самое явление Иеговы становится возможным только при условии такого исправления, которое совершится под руководством Илии, посланника Иеговы, подготовляющего для него путь. Насколько оно было необходимо, видно, например, из 59 гл. Исаии, которая относится к этому же времени.

С появлением Неемии наступило другое время. Он был человеком не слова, подобно пророкам, а дела, и такой человек именно и был нужен. Он был царским виночерпием в Сузе, а потом, сделавшись персидским правителем Иудеи, посвятил свои необыкновенные способности государственного человека и свое глубокое понимание действительности на служение павшему иудейству. С чрезвычайными усилиями и настойчивостью ему удалось возбудить в нем новую, деятельную жизнь. Несмотря на сильное, явное и тайное, противодействие, он достиг того, что стены Иерусалима были снова восстановлены и покинутый, лежавший в развалинах город населен был народом, преданным ему душой и телом. Жертвуя личными интересами, он исправлял общественные неурядицы и сумел снова оживить у возвратившихся иудеев, глубоко презираемых окружающим населением, сознание того, что они суть народ Иеговы. Одним словом, он призвал к жизни такой прочно связанный крепкий народ, или, лучше сказать, общину, которая не погибла при самых разнообразных переворотах, происходивших в последующие века.

В преследовании своей цели Неемия нашел себе деятельного помощника в ученом книжнике Ездры. Что касается до их взаимных отношений, особенно с хронологической точки зрения, то по этому поводу в новейшее время господствует крайняя неопределенность взглядов. Согласно с общепринятым мнением, основанном на известиях книг Ездры и Неемии в их настоящем виде, Ездра уже в 458 году, следовательно, за тринадцать лет до Неемии, прибыл из Вавилона в Иудею со значительным числом возвратившихся из плена и тогда уже сделал попытку, впрочем неудачную, расторгнув насильственно браки иудеев с неиудейскими женщинами, произвести духовное и телесное обособление иудейской общины — отделить *gola* (изгнанники) от *'am ha'ages* (оставшиеся). Затем в 445 году прибыл Неемия и уже тогда лишь, когда, посредством возведения стен, раньше внутреннего отграничения произведено было внешнее, тогда снова предпринята была реформа, задуманная Ездрой, и проведена преимущественно посредством торжественного введения книги закона, которую принес с собой Ездра из Вавилона. Но установленный таким образом порядок был в значительной мере нарушен во время отсутствия Неемии, уезжавшего в 432 году в Персию, и ему стоило больших трудов по возвращении своем восстановить уважение к законам, повиновение которым было клятвенно обещано. Для этого потребовалось удаление нескольких влиятельных священников, в том числе внука первосвященника Елиашива. Против такого взгляда выставлены были веские возражения Костерсом<sup>1</sup>, ссылающимся на «Достопримечательности» Ездры и Неемии,

которыми пользовались составители книг, носящих их имя. С большим искусством защищал Костерс положение, что, совершенно обратное тому порядку времени, который обыкновенно принимается, постройка стен, предварительная организация общины и устройство общественных и богослужебных дел, а затем и поездка Неемии в Персию и его возвращение в Иудею — все это происходило раньше прибытия в Иерусалим Ездры со своими *gola*, возвращение которых именно и было устроено Неемией во время своего отсутствия из Иудеи. Только уже потом, после неудачной попытки Ездры возбудить весь народ к отделению от окружающего его языческого населения посредством расторжения незаконных браков, учреждена была, при сильном противодействии некоторых более знатных людей и священников, настоящая община, *кагал*, выделившийся как противоположность 'am ha' ages; тогда же был введен и закон. Хотя этот взгляд и подлежит еще значительному обсуждению, но нельзя отрицать, что он имеет большую вероятность, особенно при сопоставлении его с разными подробностями рассказов Ездры и Неемии. По отношению к истории религии важное различие состоит в том, что, согласно с этим взглядом, возрождение Израиля не только во время Агтея и Зоровавеля, но и во время Неемии исходило в гораздо большей мере, чем обыкновенно думают, из среды той части народа, которая осталась в Иудее. Однако же образование настоящей общины, так же как и введение господства закона, оба характерные признака времени после Неемии, произошли под влиянием *gola*, т. е. пришельцев из Вавилона.

Неемия был облечен властью правителя. Значение его, если оставить в стороне громадную разницу в условиях времени, в положении, характере, верованиях и т. д., во многих отношениях может быть сравниваемо со значением Давида. Как последний был основателем Израильского государства, так Неемия был основателем иудейской общины. Равно соревнуется он с Давидом и в преданности религии Иеговы; только она имела у него иудейскую окраску, тогда как у Давида — израильскую. Во всяком случае Неемия должен считаться одной из замечательнейших личностей в истории Израиля.

Однако для внутреннего, преимущественно теологического развития израильской религии большую важность имеет также и Ездра. В то время, как раньше *soferin* — книжники являлись в качестве придворных или государственных чиновников и в качестве писателей или переписчиков, Ездра есть первый, кому это название принадлежит в религиозно-исторической сфере. В качестве такого книжника, будучи продолжателем Иезекииля, он является прародителем множества людей, которые в последующие века под названием книжников становятся настоящими законодателями, писателями и богословами иудейства. В кн. летописей (Парал.) мы видим, что они уже образуют узаконенное сословие; в иудейском предании они признаются

---

<sup>8</sup> Het hrstel evan Israel in het perzische tijdvak (1894).

наследниками пророков, позднейшими носителями происходящей от Моисея ἀκριβὴς διαδοχῆ, строгой преемственности. Как своим религиозным и моральным величием, так и своим интеллектуальным значением иеговизм обязан пророкам. Их компиляторские законодательные труды имели чрезвычайно большую ценность; и еще во время Иисуса Христа они были настоящими духовными властителями народа. То обстоятельство, что сфера их деятельности была совершенно независима от политических усложнений, только усиливало их влияние. Вообще значение их должно цениться очень высоко.

Деятельность Ездры и Неемии была заключительным актом движения, начавшегося обнародованием Второзакония; посредством нее это движение достигло своей цели. Образовался круг людей, ставший в сознательное противоречие с окружающим его языческим миром и всем своим существом, и в особенности своим богослужением, выражавший идею единства, святости, всемогущества и благодати Божией. Идеалу пророков дана была таким образом осязаемая форма, но в то же самое время у него отнят был его духовный характер, и сам он понизился, изменившись до неузнаваемости и превратившись в неясную тень. Форма грозила поглотить содержание, внешность — получить преобладание над существом, Иезекииль — над второ-Исаией. Государство некогда превратилось в церковь; теперь церковь опять делалась государством. Справедливо замечает Вельгаузен (стр. 138 и след.), что такие слова, как *sophar, tegua, saba* (труба, трубные звуки) и т. п., взятые из военной и военно-служебной сферы, были перенесены в сферу культа. Это характерно для отмеченного изменения. В этом отношении чрезвычайно поучительно сравнить древние книги Царств с летописями, мало пригодными в смысле исторического источника, но необыкновенно важными в том смысле, что в них отразилось их время. В них левиты становятся на место царской стражи и решающее значение имеют не политические, а религиозно-культурные соображения. Все расстояние между более ранним и позднейшим временем становится очевидным.

Для обозначения общественного строя, заключающего в себе такое церковное государство, Иосиф Флавий в первый раз употребил выражение «теократия». Вошло в обычай применять его в свободном, более духовном смысле, к религии Израиля вообще, так как особенность ее состоит в признании Иеговы единым владыкою и царем всех сторон жизни. Все человеческие владыки, будут ли то судии, старейшины или цари, угнетатели или освободители, чужеземные или свои — все они находятся под его верховным владычеством и лишь постольку имеют права, поскольку они признаются его представителями, облеченными им правительственной властью. Но не это есть историческое значение слова. В этом значении теократия = гиерократия, то есть власть находится в руках не царя, а священника. Таким образом слово это становится в одну линию с такими обозначениями, как монархия, олигархия, деспотия и т. п.



Соперницей иудейской общины, впрочем не важной, явилась в это время самаритянская община, центральным пунктом которой был храм на горе Гаризим, недалеко от Сихема. Вероятно, он был построен Санвалатом, одним из главных противников Неемии, для своего зятя, который, как выше сказано, был изгнан Неемией из Иерусалима (Неем. 13, 28). Хотя самаритяне сами считали себя законными сынами Израиля, но по отношению к религии они не имели большого значения. Они приняли от иудеев Пятикнижие, но, вероятно, не тотчас и не потому, чтобы видели в нем происходящую из древности книгу закона, имеющую объективный, бестенденциозный характер, а уже впоследствии, потому что при богослужении своим не могли обойтись без такой официальной основы, которая имела бы божественное освящение. Стянувши к себе вначале все элементы, недовольные иудейскими законными порядками, они тем самым косвенно способствовали укреплению иудейской общины. То обстоятельство, что в летописях говорится о раньше бывшем Северо-Израильском царстве как о языческой стране, объясняется враждебным отношением иудеев к самаритянам. Такое настроение, поддерживаемое разными политическими столкновениями, было господствующим еще во время Иисуса Христа. В 120 г. до Р. Х. гаризимский храм был разрушен Иоанном Гирканом.

Иудейская община, напротив, расширялась и с внешней и с внутренней стороны. Из летописей можно видеть, что учителя закона путешествовали по разным частям страны и находили всюду хороший прием. Известно, что впоследствии они действовали и вне Палестины. Расположенная к северу от самаритян Галилея также присоединилась к иудейской общине. Насколько различно было отношение последней к той и другой стране, видно между прочим из II кн. Пар. (30, 10 и след).

В то время как значение Иерусалимского храма все возвышалось и персонал храмовых служителей получал все более прочную организацию, во всех местностях страны устраивались синагоги, сделавшиеся центральными пунктами духовной жизни. Для религии того времени они сослужили такую же службу в смысле укрепления закона в народе, как бамоты для древнего иеговизма. Они сблизили с народной жизнью религию, становившуюся по своим принципам все более сверхчувственной. Поэтому сознание своего призвания Иеговой, а вследствие того — чувство собственного достоинства, усиливалось в народе, несмотря на политические смуты и многочисленные местные раздоры. Многие псалмы относятся именно к этому времени; они свидетельствуют об истинном благочестии.

Одно из самых важных для всего будущего времени произведений периода, следующего за Неемией, есть канон. Основанием для него послужило то же Второзаконие. Еще во время плена, по-видимому, оно было соединено с другими более древними, частью историческими, частью законодательными сочинениями, тогда как другие книги или получили отпечаток того же характера, или были прямо переработаны в смысле Второзакония, как, например, книги Судей и Царств. К распространенному

таким образом Второзаконию присоединены были потом более новые сборники законов, и наконец все было заключено в историческую рамку, заимствованную из Священнического кодекса. Все это вместе взятое, так же как и входившие в состав его сборники, носило название *torath Mose* и в качестве закона Моисеева образовало собою первую иудейскую Библию. Нельзя согласиться с Велльгаузенем в том предположении, что она, в целом своем составе, принесена была уже Ездрой. Но, как видно из летописи, она, вероятно, уже ранее конца IV века была закончена в своем теперешнем виде. Только труд исправления и дополнения продолжался еще долгое время. Но с окончанием Пятикнижия законодательная работа вовсе не была закончена. За ним следовали Мишна и Гемара, а когда последние получили тоже окончательный вид, то Тозефта.

Другое собрание священных писаний составили пророческие писания *Nebiim*. Все, что сохранилось из древней, частью исторической, частью пророческой литературы, было соединено вместе с новейшими произведениями, обязанными своим происхождением современному положению дел, в одно целое, состоящее из приведенных в известный порядок различных частей. Легко доказать, что при этом более древние отрывки подверглись значительной переработке, но трудно указать точные границы между старым и новым. Следует признать, что главным основанием для переработки было в особенности желание, во-первых, заставить историю служить для целей религиозного назидания и, во-вторых, доказать, что на настоящее положение надо смотреть как на наказание или как на выражение благодати Божией, во всяком случае — как на дело Иеговы. Как в законе невольным следствием этого было отнесение известных предписаний и положений к более раннему времени, так здесь, по той же причине, новые пророчества присоединялись к более древним писаниям. При этом исходили из того предположения, что так как мировая история развивалась согласно плану, предначертанному Богом, то план этот был известен пророкам заранее, хотя бы этого и не видно было в записанных их пророчествах. Присоединены были также многие отрывки современных пророков, имена которых остались неизвестными. Таковы Ис. 24—27, 34, 35; Иоиль, Зах. 9—14; Иона и др. За немногими исключениями, все они отличаются от более древних писаний своим более апокалиптическим характером. Те прежде всего были рассчитаны на современные им условия, из них вытекали и их имели в виду, тогда как в новых отрывках этого нет или есть только в гораздо меньшей степени. Для них взятые из старинных пророчеств ожидания будущего представляют определенные величины, более или менее неизменные, которые можно было с большей или меньшей свободой применять к ближайшему или отдаленному будущему и пользоваться ими, смотря по их содержанию, в качестве или обещаний, или угроз. Но в них еще не входит элемент псевдепиграфии, столь характерный для позднейшей апокалиптики и появляющийся в В. З. в первый раз в книге пр. Даниила. Достоинство их заключается главным образом в ярко выраженной,

иногда даже и по своей форме демонстративной уверенности в близости спасения. В этом смысле они могут быть поставлены наряду со многими псалмами и относиться к мессианической литературе, независимо от того, говорят ли они о личном Мессии (Зах. 9) или нет (Ис. 24 и след., Иоиль). Между прочим, особенно характерно для определения умственного направления того времени включение в пророческий канон книги пр. Ионы. В противоположность постоянно вновь вспыхивающей ненависти к миру, враждебному общине и непрерывно ее угнетающему,— ненависти, прорывающейся в страстных мольбах о пришествии суда и об отмщении, как это мы видим во многих псалмах, здесь мы встречаем вообще чуждо звучащую для иудейского уха проповедь о долготерпении и милосердии Божиим даже по отношению к языческому миру, так как и он сотворен тем же Богом. Прямую противоположность этой маленькой пророческой книжке составляет книга Эсфирь, включенная, впрочем, окончательно в сборник Кетубим.

Сколько-нибудь более точное определение времени более новых пророческих книг невозможно. Вероятно, происхождение многих из них относится к греческому периоду; напротив, едва ли гл. 9 и след. кн. Зах. подлежит перенесению в маккавейский период (Вельгаузен). Скорее надо думать, что к началу второго столетия до Р.Х. сборник пророков был уже закончен. Как часть священного писания он является дополнением закона.

Третий сборник, носящий название Кетубим, не может быть поставлен наряду с двумя первыми. Замечательно, что в то время как в народной жизни арамейский язык постепенно вытеснил еврейский, последний сохранился в качестве священного языка именно благодаря Библии. Без сомнения, это различие языка много способствовало тому, что в народе религия все более теряла свою жизненную силу и что на нее стали смотреть как на специальное дело книжников; впрочем, когда читалось Священное Писание, то его переводили при этом на народный язык (Таргумим).

## § 55. ИУДЕЙСТВО И ЭЛЛИНИЗМ. ИУДЕЙСКОЕ БЛАГОЧЕСТИЕ

**В**о второй половине персидского владычества, с конца V до конца IV столетия до Р.Х., иудейская община как с внутренней, так и с внешней стороны находилась в состоянии мирного и быстро прогрессирующего развития. Напротив, при соприкосновении с греческим миром, которое началось с конца IV века, ей пришлось перенести суровое испытание. Чем в древнее время было для Израиля столкновение с ханаанской культурой, тем для иудейства — *mutatis mutandis*<sup>1</sup> — было это соприкосновение. Ни одно событие не имело большей важности для его всемирно-исторического призвания. В этом случае дело шло, с одной стороны, об утверждении его

<sup>1</sup> С соответствующими изменениями (лат.).— *Ред.*

религиозной оригинальности, тесно соединенной со всей его социальной жизнью, против культуры, стоявшей во многих отношениях выше иудейской, с другой стороны — о полном поглощении его потоком безграничного универсализма.

Завоевательный поход Александра Великого и следовавшие за его смертью бесконечные перевороты и войны с внешней стороны имели для иудеев значение лишь перемены в политическом управлении. За небольшими исключениями, с 320 по 198 год до Р.Х. они находились под непрерывным верховным владычеством Египта. С этого времени они стали принадлежать к сирийскому царству. Для религии и то и другое господство не имело существенного значения. Они пользовались относительным спокойствием, и так как, со своей стороны, они избегали всякого вмешательства в ход событий, то и оставались под начальством своих первосвященников совершенно свободными в распоряжении своими религиозными делами. Но очень важно было то, что вследствие возбужденного Александром движения народов для иудеев в известном смысле и в известной мере открылся целый мир, чего никогда не было раньше. Александр составил себе величественный план основать такую всемирную монархию, которая прочно держалась бы не только единством верховной власти, но и единством языка, нравов и образованности. В это движение были вовлечены и иудеи. Для их религии это имело двоякое значение: 1) проникновение греческой цивилизации в самую Палестину; 2) сильное развитие, которое приобрела диаспора.

Уже и раньше, особенно со времени пленения, были иудеи и вне Палестины, но никогда их не было так много, как теперь. Многое способствовало этому. Иудейские колонии возникали и на востоке, и на западе. Поселение иудеев в эллинизированных городах, особенно во вновь основанных, всеми возможными способами поощрялось правителями, а иногда даже и насаждалось насильственно. Самих иудеев привлекали во все страны света торговые интересы. При этом выказались и необыкновенная ловкость, и способность их применяться к требованиям международной торговли. Как они были сначала пастухами, а потом, при изменившихся обстоятельствах, сделались земледельцами — так теперь они стали промышленниками и торговцами. Главным городом и центром этой диаспоры была вновь основанная Александрия, но их легко можно было найти по всему свету. Понятно, что при этом они принимали греческие обычаи и греческий язык, хотя лишь в качестве внешней оболочки, сохраняя при этом свою иудейскую сущность. Иудейство их вовсе не ослабевало. Иудеи диаспоры чувствовали себя связанными неразрывными узами любви и благоговения с Иерусалимским храмом и его культом. С большой добросовестностью уплачивали они свои повинности в пользу храма; и чем дальше они от него жили, тем большую он получал для них цену, тем ярче был ореол, окружавший его в их глазах. Поэтому на храм, построенный около 160 года Онией IV в Леонтополе по образцу Иерусалимского, следует смотреть как на явление ненормальное. Он не нарушил связи с Иерусалимом, и даже египетские иудеи признавали его не вполне законным.

Напротив, то направление, в котором развивалась израильская религия со времени плена и в особенности со времени Ездры, послужило к ее сохранению в диаспоре. Исповедывать монотеизм можно было везде. Также можно было всюду учреждать синагоги и всюду исполнять закон, если и не всегда с той мелочной строгостью, как желали бы некоторые ревнители, то с сохранением его общих принципов. Связи, долгое время прикреплявшие иеговизм к Ханаанской земле, были ослаблены, и при таких условиях сделалось возможным развитие национальной религии во всемирную. Недоставало лишь орудия для этого перехода: оно дано было эллинизмом.

В царствование Птолемея II Филадельфа (283—247) Тора была переведена на греческий язык, вероятно с целями более литературными, чем религиозными. За нею следовали переводы пророков и Ketubim. К ним присоединены были другие сочинения, частью переведенные с еврейского (кн. Иисуса Сираха, 1-я Маккавейская и др.), частью прямо написанные по-гречески (Премудрость Соломона, дополнения к кн. пр. Даниила, Есфирь и др.), и все вместе было принято иудеями диаспоры в качестве их Библии. Значение, которое она имела для распространения, равно как и для дальнейшего развития иудейства, а вследствие этого и для христианства, было очень велико. В этом отношении характерно уже самое название этой Библии: «Семьдесят». В письме псевдо-Аристеея это название производится от числа переводчиков, и такой взгляд был общераспространенным до последнего времени; но, по-видимому, оно имеет скорее связь с семидесятью народами, упоминаемыми в 10 гл. Быт. в том смысле, что это есть универсальная, всемирная Библия, так как греческий язык был языком космополитическим, хотя в данном случае мы имеем дело с очень варварским греческим языком. Как высоко ценился этот перевод, доказывается тем фактом, что долгое время он был в употреблении и в самой Палестине, где его тоже признавали за Библию. Только то обстоятельство, что христиане в своих спорах с иудеями всегда ссылались на него, было причиной того, что иудеи отказались от него. Таким образом, он сохранился для нас только благодаря христианской церкви.

Этим переводом был создан новый греческий язык, насквозь проникнутый бесчисленными гебраизмами, на который надо смотреть как на деятельное орудие эллинистической цивилизации и которому христианское богословие обязано большей частью своей терминологии. Мы не имеем в виду заниматься здесь богатой литературой, написанной на этом языке<sup>1</sup>. Своего окончательного высшего пункта она достигает в сочинениях александрийского философа, иудея Филона (начало христианской эры), имеющих столь большую важность для древнейшей христианской теологии.

В религиозном отношении значение этой цивилизации, которая вообще может быть определена как слияние восточной и западной культуры, заключается в тесном соединении иудейской веры с греческой философией. Посредством этого соединения

<sup>1</sup> Ср. Шюпер, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C. II*, стр. 694—882.

имелось в виду достижение двух целей: с одной стороны — сделать доступным для всего света содержание иудейских верований, придав им формы греческой философии, с другой стороны — представить дело так, что учения ранее бывших философов и самые глубокомысленные философские системы находились уже раньше в Библии и давно проповедывались Моисеем и пророками; для этого библейские писания толковались аллегорически, что в свою очередь требовало создания теории вдохновения, распространявшегося на каждый самый мелкий находившийся в них письменный знак. Что при таком полном отрешении от своего обособленного характера иудейская вера не потеряла ничего из своей внутренней сущности, доказывает лучше всего то, что, несмотря на всякие примеси, в ней сохранилась внутренняя, присущая ей, жизненная сила.

Конечно, не менее проявлялась эта сила и в том притягательном действии, которое исходило от иудейской религии, несмотря на враждебное и презрительное отношение к ней греческого мира, и которому было обязано своим происхождением столь замечательное явление прозелитизма, то есть присоединения к иудейской общине множества неиудеев. Деятельную роль при этом играли, по-видимому, в особенности монотеизм, стремление иудейской веры проводить свои принципы в практической жизни и ее нравственная строгость. Существовали, впрочем, различные степени, в которых могло совершаться присоединение. Рядом с теми, которые подвергались обрезанию и тем самым обязывались соблюдать все обрядовые требования закона, на основании чего и принимались в общину (настоящие прозелиты, обыкновенно называвшиеся прозелитами праведности), были другие («богобоязненные» язычники, «прозелиты Торы»), которые признавали монотеизм и почитание Бога без изображений, соблюдали субботу и посещали синагогу, но относительно обрядового закона ограничивались лишь известными пунктами, а потому и не были действительно включены в общину. Число таких прозелитов было, по-видимому, чрезвычайно велико. Понятно, что они-то именно и дали наибольший контингент христиан из язычников.

В то время как иудейская религия в диаспоре продолжала идти своими путями под влиянием эллинизма, она и в своем собственном отечестве не могла оградиться от этого влияния. Греческая цивилизация целыми потоками разливалась по Палестине. Основывались новые города с греческим населением<sup>1</sup>, а в существовавших уже городах учреждались греческие колонии. Греческая жизнь и греческий язык всеми путями проникали в Палестину.

Отношение иудейской общины к эллинизму, который, впрочем, высказывался здесь больше со своей светски-легкомысленной стороны, чем с философски-серьезной, было различно. Высшие классы вообще с дружественной готовностью шли к

<sup>1</sup> См. списки их, относящиеся к римскому времени, у Шюррера, II, стр. 50—131.

нему навстречу. Об этом хорошо говорит Вельгаузен (стр. 196): «Блестящая внешность чуждой культуры ослепила их; роскошь и удовольствия привлекали их; свет приглашал их на свой пир, и они садились пировать вместе с ним». Таким образом, вероятно, уже в начале II столетия до Р.Х., эллинизм сделал значительные успехи в Палестине. Когда Язон в 175 г. интриговал против своего брата Онии III из-за звания первосвященника, то он не только заплатил сирийскому царю Антиоху IV Епифану (175—164) большие суммы денег, взятые из храма, но и просил его позволить ему учредить в Иерусалиме гимназию, а также разрешить ему записать жителей Иерусалима антиохийцами, т.е., другими словами, продать им право антиохийского гражданства. Кроме того, симпатии к эллинской культуре сказались в отмене тех установлений закона, которые казались тяжелыми и варварскими, а также во введении греческих обычаев, например, публичных игр и т. п.

Этот процесс эллинизации, который, если бы он продолжался мирно, привел бы, наконец, к тому, что иудейство растворилось бы в синкретическом язычестве, был бессознательно остановлен непониманием и грубостью вышеуказанного Антиоха Епифана; последний, получив вследствие раздоров иудейской аристократии возможность вмешаться в дела общины, думал, что он может одним ударом закончить дело эллинизации Иудеи, насильственно отменив иудейский культ и запретив под страхом смертной казни исполнение всех иудейских законов, при чем особенно имелись в виду празднование субботы и обрезание. Иерусалим должен был сделаться греческим городом. На месте жертвенника в храме был поставлен языческий жертвенник, «мерзость запустения» (Дан. 11, 31; 12, 11), и самый храм был посвящен олимпийскому Зевсу (168 г.). Сопrotивлявшееся население было перебито, городские стены разрушены и в превращенном в крепость городе Давида поставлен сирийский гарнизон. Началось формальное религиозное преследование — но именно оно-то и спасло иудейскую веру.



Царь Антиох Епифан.

В то время как правящие классы склонялись к эллинизму, было с самого начала много и таких людей, которые не желали плыть по этому течению, а всеми силами крепко держались за иудейство, основанное на законе. Отодвинутые на задний план господствующим направлением, они образовали из себя нечто вроде секты, носившей название Хасидим (Asidaioi, благочестивые) и отличавшейся верностью закону и крепкой привязанностью к вере отцов. В общественных делах они не играли никакой роли; но это изменилось, когда началось преследование. Тут они выступили на сцену и твердостью своего исповедания веры и готовностью претерпеть мученичество привлекли на свою сторону большинство народа, который, хотя до тех пор и предоставлял

своим вождям свободу действия, но сам не желал отказываться от своей веры и своих обычаев. После недолгого пассивного сопротивления вспыхнула священная война под предводительством простого священника Матафии из рода Асмонеев. Она велась с невероятным успехом; одна победа следовала за другой, пока, наконец, Иуде Маккавею, сыну Матафии, удалось овладеть Иерусалимом, кроме, впрочем, цитадели. Храм был очищен, воздвигнут новый алтарь, и богослужение, уже три года прекращенное, снова было восстановлено. В честь этого события учрежден был праздник освящения храма. Иудейская религия победоносно устояла против эллинизма, и попытка отодвинуть ее на второй план перед последним не возобновлялась более. Последующие войны имели предметом уже не веру, а установление власти самих Асмонеев. Им удалось устранить вновь выдвинувшийся с Алкимом законный священнический род и рядом непрерывных войн, в которых интриги и политическая ловкость заменили собою честь и верность, достичь для самих себя сначала первосвященнического звания, а потом и царской власти. Для израильской религии это имело



Монеты времени Маккавеев.

значение постольку, поскольку последняя таким образом еще раз достигла положения политического могущества. Община опять сделалась государством, и расширение последнего, хотя бы только с внешней стороны, было полезно для религии. Иерусалим еще раз получил господствующее положение, как во времена Давида. Идумеи и итуреи принуждены были принять обрезание. Крайнее бедствие превратилось, по-видимому, в величайшее счастье.

Но это продолжалось недолго. Скоро Израилю пришлось переносить позор иметь своим царем идумеянина; затем наступило римское владычество, и с самостоятельностью Израиля было покончено навсегда.

В религиозном отношении значение этих веков состоит в развитии иудейского благочестия. Особенно характерна в этом случае книга пр. Даниила. Возникнув в период глубокого мрака религиозного преследования (165, 164 гг. до Р.Х.), эта книга, в своей чудной для нас псевдепиграфической и апокалиптической форме, красноре-



чиво свидетельствует о непоколебимой вере и живой надежде «благочестивых». С одной стороны это есть утешительная и назидательная книга, а с другой стороны, она дает изображенную с религиозной точки зрения картину исторического хода событий, начиная с разрушения Иерусалима халдеями; эта картина, принимаемая за изображение всемирной истории, вместо истории того времени, в течение многих веков оставалась руководством и для христианской церкви. Основная ее мысль та, что время языческих царств будет иметь конец. Они достигают своей высшей точки в царстве Антиоха Епифана, упоминаемого под разными псевдонимами, худшем из всех, в котором противное Богу могущество проявляется в высшей степени. Но спустя короткий срок оно разрушается царством святых, олицетворенным в виде Сына человеческого, грядущего на облаках небесных. Тогда начинается время Мессии, когда Израиль имеет в своих руках власть и силу уже не в качестве отдельного народа, а в качестве всемирного царства, в котором имеют часть даже и умершие мученики. Здесь снова выступает со всеми последствиями мысль второго Исаии, что спасение

должно явиться вдруг из глубочайшего бедствия, что поэтому чем сильнее бедствие, тем ближе спасение. В этой же книге находится основание веры в общее воскресение, имевшее столь важное значение для христианской религии.

Если вопрос о происхождении многих псалмов в маккавейское время еще не решен окончательно, то все-таки следует признать за верное, что именно это время было самым плодотворным для псалмо-



Монеты времени Маккавеев.

певства. В них рядом с жалобами, почти доходящими до отчаяния, и самыми убедительными просьбами сильно выступает вперед мессианическая надежда. Возбужденная верою, вопреки видимости, она, казалось, необыкновенным образом нашла себе подтверждение в успехах не только первых Маккавеев, но в особенности также Ионафана и Симона. Ожидания, соединявшиеся уже с возвращением из Вавилона, постройкой храма и Зоровавелем, снова ожили. Видели уже, что идет Мессия, Которого Иегова водворяет на Сионе; Ему подвластны все концы земли; Иегова говорит Ему: «сядь одесную Меня». Ему не по человеческому, а по божескому праву принадлежит первосвященство. В этих ожиданиях жили и радовались. Они давали силу переносить всю тяжесть социальных и политических условий и, несмотря на все несчастья, поддерживали в иудеях сознание своего исключительного, священного положения.

Замечательное доказательство этого представляет, оставя в стороне другие письменные памятники вроде книги Еноха, маленькая так называемая Соломонова

псалтирь, относящаяся к середине первого века до Р. Х. Помимо того что она очень поучительна для оценки многих песней из канонической Псалтири, она, кроме того, ясно, как день, показывает, как появление Помпея, а также признаваемое автором за великое бедствие царствование последних Асмонеев не только содействовали поддержанию страстного желания пришествия мессианического времени и личного Мессии, но и придали ему характер радостной уверенности. Характерно здесь изображение противоположности между будущей судьбой благочестивых и безбожных (Псал. Сол. 17). Здесь мы стоим уже на пороге Нового Завета.

Другая отличительная черта иудейского благочестия в этом столетии, тесно связанная с мессианскими надеждами, есть энергически проводимая в жизнь важность исполнения закона. Исходным пунктом в этом отношении служила деятельность Ездры, продолжавшаяся потом в трудах ученых книжников. Но свое важное историческое значение она получила преимущественно через противоположение фарисеев и саддукеев.

Несмотря на несогласие Кюнена<sup>1</sup>, всего вероятнее, что название саддукеев произведено от имени Цадока, современника и священника Соломона, и поэтому первоначально обозначало иерусалимских священников, которые, по Иезекиилю, одни признавались правильно поставленными. Когда позднее священнические права, как это видно из Священнического кодекса, перешли ко всем «сынам Аарона», то иерусалимские священники все-таки сохранили первенствующее положение в качестве священнической аристократии, которой принадлежало и распоряжение общественно-политическими делами в общине. Известно, что они действовали заодно с эллинистическим направлением. После маккавейской войны они были фактически удалены от власти и место их было занято асмонеями вождями. Но последние вместе с властью и званием получили в наследство, по-видимому, также и имя. Название одного определенного священнического рода сделалось названием, обозначающим священническую аристократию вообще, а затем и общим именем для сословия или партии.

Напротив, вышеупомянутые хасидим (см. выше стр. 334) появляются снова под именем фарисеев, в первый раз упоминаемых при Гиркане I (135—105 гг. до Р. Х.). Пока в маккавейских войнах дело шло о восстановлении религии, хасидим действовали заодно с их вождями и образовали собою ядро если не активного, то пассивного сопротивления. Когда же Асмонеи стали препятствовать восстановлению законного первосвященнического рода, то они отделились от них и выступили в качестве строго законнической партии против национальной партии, предводимой асмонеями саддукеями, которая постепенно получала все более мирской характер. Это разделение,

---

<sup>1</sup> Godsdienst van Israël II, стр. 342 и сл. Theol. Tijdschr. 1875, стр. 639.

при Иоанне (104—78 гг. до Р. Х.) приведшее к открытому разрыву, принадлежит в религиозном отношении к важнейшим событиям последнего времени пред Р. Х. По своим принципам оно может быть сравниваемо с борьбою Илии с Ахавом.

Главное основание их противоположности заключалось в различно понимаемой ими важности закона. Саддукеи были далеки от того, чтобы отречься от закона. Писанный закон представлял и для них безусловный авторитет, и они вообще держались его предписаний. Но в практической жизни закон у них отходил на задний план; главные их стремления лежали в сфере светской, и в особенности политической жизни; они желали могущественного государства. Напротив, для фарисеев закон был все. То, что находилось вне его, — вся светская, политическая жизнь, со всем, что к ней относилось, не только не имело для них никакой цены, но прямо было для них противно. Они ненавидели как чужеземное владычество, так и стремление иудейской аристократии к власти и почету, а также и царскую власть, которая, по мнению ее представителей, оставляла в тени их собственный первосвященнический сан. Фарисеи желали устроить священную общину, а не царство. Для них имело ценность не то, что было национально, а то, что было религиозно; они были не патриотами, а ревнителями благочестия. Поэтому для них было важно только одно: достижение праведности посредством исполнения воли Божией, выраженной в законе. Вся жизнь должна была быть жизнью по закону, всякое действие должно было быть законно. Что при этом нравственность отступала на задний план перед понимаемой внешним образом святостью — это было в природе вещей; это была та опасность, которая угрожала уже со времен Ездры.

При этом для фарисеев важен был не писанный закон, как таковой, а идея закона. В то время как саддукеи держались исключительно за старое, то есть за написанное, — в связи с этим консервативным направлением находится и их отрицание воскресения, ангелов и духов (Деян. 23, 8) — и на всякое прибавление к написанному смотрели как на ограничение своей свободы, — фарисеи, напротив, стремились к непрерывно продолжавшемуся развитию закона в его отдельных частностях. Для этого изучение закона являлось необходимым требованием. Если не все книжники были фарисеями, точно так же, как не все фарисеи были книжниками, то все же между теми и другими существовала тесная связь и без основательного изучения закона нельзя было удовлетворить требованиям фарисейской праведности. «Проклят народ, который не свежда в законе» (Ин. 7, 49). Следствием этого было, с одной стороны, узкословное высокомерие и хвастовство своей праведностью, а с другой стороны — равнодушие и отчаяние. Праведность была доступна только немногим, и закон сделался бременем невыносимым. В этом отношении иудейство также подходило к своему концу.

Нельзя однако оставить без внимания связь этих взглядов с мессианическими верованиями. В то время как саддукеи думали восстановить царство Давида оружием, фарисеи ожидали пришествия с неба царства Мессии. Для одних идеал был в мире, для других — вне мира, хотя он также должен был осуществиться на земле. Ускорить его пришествие можно было только строгой жизнью по закону. Поэтому в Псалтири неуклонное исполнение закона составляет необходимое дополнение к мессианическим надеждам. Хотя zeloty, которые в начале христианской эры хотели осуществить эти надежды с оружием в руках, и произошли от фарисеев, но их стремления находились в резком противоречии с принципами последних.

Мы не будем разбирать, насколько верно мнение многих ученых, что маленькую секту ессеев, самые ранние известия о которой имеются из середины второго столетия, следует считать также за ветвь, отделившуюся от фарисеев. Во всяком случае их нельзя поставить в качестве третьей партии наряду с фарисеями и саддукеями. Скорее они представляли из себя нечто вроде монашеского ордена, который, отрекшись от всех житейских благ и организовавшись в прочно сплоченную общину, доступ в которую был возможен только после долгого испытания, стремился к высшему идеалу святости и чистоты. Нельзя не признать, что в них замечаются следы чуждого влияния, но откуда именно шло это влияние — на этот счет существуют различные взгляды; при этом особенно обращают на себя внимание парсизм и пифагореизм. Своим отчуждением от людского общества и проводимым в жизни отрицательным отношением к культуре ессеи напоминают рехабитов более раннего времени, хотя между теми и другими невозможно указать никакой генетической связи. Мнение, что христианство вышло из учения ессеев, ни на чем не основано; зато влияние последнего на позднейшее монашество не представляется невероятным.

Находя со стороны закона свое окончательное выражение в фарисействе, иудейство в то же время является в совершенно другом образе в так называемой «Книге премудрости». Главным признаком этого направления, источник которого, по понятным причинам, был отнесен к Соломону, следует признать стремление к тому, чтобы найти соглашение с тем разнообразием жизни, которое установилось в Палестине во времена эллинизма, сохранив при том веру в Бога, но отбросив совсем или отчасти закон или, по крайней мере, его культовую и обрядную стороны. Но это направление имело тоже различную широту и разные степени. Хотя «Премудрость» ни на минуту не уклоняется от своего назначения быть книгой житейской мудрости, однако в ней ставится много вопросов, не только находящихся в самой тесной связи с религиозным настроением, но и глубоко проникающих в самое понятие о сущности жизни и о характере жизненной деятельности. Из более древних принадлежащих к этого рода литературе письменных памятников особенно замечательна книга Иова, а из новейших — книга Кохелет (Экклезиаст). Первая представляет собою свидетельство сильной

борьбы веры и ее победы, причем, вопреки всем смущающим бедствиям, в глубине души сохраняется сознание близости живого Бога; поэтому она в высшем смысле оптимистична. Другая книга, напротив, столь же пессимистична, представляя собою выражение покорности судьбе и отречение от всякой достоверности: Бог, по ее взгляду, находится далеко и управляет только издали. Но между этими крайностями есть и другие книги, из которых можно узнать сущность «премудрости»: таковы каноническая «Книга Притчей» и «Книга Иисуса Сираха», а также «Книга Премудрости Соломона», из которых первые две возникли на палестинской почве, а последняя — на александрийской.

«Книга Премудрости» обнаруживает свой религиозно-израильский характер главным образом только в своем исходном положении о том, что страх перед Иеговой есть начало премудрости, но затем она стремится путем множества практических советов, имеющих большую или меньшую нравственную ценность, но по большей части представляющих плод богатой житейской опытности и серьезного размышления, установить некоторую среднюю нравственность, при которой можно быть счастливым при всяких обстоятельствах.

Это направление особенно поражает своим индивидуализмом, тогда как закон имеет в виду все общество, а каждая отдельная личность лишь постольку связана его предписаниями, поскольку она есть член общества. В этом отношении направление это примыкает к таким пророкам, как Иезекииль и второ-Исаия, которые после падения народа зывали к личному обращению и личной вере, но в нем нравственные требования становятся на место религиозных, выступавших у Иезекииля на первый план, хотя с довольно внешней стороны. Именно этот индивидуализм составляет большое преимущество «премудрости». Когда существование иудейского народа, а скоро потом и иудейской общины, прекратилось, а сверх того и исполнение закона становилось доступным все меньшему числу людей — тогда эта мудрость научала их обращаться на самих себя и посреди возрастающей неустойчивости всех жизненных отношений, характерной для последних веков перед Р. Х., давала им в руки если и не очень возвышенное, то, во всяком случае, практическое руководство. Поэтому она послужила весьма ценной подготовкой для евангельской проповеди, уже во всех отношениях имевшей индивидуальный характер.

Таким образом израильская религия пришла к своему концу. Рядом с мессианическими надеждами существовала продолжающаяся до самой смерти забота о праведности, которая должна была служить подготовкой к спасению; а в то же время проповедывалась средняя нравственность, которая если и основана была на хороших намерениях, то затрагивала лишь внешнюю сторону вещей. Наступало время, когда понятие о Боге, в лице Иисуса Христа, проявилось в полном величии, выразившись в словах: «Отче наш, иже еси на небесех». Но это уже не относится к истории израильской религии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### К § 44

1) Историю еврейской религии обычно делят на два периода: от Авраама до Моисея и от Моисея до Иисуса Христа. Второй период можно разделить на несколько эпох по различию условий для исполнения закона и побуждений для этого исполнения. Деятельность пророков в этот период, обнимающая несколько столетий, образует особую и ярко выраженную эпоху. Валетон предлагает свое деление религиозной истории Израиля, основанное на данных исторической критики. Этих данных он не приводит, а в предисловии мы показали, насколько вообще можно на них полагаться. Теперь мы только отметим, что деление Валетона не может выдержать критики и не может служить руководительным началом ни при каком взгляде на Библию и ее происхождение. Дальнейшее изложение Валетона и не отвечает установленным им самим делениям. В основу своего деления он полагает два совершенно различных принципа: различие религиозного учения (постепенно образовавшегося и развивавшегося в течение веков) и различие в выполнении этого учения. Две различные вещи — история религии и история ее исповедания. Религиозное учение может очищаться, возвышаться, облекаться в совершеннейшие формулы, в то время как в действительности начинают царить индифферентизм или даже нечестие. И наоборот: религиозное учение может быть наиболее дорогим и близким сердцу его исповедников в то время, когда оно бывает заключено или представляется в несовершенном и неясном виде. Валетон смешивает эти два факта, и отсюда в его делении трудно разобраться. К сожалению, выставленные им некоторые хронологические вехи не только не способствуют делу этого уяснения, но, напротив, показывают, что его совсем нужно оставить, как совершенно невозможное. Валетон намечает два главных периода в израильской религиозной истории: до и после пленения. В первом периоде субъект религии — израильский народ, во втором — иудейская община. Мы не понимаем этого. Иудейская религиозная община, как особое целое, существует почти за тысячу лет до Р. Х., и судьбы религии в этой общине и суть судьбы ветхозаветной религии. Религиозная жизнь в царстве Израильском течет своим особым путем, и субъект религии и объект ее в своем внешнем выражении являются иными, чем в Иудее. За сто лет до того года, который назначает Валетон для времени появления книги Второзакония, Израиль уже исчез, Самария пала, новые народы поселились в городах самарийских (4 Цар. 17, 23—24). Валетон признает, что эти факты имели место в VIII ст. до Р. Х., и однако утверждает, что субъектом религии Иеговы до половины V в. был израильский народ, а не иудейская община. В своих подразделениях Валетон отмечает как начало одной эпохи обнаружение книги Второзакония и как начало

следующей уничтожение политического значения Израиля. Но по хронологии Валетона между этими двумя событиями лежит промежуток менее чем в четверть столетия, и ни Валетон и никто другой не показывают, чтобы событие 621 г. наложило на эту эпоху особый специфический отпечаток в религиозном отношении. Что же это за эпоха?

## К § 46

2) Бог Израиля сначала был богом племени и потом путем некоторой загадочной эволюции превратился в Бога вселенной. Таково положение Валетона, которое он повторяет вслед за другими рационалистами. Наши исторические познания опровергают это воззрение. Сущность рационалистической гипотезы — в утверждении, что *один* из богов у евреев превратился в единого Бога. Но история знает, что у семитов происходил обратный процесс. В Финикии, Ханаане, Сирии единый вначале Ваал с течением времени раздробился на много самостоятельных Ваалов и вообще самостоятельных божеств. Один и тот же Ваал, почитаемый в Тире, Сидоне, становится Ваал-цур, Ваал-Сидон, являются Ваал-Фегор, Ваал-зебув, его отдельные божественные проявления, взятые в отвлечении, тоже олицетворяются и почитаются как особые божественные лица. Является Танит — лицо Ваала. Очень наивно объяснение, которое предлагает и Валетон, будто бы Ваал, Эл не суть собственные имена, а нарицательные. С внешней стороны от этого объяснения веет правдоподобием: у народов ассиро-халдейских, как и у западных семитов, божество называлось Эл, Илю, и это название присоединялось к именам божеств — Самас (солнце), Син (луна) и т. д. Но если от этой внешней стороны обратиться к существу дела, несостоятельность объяснения сейчас же открывается. Какую мысль, спросим мы, соединяли народы с именем Бэл, Эл, Илю? — Мысль о верховном владыке мира. Представление такого владыки очень сложно и, конечно, гораздо легче мыслить об его отдельных свойствах и проявлениях. Он — охранитель всего, следовательно, он охранитель и моей семьи, и моего города. Отсюда молитва — «покров мой Боже!». Отсюда прибавления к имени единого Бога. Ведь не только было много Бэлов, было много и Зевсов. Неужели Зевс — имя нарицательное? История божественных имен, как и история политеизма, представляет нам процесс размножения, а не поглощения богов.

Нам нечего говорить, что библейский текст несколько не подтверждает фантазии о первоначальных анимистических, тотемистических и политеистических верованиях евреев. Но говорят, что следы этих верований можно находить в языке. Где же? Разве имена Элогим и Иегова (собственно: Jahveh) намекают на племя? В Библии, когда под Элогим мыслятся языческие боги, сказуемое ставится во множественном числе; когда Элогим означает бога евреев, сказуемое ставится в единственном

(так же употребляются и определительные слова). Можно указать только 4 исключения из этого общего положения, легко объяснимые естественной ошибкой переписчиков. Можно, наоборот, указать случаи, когда Элогим является сказуемым при подлежащем в единственном числе — Иегова (Исх. 15, 2). Валетон находит имя Иеговы неопределенным. Слова *éheîd ascher éheîd* (Исх. 3, 14) он переводит так: Бог говорит о Себе: «Я есмь, что Я есмь», т.е. Я для тебя то, чем захочу быть. Если первая половина стиха и допускает такое толкование, то его отрицает вторая половина и весь контекст речи. *Jahveh* несомненно происходит от *havah* — быть, и издавна ему усваивали значение: сущий, существующий по *преимуществу*, Создатель. Но, во всяком случае, как ни толковать *Jahveh*, под Ним можно мыслить только единого Бога, а никак не одного из богов.

С некоторым правом, по-видимому, Валетон считает Гада за первоначальное племенное божество (для Асира и Шаддая трудно привести даже мнимые основания). В книге прор. Исаии обличается служение Гаду (65, 11). Слово Гад (*Gadh*) значит судьба, счастье. Им называлось какое-то фаталистическое божество. Не трудно видеть, что обрадованная Лия могла назвать родившегося ребенка Счастьем и что совершенно независимо от этого в другом месте и в другое время могли чтить бога того же имени. Но если и был у евреев племенной бог-счастье, то, конечно, следы его почитания нужно искать не у третьего Исаии (по счету Валетона), а гораздо раньше, ибо ко времени составления 65 главы не могло быть не только бога Гадова племени, но уже не было и самого племени.

#### К § 47

3) Этот параграф статьи Валетона поучителен в том отношении, что показывает, как предвзятые идеи, шаблонно установленные взгляды на ход вещей влияют на состояние представлений о явлениях и событиях. Предвзятая теория требует, чтобы хождение в след иных богов у евреев было отзвуком их первоначального идолопоклонства, а не следствием увлечения примером других народов или результатом самостоятельных заблуждений. По этой теории все, что имело характер ложного богопочитания после Моисея, должно рассматривать как образец нормального богопочитания до Моисея. Библия, конечно, отрицает такое понимание. Тогда отрицают Библию и пытаются доказывать, что ее ясные выражения представляют собою неясные намеки на такое положение, которое рационалистическая теория представляет имевшим место в действительности. Но легче и разумнее руководствоваться Библией, чем отрицать ее.

Очень ясно это можно видеть в вопросе о терафимах и эфодах. Библия показывает нам, что в дом Авраама терафимы проникли вместе с Рахилью, что это были какие-то



маленькие вещицы (Рахиль положила их себе под седло) и что в доме Лавана они, по-видимому, употреблялись для гадания (Быт. 30, 27 по переводу английск. коммент. Библии). Иаков зарыл их впоследствии, но они не исчезли. Они являются в период судей, в период царств и от размеров маленькой статуэтки доходят, по-видимому, до размеров взрослого человека (1 Цар. 19, 16). Они являются всегда рядом с истинным богопочитанием и соединяются с ним, как суеверные придатки соединяются с верою. Нигде не видно, чтобы они были предметами особого почитания, но видно, что они были предметами магического употребления. Пропоки бичевали обращение к терафимам, но они представляли это обращение не как отречение от культа Иеговы, а как извращение этого культа. Рядом с терафимами поставляется эфод. Библия прежде всего описывает нам эфод как первосвященническую одежду (Исх. 28). При посредстве его в важных случаях первосвященник должен был узнавать волю Божию (Числ. 27, 21; 1 Цар. 30, 7 и след.). Невежество и суеверие, понятно, легко могли сделать из эфода предмет для гадания. Одежда стала существовать без лица и независимо от него. Библия говорит об употреблении металлических эфодов. Очень может быть, что это нечто вроде наших металлических риз на иконах и что они могли надеваться, например, на терафимов или даже ставиться отдельно. Только, по Библии, такое употребление эфодов есть не обычай *до* Моисея, а злоупотребление *после* Моисея. Для переставления этих *до* и *после* Валетон, как и ни один ученый мира, не имеет никаких оснований.

В вопросе о культе тельца Валетон, может быть, прав, отыскивая происхождение его в Ханаане, Халдее, а не Египте, но он не имеет никаких данных утверждать, что в тельцах Аарона или Иеровоама наглядно выражалось божеское могущество. Библейский текст безусловно утверждает, что под образом тельца евреи почитали Иегову. Первый призыв к почитанию тельца Аарон выразил в словах: «завтра праздник Господу» (*hagh Sauehowah mahar.*, Исх. 32, 5). Господь здесь назван Иеговою. И во всей дальнейшей истории Израиля мы видим, что с образом тельца у него связывалось представление о делах и могуществе истинного Господа. Уклонялись ли когда к почитанию тельца евреи до Моисея, совершенно неизвестно.

Валетон считает нерешенным вопрос, не выражалась ли у евреев в древности божеская мудрость символически под образом змея. Мы недоумеваем, как можно ставить такой вопрос. Валетон цитирует 4 Царств 18, 4. В этом месте говорится об уничтожении Иезекией медного змея, сделанного Моисеем в пустыне, которому кадили евреи и которого называли Нехуштан. Это название происходит или от *nehoseth* — медь (медняк), или от *nahas* — змей (змеенок). Вернее первое. Так или иначе, но причина суеверного почитания медного змея, очевидно, лежала в том обстоятельстве, что некогда ужаленные змеями евреи, взирая с верою на медного змея, исцелялись. Таким образом суеверие могло почитать в змее целебную силу, но

вовсе не мудрость. Для подтверждения своей мысли о почитании евреями мудрости в змее Валетону следовало бы указать другую цитату — Быт. 3, 1 и след. Здесь говорится о мудрости змея. Но принять буквально это повествование Валетону нельзя, ибо здесь мудрость змея представляется орудием, которым воспользовался диавол для гибели людей. Валетон может принять его в рационалистическом толковании. Сущность этого толкования такова. Отрывок Быт. 3 позднего происхождения. Он составлен под влиянием Авесты. Змей бытия — это змей Аримана, который разрушил *áiguana varja* — рай, созданный Ормуздом. По этой теории на верования евреев имела влияние религия персов. По нашему мнению, эта теория опровергается и историческими фактами (персы — арийцы, и их древнейшие верования сходны с ведическими, но они подчинились в религиозном отношении влиянию семитов), и многими исследованиями (особенно работами Гарлеца). Но рационалисты принимают ее. Тогда является другая и непреодолимая трудность. Образ змея, по теории, прокрался в религию евреев только к концу VI или даже в V веке, а Валетон в библейских сказаниях о змее видит или, по крайней мере, готов видеть пережиток верований и культа до Моисея. Как выпутаться из этого безвыходного круга противоречий?

Наклонность отрицать то, что всеми и всегда принималось за факт, побудило Валетона высказать, что не видно, чтобы в древности евреи почитали еженедельный день покоя, т.е. субботу. Что мы видим в действительности? Библия начинается повествованием о творении, которое оканчивается тем, что Бог благословил седьмой день и *освятил* его. Субботу узнали во время патриархов (Быт. 29, 27). Далее, почитание субботы везде представляется предметом особенных забот у еврея. И что это почитание во времена после Моисея не было новшеством, это доказывается всей календарной системой евреев. Они почитали седьмой день и затем то, что было его кратным — пятидесятницу (окончание семи недель), седьмой месяц Тисри (праздник труда, день очищения, праздник кущей), седьмой год — субботний, заключение седмины субботних годов — год юбилейный. Везде мысль о субботе.

Валетон хочет отнять смысл у обряда обрезания. Он допускает его древность, но он говорит, что таинственное значение знака завета ему придали только ко времени пленения. Нечего говорить, что это его положение стоит в противоречии с Библией: оно стоит в противоречии с его собственным изложением. Он допускает, что обрезание первоначально имело смысл посвящения полового члена. Допустим, что это так, и спросим: каким образом мог возникнуть такой акт и с таким значением? Валетон не излагает ответа на этот вопрос, но он, надо полагать, предполагает его. В глухой древности посвящение человека Богу состояло в том, что его приносили в жертву. Затем акт посвящения выражался только в том, что отрезывали половой член. Наконец, и эта возмутительно-варварская операция была заменена символическим действием обрезания. Убийство и изуродование сменились нанесением легкого пореза,

но смысл остался тот же: посвящение человека Богу. С точки зрения Валетона, таинственное значение обрезание имело с самой глубокой древности и скорее могло его затерять, чем приобрести впоследствии. Мы тоже думаем, что у евреев обрезание таинственное значение имело с самого начала, но только что в роде Авраамовом ему никогда не предшествовали ни отсечение полового члена, ни принесение в жертву. Те, которые говорят, что у евреев были человеческие жертвы и, как на некоторый намек на это, указывают на жертвоприношение Исаака, упускают из внимания, что Исаак был гораздо раньше обрезан, чем возведен на костер (см. Быт. 21 и 22), и что, следовательно, по их философии следовало бы выводить человеческие жертвоприношения из обрезания, а не наоборот.

#### К § 49

4) В период судей и даже царств у евреев можно видеть служение Богу на высотах (*bamoth* множ. ч. от *bamah* — высота), совершающееся как совершенно законное (3 Цар. 3, 2—4). С другой стороны, уже в законе Моисеевом предписывалось приносить жертвы при скинии (Лев. 17), и Второзаконие (12) решительно предписывает всему народу приносить жертвы на одном месте, избранном Богом. Сопоставление этих мест является для Валетона и других одним из оснований для теории позднего происхождения закона Моисеева и особенно книги Второзакония. Теорию эту, однако, колеблет уже то обстоятельство, что в самой книге Второзакония находится повеление Моисея об устройении одной такой высоты — жертвенника на горе Гевал (27, 1—8). Зачем было автору Второзакония одной рукой разрушать то, что он созидал другою, — запрещать высоты и указывать их как предмет законного почитания? Самое лучшее, мы думаем, в данном случае, как и во всех других, искать объяснения факта в данном тексте Библии, а не в искажении и не в отрицании этого текста. На высотах служили ханаанские народы своим богам, на высотах служил Израиль и истинному Богу. Но ясно, что у такого народа, как еврейский, разбросанные в разных местах земли высоты легко могли приобрести характер суеверный или даже прямо характер языческих святынь. Отсюда — запрещение высот. Но до времени это запрещение не могло быть безусловным. Второзаконие предписывало служить Господу на том месте, какое изберет Господь Бог, «из всех колен ваших» (12, 5). Таким местом явился только Иерусалимский храм. Иерусалим не принадлежал ни к какому колену, между тем скиния свидения всегда находилась в городе какого-либо колена, и нередко существовавшая вражда между коленами безусловно препятствовала стать такому пункту религиозным центром для всего Израиля. Потом, до времени полного завоевания земли Ханаанской, для народа еврейского возможность всегда собраться у одного центра была очень редкой. Нужда заставляла служить

Господу и на высотах. Вот почему и священный писатель не порицает служение на высотах до Соломона. «Народ, — говорит он, — еще приносил жертвы на высотах, ибо не был построен дом имени Господа до того времени» (3 Цар. 3, 2). И он же сурово бичует это служение после Соломона (3 Цар. 14, 22, 23). Затем должно заметить, что и вообще буква закона (Лев. и Второзак.) служение на высотах запрещала не безусловно. Исключения из закона об одном месте для жертвоприношений допускались. Особенные обстоятельства и явления делали особые места священными, и принесение на них жертвы Господу являлось не только делом дозволенным, но и прямо требованием религиозной необходимости. Пророческие порицания высот направлялись не столько против места, сколько против характера богослужения.

С. Г.





## ИСЛАМ

*Профессора М. Т. Гутсма в Утрехте*

Литература. *Г. Реланди*, De religione Mohammedanica libri duo (1704; 2-е изд. 1717); *П. Дози*, Het Islamisme (1863); французский перевод *Chaurin*: Essai sur l'histoire de l'Islamisme (1879); *Герклотс*, Qanoon-e-Islam (2-е изд. 1863); *Гарсен де Тассу*, l'Islamisme d'après le Coran (3-е изд. 1874); *А. фон Кремер*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868); *Hughes*, A dictionary of Islam (1885, 1896); *Sell*, The faith of Islam (1880). Большое сочинение *Mouradgea d'Ohsson*, Tableau de l'empire ottoman (немецкий перевод *Бека*) содержит подробное изложение магометанских догматов, обрядов и проч.

### § 56. РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ АРАВИИ ПРИ ПОЯВЛЕНИИ МАГОМЕТА

Литература. *Л. Крель*, Über die Religion der vorislamischen Araber (1863); *Е. Озиандер*, Studien über die vorislamische Religion der Araber (ZDMG, т. VIII); *И. Велльгаузен*, Reste arabischen Heidentums (в Skizzen und Vorarbeiten III, 1887); того же автора: Medina vor dem Islam (ibid. IV, 1889) и Die Ehe bei den Arabern (Nachrichten K. G. W., 1893); *В. Робертсон-Смит*, Kinship and marriage in early Arabia (1885); *С. Снук Гургронье* (С. Snouck Hurgronje), Het Mekkaansche feest (1880). Об отношении к иудейству и христианству см. *А. Гейзер*, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? (1693) и *В. Фелль*, Die Christenverfolgungen in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung (ZDMG, XXXV).

Для правильного понимания истории возникновения ислама необходимо воскресить в памяти хотя бы в главных чертах ту картину культуры, которую представляла Аравия в эпоху Магомета.

Для этого нет нужды углубляться в древнюю историю Южной Аравии, — историю, которая, несмотря на дешифровку многих древних надписей, все еще недостаточно точно установлена. Известно, что уже в древнейшее время здесь возникла оригинальная и своеобразная культура, главным образом благодаря торговым сношениям; удобное положение страны способствовало жителям сделаться посредниками в торговых сношениях Индии и Эфиопии с Египтом и Сирией. Об этой культуре свидетельствуют не только ветхозаветные известия о царице Савской и ассирийские надписи (Саргон, 715 г. до Р.Х.), но также памятники и надписи, найденные в самой стране. Наряду с сабеями греческие и римские писатели упоминают также о минеях. Но различные ученые еще до сих пор далеко расходятся во мнениях относительно

хронологических вопросов, возбуждаемых отношениями государств сабеев и минеев: существовали ли они параллельно друг другу, как два соперничавшие царства, или же каждое из них в свое время получало преобладание. После неудачного похода Элия Галла (18 г. до Р. Х.), о котором повествуют Страбон и Плиний, химьяры (гомериты) заступают место древних сабеев. Довольно много о них говорится в одном арабском сказании, правда, приукрашенном. Их вожди, которых арабы называли «тобба», основали довольно сильное государство и предпринимали большие завоевательные походы, но наконец должны были уступить свое господство сперва абиссинцам, а потом персам. Замечательно, что некоторые из этих вождей сильно покровительствовали иудейству, так что даже сами принимали его и хотели сделать его государственной религией; и в то же время были враждебно настроены против христианства, которое под покровительством императора Юстина прочно утвердилось в Йемене и в особенности в Неджране. Фанатическое преследование этих христианских общин вызвало военное вмешательство негуса Абиссинии, повлекшее за собою падение князя Дзу-Нуваса; и лишь позднее одному из его потомков удалось с помощью персов снова взойти на престол в качестве персидского вассала. Это случилось в 600 году после Р.Х. Событие это объясняет, почему население, не питавшее симпатии к персидскому управлению, охотно подчинялось сначала исламу. Строгий монотеизм не казался ему особенно тягостным, так как почва для него уже была подготовлена христианством и иудейством, что подтверждается надписями, которые частью носят монотеистический характер. Таким образом, для нашей цели нет никакой нужды ближе описывать сабейское язычество, так как для ислама оно не имело никакого значения.

В понятии арабов йеменские племена резко отличаются от жителей Северной и Средней Аравии, что видно из генеалогического описания, по которому родоначальником последних считается Измаил, а первых Кахтан (по библии Иоктан). Дело идет здесь не о географическом, а о генеалогическом различии, потому что многие йеменские племена с течением времени переселились из своей первобытной родины и, например, основали на самом севере, именно в Сирии, царство гассанидов, которое в VI веке под покровительством Византии обнимало собою восточный берег Иордана и Сирийскую пустыню. Жившие здесь племена признавали себя христианами монофизитского вероисповедания. Подобное же царство основали лахмиды в Хире, на нижнем течении Евфрата; князья их находились под верховной властью персов и вели обыкновенно войну как с гассанидами, так и с другими йеменскими племенами, например с киндитами Центральной Аравии. Первоначально лахмиды были язычниками, но один из их последних князей сделался христианином-несторианцем.

Измаилитские племена меньше подвинулись в культуре и вели по большей части кочевой или полукочевой образ жизни. Даже в городах — например, в Мекке и

Медине — господствовало еще племенное устройство бедуинов, и древнесемитическое язычество продолжало существовать во всей неприкосновенности. Правда, в Медине и ее окрестностях жили в большом количестве евреи, но они не занимались пропагандой; подобно арабам они подразделялись на колена и вообще во всем, кроме религии, были с ними сходны.

Мы не имеем здесь возможности вникнуть во все подробности культурного развития этих арабских племен в середине VI века и сделаем лишь несколько замечаний относительно их религиозного состояния. Гордое сознание чести и свободы, сильная чувственная возбуждаемость, полная беззаботность касательно будущности — вот характерные черты сына пустыни. Он от природы хищник и в то же время склонен к кровавому мщению за всякое оскорбление его личной чести. За поступки его ответствен не только сам он, но и все племя, к которому он принадлежит. Порвать племенные узы он считает для себя величайшим стыдом и верной гибелью; точно так же его соплеменники обязаны не оставлять его, помогать ему во всех обстоятельствах жизни и отомстить за него в случае его насильственной смерти. Благодаря этому между различными племенами исстари существовала закоренелая вражда, которая в течение целых столетий как при дворе халифов в Дамаске, так и в далекой Испании вела к бесконечным кровавым распрям, подготовлявшим всюду конец арабского владычества. Религия также была делом племени. Религиозная общность и племенная связь были однозначщи. Поэтому каждый отдельно взятый член племени относился довольно безразлично к религиозным делам и следовал обычаю предков независимо от личного убеждения. Одаренный ясным взглядом на действительность, он, напротив, не имел никакой способности к абстрактному; религиозные представления его были бессвязны и не способствовали более глубокому освещению и оживлению обычаев культа. Таким образом, в арабском язычестве мы видим примеры самого грубого фетишизма, где вместе встречаются: служение деревьям и камням, почитание мертвых, культ небесных светил и т. п.

Из различных богов и богинь, имена которых дошли до нас, достаточно упомянуть о трех, происхождение которых, по-видимому, относится к первобытной древности и которые еще во времена Магомета пользовались большим почетом; это три дочери Аллаха (так они называются в Коране): Манат, Аль-Лат и Аль-Уцца. Первая из них имела святилище — вероятно, большой камень — в Кудайде, на дороге из Мекки в Медину, где ее почитали мединские племена аус и хазрадж. Однако почитание ее не ограничивалось только этими двумя племенами: имя ее встречается также в набатейских надписях. Аль-Лат — очевидно, женская форма имени Аллах (бог) — упоминается еще Геродотом под именем Алилат; в качестве матери богов она высоко чтилась в Таифе, где находилось ее святилище, которое было разрушено только Аль-Могиром по приказанию Магомета. Аль-Уцца, подобно Венере, дала свое имя утренней звезде;

корейшиты усердно чтили ее в Мекке вместе с Аль-Лат. Святилище ее находилось в Ан-Нахла, на востоке от Мекки, по дороге в Ирак. Излагая биографию Магомета, мы вернемся еще раз к этим богиням.

Несравненно важнее названных святилищ и почитаемых в них богинь был культ Аллаха и меккская святыня, о которой упоминает уже Диодор. Она представляла собою черный камень, вероятно кусок лавы, и вместе со своим помещением (божьем домом), в восточном углу которого он был вделан в стену, называлась обыкновенно *ка'ба* (куб). Это здание представляло не вполне правильный каменный куб средней



Старинный рисунок Каабы и ее ограды.

величины, четыре стороны которого были прикрыты спускающимися коврами. Дверь, проделанная немного выше пола и обращенная на северо-восток, вела во внутреннюю часть здания, которая была предназначена, как думают, для изображений различных божеств, так как Кааба являлась центральным святилищем всей Аравии, в котором каждое племя имело собственного кумира. Но если в этих сведениях и есть нечто верное, то во всяком случае такое назначение не было первобытным, так как обыкновенно Кааба просто называется домом Аллаха и, по другому свидетельству, была посвящена идолу Гобалю, перенесенному в Аравию из Сирии. Невдалеке от этого здания находился священный колодезь Земзем. Подобно Каабе и другие священные места Аравии, например на холмах ас-Сафа и аль-Марва, в долине Мина и далее в

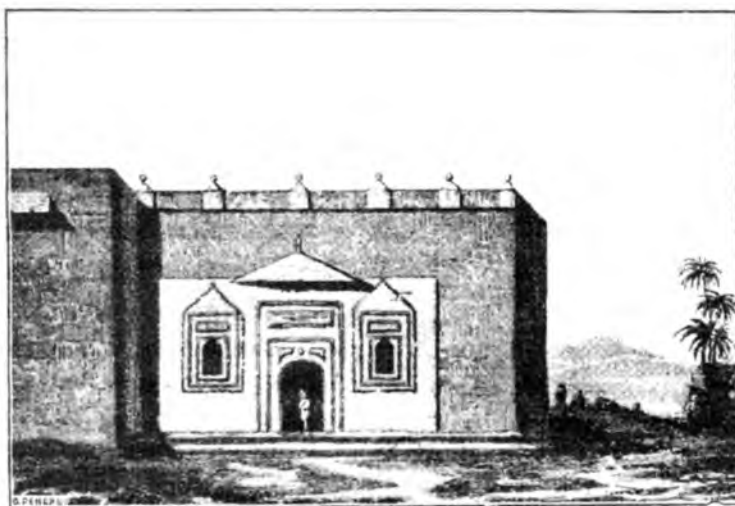
северо-восточном направлении на горе Арафат, были отмечены священными камнями.

Первоначально Кааба была местным святилищем живших в Мекке корейшитов, чему она и обязана своим позднейшим значением центрального святилища. У арабских племен сложился обычай в известные священные месяцы прекращать все распри, откладывая на время военные предприятия и мирно встречаться друг с другом, устраивать ярмарки и т. д.

Перед началом этого времени все собирались в Укац, где была очень посещаемая ярмарка, и здесь каждый искал и находил случай заслужить известность и репутацию.



Затем следовал ряд других ярмарок, и на горе Арафат устраивалось религиозное праздничное собрание (9 Дзуль-хиджа), и все заканчивалось великим торжественным жертвоприношением в долине Мина. Богомольцы, посетители празднеств нередко также посещали и Каабу, которая находилась невдалеке, чтобы согласно обычаю обойти семь раз вокруг святилища (таваф), облобызать черный камень, напиться воды из источника Земзем и пробежать взад и вперед между Сафа и Марва (sa'j); таковы были более излюбленные священные церемонии, которые, впрочем, можно было совершать во всякое время. Однако нигде не собиралось столько народу, как на большой праздник Дзуль-хиджа, который обыкновенно назывался просто Хадж, и корейшиты всеми силами старались привлечь побольше людей в свой город, гостеприимно принимая беднейших странников, заботясь об установлении мира и т. п. Благо-



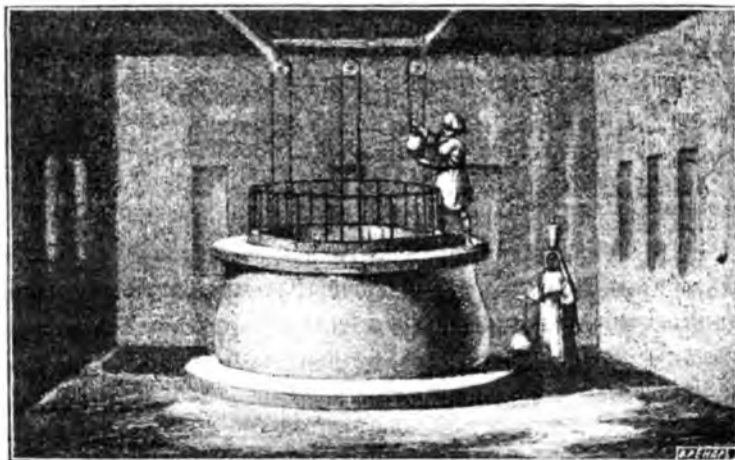
Колодезь Земзем снаружи.

даря этому Мекка очень скоро сделалась местом, куда стремились богомольцы, корейшиты стали хозяевами религиозных празднеств, а Кааба обратилась в центральное святилище Аравии.

Но хотя светские интересы сильно занимали корейшитов и других посетителей празднеств — быть может, даже больше, чем религиозные торжества — тем не менее мы неверно представили бы положение дела, если бы видели главную сторону его в учреждении ярмарки и в меновой торговле. Подобно тому как наши церковные праздники сопровождаются всевозможными светскими развлечениями и удовольствиями, которые затемняют их религиозный характер, но не изменяют его, точно так же и праздник Хадж имел свое основание в религиозной жизни. Многие религиозные

церемонии, глубокое благоговение к месту и времени праздника, складывание оружия, ношение особой одежды (ihram) не оставляют в этом никакого сомнения.

Было бы очень интересно разгадать первобытный характер этих религиозных празднеств, но это едва ли теперь возможно, так как лица, при посредстве которых дошли до нас сведения о них, перетолковали многое в смысле правоверного ислама. И хотя Снук Гургронье вполне правильно высказал, что мусульманское предание, связывающее возникновение Каабы и установление священных празднеств с историей Авраама, Агари и Измаила, вымышлено для того, чтобы дать религиозное узаконение языческим обычаям, тем не менее в истории ислама мы найдем еще много явлений, первоначальный смысл и значение которых, вероятно, навсегда останутся темными и неразгаданными. Следует заметить, что празднества еще до Магомета не



Колодезь Земзем изнутри.

раз подвергались изменениям, о чем некоторые указания сохранены преданием, и что учреждение их несомненно относится к первобытной эпохе. Только время года, на которое приходился праздник, могло бы нам разъяснить его первоначальное значение, но при беспорядочном устройстве первоначального арабского календаря нам и здесь не удастся обойтись без предположений. Весьма остроумная гипотеза Дози (Dozy), предполагающая, что израильские эмигранты перенесли в Аравию свой национальный праздник, разбивается о неправдоподобность ничем не доказанного израильского переселения так далеко на юг. Кроме того, обряды, сопровождающие этот праздник, носят чисто языческий характер и встречаются также и в других культовых местах Аравии. Нельзя, однако, не одобрить того, что для объяснения

происхождения многих названий Доzi обратился к помощи еврейского и арамейского языков. Но это обстоятельство говорит не в пользу предположения об иудейском происхождении означенных обычаев и обрядов, а скорее свидетельствует об арамейском влиянии на культурные отношения Северной Аравии,— влиянии, которое может быть констатировано и здесь и важность которого не подлежит сомнению; об этом свидетельствует также предание, выводящее бога Гобаля из Сирии.

Каково бы ни было происхождение праздника Хадж, достоверно, что он имел большое значение в деле религиозного развития арабов, и значение это с течением времени возрастало все более. Здесь, при общих для всех культовых отправлениях, частные племенные боги отодвигались на задний план, здесь привыкали говорить об Аллахе в смысле бога вообще. В этом понятии сосредоточивалось сознание всего божественного; оставалось сделать один последний шаг, чтобы прийти к монотеизму: именно, провозгласить ничтожество кумиров и отвергнуть их существование как богов. Арабы не сделали этого шага: слишком уж глубоко укоренилось в народных нравах разделение на отдельные племена, и отказаться от местного кумира значило бы разорвать и племенные связи. Тем не менее кумиры в конце концов были низведены до степени местных божеств, имена которых дали название местам культа и до того срослись с ними, что с их уничтожением навсегда исчезли и самые божества, как удачно заметил это Вельгаузен. Таким образом, по всему Аравийскому полуострову существовало стремление к монотеизму, поддерживаемое, с одной стороны, знакомством с еврейскими и христианскими воззрениями, с другой — существованием единого центрального святилища и идеей о великом Аллахе; все эти причины направляли религиозное развитие в одну и ту же сторону. На этом мы и закончим наш обзор, добавив только несколько замечаний касательно главных течений религиозной жизни арабов, которые были заметны во время появления Магомета.

Иудейство было распространено главным образом среди жителей еврейского происхождения, и обращение Дзу-Нуваса является случаем исключительным. Мы уже видели, что в Медине и по соседству с ней обитали различные еврейские племена, о которых с точностью не известно, когда и как они сюда попали. Касающиеся этих вопросов гипотезы Доzi, которые опираются на одно место в Библии (Парал. 4, 38—43) и на арабское предание, требуют более основательного подтверждения. Но кроме Медины и в других местностях полуострова евреи были известны и далеко не редки. Они везде были посредниками в торговых и денежных делах и подчас умели заслужить уважение сограждан, как это видно из примера еврейского поэта Самуила бен-Адиджа, который вошел у арабов в поговорку за верность, выказанную им при сбережении сокровищ, вверенных ему князем-поэтом Амруль-Кейсом. Однако религиозное влияние этих арабских евреев было незначительно, потому что сами они были в этом отношении малообразованы и имели лишь скудные сведения о законе

Моисеевом и о предании (Schema'ta), так как они променяли еврейский язык на арабский и, вероятно, не имели никаких сношений с раввинами Палестины и Вавилона.

Несравненно важнее было влияние христианства, которое нашло себе твердую почву как на севере, так и на юге. Следует, однако, заметить, что речь здесь идет не о православном византийском вероисповедании, которое вообще находило себе мало сочувствия на Востоке: в эти страны скорее проникало учение монофизитов и несториан; кроме того, в Аравии существовало еще много других еретических сект, о которых историки церкви большей частью сообщают лишь сбивчивые сведения. Религиозное образование этих христиан обставлено было весьма плохо: Библия не была переведена на туземный язык и потому оставалась почти совершенно неизвестной. Наиболее сильное впечатление на арабский ум оказывала идея монотеизма и аскетизм монахов и пустынников. То и другое стало известно в Мекке, быть может, при посредстве абиссинцев, так как уже тогда здесь велась весьма бойкая торговля абиссинскими неграми. Из этого мутного источника Магомет, вероятно, почерпнул свои первые сведения о христианских представлениях.

Наряду с евреями и христианами в некоторых местах Корана упоминаются сабейцы, которых не следует смешивать с харранскими сабеями-язычниками, потому что сабейцы Корана были, как это показал Хвольсон, известные мендийцы, которые, подобно христианам и евреям, имели собственные священные книги и были знакомы с историей библейских пророков. Впрочем, настоящие мендийцы не жили в Аравии, и Магомет, очевидно, очень мало был знаком с ними и, может быть, употреблял название «сабейцы» для общего обозначения различных гностических сект.

Наконец, в некоторых местах упоминается различно толкуемое название «ганифы», которое употребляется в том же смысле, что и слово «муслим», обратившееся впоследствии в родовое обозначение магометан, то есть правоверных. Трудно поверить, чтобы такое по-видимому ясное слово могло породить столько различных толкований, однако не следует при этом забывать, что слово «ганиф» первоначально перешло в арабский язык из арамейского, следовательно, не было изобретено Магометом, как утверждает Кюнел. В арамейском и новоеврейском языках слово это означает приблизительно то же, что «язычник»; что же касается значения его в арабском языке, то Grimm неправильно переводит его тем же словом, упуская из виду, что при переходе от арамейцев к арабам смысл слова изменился. В устах христиан и евреев это было бранное слово, Магомет же делает его почетным названием для тех, кто не принадлежит ни к христианам, ни к евреям, но следует учению и образу жизни, подобным исламу. Таким образом, «ганиф» не обозначает какую-нибудь секту с определенными догматами и еще менее какую-нибудь организованную религиозную общину; в применении к предшественникам и современникам

Магомета слово это означает просто, что характеризующие им личности в своих воззрениях сходятся в общих чертах с самим Магомедом. Поэтому гипотезу Шпренгера связать этих ганифов с упомянутыми в Коране листами Ибрагима мы считаем неудачной. Не прав также и Вельгаузен, признающий ганифов просто за христиан: они отличаются именно тем, что они не христиане, не евреи и не маги, вообще не принадлежат ни к какому официальному вероисповеданию, но по своему крайнему разумению разбираются в религиозных вопросах, чтобы примкнуть, наконец, либо к христианам, либо к исламу.

Мы не должны удивляться тому, что в Аравии во время Магомета существовали подобные люди; напротив, если мы проследим религиозное развитие той эпохи, то противоположное явление должно бы показаться нам удивительным.

Поэтому магометане не правы, называя эпоху до Магомета временем «неведения» (al-djahilijas), как будто истинного богопознания тогда еще не было нигде в Аравии. Напротив, там были тогда христиане, евреи и даже мусульмане, имевшие такое познание; только они неясно сознавали, в какой мере это богопознание согласуется с древним обычаем, и не знали еще того последовательного монотеизма, который был создан меккским пророком.

## § 57. ЖИЗНЬ МАГОМЕТА

Литература. *Ибн Гишам*, Жизнь Магомета (перевод Г. Вейля). (1864); *И. Вельгаузен*, Muhammed in Medina (по Вакиди, Kitab al-Maghazi 1882); того же автора Skizzen und Vorarbeiten IV (1889); *Ганье*, La vie de Mahomet etc. (1732); *Г. Вейль*, Mohammed der Prophet (1843); *В. Мюир*, Life of Mahomet (в 4 т., 1858—1861); *Шпренгер*, Das Leben und die Lehre des Mohammed (в 3 т., 1869); *Л. Крель*, Das Leben des Muhammed (1884, второй том еще не издан); *Г. Гримме*, Mohammed (1892—1895). Краткое популярное изложение у *Нельдеке*, Das Leben Muhammed's (1863). Как труд индостанского муслима интересно: *Syed Ameer Ali*, A critical examination of the life and teachings of Mohammed (1873). Кроме того, существует целый ряд более или менее подробно изложенных биографий Магомета в трудах энциклопедического и исторического характера, из которых лучше других: *Коссен де Персеваль*, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet etc. (в 3 т., 1847—1848); *А. Мюллер*, Der Islam im Morgen und Abendland (в истории Онкена).

**М**агомет, сын Абдаллаха, родился в Мекке в 570 году. Он был из рода Гашима, принадлежавшего к корейшитах, но семья его была далеко не из самых почетных. Мать его Амина, овдовевшая до рождения сына, жила в довольно печальных обстоятельствах. Впрочем, о первых годах жизни Магомета известно очень мало, хотя по обыкновению предание прилежно работало над пополнением этого пробела, и таким образом на эту тему сложилось немало рассказов, более или менее поэтически разукрашенных. Подобного рода произведения и теперь еще нередко читаются на Востоке в день рождения Магомета (Маулид-ан-неби), и хотя по содержанию все они в общих

чертах сходны между собой, тем не менее было бы большой ошибкой с нашей стороны видеть в этом совпадении доказательство исторической достоверности. По-видимому, достоверно только то, что, несмотря на бедность семьи, мальчик воспитывался у кормилицы — бедуинки Халимы, как это было тогда в обычае у богатых купцов Мекки. Предание присоединяет к этому, что однажды архангел Гавриил вскрыл тело пророка и вынул оттуда комок запекшейся крови, ту долю зла, которая находилась в нем. Очевидно, что этот рассказ навеян дурно понятым стихом Корана: «Не мы ли вскрыли тебе грудь?» (сура 94, 1).

Мать Магомета скоро умерла, и после ее смерти он, пробыв некоторое время у своего восьмидесятилетнего деда, перешел на воспитание к дяде своему Абуталибу. Последний был тоже небогатым человеком, так что нет ничего невероятного в рассказах о том, что Магомет в юности был пастухом и, в качестве подчиненного работника, сопровождал торговые караваны. Утверждают, что во время подобных путешествий в Сирию Магомет сталкивался с христианами и евреями и что один благочестивый аскет по имени Бахира признал его за пророка. Мы думаем, что подобного рода рассказы лучше всего оставить в стороне. Достоверно лишь то, что молодой Магомет привлек к себе внимание одной богатой и благородной купеческой вдовы по имени Хадиджа, его дальней родственницы. Она взяла его к себе в услужение и, несмотря на неодобрение отца, решила выйти за него замуж. Предположение, что поводом к такому неравному браку между молодым 24-летним мужчиной и 40-летней вдовой служили низкие мотивы, рушится при взгляде на достойную брачную жизнь супругов. Магомет оставался верен своей жене до самой ее смерти и вспоминал о ней с благодарной любовью в продолжение всей своей жизни. Но, достигнув теперь видного общественного положения, Магомет не чувствовал себя духовно удовлетворенным и в уединении стал заниматься религиозными вопросами. Что привело его к этому, кто возбудил в нем интерес к подобного рода занятиям, — этого мы не знаем. Впрочем, предание называет имена некоторых ганифов и, между прочим, Заида ибн Амра, который позднее сам принял ислам; точно так же в Коране (суры 16, 105 и 25, 5) говорится, что у Магомета были какие-то учителя, но кто они были, об этом ничего неизвестно, и комментаторы едва могут назвать их имена. Вообще весьма возможно, хотя и не достоверно, что Магомет имел сношение с этими лицами до своего выступления в качестве проповедника. Как бы то ни было, однажды — Магомету тогда было уже 40 лет, — когда он по своему обыкновению предавался благочестивым размышлениям в пещере на горе Хире, на него снизошло божественное призвание и он услышал слова: «Читай» (или «Проповедуй»). Это откровение, бывшее, вероятно, первым по времени, изложено в Коране (сура 96) в следующих словах: «Проповедуй во имя Господа твоего, создавшего человека из куска запекшейся крови; проповедуй, ибо щедр и милостив Господь твой, учащий пером, учащий человека тому, чего он прежде не знал». В сильном волнении вернулся Магомет к

своей жене, и несмотря на то что она, а также ее двоюродный брат Варака успокаивали его, причем последний, по-видимому, признал его пророческое призвание, Магомет в течение некоторого времени находился в страхе и сомнении, не подпал ли он как-нибудь влиянию злых духов — джиннов. При таком расположении духа явления сначала не повторялись, но когда он через несколько времени опять удостоился слышать небесные слова (сура 74) и откровения стали все чаще, то он перестал сомневаться и решительно убедился в своем призвании к пророчеству.

Мы обсудим здесь вкратце различные мнения о пророческом даре Магомета. Взгляд Мюира, что Магомет поддался действительному дьявольскому наваждению, не подлежит научной критике ввиду его догматической предвзятости. Также не выдерживает критики и то предположение, что Магомет был простой обманщик, — мнение, которое уже в эпоху средних веков ясно проглядывает в рассказе о *tres impostores*<sup>1</sup>, а в прошлом столетии было выведено на сцене в одной жалкой трагедии Вольтера. Даже и у новых авторов мнение это пользуется некоторой популярностью; но против него говорит то уважение, которое Магомет сумел внушить к своему характеру именно окружающим его людям и постоянство, с которым он в течение всей своей жизни, подвергаясь преследованиям и опасностям, держался за свою миссию, не обращая внимания на ее успешность; наконец, было бы внутренним противоречием, если бы столько жизненной энергии и умственной силы было вызвано обманом. Таким образом, мы не можем сомневаться в искренности убеждения Магомета. Не лучше приведенной теории обмана попытки объяснить откровения Магомета явлениями патологического характера. Предание определенно указывает на то, что при первоначальном и некоторых позднейших откровениях Магомет обнаруживал признаки раздражения нервной системы и страдал припадками. Также не подлежит никакому сомнению, что он при этом видел и слышал вещи, недоступные восприятию в объективном реальном мире, но которые ему являлись как нечто объективное, иначе говоря, что он имел видения, галлюцинации и т. п. явления, как бы мы их ни называли. На основании всего этого Вейль заключил, что Магомет был эпилептик, против чего справедливо можно возразить, что эпилептики не помнят своих припадков и того, что при этом с ними случается. Шпренгер всячески старался доказать, что Магомет страдал истерией, и так как истерия совершенно разрушает человека и телом, и душой, то он изображал пророка дряхлым, расстроеным, изможденным. Но подобное заключение вовсе не подтверждается историей. Последовательная уверенность в себе и единство всего существа Магомета, ни разу не нарушенные, и теперь отчетливо выступают для нас в Коране, слабые стороны которого указывают на ум неопытный в логическом мышлении, а не на психическое расстройство (А. Мюллер).

---

<sup>1</sup> трех обманщиков (лат.). — *Ред.*

Итак, если все названные теории оказываются несостоятельными, то остается признать Магомета за настоящего пророка. Вера в то, что он не по собственному почину взялся за проповедническую деятельность, но был призван к этому его небесным Владыкой, не только сделалась исходным пунктом его деятельности, но и навсегда сохранилась в нем как убеждение, настолько непоколебимое, что он ни разу не усомнился в нем. Но эта вера никогда не мешала ему пользоваться с величайшей пронизательностью и с тонким дипломатическим расчетом также и мелкими средствами для осуществления своего идеала. Таким образом, его нельзя назвать ни обманщиком, ни сумасшедшим. Другое дело, стоит ли он в нравственном отношении на такой высоте, какой мы, исходя из предвзятой мысли, считаем себя вправе требовать от пророка. К этому вопросу мы еще вернемся в конце нашей краткой биографии.

Убедившись в своем призвании, Магомет выступил на путь открытой проповеди. Когда именно случилось это, с точностью неизвестно. Согласно с понятиями арабов, он прежде всего занялся обращением своего семейства, и уже когда его жена, дочери, приемные сыновья Али и Заид и друг Абу-Бекр приняли его учение, то он предложил его и остальным гашимитам. Но здесь он имел мало успеха. Дядя и попечитель его Абуталиб, человек честный и правдивый, всю свою жизнь доставлявший защиту Магомету, напрасно старался убедить его отказаться от его проповеди; другой дядя, Абу-Лахаб, с бранными словами отверг его предложения. Число верующих при таких обстоятельствах росло очень медленно и увеличивалось единственно благодаря присоединению рабов и незначительных людей, так что спустя довольно большой промежуток времени число обращенных едва доходило до 43. Против перехода в новую веру рабов владельцы их не замедлили принять строгие меры, от которых избавились лишь те из них, которые были выкуплены на волю довольно состоятельным Абу-Бекром; остальным Магомет по необходимости вынужден был разрешить явно отказаться от него и его учения, чтобы иметь возможность быть хотя тайными его последователями.

Однако Магомет не падал духом и еще с большей энергией старался приобрести последователей вне своей семьи. Без устали проповедовал он о величии и могуществе Аллаха, вменяя в обязанность всем людям ислам, то есть полнейшую преданность и совершенное подчинение Аллаху. Нельзя медлить с обращением, возвещал он, ибо скоро наступит суд Аллаха, и какой суд! «Истинно, сбудется тогда наказание твоего Господа, и никто не сможет его отвратить. Небо поколеблется в тот день, и горы сдвинутся с мест своих. Горе тогда неверующим...» и т. д. (сура 52). Самыми живыми, самыми яркими красками постоянно рисует он ужасы того страшного дня, адские муки, ожидающие неверующих, и райское блаженство, предназначенное муслимам. Было бы несправедливо смотреть, подобно Шпренгеру, на эти образы только как на «устрашающее орудие» и не замечать в них выражения искреннего убеждения и



заботы о блаженстве своих современников. Столь же мало основательно и мнение Гримма о том, что учение о всемирном суде применено было Магометом в качестве понудительного духовного средства, которым он хотел обеспечить успех своей попытке социалистического характера выступить против некоторых особенно сильно развитых общественных зол своего времени, ибо таков был, по мнению Гримма — мнению совершенно ошибочному, — первоначальный характер ислама.

Однако судный день, наступления которого, судя по некоторым местам Корана, Магомет ожидал сначала в скором времени, все не наступал, и жители Мекки еще более стали издеваться над пророком. Они требовали от него чудес для удостоверения в его божеской миссии, на что он отвечал указанием на чудеса божественной силы в природе и в сотворении человека. Так как свои увещания он излагал, как это было в обычае у предсказателей, в форме размеренной прозы, то и о нем прокричали, как о новом поэте, предсказателе или юродивом (сура 52, 29—30; 21, 5; 68, 3—52). Когда же он утешал себя тем, что и бывшие до него пророки подвергались насмешкам и даже преследованиям своих современников, конечно лишь ко вреду последних, так как неизменное слово божие скоро сбывалось, и когда он часто рассказывал подобного рода истории о пророках ради назидания верных и в виде угрозы противникам, то его упрекали в том, что мнимые откровения свои он получает не от Аллаха, а просто из тех источников, на которые он ссылается.

До сих пор жители Мекки мало придавали значения предпрятию Магомета, но когда в 615 году некоторые из приверженцев пророка переселились в Абиссинию, то на это дело взглянули серьезнее ввиду возможности неприятного столкновения с абиссинским негусом. В Мекке еще не забыли о том, что в год рождения Магомета перед городом появилось абиссинское войско, сопровождаемое гигантским слоном, и чуть было не разрушило Каабу. Корейшиты поэтому решили попытаться войти в сделку с Магометом и в случае его согласия хотели, чтобы он признал дочерей Аллаха (см. выше, стр. 350) если не богинями, то по крайней мере могучими небесными существами. Дальнейшие подробности нам неизвестны, но надо полагать, что просьба корейшитов произвела на Магомета большое впечатление; пророк уступил и признал за названными богинями довольно двусмысленное почетное определение и право ходатайствовать пред Аллахом (ср. сура 17, 75). Скоро, однако, он раскаялся в невозможном для него соглашении; он объявил, что сказанные им слова были внушены ему не Аллахом, а сатаной, и публично взял их обратно. Корейшиты, как можно себе представить, были этим сильно рассержены и решили раз навсегда положить конец бесчинству. Чтоб избежать угрожающей опасности, около сотни верующих, мужчин и женщин, снова переселились в Абиссинию. Между тем при патриархальных обычаях арабов не так-то легко было заставить молчать Магомета. Обычай обязывал родственников Магомета смотреть на его дело как на свое собственное, так что лично

к нему, собственно, ничто не относилось. Таким образом корейшиты подвергли опале весь род гашимитов, и последние принуждены были удалиться в изолированную часть города, потерпев большие убытки в материальном отношении. Это тяжелое положение гашимиты выносили, по-видимому, в течение двух или трех лет; однако мера эта не привела к желанной цели, и наконец отлучение было отменено. Сильнее был поражен Магомет, когда он вскоре затем, вероятно в 619 году, потерпел одну за другой две тяжкие утраты, потеряв Хадиджу и Абуталиба.

Между тем у него созрела мысль предоставить неверных жителей Мекки их судьбе и начать проповедовать вне этого города. Для нас такое решение может показаться вполне естественным, принимая во внимание те испытания, которые Магомет перенес в Мекке, но для араба это было нечто совершенно необыкновенное. По его обычаям, отдельный человек без своего племени ничто; добровольно покинув свое племя или им отвергнутый, он лишается всякого покровительства и считается погибшим. Магомету пришлось испытать это вскоре на себе; когда он попытался обратить в свою веру такифитов из ближайшего Таифа, то его не только отвергли с бранью, но преследовали камнями, так что он должен был поскорее бежать, чтобы спасти свою жизнь. Однако эта неудача так же мало смутила его, как и неверие жителей Мекки.

Подобного рода невзгоды лишь приблизили его к разрешению загадки божьего промысла. Бог руководит людьми по своей воле, говорил Магомет, — и формула эта являлась у него результатом не абстрактных размышлений, а собственного жизненного опыта. Что Аллах показал ему верную дорогу, хотя люди и отвергли его, — в этом в настоящее тяжелое для него время он убеждался тем, что джинны (духи), как ему казалось, воздают ему покорность (сура 72), и он видел себя во сне перенесенным в Иерусалим (сура 17), — видение, которое сделалось у магометан весьма популярным и было переделано в вознесение на небо. Однако при этом Магомет не терял из виду земных целей. Ему удалось привлечь в свою веру нескольких человек, принадлежавших к племени хазраджи из Ятриба (Медина), которые пришли на хадж в Мекку. Они, кажется, верно указали ему, что учение его будет иметь успех в Медине, что вполне и подтвердилось последующими историческими событиями. Может быть, успех этот следует приписать влиянию живших там между арабами евреев, которые подготовили почву к восприятию монотеизма и вызвали потребность к созданию новой религиозной общины. Во всяком случае число верных росло там очень быстро. В 622 году многие жители Медины, преимущественно хазраджиты, а также несколько аузитов, в числе около 75 человек, явились в Мекку и имели с пророком тайную сходку у холма Акаба, где они уже встречались с ним в предыдущем году. Магомет торжественно обязал тогда посланных не ставить рядом с Богом других богов, не нарушать брака, не красть, не убивать собственных детей, не заводить и не распространять клеветы и во всем оказывать послушание пророку; теперь он заключил с

ними союз, причем они обязались защищать его, как они защищают своих жен и детей. Этим Магомет как бы отказывался от собственного своего рода и на деле показал, что исламом разрывается старая племенная связь и возникает новая в виде религиозной общины. С этой стороны следует рассматривать и так называемое бегство Магомета из Мекки в Медину, называемое обыкновенно «хиджра», — событие, от которого со времени Омара магометане ведут свое летосчисление (622 г.). Это арабское слово обозначает не того, кто бегством спасается от врага или от опасности, а того, кто по своему желанию покидает друга или родственника. Понятно, что поступок Магомета привлек на себя внимание жителей Мекки, однако Магомет позаботился, чтобы они не задержали ни его, ни сопровождавшего его друга Абу-Бекра. Конечно, легенда сделала свое дело и богато разукрасила историю, но мы оставим ее в стороне. Приверженцы Магомета не подвергались больше преследованиям жителей Мекки и последовали за пророком в Медину. Поэтому они получили прозвище мохаджиров, то есть товарищей бегства; вместе со сподвижниками (Ansar) из Медины они составили знать ислама.

Задача, которую хотел осуществить Магомет в Медине, была нелегкая; нужно было организовать новую религиозную общину. Чтобы показать на деле, что существование прежнего племенного союза уничтожалось исламом, он составил 75 братских пар, каждую из одного беглеца и одного сподвижника, которые наследовали друг другу помимо родственников и должны были считаться братьями. Племенные распри прекратились, ни старая, ни новая кровавая месть не могла более вносить раздора в среду верных. Сооружен был молитвенный дом, куда все аккуратно собирались, а позднее созывались особым «вещателем» (Bilal), чтобы совокупно совершить общее моление под руководством имама, то есть в то время самого Магомета. Значение подобного учреждения трудно оценить в должной степени; любящие свободу, недисциплинированные арабы приучались этим путем к порядку и дисциплине. Этот молитвенный дом называли поэтому «местом военных упражнений ислама», а ежедневную пять раз в день повторяемую молитву верных, забывая о ее религиозном значении, сравнивали с общим боевым криком (фон Ранке).

О религиозных обязанностях мы будем говорить ниже, теперь же мы ограничимся лишь тем, что разъясним те отношения, в какие поставила себя новая религиозная община к язычникам и евреям Медины. До этого времени Магомет имел весьма поверхностное и недостаточное знакомство с сущностью иудейства и христианства. Он думал, что проповедь его совпадает с догматами этих великих духовных общин и что их сторонников легко будет привлечь к его вере. Так как в Медине иудеи были особенно многочисленными и религиозные постановления их казались Магомету целесообразными, то он решился ввести некоторые из них и в свою общину; таковы, например, обычаи обращаться при молитве лицом в сторону Иерусалима, соблюдать

пост в день Ям Кипура (10 тишири) и т. д. Однако вскоре он заметил, что жестоко обманулся в своей надежде. Евреи Медины, любопытуя испытать нового пророка в его призвании, предложили ему разного рода вопросы, чтобы узнать, насколько ответы его согласуются с законом Моисея и не есть ли он действительно обещанный Мессия. Магомет дурно выдержал испытание, ни разу не сказав верно генеалогии патриархов, и евреи навсегда отвернулись от него. Со своей стороны и Магомет, заметив свое заблуждение, поспешил порвать с иудейством; прежнее свое предписание обращаться при молитве лицом к Иерусалиму он переделал в смысле обращения к Мекке, а пост с 10 тишири перенес на арабский месяц рамадан, время, когда было дано откровение Корана (сура 2, 181). Скоро ему стало ясно, что он действует в духе христианства, и таким образом у него возникла теория касательно того, что «владельцы Писания», как он называл иудеев и христиан, хотя и получили откровение от Мусы (Моисея) и Исы (Иисуса), но позже они изменили или самые слова откровения, или их толкование (в этом магометанские теологи расходятся) и впали таким образом в различные заблуждения. Против христианского учения о Троице, которое он считал за настоящее троебожие (Бог, Иисус и Мария), вел он в Коране ожесточенную полемику. Он утверждал, что Иса действительно был посланником Божиим, которого Бог прославил чудесами, однако отрицал, чтобы ему и его матери принадлежали божеские почести. Тем не менее владельцы Писания, к которым иногда причислял он и сабеян, занимают совсем другое положение, чем язычники: последние совершенно превратили истину в заблуждение, те же все-таки владеют ею, хотя и в искаженном виде.

Что касается до политических отношений, то Магомет заключил как с иудеями, так и с язычниками Медины наступательный и оборонительный союз, причем тем и другим были оставлены их прежние права и обычаи, но они обязались помогать пророку в войне и никоим образом не поддерживать его врагов. Мало-помалу внешним образом к общине присоединилась большая часть хазраджитов и аузитов, хотя они всегда оставались равнодушными и в критическую минуту ненадежными союзниками, почему Коран часто их порицает как лицемеров (монафикун). Внутренне озлобленные против чужого пришельца, они оплакивали падение отцовских обычаев и, как истые арабы, охотно вернулись бы к прежнему положению дел; но сила была не на их стороне, и они должны были подчиниться господству Магомета.

Жители Мекки думали, что счастливо отделались от неудобного проповедника, и рассчитывали, что и мединцы в свою очередь скоро будут тяготиться им; но они жестоко обманулись. Магомет поставил своею целью подчинить себе родной город, и хотя этот план мог сначала казаться смешным тому, кто знал разницу между довольно значительным торговым городом и ничтожной Мединой, тем не менее пророк ни на минуту не покидал его из виду, пока не привел в исполнение. Однако на это

потребовалось немало времени; сперва Магомет должен был довольствоваться тем, что устраивал в малом виде хищнические набеги на торговые караваны мекканцев, которые на возвратном пути из Сирии проходили вблизи Медины. Ремесло это как нельзя более пришлось по вкусу жителям Медины, так как арабы, подобно остальным бродячим народам — курдам, туркменам и другим — были природными разбойниками. При этом не всегда даже соблюдался священный месяц, в котором царил общий мир, и когда в этих случаях дело доходило до Магомета, то он отпускал виновных с легким выговором (сура 2, 214). Давал ли он на это сам приказание, как утверждают — этот вопрос остается нерешенным, но если так было на самом деле, то не следует его слишком строго судить за это; таков обычай Востока: военный обман и всякая хитрость против врага, будь то постыднейшая измена или открытое нарушение данного слова, там допускаются, а в иных обстоятельствах и предписываются.

Само собой понятно, что эти нападения причиняли немало неудобств торговцам Мекки, которые под предводительством Абу-Софьяна, являющегося с этого времени главой мекканцев, решились положить конец такому разбойничеству. 16 марта 624 года произошла битва у колодца Бедр и, несмотря на значительное превосходство мекканцев в числе сравнительно с правоверными, последние одержали решительную победу; много знатных и богатых корейшитов попало в плен, что, не считая приобретенной добычи, обещало еще хороший выкуп. Чтобы избежать ссор между корыстолюбивыми арабами, Магомет объявил, что пятая часть добычи должна принадлежать ему, то есть казне правоверных, а остальное должно быть разделено поровну между всеми участниками битвы. Но впечатление, произведенное блестящей победой в Медине и на бедуинов, имело еще большее значение, чем добыча. В самом городе никто более не осмеливался идти открыто против пророка; одни только евреи не поняли истинного положения дела, но и они вскоре были довольно грубо выведены из сознания мнимой своей безопасности. Вскоре после того ничтожный повод повел за собою кровавое столкновение с еврейским племенем кайнока; евреи были вынуждены сдаться; имущество их было конфисковано, и сами они изгнаны из города. Довольные уже тем, что остались в живых, они спешили покинуть Аравию и основались в древнем Базане. Та же судьба постигла в следующем году племя бену-надир, когда мекканцы отомстили Магомету при Оходе за нанесенное им в предыдущем году у Бедр поражение. И точно, будто этот несчастный народ был глух и слеп против всяких предостережений! Евреи имели еще неосторожность войти в сношение с врагами Магомета во время так называемой войны за окопами 672 года. Победа при Оходе не принесла мекканцам никакой прибыли, поэтому они решили осадить Медину с порядочными для арабов военными силами; евреи и разные бедуинские племена обещали им свою помощь. Верные не решились на этот раз вступить в неравную борьбу с врагом в открытом поле; они заперлись в городе и по совету одного

перса, Салмана, сделали неприступной для всадников открытую часть города, окопав ее глубоким и широким рвом; отсюда война эта получила название «войны за окопами». Враги очень сердились на такой прием и обвиняли Магомета в употреблении недостойных хитростей, тем более что средство удалось и они принуждены были вернуться ни с чем. И на этот раз пришлось поплатиться евреям. Магомет отправился теперь против бену Кораица; евреи были побеждены, и приговор смертельно больного Са'да, предводителя аузитов, который был ожесточен против них, гласил, что мужчины должны быть умерщвлены, а жены и дети обращены в рабство. Магомет утвердил этот приговор, и 600 евреев были убиты. Наказание было жестоко, но вполне согласно с тогдашним военным правом, так что нет никакого основания обвинять Магомета в жестокости и коварстве за это, во всяком случае, конечно, ужасное избиение евреев. По поводу этого обвинения вполне справедливо будет заметить, что эти 600 не много значат сравнительно с теми 4500 саксонцами, которых христианский герой Карл Великий велел умертвить на Аллере. Условия, предоставленные бену Кайнока и бену Надир, по понятиям арабов были очень мягкие, и Магомет доказал, что он далеко ушел вперед от своих современников, издавши приказ, запрещающий уродовать трупы павших, что было в обычае в тогдашнюю варварскую эпоху, да и в более позднее время.

Казалось, Магомету еще далеко было до осуществления его заветной цели — подчинить себе Мекку, но он нашел иной, более быстрый способ к ее достижению. Он решился предпринять с немногими спутниками странствование к святым местам и выполнил свое намерение весной 628 года, конечно, в одежде странника, вооруженный только мечом. Он рассчитывал на то, что мекканцы никоим образом не решатся употребить насилие против его людей во время священного месяца, если только будет известно, что последние пришли с мирными намерениями. Правда, он сам при прежних обстоятельствах не соблюдал этого обычая и нарушение его считал простительным грехом, однако он знал, что противники его, защитники старинных арабских обычаев, вряд ли отплатили бы ему той же монетой. Тем не менее это был шаг весьма рискованный, тем более что, как скоро выяснилось, мекканцы приняли угрожающее положение. В Ходейбидже Магомет сделал остановку, и в этом критическом положении снова сказала его политическая проницательность. Хотя мекканцы были очень не расположены к непрошеному гостю и заранее предвидели, что при существующей между ними и верными кровавой вражде присутствие последних на богомолье необходимо должно повести к кровопролитию, однако они не имели никакого права воспретить им доступ на праздник. После долгих переговоров они решились заключить договор, по которому на этот раз Магомет должен был уйти обратно, но на следующий год ему разрешалось явиться в Мекку на праздник на три дня в одежде странника. Чтобы сделать это возможным, предложено было перемирие на десять

лет, причем обе стороны могли заключать союзы; Магомет обязался выдавать корейшитам их перебежчиков, между тем как мекканцы не были связаны соответствующим обязательством относительно переходящих на их сторону приверженцев Магомета. Магомет поспешил принять эти условия, хотя спутники его были сильно недовольны ими. Таким образом он вполне достигал своей цели если не в настоящую минуту, то по крайней мере на будущее время; можно было с уверенностью ожидать, что когда пророк, известный уже по всей Аравии, появится на празднике Хадж во главе своих последователей, то он привлечет на себя общее внимание, и путешествие его обратится в триумфальное шествие. Так оно и случилось в следующем 629 году, когда Магомет, согласно условиям, явился в Мекку после того, как корейшиты, бывшие в кровной вражде с правоверными или почему-либо принадлежавшие к непримиримым, удалились на ближайшие горы во избежание могущей случиться кровавой схватки. Теперь всякий в Мекке, кто имел хоть каплю политической проницательности, знал, что будущее принадлежит исламу, и наиболее благоразумные, каковы Халид-ибн аль-Валид, победитель при Оходе, известный впоследствии под именем «меча Божия», и Амр ибн эль-Ази, бывший потом наместником Египта, поспешили объявить о своем обращении; другие, как Абу Софьян и Аббас, не могли решиться открыто сделать это, думая, что можно подождать, пока дело Магомета примет более серьезный оборот. Это продолжалось, впрочем, недолго; уже в следующем году Магомет вторгнулся со значительными силами, чтобы завоевать Мекку. Желанным поводом к тому послужило для него нарушение мекканцами условий Хадейбиджского договора. Теперь нужда заставляла спешить, и Абу Софьян уже более не медлил: он отправился в лагерь Магомета и отрекся от прежней веры. Весь город перешел без всякого кровопролития в руки Магомета; лишь немногие непримиримые сопротивлялись пророку. Он приказал сокрушить идолов и казнить некоторых особенно ненавистных ему людей, вообще же даровал всеобщую амнистию. Священные места и церемонии были сохранены и на будущее время.

Магомет достиг своей цели. Еще раз такифиты соединились с союзными им бедуинскими племенами, чтобы оказать сопротивление верным и обеспечить себе свободу, но напрасно: они были разбиты наголову после жаркого боя при Хонейне на границе Южной Аравии. Еще до путешествия на богомолье в 629 году евреи Хейбара, в Северо-Западной Аравии, были вовлечены в войну и покорены; теперь, после битвы при Хонейне, со всех концов Аравии стекались в Медину посольства, чтобы принести свою покорность пророку. Магомет принял их с почетом, но обязал отречься от идолов, признать пророка, ежедневно совершать пять молитв и платить подати в казну. Три первых требования бедуины ставили ни во что; последнее же было для них большою тягостью, но в настоящую минуту ничего нельзя было изменить, потому что Магомет был непреклонен. Они должны были согласиться на то, чтобы

им сопутствовали несколько верных для передачи их соплеменникам постановлений ислама и для сбора податей.

Магомет между тем задался уже новыми планами. Он даже отправил грамоты греческому императору, наместнику Египта, гассанидам и персидскому великому царю, приглашая их принять ислам. Он готовился к борьбе против византийцев и твердо решил помериться молодой силой ислама с соседними народами. Но прежде того следовало навсегда покончить с язычеством в пределах самой Аравии; поэтому он послал в 631 году своего зятя Али в Мекку с очень важным документом, который мы находим в Коране (сура 9) с надписью: «Отречение Бога и его посланника от служителей идолов». Отрывок этот был торжественно прочитан в Мине перед собравшимися паломниками. И до сих пор на него можно смотреть как на основное положение ислама, навсегда определяющее отношение последнего к последователям других религий. Сущность его заключается в том, что на будущее время никто из неверных не должен иметь доступа в священную область, что договоры, заключенные пророком с некоторыми из них, остаются в силе до истечения срока, если только будут в точности исполняться их участниками, наконец, что тому, кто не может предъявить подобного договора, остается выбирать между исламом и войной. Война против неверных уже в первое время пребывания Магомета в Медине вменена была в обязанность муслиму (сура 2, 186 и след., 212—213).

Еще раз (632 г.) Магомет предпринял путешествие в Мекку, так называемое прощальное путешествие, во время которого он имел случай произнести речь, в которой строго внушал арабам, что на будущее время древние обычаи отменяются и что ислам навсегда устанавливает единство и равенство верных. В этой речи Магомет еще раз выказал себя энтузиастом, а не политиком; если бы он лучше знал своих арабов, то понял бы, что требует невозможного. Там и сям бедуины уже приходили в волнение, и различные лица, мужчины и женщины, пробовали в свою очередь разыгрывать, подобно Магомету, роль пророков, чтобы бороться с ним его же оружием; но старику посчастливилось избежать огорчений: ему не пришлось дожить до взрыва этих смут. Летом того же 632 года он скончался в своем доме в Медине.

Биографам Магомета всегда было трудно сделать правильную оценку его личности. Это не должно никого удивлять, так как, без сомнения, он был совершенно необыкновенным человеком. В личности его обнаруживаются два различных духовных направления, которые нигде больше не встречаются одновременно и обыкновенно даже исключают друг друга: это — несокрушимый энтузиазм и холодно-рассчитанное житейское благоразумие. Отчасти это становится понятным, если мы вспомним, что он открыто выступил проповедником ислама уже в зрелом возрасте, то есть в такие лета, когда мечты и энтузиазм молодости или уже совсем исчезают, или во всяком случае бывают подчинены расчету благоразумия. Мы бы совершенно неверно оценили исторические факты, если бы не обратили внимания на то, что уже в мекканский



период Магомет умел с большой хитростью и тонким тактом обходить опасности, которые грозили ему и его маленькой общине; с другой стороны, не следует также забывать и того, что в Медине и даже во время своего прощального путешествия на богомолье он с юношеским рвением и несокрушимой силой выступал за свой религиозно-нравственный идеал. Однако слишком часто случается, что многие христианские ученые склонны в его биографиях различно оценивать его характер: мекканского проповедника они не прочь считать истинным пророком и осуждают мединского вождя как обманщика и сластолюбца. Полагают именно, что в позднейший период жизни Магомета в характере его замечаются такие недостатки, которых прежде, по-видимому, вовсе не было и которые вообще несовместимы с его пророческим призванием.

Что касается последнего утверждения, то спорить по этому поводу совершенно бесполезно. Кто думает заодно с магометанскими догматиками, что пророк непременно должен быть непогрешим, для того биография Магомета представит немало трудностей, и он вряд ли удовлетворится тем, что правоверные выставляют в его оправдание. Арабу Магомет является образцом кротости и разумности; меры, принятые им против своих личных врагов, против мединских евреев и т. д., кажутся арабу скорее кроткими, чем слишком суровыми, тогда как европейский ученый видит в них только жестокость, хитрость и мстительность. Но стоит вспомнить только царя Давида, который если и не считается настоящим пророком, то признается благочестивыми людьми за богоугодного героя-царя, и тогда нам станет понятным, что верным никогда и в голову не приходило сомневаться в божественной миссии Магомета на том основании, что он разделял со своим народом все его национальные недостатки. Их скорее смущало то обстоятельство, что он разрешал войну в священные месяцы, женился на жене своего приемного сына Заида и т. п., — словом, такие вещи, о которых не слыхано было у арабов и которые противоречили их древним обычаям; но именно в этом они и видели доказательство того, что для Магомета существуют иные законы, чем для всех других арабов. Мы же, которые не разделяем этого мнения даже в том случае, если признаем Магомета за пророка, — мы не должны забывать о человеческих слабостях и обязаны судить и мерить человека единственной правильной мерой, соображаясь с его эпохой и соплеменниками; в таком случае мы увидим, что он и в Медине достойным образом исполнил свое назначение. Даже часто порицаемая чувственность его, побудившая его, как думают, взять себе целую дюжину жен, есть не более как гипотеза, которая мало согласуется с его простым и правильным образом жизни. Может быть, побудительными причинами к этим бракам была политика и разумный расчет, а вовсе не безграничная чувственность, тем более что он свободно мог, не возбуждая особого внимания, иметь столько рабынь, сколько ему было желательно.

Мы не можем также допустить справедливости делаемого Магомету упрека, что он одобрял свои недостатки и слабости, ссылаясь на мнимые божественные откровения. Следует принять в соображение логические последствия раз принятой им на себя роли божьего посланника; в подобных щекотливых случаях друзья и враги требовали от него доказательства божественного решения, и он не мог уклониться от исполнения этого требования. Он мог бы, конечно, в некоторых случаях дать ответ, который в наших глазах сделал бы большую честь его нравственному характеру. Но нельзя не видеть, что ответ его никогда не ограничивался его личными интересами, но всегда благоразумно был рассчитан на то, чтобы, насколько это позволяли обстоятельства, совершенно покончить с вопросом, удовлетворив каждого, так что он в действительности не наталкивался при этом ни на какое противоречие и не наносил никакого ущерба своему достоинству.

## § 58. КОРАН, ПРЕДАНИЕ И ФИК

Литература. А. Коран: перевод *Sale* (по-английски 1774, часто перепечатывался потом); ср. *Е. М. Уэрри*, *A comprehensive commentary on the Quran* (в 4 т.); *Родвелль* (2-е издание 1876) и *Пальмер* (S. В. Е., т. VI, IX), то и другое по-английски; *Казимирский* (1854) по-французски; немецкие переводы *Валя* (1828) и *Ульманна* (6 выпусков, 1862), также *Рюккерта* (в извлечениях после смерти автора издано *Мюллером* 1888). В качестве введения: *Г. Вейль*, *Historischkritische Einleitung in den Koran* (1844); *Т. Нельдеке* *Geschichte des Korans* (1860); *Гиришфельд*, *Beiträge zur Erklärung des Koran* (1886).

В. Предание: *Гольдцигер*, *Muhammedanische Studien* (в 2 т., 1889—1890; о традиционных обычаях говорится преимущественно во 2-м томе).

С. Фик: *Е. Сахау*, *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts* (Sitzungber. Wien LXV); *Гольдцигер*, *Die Zehiriten* (1884); *К. Снук Гургронье*, *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den islam* (Bijdragen Kon. Inst. Haag., ser. 4, dl. VI) и другие сочинения того же автора.

Существует весьма распространенное заблуждение, что Магомет оставил ислам вполне законченным, как будто религия эта не развивалась с течением времени в различных направлениях. Мнения касательно этих различных направлений, само собой разумеется, не согласны между собой. Один видит здесь вырождение, другой, наоборот, успех; но справедливо признать, что и здесь есть и свет и тень. Все, что оставил Магомет после своей смерти, если не считать множества учеников, воодушевленных его учением, заключалось в известном числе откровений, не приведенных в порядок и не снабженных необходимыми для их понимания историческими объяснениями, а также в примере его собственной жизни в том виде, как она сохранилась в воспоминании. Мы намерены здесь несколько подробнее подсчитать это оставшееся после Магомета достояние, так как оно на все времена осталось главным капиталом ислама.

Во время своей публичной деятельности Магомет высказал очень много изречений, произнес много речей и пророческих; но в них существует известного рода различие, которое бросается в глаза, главным образом по своей форме. Так, когда он говорил от лица божия, то он пользовался обыкновенно рифмованной прозой, которая придавала речи торжественный характер и у древних арабских кахинов служила традиционной формой для оракулов. Впрочем, способ применения ее в различные периоды жизни Магомета довольно различен; первое время он выражается короткими ритмическими предложениями, позднее они становятся все длиннее, ритм делается менее явственным, а рифма все изысканнее и монотоннее, хотя этот признак нигде не пропадает. Все изречения, в которых он замечается и в которых говорящим лицом является не Магомет, а Аллах, относятся к числу откровений, все остальное, не удовлетворяющее этому условию, принадлежит к преданию.

Откровения носят название *Коран* (чтение, передача), которое относится как к отдельным отрывкам, так и к их совокупности. Магомет, не умея сам ни читать, ни писать, частью приказывал секретарю писать эти откровения на клочках бумаги, костях, пальмовых листьях, камнях и т. д.; другие же отрывки сохранились в памяти особенно благочестивых людей. Уже при первом халифе Абу-Бскре одним из этих секретарей, Зейбн-Сабитом, составлен был сборник, в существенных чертах мало отличающийся от того, который мы имеем теперь. По приказанию халифа Османа (644—656) под руководством того же Зейда и других знатоков Корана текст его был окончательно установлен; причем и порядку отдельных отрывков придана была неизменная форма и всюду введен один и тот же диалект, именно диалект корейшитов. Экземпляры, уклонявшиеся от этого образца, если они еще существовали, разыскивались и сжигались, так что о некоторых уклонениях мы знаем только от позднейших компиляторов. Из этого с уверенностью можно заключить, что при Османе действовали вполне добросовестно и если что и ускользнуло, то лишь немногие стихи, не имеющие никакого значения сравнительно с целым. Мнение Вейля и других ученых, которые подозревали, что были допущены умышленные изменения, не подтвердилось при ближайшем исследовании.

Во всяком случае порядок отдельных откровений и подразделение их на 30 перикоп или 114 сур (глав) чисто произвольны, что доставляет критике немало работы, так как для нас было бы интересно расположить отрывки в хронологическом порядке, чтобы можно было объяснить и содержание с психологической стороны на основании биографии Магомета; а с другой стороны, эти бесспорно подлинные свидетельства могли бы в свою очередь осветить самую его биографию. К счастью, мы имеем для этого несколько различных путей. Во-первых, еще исстари, по одному в общем надежному преданию, суры в заголовках обозначены — одни как мекканские, другие как мединские. Впрочем, суры, особенно более длинные, часто составлены из

нескольких различных отрывков, не совпадающих друг с другом по времени; таким образом, нельзя вполне доверять надписи о том, что вся сура действительно относится к мекканскому или к мединскому периоду. Случается также, что предание колеблется в своем показании, а иногда даже оно заявляет, что откровение той или иной суры было дано два раза. Таким образом, европейский ученый не может вполне удовлетвориться этим чисто внешним признаком; однако существует другой способ опреде-

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 وَالْحَقُّ وَالْبَلْبَلُ اِذَا سَجَّحْتَ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۗ  
 وَكَذٰلِكَ هِيَ الْاَوَّلٰی ۗ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرَىٰ اَنْ اَلْم  
 يَجِدَكَ يَمِيْنًا فَاَوْحٰی ۗ وَوَحَدَكَ صٰلًا لَّفَدِيْتُكَ وَوَجَدَكَ  
 عَابِلًا فَاَعْرٰی ۗ فَاَنَا الْبَعِيْمُ فَلَئِنْ لَّمْ يَنْهٰنِيْٓ اَنْ اَلْم  
 ۝ تَسْمَعُ ۝ وَاَتَابِعُ مَهْرًا رَبِّكَ فَاخَذْتُ ۝

**سُوْرَةُ الرَّسْمِ ثَمَانِ اَيَاتٍ مَكِّيَّةٌ**

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 اَلْوَسْخُ لَكَ صَدْرَكَ ۝ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝ الَّذِي  
 اَنْقَضَ ظَهْرَكَ ۝ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝ فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝  
 اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ فَاِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۝ وَرَالِ رَبُّكَ خَارِعًا غِثًا

**سُوْرَةُ الرَّسْمِ ثَمَانِ اَيَاتٍ مَكِّيَّةٌ**

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 وَالنِّينَ وَالزَّيْتُوْنَ وَطُوْرِ سِيْنِيْنَ ۝ وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِيْنِ ۝  
 لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ

Страница из корана.

ления времени, к которому относятся суры, именно на основании их собственного содержания, часто дающего очень определенные указания, так что в общем установление хронологического порядка не представляет непреодолимых затруднений. К этому следует прибавить, что для понимания содержания сур в отношении как языка, так и смысла большую услугу могут оказать прекрасные работы арабских и персидских писателей. Уже в очень древнее время существовали письменные

рассуждения касательно трудных слов и мало понятных мест, да и раньше того были разъяснения по существу, в которых сопоставлялись предания об обстоятельствах и лицах, вызвавших то или иное откровение. В позднейших компиляциях кроме этого собрано еще много других преданий, откуда произошли компендии, отличавшиеся бльшим удобством для употребления. Большой авторитет имеет на Востоке комментарий Баидави (Baidhavi) XIII века, который новейшими учеными опять-таки был снабжен дополнениями и толкованиями.

В общем содержание священной книги весьма понятно, хотя, как мы указали выше, стиль пророка в разное время обнаруживает довольно значительное различие. В старейших сурах стиль возбужденный и возвышенный; короткие предложения сопровождаются величественными образами, клятвами, долженствующими подтвердить истину, и страстными нападками на врагов, которые осмеивали пророка и не верили его миссии. Адские наказания разрисованы самыми яркими красками и повторяются до излишества. Позднее история пророков выдвинута на передний план, слог теряет прежнюю живость и в определенных выражениях, без особых оклонений, переходит к повествовательной форме; иногда, впрочем, пророку все-таки удастся обработать предмет своей речи и дать красивый рассказ вроде любовной истории Иосифа с женой Потифара (сура 12), сделавшейся с тех пор столь популярной на Востоке и обработанной многими персидскими и турецкими стихотворцами в поэтическом стиле. Наконец, суры более позднего периода написаны уже без прежнего пыла и искусства, довольно слабым слогом, хотя по содержанию они самые важные. Правда, здесь все еще попадаются повествовательные и поучительные отрывки, однако теолог-юрист дает себя повсюду чувствовать, и более длинные отрывки посвящены теологической полемике против христиан и евреев или содержат обрядовые предписания. Оттого они никогда не были так популярны среди верующих, как, например, 112-я сура, которая содержит хотя и короткое, но чрезвычайно понятное исповедание веры, или 1-я сура, так называемая «Фатиха», которая читается мусульманином во всех обстоятельствах жизни и в некоторых отношениях может быть сравнена с «Отче наш», равно как и некоторые другие стихи, перечислять которые мы не имеем возможности.

Коран, как это показывает самое его название, предназначался для чтения, то есть для чтения вслух. С течением времени чтение это обратилось в своего рода искусство, доступное далеко не всякому, так как эту священную книгу читают не так, как всякие другие книги, а как Тору в синагоге: отчасти речитативом, отчасти нараспев. Кроме того, всякому вменяется в обязанность выучить наизусть порядочные отрывки; бывали, да и теперь есть, немало людей, которые знают наизусть весь Коран. Поэтому вряд ли нужно говорить о том, что в деле общественного образования Коран играет очень важную роль, а иногда даже составляет единственный учебный материал; на

нем основано самое обучение языку, так что распространение ислама идет параллельно с распространением арабского языка, и вся магометанская литература, будь она на арабском, персидском, турецком или малайском языке, изобилует воспоминаниями, намеками и оборотами, заимствованными из Корана. Вообще трудно достаточно переоценить великое значение этой книги для религиозной жизни всего магометанского мира.

Значительно меньшее влияние имел другой источник древнего ислама, именно *предание*, хотя для исторического исследования оно доставляет богатый материал. Первоначально предание передавалось устно, так как вообще литературная деятельность арабов начинается только со второго столетия Хиджры. По-арабски предание называется «Хадит» (Hadith) и имеет своим предметом не только то, что сказал или сделал Магомет, помимо записанного в Коране, но дает также более или менее подробные сведения о жизни Магомета и его современников. Коран не содержит полной системы законов, так что очень скоро после смерти Магомета возникли большие недоразумения касательно того, как следует поступать в том или другом случае. Вполне естественно, что тогда обращались с вопросами к оставшимся в живых членам Магометовой семьи и его ближним друзьям, например к его умной и деятельной жене Аише, спрашивая их, не высказывался ли Магомет как-нибудь по поводу подобного случая, или как бы он отнесся к подобному обстоятельству. То, что делал или допускал пророк — то служило нормой (Сунна), с которой последующие поколения стремились согласовать свои поступки. Само собой понятно, что всегда было довольно людей, сведущих в этом отношении. Вначале, конечно, поступали довольно добросовестно, так как явная ложь легко могла быть обнаружена оставшимися в живых товарищами пророка, но скоро стали прокрадываться ложные сведения, которые быстро распространялись в областях, лежащих вдали от колыбели ислама. Со временем число таких преданий возросло до бесконечности, так что почти каждый поступок, каждое мнение находили себе оправдание в соответствующем предании. Это злоупотребление должно было наконец стать заметным и для арабов, и, чтобы иметь некоторое ручательство в том, что имеют дело с действительным преданием, серьезные исследователи принимали за верное только то предание, передачу которого можно было проследить вплоть до самих очевидцев. Даже и тогда, когда предания были записаны, считалось необходимым привести целый ряд свидетелей — от первого рассказчика до последнего; обычая этого педантически придерживались и впоследствии, даже в тех случаях, когда данное предание было известно каждому из всем доступного сборника. Подобного рода ряд свидетельств называется «цепью предания» (иснад), которая бывает точная или слабая, верная или ложная. Таким образом, позднейшие собиратели преданий должны были выбирать из целой груды ложных свидетельств; так, например, утверждают, что один из таких собира-

телей, Бокхари (IX в.), составил свой сборник из 7275 достоверных преданий, среди которых еще много повторений, из громадного 600-тысячного запаса. Чисто внешний критерий, которого держался он, равно как и другие известные собиратели: Ибн Маджех, Абу Давуд, Тирмидзи, Муслим, Насаи, сборники которых правоверные мусульмане считают каноническими, — допускал еще много такого, что по нашим критическим понятиям не могло бы быть принято. Тем не менее многое из этого имеет значение если не для времен самого Магомета, то по крайней мере для ознакомления с древними течениями в общине ислама; во всяком случае не следует упускать из виду, что в этих сборниках находится много драгоценного материала, имеющего несомненную достоверность.

Предание в исламе никогда не достигло той популярности, какой пользуется Коран. Хотя упомянутые сборники подразделены на известные отделы, но для широкой публики это далеко не подходящее чтение — как вследствие их пестро-разнообразного содержания, так и потому, что для облегчения их понимания необходимы особые пояснения в отношении языка и смысла. Правда, в арабской литературе нет недостатка в подобных работах, так как изучение преданий в теологических школах составляло в течение целых столетий, а отчасти и теперь составляет, сущность теолого-юридической науки. Но уже из этого видно, что сборники хадит сделались предметом научного изучения. Даже сделанные позднее компендии и пользовавшиеся большой симпатией маленькие сборники с сорока преданиями не могли изменить этого положения дела. Хотя в них излагались правила, по которым должны были поступать отдельные лица, и в частности правительственные чиновники, в тех или иных обстоятельствах, но изложены они были в очень неудобной форме, так что иногда являлась возможность толковать их различным образом; поэтому применение их в известных случаях представляло немало затруднений. Вполне естественно, что сборники хадит были вытеснены краткими компендиями, в которых учение ислама было формулировано в коротких и понятных правилах. Такими-то компендиями являются книги *фик*; в магометанской литературе существует их несметное число.

Слово «фик» первоначально обозначает не что иное, как обучение практике ислама; позднее им стали обозначать ту науку, которая научает из Корана и хадит выводить предписания, имеющие силу закона. Плохой учитель, посылавшийся Магометом и учивший новообращенных, как он сам умел, молитвенному поклонению, становится впоследствии ученым теоретиком, который до тонкости знал и мог указать, как следует поступать во всех обстоятельствах жизни. Конечно, это было нетрудно, раз оно ясно было предписано в Коране, установлено Магометом в хадитах или указано на основании его примера. Но кто же знал все предания и как следовало поступать, если последние противоречили друг другу или не согласовались с Кораном? Тогда приходилось давать более или менее значительную свободу умозрительным

заклучениям и делать выбор по собственному усмотрению. Скоро обнаружили несогласия даже между ведущими авторитетами, и так как обстоятельства не благоприятствовали более свободному пониманию, то внутри школы стремились все более и более точно придерживаться буквы Корана и предания; особенно захириты довели эту склонность до смешного. Практическая необходимость заставила волей-неволей подчиниться учению некоторых из выдающихся древних учителей закона. Таким-то образом все позднейшие магометане, если только они признают официальные сборники хадит, то есть если принадлежат к суннитам, подразделяются на ханафитов, маликитов, шафеитов или ханбалитов, смотря по тому, признают ли они авторитет школы Абу Ханифа, Малика, Шафеи или Ахмеда ибн Ханбала; основатели этих школ жили во II и III столетии Хиджры. Различие между этими четырьмя направлениями или, как говорят обыкновенно, мадшабами (Madshab), слишком незначительно, чтобы вдаваться здесь в его разъяснение, тем более что эти оттенки не оказывают никакого влияния на правоверие.

Но хотя правоведы постоянно стремились вывести все из Корана и хадит, однако, по их мнению, было еще, кроме того, два источника законов, впрочем, далеко не одинакового достоинства, именно: общее согласие (idjma) общины и заключение по аналогии (Kijas). Согласие здесь, как и всегда, было не более как простой юридической фикцией, так как в действительности община никогда не была единодушна; тем не менее вполне понятно, что уже в первом столетии Хиджры относительно многих вопросов составилось известного рода единомыслие, хотя законность принятых правил и не могла быть подтверждена примером Магомета или доказательствами, взятыми из Корана и предания. Правда, при этом помогали себе, насколько это было возможно, найденными впоследствии преданиями, но с течением времени и это средство оказалось неудобным; тогда теория единомыслия, всегда имевшая некоторое практическое значение, представила желаемый повод для того, чтобы дать дорогу вновь возникающим мнениям и понятиям и утвердить те из них, которые сделались общепринятыми. При этом было признано за аксиому то положение, что невозможно, чтобы община единогласно могла принять ложное мнение, и таким образом за ней как бы признавалось свойство непогрешимости. Но при обилии преданий лишь в редких случаях приходилось прибегать к общему согласию; еще более ограниченным применением пользовалось не всеми высочайшее ценное заключение по аналогии.

Но и в других отношениях книги фик содержали в себе нечто такое, чего нельзя было найти в Коране и хадитах и что тем не менее очень важно было знать, именно какие поступки нужно считать обязательными (fardh), какие употребительными (sonna), какие дозволенными или безразличными (halal), какие, наконец, негодными (makruh) или совсем запрещенными (haram). На каких основаниях делается это разделение в отдельных случаях, об этом распространяться мы здесь не станем. Точно



так же требовалось определить, налагает ли данное предписание обязательство на каждое отдельное лицо, или же оно обязательно только для всей общины. Так, например, заповедь о священной войне не есть индивидуальная обязанность, но она обязательна для общины, которая должна исполнять ее лишь в том случае, когда законный глава общины призовет к этому верных.

Книги фик ограничиваются тем, что дают предписания касательно поведения верующих, самого же вероучения они не касаются. Но мы бы вступили на совершенно ложный путь, если бы вывели отсюда заключение, что исповедание веры было различно для их авторов. Скорее, напротив, они считают само собой понятным, что в этих вопросах следует в точности держаться Корана и предания, и находят совершенно излишним устанавливать более точные разъяснения, так как в этм можно бы было усмотреть желание поправлять Аллаха и его посланника и такая попытка легко могла повести к ересьям и даже к неверию. Великие правоведы запечатлели строго и в сильнейших выражениях, что никогда не следует заниматься догматическими вопросами, а в трудных случаях следует ссылаться на Коран и предание, а если казалось, что указания того и другого противоречат друг другу или неясны, то совершенно бесполезно доискиваться, почему это так. Конечно, этим они обнаруживали свое незнание, сознание которого хотя и было искренно, но тем не менее с течением времени должно было сделаться неудобным для них самих; поэтому позднейшие учителя отказались от этой сдержанности, после того как правоверной апологетике удалось такими же толкованиями победоносно восторжествовать над еретическими воззрениями. Но это следует понимать в том смысле, что лишь вынужденные обстоятельствами, и то наполовину против воли, они признали необходимость обучения догматам веры.

## § 59. РЕЛИГИОЗНЫЙ ЗАКОН

Литература. Магометанский религиозный закон более или менее подробно изложен в общих сочинениях по исламу. Кроме того, существуют различные, большей частью французские, переводы туземных писателей, напр.: *Minhadj at-Talibin*, le guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de chafii. Texte avec trad. par L. W. C. v. d. Berg (в 3 т., 1882—1884); *Fath al-Garib*, La révélation de l'Omniprésent. Texte et trad. par L. W. C. v. d. Berg (1895, также шафеистическ.); *M. Perron*, Précis de jurisprudence musulmane selon le rite Malékite par Khalil ibn Ishak (Exploration Scientifique de l'Algérie X—XV); *Ch. Hamilton*, The Hedaya or Guide Ac. (1791, ханафитическ.). У Монгадуса d'Ohsson описания почерпнуты также из ханафитических источников.

Произведения общего характера: *Н. фон Торнау*, Das Moslemische Recht (1855). *L. W. C. v. d. Berg*, De Beginselen von het Mohammedannsche Recht (3 изд., 1883; ср. *Снук Гурзронье* в Ind Gids., 1884).

**З**акон Магомета, подобно закону Моисееву, прежде всего касается культа, затем домашней и семейной жизни, наконец, правовых отношений и политики.

Способ изложения у туземных писателей вовсе не систематический, и ни разу не было сделано попытки свести различные предписания к одному общему религиозному принципу. Все-таки в книгах фик господствует известного рода подразделение материала, причем обрядовые правила занимают первое место; правила общественного управления не включены сюда, а излагаются в специальных трактатах; в общем все разбросано и перемешано довольно пестро.

Правила ритуала сосредотачиваются главным образом на так называемых пяти столпах ислама: это — исповедание веры, молитва, милостыня, пост и путешествие в Мекку. *Исповедание веры* не определяется здесь точно догматически, а только



Мечеть Сулеймание.

предписывается новообращенному, после того как он посредством обрядового омовения очистит себя от нечистоты идолопоклонства, произнести известную формулу: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Магомет его посланник». Искренность обращения при этом заранее предполагается; отступничество не допускается, так как отпадшим от веры угрожает смерть. Кто принимает исповедание веры, обязуется тем самым следовать всему закону.

*Молитва* (salat) не есть простое моление, как мы его понимаем, а полное богослужение, совершаемое пять раз в день: между рассветом и восходом солнца, в полдень,

после полудня, вечером и при наступлении ночи. Место богослужения не определено в точности; для этого годится всякое чистое место, хотя везде существуют исключительно для этого построенные здания, мечети. Архитектура этих мечетей не везде одна и так же, однако обыкновенно при них находятся тонкие башни (минареты), с вершины которых муэzzин громким голосом возвещает часы молитвы; внутри находится в стене ниша в направлении Мекки, куда молящийся должен обращаться лицом, и кафедра, на которую всходит проповедник (khatib) во время торжественного дневного служения в пятницу и в некоторые праздничные дни для произнесения обычной короткой проповеди. Перед молитвой неукоснительно совершается обряд омовения, причем оmyвается лицо, руки до локтей и ноги до лодыжек; только когда нет возможности достать воды, например в пустыне, достаточно обтереться песком. Самая молитва состоит по меньшей мере из двух «ракатов», а каждый ракат — это ритуал, включающий ряд точно предписанных телесных движений и столь же строго установленный порядок религиозных формул, которые должен произнести молящийся. Чтобы не сделать малейшей ошибки, которая лишила бы молитву ее действия, верующие располагаются в мечетях рядами позади предстоятеля (имама) и подражают всем его движениям. Молитва состоит в восхвалении и прославлении Аллаха его служителями; лишь в редких случаях носит она несколько иной характер, например при солнечном и лунном затмении, при сильной засухе, при выносе тела умершего, вообще при всяких важных предприятиях и во время поста.

Третий столп — *милостыня* — совсем иного рода. Это некоторого рода подходящий налог в виде золота, серебра, крупного и мелкого скота, полевых и древесных плодов и товара, если его имеют более определенного минимума. Доход поступает в государственную казну и должен служить для предписанных в Коране целей (сура 9, 60). По-арабски это называется «цакат»; слово это переводится обыкновенно как «налог для бедных», хотя перевод этот не вполне верен. Мимоходом не мешает заметить, что хотя в упомянутом месте Корана указывается, что доход с этого налога должен частью служить на привлечение в ислам знатных лиц, а также чтобы теснее привязать к исламу наполовину обращенных в него, тем не менее уже первый халиф Абу-Бекр отменил это правило. Он же точно определил величину налога в том виде, как это указано в книгах фик, после того как бедуины после смерти Магомета отказались от дальнейшей уплаты подати и силой были им принуждены к этому. С тех пор цакат является единственной законной податью, которую должны платить магометане; на деле, впрочем, не раз бывали отступления от этого; к тому же об этом не может быть и речи в странах с немагометанским правительством. Вместо этого налога вошло в обыкновение назначать добровольное пожертвование для бедных (садакат), и первоначально в Коране, как это показал Снук-Гургронье, не делалось различия между цакатом и садакатом. Что следует платить и в каком размере — это

определяется местными благотворительными обычаями в виде определенного подаяния; во всех магометанских странах к концу поста назначается для милостыни известное количество жизненных припасов: зерна, муки, фиников, риса и т. п.

Пост бывает в течение месяца рамадана, причем постятся с утра до вечера. В это время должно воздерживаться не только от еды, но и от питья, курения табака, наслаждения благовонными веществами и натираниями и т. п., — за все это вознаграждают себя по ночам. Так как магометане считают год по лунным месяцам, то рамадан может прийти на всякое время года, и летом исполнение всех предписаний поста весьма тягостно, так что часто приводит к религиозной экзальтации, которая еще усиливается необычайными религиозными подвигами. Правда, больные, путешествующие и воюющие освобождаются от поста, но они обязаны после исполнить упущенное или же, если к этому не представляется им никакой возможности, заплатить за каждый день известный выкуп. В конце поста справляется праздник, который в турецких землях называется малым байрамом — ураза-байрам — и сопровождается большим торжеством. Кроме того, считается, что известные проступки могут быть искуплены принудительным постом; существует в законе также и добровольный пост (сура 2, 179—183).

Наконец, всякий, кто может и кто обладает необходимыми денежными средствами, обязан раз в жизни совершить *путешествие в Мекку* и исполнить соединенные с ним обряды. Характер последних мы уже указали при описании древнеарабского язычества; поэтому мы не станем подробно излагать их, так как это заняло бы слишком много места, и притом они не представляют интереса для изучения ислама. Достаточно будет заметить, что не только в Мекке, но и во всем магометанском мире справляется праздник 10—12 Дзу-ль-Хиджа, сопровождаемый праздничными жертвами и т. п. У турок это называется великим байрамом, хотя в действительности празднество это имеет меньшее значение, чем малый байрам.

Правила домашней и семейной жизни не все изложены в книгах фик; существуют особые правила приличия, подчас очень интересные для этнолога, изложенные в специальных трактатах; это так называемые книги Адхаб. С исламом все это имеет лишь отдаленную связь и в большинстве случаев находит себе объяснение в первобытных обычаях Востока; при всех, даже незначительных поступках требуется, чтобы человека не покидала мысль об Аллахе и чтобы он произносил при этом «*бисмиллах*» (во имя божие), или суру «*фатиха*» (1-я сура), или другую какую-нибудь религиозную формулу. Глубже проник ислам в другие установления, например, относящиеся к браку и рабству, затем в законы, касающиеся очищения и разных запрещений, как-то: вина, азартных игр, образного изображения живых существ и т. д. Произнести общий приговор исламу касательно его влияния в этом отношении невозможно, хотя ясно, что он повредил развитию искусства и, наоборот, способствовал

подъему общей нравственности. Что касается брака, то ислам ограничил число законных жен четырьмя, в общем же подтвердил подчиненное общественное положение женщины и даже еще более ограничил влияние ее в общественной жизни предписанием скрываться в жилищах и в присутствии посторонних мужчин закрываться покрывалом, что первоначально относилось только к женам самого Магомета, когда его семейные обстоятельства сделались предметом публичных сплетен. Конечно, все это согласуется с общественными воззрениями Востока, и вовсе не следует вместе с А. Мюллером видеть здесь чудовищные последствия случайной неосторожности одной молодой женщины. Нельзя, однако, не согласиться с тем, что если даже ислам только подтвердил древний обычай, то все-таки он снова сильно затруднил для женщины возможность достичь более свободного положения. Замужняя женщина почти бесправна по отношению к своему мужу; он может не только присоединить к ней всякую другую женщину, хотя бы ненавистную ей, но и по желанию имеет право оттолкнуть ее, если только захочет отказаться от приданого. В этом отношении положение рабыни, которая родила ребенка от своего хозяина, заслуживает предпочтения, так как он не имеет уже права продать ее, а с его смертью она и совсем делается свободной.

Более благотворное влияние оказал ислам на отношение господ к рабам, и не только одними нравственными предписаниями, но и установлением известных законов. Раб уже более не является неотъемлемой собственностью своего господина: он может войти с ним в сделку, на основании которой может откупиться на волю по истечении известного срока. Освободить раба — в высшей степени достойный поступок, часто совершаемый благочестивым магометанином. Отношение господ к рабам в большинстве случаев гуманно; из истории мы знаем, что рабы часто достигали высших должностей.

Очистительные законы ислама значительно проще соответствующих еврейских законов, с которыми они, впрочем, имеют много общего; прикосновение к покойнику и отправления половой жизни требуют после себя полного омовения всего тела. Свиное мясо и всякая живность, убитая не по правилам ритуала, не должны быть употребляемы в пищу; ислам разделяет с иудейством также и отвращение к употреблению крови.

Уголовный закон имеет мало замечательного. При убийстве или смертельной ране вместо кровавой мести предлагается удовлетворение в виде известной денежной суммы (100 верблюдов); так же и при телесных повреждениях допускается этим способом обойти правило возмездия. Кража ценных вещей должна быть наказана отсечением руки и т. д.

Государственное, военное, а также гражданское право магометан мы оставим в стороне, в заключение же сделаем еще замечание касательно отношения их к неверным.

Мы уже видели из жизнеописания Магомета, что вскоре по его прибытии в Медину была объявлена священная война против неверных (dijhad), под которыми в то время подразумевались жители Мекки. Уже из этого мы видим, что обязанность воевать с неверными налагалась не на отдельные личности, а на всю общину, и установление ее должно было повести к уничтожению язычества как общественного учреждения. Поэтому Магомет приказывал разрушать языческие капища и под страхом тяжкого наказания запретил некоторые языческие обычаи. Что касается христиан и евреев, то, придя к заключению, что они признают иное учение, Магомет решил сломить сперва их политическое могущество, а затем разрешить им свободное исполнение их богослужения с известными ограничениями и с уплатой определенного налога. В таком случае они составляют как бы государство в государстве, управляемое собственными законами и установлениями, но для них всегда невыгодно, если кто-нибудь из его членов вступит в пререкание с магометанином, так как свидетельство их против верного в расчет не принимается, и т. д. Последователи Магомета постоянно руководствовались этими правилами, за исключением того, что в пределах Аравии они вовсе не терпели неверных, в том числе христиан и евреев, а живших там оседло они выслали из страны, действуя по примеру самого Магомета, который следовал такой же политике в отношении некоторых иудейских племен Медины. Напротив того, вне Аравии они терпели не только евреев и христиан, но, например, и персидских магов; последние впрочем, находились в полной зависимости от произвола наместников, которые в отношении их не были связаны божеским законом и часто пользовались случаем, чтобы выжать из них деньги или еще более ухудшить положение несчастных, так что лишь жалкие остатки их могли сохраниться в Персии до настоящего времени.

Таким образом, общепринятое мнение касательно того, что ислам оставляет лишь выбирать между смертью и обращением, совершенно неправильно. Священная война имеет целью не обращение иноверцев, а лишь уничтожение их политического могущества. Принимают ли покоренные ислам или нет — это их дело. Напротив того, магометанские правители смотрели на обращение в большинстве случаев очень неодобрительно и лишь в редких случаях покровительствовали таким попыткам, так как они были убыточны для фиска. Тем не менее закон священной войны, который вначале способствовал возвышению ислама, в настоящее время, при совсем изменившихся условиях, является для него источником многих затруднений, так как официально все немагометанское должно признаваться враждебным, следовательно, жить в мире можно только из соображений оппортунизма. Столь же значителен и нравственный вред, им приносимый, потому что верные впадают в умственное высокомерие, заставляющее их смотреть на иноверцев с большим презрением и вызывающее их довольно часто на насилие и несправедливость.

## § 60. ДОГМАТИЧЕСКИЙ СПОР

**Литература.** *Abu'l-fath*, Muhammad asch-schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen. С арабского перевод *Т. Гаарбрюккера* (в 2 т., 1850—1851); *А. фон Кремер*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (1868); того же автора, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (в 2 т., 1875—1877); Culturgeschichtliche Streifzüge; *Г. Штейнер*, Die mu'taziliten oder die Freidenker im Islam (1865); *М. Т. Гутема*, De stuid over het dogma in den Islam tot opel-Asch'ari (1875); *Р. Е. Брюннов*, Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden (1884).

О неверии в ислам: *И. Goldziher*, Salih b Abd al Kuddus und das Zindikium während der Regierung des Chalifen al Mahdi (Transact. of the IX Inter. Orient. Congr., II, стр. 104 и след.); *М. Т. Гутема*, Zum Kitab al Fihrist (Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morglds, т. IV); *А. фон Кремер*, Über die philosophischen Gedichte des Abul'ala Ma'arry (Sitzungsberichte Wien.B., CXVII, 1888); The quatrains of Omar Khayyam. Персидский текст с английским переводом *Г. Винфильда* (1883), немецкий перевод *фон Шака* (1878) и *Боденштедта* (1881).

**В**сем известно, что после смерти Магомета арабы при Омаре I (634—644) в невероятно короткое время покорили всю Персию, Сирию, Египет и прилегающие земли. Разъяснить насколько возможно причину этих быстрых и поразительных завоеваний — это задача всемирной истории; нас же вопрос этот интересует потому, что через это ислам пришел в соприкосновение с иноземными идеями и должен был вступить в умственную борьбу с христианством и с религией Заратуштры, которые по своей внутренней силе могли оказать ему гораздо более значительное сопротивление, нежели древнеарабское язычество.

Не следует думать, что покоренные народы принуждены были немедленно переходить в ислам; это обращение осуществилось лишь постепенно; и теперь еще между ними там и сям попадаются иноверцы. Покоренные страны переполнились арабами, которые всюду вносили с собой свою религию и язык, и это, действительно, привело к тому, что в большинстве стран несогласные формы религии, равно как и местные языки, были оттеснены на задний план, а пожалуй, и совершенно были бы вытеснены, если б внутренний раскол в самом исламе не обессилил его надолго. Но тут уж угнетаемые национальные и религиозные чувства снова вырвались на волю и в двусмысленности Корана и предания нашли себе желанную возможность восстать и отомстить ненавистному арабскому господству. Знакомство с переведенными образцами греческой логики и диалектики сделалось в их руках оружием, которым они долгое время победоносно отражали магометанское правоверие. Это преобладание еретических мнений придает истории ислама в первые три столетия чрезвычайно пестрый и интересный отпечаток, резко отличающийся от стационарной и как бы неподвижной картины, которую рисует нам история той эпохи, когда ортодоксия достигла единовластия. Последняя даже примирилась с этим разнообразием мнений, так как, согласно одному, не получившему права гражданства, преданию, сам Магомет предсказал, что его община распадется на 73 секты, из которых одна только

избежит адского огня. Правоверные авторы указывают именно на это число; но нас извинят, если мы не последуем их примеру и ограничимся лишь некоторыми извлечениями из истории магометанских ересей.

Первый вопрос, который разделил верных и наконец привел к постоянному расколу, вначале имел политический характер. После смерти Магомета не знали, кому быть начальником его общины. Сам он не сделал об этом распоряжения, а принцип наследования власти был у арабов не в обычае. Так как касательно этого вопроса Коран и предание ничего не могли решить, то оставалось только предоставить выбор общине. Поэтому сунниты основательно утверждают, что первые четыре калифа, обязанные своим саном выбору общины, были единственными законными преемниками пророка. Омейяды и Аббасиды были халифами *de facto*, а не *de jure*; тем не менее правоверные оказывали им полное послушание, ибо Аллах по своей мудрости возвышает кого хочет и кого хочет ниспровергает.

Все это казалось суннитам вполне естественным; но когда дурное правление слабого Османа вызвало большое неудовольствие, жертвой которого наконец сделался он сам, и когда потом вспыхнула междоусобная война между новым халифом Али и его многочисленными противниками, тогда обнаружились два различных направления. Если принцип наследственности не нравился арабам, то по понятию персов, он был, наоборот, единственно возможным. Поэтому эти последние утверждали, что выбор первых трех халифов был недействителен и что только родственники пророка имели право получить этот сан, а так как пророк не оставил после себя сына, то законными преемниками являются только дочь его Фатима и ее муж Али. Хотя Магомет имел много дочерей, — Осман был тоже его зятем, — но право Али, кроме того, подтверждалось будто бы ясно выраженным желанием пророка иметь его своим преемником, что, однако, отвергали сунниты. Мы, впрочем, не утверждаем, что эта легитимистическая теория была немедленно развита приверженцами Али (шиитами) во всей своей последовательности, а хотим только указать, как возникло впервые противоречие между древнеарабским и правоверным направлением, которое постоянно обнаруживалось и разрабатывалось все сильнее и сильнее.

Существовало еще и третье мнение касательно вопроса об имаме, которое родственно суннитскому и прямо противоположно легитимистическому; это мнение хариджитов, которых не совсем неудачно сравнивали с иудейским зилотами и английскими пуританами. Первоначально они принадлежали к партии Али не потому, что они держались легитимистического направления, а потому, что они согласны были с выбором Али в халифы. Но когда этот несчастный халиф везде встречал сопротивление: и у вдовы пророка, и у значительнейших участников ислама — и когда казалось, что междоусобной войне не будет конца, тогда положение стало нестерпимым и они пришли к убеждению, что ничего больше нельзя сделать с прославленными последователями и аристократами ислама. Эти люди, думали они, все нравственно испорчены,



признают ислам только ради личных выгод, так что даже едва ли заслуживают названия верных. Хитрый противник Али, Муавия, наместник Сирии, а позднее первый халиф из Омейядов, сумел еще более вооружить этих недовольных, так что наиболее пылкие из них скоро восстали против Али и их пришлось усмирять силой. Но беспокойное движение подавлено было лишь на весьма короткое время и еще более разгорелось в правление Омейядов, потому что большинство халифов этой династии нисколько не заботились об исламе и своею властью обязаны были мечу и хитрости. Сунниты признали их авторитет только вследствие того, что они господствовали фактически; шииты, а также хариджиты наотрез отвергли их. Эти последние, как только представлялся случай, брались за оружие и выбирали себе собственных халифов, которых сунниты не признавали, потому что хотели подчинить это избрание некоторому ограничению, о чем хариджиты с своей стороны не хотели и слышать. Именно у суннитов существовало предание, что община может выбирать халифом только корейшита; поэтому они относились довольно бесстрастно к оспариванию у Омейядов похищенного ими владычества. Иногда, впрочем, и у них не хватало терпения, как это случилось, например, в правление Иезида I с благочестивыми жителями Медины, которым пришлось поплатиться за непокорность опустошением своего города, смертью и изгнанием. Такие примеры действовали удручающим образом, и скоро было придумано предание пророка, которым верные призываются терпеливо выждать и добровольно подчиняться всякой тирании. Таким образом, хариджиты не пошли далее частных восстаний, которые были подавляемы иногда с большим трудом и с ужасной жестокостью, но в конце концов везде кончались неудачей, исключая отдаленных углов государства, как, например, в арабской провинции Оман и у берберов в Северной Африке. Само собой понятно, что скоро и между собой они распались и явились крайние и умеренные хариджиты; но на этом не стоит останавливаться дольше.

Вопрос об имамате был собственно политического характера, однако он коснулся и теологии не только потому, что с ним тесно было соединено благополучие или неудача верных, но также и потому, что благодаря хариджитам с ним связан был также и вопрос о вере. Омейядам следовало отказать в повиновении не столько потому, что они не были призваны к власти общиной, сколько потому, что они признавались неверными, к которым должен был быть применен закон священной войны. Снова всплыл вопрос о сущности веры и повлек за собой целый ряд других теологических вопросов, в особенности о том, есть ли человек вполне господин своих действий или им принудительно руководит божие всемогущество. Ответы на этот и подобные вопросы давались различные, тем более что ни по Корану, ни по преданию на них нельзя было ответить недвусмысленно. Христианское влияние, которое было еще сильно в такой стране, как Сирия, могло, может быть, оказать при этом некоторое влияние и внушить тот или другой ответ. Как бы то ни было, вопросы остались нерешенными, пока в правление Аббасидов они не вступили в новую фазу.

Чтобы разъяснить это, нам придется посвятить несколько слов перемене династии. Некоторые халифы династии Омейядов были, без всякого сомнения, очень способные и энергичные властители, которые довели внешний блеск магометанского господства до такого величия, до которого оно потом никогда уже более не достигало; но господство их в действительности вовсе не было господством ислама, а скорее носило национально-арабский характер, причем покоренные народы, переходили ли они в ислам или оставались верны религии своих отцов, просто грабились ради выгоды арабов. Хотя, конечно, это не всегда и не везде одинаково легко удавалось, тем не менее установилась система поголовщины, которую Омейяды приводили в исполнение беспощадно и систематически, особенно в арабско-персидской пограничной провинции Ирак, считая эту систему весьма простой и соответствующей цели. В пограничной же провинции Хоразане, где дело пришлось вести не с трусливыми иранцами, а с храбрыми тюркскими племенами, это не удалось. Аббасиды под предлогом содействия семье пророка произвели восстание, которое ниспровергло династию Омейядов, уже и без того ослабленную возникшими снова между арабами племенными раздорами. Новая династия Аббасидов, перенесшая центр государства из Сирии в Месопотамию, ознаменовала собою великий шаг вперед в характере ислама, который теперь сбросил с себя чисто национальный арабский отпечаток и всеми силами стремился развиваться в универсальную религию. Равенство всех верных теперь мало-помалу стало признаваться, между тем как прежде оно оставалось пустым звуком, так что при Абд-аль-Малихе новообращенных просто принуждали платить на будущее время поголовный налог, который они обязаны были вносить прежде в качестве неверных. Первые Аббасиды, кроме того, интересовались искусством и наукой, и потому при них стала развиваться деятельная умственная жизнь, в которой с юношеским рвением принимали участие не только арабы, но и персы. Плодом этого движения является арабско-персидская культура, на которую здесь мы обратим наше внимание лишь постольку, поскольку она коснулась религиозных воззрений.

Теологические проблемы, касавшиеся предопределения, верования, понятия о боге, откровения и т. п., стали рассматриваться теперь гораздо основательнее, и понимание их сделалось глубже, чем прежде. Особенно секта мутазилитов прославилась этим в магометанской теологии. Эта секта произошла вследствие отрицания предопределения, имя же мутазилитов, то есть отделившихся, члены ее получили, как рассказывают, вследствие того, что они высказывали несколько отличное мнение относительно безбожных верных. Их знаменитейшие ораторы были мудрецами и учеными того времени, которые интересовались всяким человеческим знанием и занимались усердно изучением греческой философии, чтобы проложить таким образом путь к научному изучению догматических проблем. Они-то и основали калам, то есть научную догматику, которую обыкновенно сравнивают с христианской схоластикой;

но хотя они, подобно христианским теологам, заимствовали свою методику от философов, тем не менее их исходный пункт был совершенно иной. Схоластики стремились рассудочными доказательствами оправдать перед мышлением церковный догмат, уже твердо установленный. Мутазилиты же заняли гораздо более свободное положение и хотели только построить догматику вообще на началах разума. Поэтому их вполне справедливо называли рационалистами ислама; говорили о них и как о свободомыслящих; однако это последнее обозначение хотя и верно по отношению к некоторым приверженцам этого направления, но ни в каком случае не может служить характеристикой всего направления вообще. Что особенно их отличает, так это свободное положение, которое они заняли относительно Корана и предания; это с самого начала отличило их от правоверных суннитов и послужило причиной того, что их прозвали еретиками. Что касается предания, то они в нем находили много недостатков: легковёрность пересказчиков, бесчисленные противоречия между отдельными передачами, грубое и наивное понятие о боге, который изображается с самым закоренелым антропоморфизмом и многое другое. Внешний критерий достоверности, на который ссылались лучшие собиратели преданий, казался им, во всяком случае, неудовлетворительным, потому что, как они старались доказать, между первыми очевидцами могли быть и явные лжецы. Они думали, что каждому следует самому исследовать содержание предания и отвергнуть все то, что не согласуется с Кораном, с другими более достоверными преданиями или с разумом.

Что касается Корана, то они не сомневались в его подлинности и признавали содержание его божественным откровением; но в этом случае они направляли свою оппозицию преимущественно против догмата о вечности слова божия. Учение это основывалось на свидетельстве самого Корана, где в некоторых местах говорится об имеющейся у бога сокрытой скрижали, тем не менее оно, согласно представлению мутазилитов, вовсе не должно признаваться за догмат. Благочестивые магометане питали безграничное почтение к священной книге и смотрели на нее почти как на фетиш, так что иногда почитали вечным даже вещественный экземпляр Корана, включая переплет и футляр. Иудейское обоготворение Торы послужило этому примером; вошло в привычку клеймить названием безверия все то, что могло быть сказано против безграничного совершенства или божественности Корана. Когда же тем не менее мутазилиты отважились на это и даже побудили самого халифа Аль-Мамуна принять их мнение, что Коран есть созданная вещь,— тогда сунниты, поддерживаемые Ахмед ибн Ганбалом, пользовавшимся общим уважением, отказались принять это мнение и были за это арестованы вместе с ним. Мутазилитское учение после этого было официально провозглашено государственным учением, но в массе народа вследствие уже приведенных причин не нашло себе отклика, как ни очевидны были доказательства, приведенные его защитниками. Последние ссылались на то

положение, что божественное откровение было либо написано, либо послано на землю в виде внятных звуков и что как звуки эти, так и письменные знаки были, очевидно, созданы, то есть возникли и проявились во времени.

Это учение находилось в связи с учением об атрибутах божества, которых обыкновенно насчитывалось семь, именно: жизнь, знание, всемогущество, воля, слух, зрение и речь; хотя ни в Коране, ни в предании не говорится о свойствах бога, тем не менее он называется в них богом живым, всезнающим и т. д., что понималось в том смысле, что бог жив через жизнь, всеведущ через знание и т. д. Бог называется также глаголящим, то есть таким, который от вечности давал познавать себя понятным образом. Мутазилиты оспаривали также и это представление о вечных свойствах, во-первых, потому, что некоторые из этих качеств имели антропоморфный характер, затем потому, что, по их мнению, вечный бог и вечные его свойства непременно должны вести к представлению о многих вечных существах, то есть к политеизму. Таким образом, они старались выражения Корана объяснить иначе, говорили об известных состояниях, в которых иногда пребывает бог, причем его существо не претерпевает при этом никакого изменения; но какое бы объяснение они ни избирали, они отказывались признать существование вечных свойств.

С особенною силой настаивая на единстве божеского существа, мутазилиты не менее стремились выставить на первый план и его справедливость. Поэтому они охотно называли себя людьми единства и справедливости и были единодушны в отрицании предопределения, которое отвергали как с антропологической, так и с теологической стороны. Если бог, думали они, налагает на людей известные нравственные (или другие) обязанности, обещая человеку наказание или награду (ад и рай), смотря по тому, как он относится к этим требованиям, то божеское правосудие, вытекающее, как ясно видно из этих же требований, из самой сущности божией, требует, чтобы человеку дана была способность удовлетворять им, то есть чтобы человек был свободен в своих решениях и поступках. Это представление заставило их заняться теодицеей, и именно на этой задаче они потерпели неудачу по вопросам об умалишенных, рано умерших детях и т. д.

Мы бы зашли слишком далеко, если бы захотели говорить о мутазилитских воззрениях более точно и последовательно; мы думаем, что достаточно уже охарактеризовали их, тем более что нам придется прибавить о них еще кое-что при изложении правоверной догматики. Заметим только вкратце, что мутазилитские стремления в конце концов не имели успеха у магометан, так что уже при Мотаваккиле (847—861) правительство начало их преследовать и был издан указ прекратить споры о религиозных вопросах, а просто держаться решения законовеедов. Конечно, этому приказу не все последовали, но с этих пор сделалось опасно открыто провозглашать основные

пункты мутазилизма: о создании Корана и об отрицании предопределения. Диспуты продолжались только в школах и потеряли всякое влияние на массы. Между тем мутазилиты, зашедшие слишком далеко, впали в неверие, к чему их легко могло привести их свободное отношение к Корану и преданию. Уже один из древнейших мутазилитов сомневался в божественном происхождении 3-й суры, потому что в ней встречаются проклятия против дяди Магомета Абу-Лахаба; более же поздние находили много недостатков в откровении именно с эстетической точки зрения, хотя именно эстетическое превосходство Корана и признавалось обыкновенно сверхъестественным и почиталось неоспоримым доказательством его божественного происхождения.

Свободомыслящие всегда были в исламе, но в первые столетия его существования они выступали открыто, между тем как позже, когда представители правоверия сделались слишком могущественными, они старались скрыть свое неверие и на вид были самыми искренними магометанами. Так, в первые времена Аббасидов часто говорится про так называемых циндиков, которые за откровенными религиями признали только относительное достоинство и провозглашали независимый от них самостоятельный нравственный закон. Они обратили на себя внимание правительства, и многие из них, зашедшие по неосторожности слишком далеко, поплатились за свое неблагоразумие жизнью. Затем неверие часто принимало философский оттенок, и приверженцы этого направления были названы «дахриджа», то есть людьми, которые утверждают вечность мира и отвергают существование творца, как настоящие атеисты. Смелость, с которой высказывались эти и другие мнения, как, например, известным Ибн эр-Раванди, часто поражает удивлением. При этом между ними были очень даровитые поэты, так что их влияние было немаловажно. Так, у арабов был свой Абуль Ала аль-Маарри (973—1057), а у персов — Омар Хайям (XI в.), четверостишия которого известны в переводе каждому образованному человеку.

Остается решить, следует ли приписать мутазилитские воззрения также постороннему влиянию. На этот вопрос вообще должно ответить отрицательно, хотя, как мы уже заметили выше, греческая философия легла в основу изложения догматических вопросов. Может быть, так же и влияние парсизма оказало свое воздействие на безусловное признание божьего правосудия, как это можно судить по одному достоверному преданию, которое бранит мутазилитов, называя их магами ислама. Между мутазилитами были и такие, которые вносили в свою систему чуждые идеи, как, например, переселение душ, но это уже были исключительные явления.

Прочие секты и направления имеют второстепенное значение для истории ислама, потому что они не оказали, подобно мутазилитам, существенного влияния на форму правоверной догматики. Поэтому мы можем не говорить о них, несмотря на то что для гиерографов они могут быть более или менее интересны.

## § 61. ПРАВОВЕРНАЯ СИСТЕМА ВЕРОУЧЕНИЯ

Литература. В. Снитта, Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Asaris (1876); М. А. Ф. Мепен (Mehren), Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III siècle de l'Hégire par el-Ash'ari et continuée par son école (Trar. de la 3 sess. du Congr. Intern. des Oriental., т. II); М. Шрейнер, Zur Geschichte des As'aritentums (Actes du VIII Congr. Intern. des Orient., I, стр. 77 и след.); Гоше, Über Ghazzalis Leben und Werke (Abhandl. Kgl. Berlin, 1858); Шмэльдерс, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842); А. Готье, Ad दौरra al-fakhira, la perle précieuse de Chazali par (1878, Eschatologie); М. Вольф, Muhammedanische Eschatologie etc. (по-арабски и по-немецки, 1872); его же, El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses (по-арабски и по-немецки, 1848); Л. Крель, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam (1877); Б. Рюлинг, Beiträge zur Eschatologie des Islam (1895).

Кроме того, следует сравнить Саль (Sale) в его «Preliminary Discourse» о переводе Корана и общие произведения касательно ислама Оссона, Кремера, Зелла, Мюллера и др.

На основании предыдущих параграфов оказывается, что мутазилиты и другие секты в своем стремлении научно установить содержание догматов ислама шли ложным путем именно потому, что сами они слишком мало обращали внимания на это содержание, мало придавали значения как Корану, так и преданию. Правда, что ни тот, ни другое не заключали в себе законченной системы веры; предание, если не принимать во внимание эсхатологии, довольно скудно относительно вопросов веры, и даже Коран, который гораздо богаче содержанием, оставляет многие вопросы без ответа. Так, например, вопрос о предопределении остался совершенно нерешенным. Бог изображается вообще трансцендетным, единым, возвышенным, вечным, всемогущим, проявляющим себя в творчестве, откровении и правосудии. Конечно, об Аллахе говорится с пророческим оживлением и в антропоморфических образах, но все, что может принести ущерб его единству и святости, ясно отвергается. Этому соответствует то, что человек всецело чувствует себя зависящим от произвольного божьего предопределения, которого никто и ничто не может избежать. Бог руководит, кого он хочет, и тоже, кого хочет, ввергает в заблуждение; подобные формулы повторяются неоднократно. Тем не менее пророк не отвергает ответственности и свободной воли человека. В пророческих историях он сильно порицает неверие тех, кто отрицает древних посланников; он считает это за тяжелый грех и в своих проповедях говорит о современниках как о людях, для которых выбор между верой и неверием был свободен. В жизни такие противоречия могут непосредственно стоять одно возле другого, но ум сколько-нибудь дисциплинированный не может этим удовлетвориться.

Так как сунниты крепко держались Корана и предания, то на многие вопросы они не имели ответа, мутазилиты же могли действовать свободно. Там и сям появлялись, однако, люди, считавшие себя обязанными защитить предание против их критических замечаний; разногласие в их мнениях также ставилось им на вид как

доказательство того, что логическое рассуждение в вопросах веры никогда не должно иметь решающего значения; однако все-таки чувствовалась необходимость в защите от них правильно вывести правоверную догматику из источников познания и подтвердить ее научными доказательствами. Для этого требовалось пойти на некоторое время в школу ненавистных еретиков. Но законоучители старательно отговаривали от этого, так что всякий, кто решился бы на это из любознательности, подвергся бы опасности попасть в число неверных или еретиков. Много времени прошло, пока не решился наконец на эту смелую попытку один человек, бывший первоначально сам мутазитом. Мы называем его обыкновенно по его фамильному имени аль-Ашари (874—935) и считаем, что он первый ввел изучение калама в правоверных школах. Он, а также философ и мистик аль-Газали (1059—1111) — оба являются основателями суннитской религиозной системы, которая должна быть вообще рассматриваема как выражение магометанского верования.

Если аль-Ашари первоначально был мутазитом, то Газали, гораздо выше его стоящий, посещал школы настоящих философов, изучал сокровенное учение со всех сторон и наконец отказался от своей должности в высшей школе Медрез в Багдаде, для того чтобы десять лет прожить в аскетических упражнениях и в благочестивом настроении. Последние пять лет своей жизни он снова посвятил академической деятельности в Нишапуре. Он сам оставил нам короткую автобиографию в очень интересном сочинении, которое он озаглавил «Спаситель от заблуждения». Его многочисленные сочинения философского, теологического и этического содержания до сих пор остаются любимым чтением образованных магометан, особенно большое произведение под заглавием: «Возрождение религиозных наук», своего рода энциклопедия ислама в назидательном стиле. Тем не менее это сочинение первоначально вызвало много неудовольствия, так что при испанских Аль-моравидах по решению высшего кордовского судьи книга была публично сожжена. Конечно, это во всяком случае может показаться странным, но легко объясняется тем, что Газали в резких выражениях порицал недостатки современных ему теологов, именно их корыстолюбие и стремление занять выгодные судебские места. Впрочем, мы должны оставить философские сочинения Газали без рассмотрения, чтобы не вдаваться в излишние подробности. Конечно, философия имела в исламе, как и везде, большое влияние на выработку теологической системы, но это же можно сказать и о других науках, например о философии и т. д., на которых мы также не можем останавливаться. При этом не следует забывать, что философия у арабов более резко отделена от теологии, чем у нас; эта последняя занимается истиной, получаемой через откровение и предание, между тем как философия обнимает все те отделы знания, которые постигаются логическим рассуждением, каковы, например, математика, логика, физика, метафизика, политика и мораль. Так как за недостатком места мы и без того принуждены ограничиться лишь некоторыми поверхностными замечаниями, то

тем охотнее мы указываем здесь на те произведения, которые специально посвящены истории арабской философии<sup>1</sup>.

Из литературных произведений аль-Ашари до нас дошло лишь немного; тем не менее мы хорошо знакомы с его воззрениями из свидетельств его учеников и последователей. Следует заметить, что учение аль-Ашари не сразу и не вдруг нашло себе доступ в правоверные школы. Люди слепо-благочестивые постоянно учили, что калам есть дело дьявола для заблуждения верных, и сами не доверяли ему даже тогда, когда он сделался безвредным средством для изъяснения магометанских догматов. Ведь Аллах и пророк не написали калама, почему же верные должны в нем нуждаться? Другие находили в учении аль-Ашари еще много такого, что обнаруживало в нем прежнего еретика. Испанский теолог Ибн Хазм (ум. в 1064 г.), стремившийся ввести также и в калам принцип точного смысла, направил против него и его школы самые жестокие стрелы своей теологической ненависти. Только мало-помалу учение аль-Ашари проложило себе путь среди людей, принадлежащих к его Мадсхабе, и шафеитов, а затем и между ханафитами; впрочем, последние держались учения не аль-Ашари, а его современника Мухамеда аль-Матуриди, расхвалившегося с аль-Ашари лишь в незначительных пунктах. Через аль-мохадов (исповедники единства, собственно аль-мовахидун)<sup>2</sup> учение аль-Ашари сделалось также известным и на Западе и наконец благодаря влиянию популярных сочинений Газали распространилось повсюду в исламе. Понятно, что говоря об «ашаритском учении», мы разумеем не личные воззрения аль-Ашари, но воззрения его последователей, изложенные в многочисленных магометанских катехизисах и подробных догматических сочинениях.

Согласно туземным писателям, магометанское вероисповедание совмещает в себе, собственно, шесть пунктов, именно веру в Бога, ангелов, священные книги, пророков, воскресение и день всеобщего суда и, наконец, в предопределение. Мы изложим здесь наиболее важное по возможности вкратце. Мы уже дали общую характеристику магометанского понятия о боге, равно как и перечислили названия семи вечных свойств, которые ему приписываются и которые служат выражением того, что бог никогда не перестает проявлять свою деятельность. Меньшее догматическое значение имеют 99 прекрасных имен божиих, которые почерпнуты из Корана и предания и которые полагается произносить, перебирая магометанские четки. Следует заметить, что неподвижность абстрактного понятия о боге значительно смягчается если не в догматике, то для практического верования, так что, например, милосердие божие имеет большое значение, и в Коране оно восхваляется более чем какое-либо

<sup>1</sup> *Renan, Averroës et l'averroïsme* (3 ed. 1867); *Fr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder* (1858—1895); *T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzali und ihr Ausgleich durch ibn Rosd* (1894) и др.

<sup>2</sup> Ср. *Goldzieher, Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika* (ZDMG., LI, стр. 30—140).



другое качество божие. Абсолютная единичность бога не исключает веры в другие небесные существа, именно в ангелов; напротив того, об этом веровании говорится с особенной настойчивостью. Впрочем, ангелы считаются божьими творениями в таком же смысле, как и люди на земле. Таким образом, этим выражается, что вообще нет такого божественного существа, которое можно было бы даже отдаленно сравнивать с богом, так что хотя антропоморфические свойства его — зрение, слух и речь — должно понимать в буквальном смысле, тем не менее они не имеют никакого сходства с человеческим зрением, слухом и речью. Для этих свойств, например, нет ограничения, так что бог видит и слышит все, что происходит в творении; хорошие и дурные поступки человека также подчинены его всемогуществу как создателя всего, что существует. Поэтому все имеет условное бытие, потому что оно в своем существовании зависит вообще от божеской воли, один только бог существует необходимо. Все это излагается и утверждается в догматических книгах против несогласных мнений и подтверждается блестящими и надежными доказательствами.

Что касается откровения, то несомненно, что бог «вещал» от начала вечности, то есть что он всегда проявлял себя при посредстве вечного свойства речи, и притом пред людьми через посредство ангелов, пророков и посланников. Учение об ангелах и *джиннах* мы оставим в стороне, хотя они-то именно и играют большую роль в народном веровании. Пророков (*наби*) и посланников (*разуль*) было очень много, так что некоторые предания говорят, что их было 124 000, другие — 224 000. Посланники занимают более высокое положение, потому что на них возложена была специальная миссия; из них Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Магомет принесли писанные откровения. Признаки пророческого призвания суть следующие: сила творить чудеса, безгрешность, лицезрение бога еще во время земной жизни, право ходатайствовать за верных в день суда. Следует, однако, заметить, что они не потому пророки, что обладают этими качествами, а потому, что они самим богом были избраны на пророческое служение, после чего им и были сообщены эти преимущества. Между священными книгами только один Коран, собственно, имеет значение для людей, так как с его появлением прежние священные писания были упразднены; да кроме того, они, вследствие безбожия их обладателей неправильно понимались и даже сознательно портились. Коран, напротив того, есть несотворенное слово божие, которое от вечности существовало у бога, начертанное на сокрытой скрижали, и во время жизни Магомета было ниспослано на землю в месяц рамадан через архангела Гавриила, а потом по частям открывалось пророком в течение 23 лет. Письменное начертание его и произносимые при чтении звуки, конечно, созданы, но они во всяком случае представляют собою лишь копию Корана, а не самый Коран. Заключающиеся в нем предписания хотя все божественного происхождения, но не все одинаково обязательны, потому что одни из них были прямо отменены богом, другие же, по преданию, сделались недействительными.

Хотя поступки человека во всяком случае — дело божие, однако они присваиваются самому человеку; человек определяет их нравственный характер и, согласно этому, награждается или наказывается в загробной жизни. Поэтому непосредственно после смерти ангелы Мункер и Накир испытывают и выслушивают его; впрочем, это только преддверие того, что его ожидает в день суда. Когда наступит этот день, знает один бог, но судному дню будут предшествовать известные знамения, например явление антихриста, пришествие Иисуса и Махди; также и вся природа изменится: солнце будет восходить на западе, все живущее умрет, небо растечется и горы ниспровергнутся и т. д. Затем настанет воскресение, верные пойдут направо, а неверные — налево и настанет день суда. Небесные весы приведутся в действие, сюда же перенесутся рай и ад вместе с адским мостом (сират). Затем хорошие и злые поступки взвешиваются на весах, и что окажется тяжелее, соответственно тому и произносится божий приговор. Если хорошие деяния перевесят хотя бы на самую малость, то человек безвредно переходит через адский мост и входит в рай, если же перевесит зло, то это для него становится невозможным, и он достается в жертву адским мучениям. Для неверных тогда уже нет никакого спасения, верные же могут еще рассчитывать на божью милость и на ходатайство пророка. Пророкам и мученикам не приходится испытывать всего этого, — они немедленно после смерти идут в рай.

Таковы в главных чертах эсхатологические ожидания магометан; конечно, многое указано нами здесь лишь вскользь, иное и совсем опущено, потому что как раз в этой части догматики восточная фантазия богато разукрасила отдельные события. Как Коран, так и предание выражаются на этот счет слишком определенно, чтобы можно было допустить какое-либо рассудочное толкование, как то делают, например, мутазилиты и другие, объясняющие весы и адский мост метафорически.

## § 62. МИСТИКА

Литература. Толукк, *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica* (1821); *ero* же, *Blütensammlung aus der morgenländ. Mystik* (1825); *Гарсен де Тассу* (Garcin de Tassy), *La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic utlair de Farid-uddin Attar* (изд. 3, 1860); *Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mawlana Dschelal eddin Rumi*, перевел с персидского Г. Розен (1849); *Малькольм*, *History of Persia* (в 2 т., 1815, 1829); *И. В. Редгауз* (I. W. Redhause), *The Mesneir. Book I* (Tr. Or. S., 1881); *Е. Г. Винфильд*, *Masnavi I ma'navi* (Tr. Or. S., 9, 1887). О почитании святых ср. *Гольдцигер* во II томе *ero* Mahommed. Stud., стр. 275—378.

О характере дервишества, кроме уже названного сочинения *Оссона* и ниже упомянутого (см. § 64) произведения *Ринна*, *Marabouts et Khouan*, следует ср. *Убичини*, *Lettres sur la Turquie*; *И. П. Браун*, *The dervishes or oriental spiritualism* (1860); *А. ле Шателье*, *Les confreries musulmanes au Hedjaz*.

**В** предыдущих параграфах мы старались дать очерк установления законов культа и догматической системы; ни тот, ни другая, однако, не могли удовлетворить стремлениям благочестивого чувства. С самых ранних времен между верующими встречались люди, которые так сильно были поражены рассказами Корана о светопреставлении и т. п., что всю жизнь свою проводили в молитве, посте и других религиозных упражнениях и глубоко были проникнуты мыслью о тщете земного величия. Развитию этого направления могло содействовать влияние христианских аскетов. Но образ жизни монахов и пустынников не нашел подражателей между магометанами, так как Магометом высказано было определенное правило о том, чтобы в исламе не было монашества. Наиболее известным последователем этого мрачного воззрения на жизнь был Гассан из Басры (728), человек, полный рвения, который открыто протестовал вместе со многими единомышленниками против суетности, овладевшей исламом в эпоху правления Омейядов. Несмотря на то что по многим вопросам он симпатизировал хариджитам, а в других сходилась со старинными мутазилитами, тем не менее он сумел сохранить за собой славу доброго правове- рного.

В кружках подобного рода выработалось учение о существовании различных степеней между людьми, — учение, которому сам Коран оказал содействие. На основании его не одни только пророки и мученики занимают предпочтительное положение; в нем говорится также о сынах и друзьях божиих, которые стоят близко к богу и которым нечего страшиться или печалиться (сура 10, 63). Арабское слово, обозначающее таких людей (*wali*, множ. *Awlija*), скоро получило значение святого, и хотя Коран в некоторых местах клеймит почитание таких святых как многобожие (сура, 18, 102), но это не изменило народного верования, и целью благочестивых людей сделалось достижение степени друга божия, или святого. Думали, что должна существовать дорога (*tarik*a), прямо ведущая к этой цели, и скоро для этого была выработана целая система правил. Так, уже в первом и во втором столетии хиджры грубая шерстяная одежда (*суфа*) была атрибутом набожности и отречения от мира; соответственно этому внешнему признаку набожные люди стали называться *суфиями*, а наука или искусство, которым они занимались, *тазаввоф*. Не отказываясь от мирского общения, они в точности исполняли религиозный закон, но, далеко не довольствуясь этим, собирались на особые сходки, на которых совершались религиозные упражнения, называемые *дзикр*, состоявшие главным образом из продолжительных воззваний к Богу. Впрочем, настоящая организация таких религиозных собраний принадлежит более поздней эпохе, хотя позднейшие мистики и относят их еще ко времени Абу-Бекра и Али. Необходимость такой организации возникла вследствие заблуждений, в которые впали суфии преимущественно в Персии, где ислам, как будет указано в следующей главе, принял совершенно иную форму, чем в других магометанских землях.

Учение суфиев получило у персов чрезвычайно большое распространение, может быть, потому, что в печальные времена национального унижения умы вообще были склонны уйти от света и искать утешения в покаянных упражнениях и религиозных мечтаниях. Цель здесь тоже была иная, чем в других местах: нужно было привести себя в состояние экстаза, вследствие которого человек становился невосприимчивым к мирским впечатлениям и чувствовал себя соединенным с божеством. Отношение человека к божеству определялось уже не страхом перед справедливыми адскими наказаниями, а представлялось скорее в виде союза любви. Истинное богопознание, которое, казалось, могло быть достигнуто только таким путем, изображало совершенно иного бога, чем тот, о котором проповедовал ислам, и прямо перерождалось в пантеизм. Учение это не могло развиваться ни из религии Заратуштры, ни из буддизма, хотя последний и имел весьма широкое распространение в западных провинциях перед магометанским завоеванием. Похоже на то, что учение это ведет свое начало от пантеистической системы Веданта. Впрочем, в суфитском учении о «фана», то есть совершенном поглощении отдельного самопознания полнотой божественного сознания, нельзя не видеть сходства с буддийским учением о нирване.

Это направление, в сущности своей идущее против ислама, естественно, не могло оставаться неизвестным, потому что были такие мечтатели, которые в состоянии экзальтации не умели удержать своего языка и объявляли самих себя божеством; так, например, знаменитый мистик Халладж провозгласил: «Ана-ль-гакк», т. е. «Я истина, бог», — и должен был свою неосторожность искупить жестокой мученической смертью в Багдаде (922 г.). Таким образом, им приходилось скрывать антиисламский характер учения и употреблять ходячие теологические выражения в совершенно другом смысле; например, говорили о таухиде, что в официальной теологии означает единство и единичность божества, выражая этим словом слияние человека с божеством, и т. п. Точно так же святых, которым предпочтительно воздавали поклонение, особенно охотно выбирали из потомков пророка; особенно высоко чтились халиф Али и его оба сына, Гассан и Гусейн. С точки зрения ислама это не могло заслуживать порицания, если только при этом соблюдали необходимую осторожность и сдержанность и не называли их прямо богами. Эта персидская мистика скоро нашла себе как нельзя более пригодных распространителей в лице важнейших представителей возрождающейся персидской поэзии. Так, например, Абу Саид ибн-аби'ль-Каир (ум. в 1049) сочинял четырехстишия явно пантеистического характера и нашел себе многих подражателей. Почти все великие персидские писатели представляют из себя пантеистических мистиков. Таковы Фарид ед-дин Аттар и Джалал ед-дин Руми, который в своем огромном произведении, состоящем из двойных стихов (по-персидски мезневи), описывает в любимой форме рифмованных историй суфитскую любовь; произведение это как у персов, так и у турок находится в большом почете и считается почти за священную книгу. Даже неверующие, как Омар Хайям, и светские люди

вроде знаменитого Хафиса поют в мистическом тоне и употребляют старинные мистические выражения, так что зачастую их можно принять за настоящих суфиев. Если при этом принять во внимание, что произведения эти в Персии известны всем и каждому и пользуются такой популярностью, какой едва ли достигало где-либо поэтическое искусство, то становится понятным, почему почти все персы сделались мистиками и вследствие употребления неопределенных и высокопарных выражений утратили почти всякое понимание вообще столь простого и ясного ислама. У турок мистика тоже глубоко укоренилась, у арабов же сравнительно в меньшей степени, хотя в арабской литературе мистические писатели не слишком редки. Таковы, например, Омар ибн-аль Фарид и теософы: мученик Зораварди (ум. в 1191) и ибн-аль-Араби (ум. в 1240), которые оба были известными писателями.

Вряд ли нужно объяснить, что учение суфиев не только отуманивало здравый рассудок, но понижало также и нравственность. Бесспорно, между суфиями были образцы благочестия, но необходимым последствием экзальтации было то, что они и в нравственном отношении считали себя выше других; поэтому они или совершенно отвергали религиозный закон ислама, или считали его лишь подготовительной ступенью к религиозному, то есть мистическому, развитию, сомневаясь при этом, сохраняет ли он свою обязательность или нет для лиц, стоящих на высшей ступени. Для просвещенного суфи нет уже различия между положительными религиями, чем и объясняется, почему довольно часто границы между мистикой и неверием у них сглаживаются. Чтоб избежать этой опасности, существовало одно, конечно, не всегда вполне удовлетворительное средство — организовать учение суфи таким образом, чтобы не каждый имел возможность делаться по собственному своему произволу мистиком, но чтобы для этого требовалось проходить долгие годы учения в утомительных религиозных упражнениях, строго подчиняясь предписаниям шейха (по-персидски пир) и в большинстве случаев оставаясь навсегда учеником (мюрид). В таком виде суфизм сделался средством к поднятию или, по крайней мере, к проявлению религиозной мысли, и даже правоверные магометане не могли найти в нем ничего худого. Выше уже было упомянуто, что благочестивый теолог Газали, будучи уже в зрелом возрасте, провел 10 лет в аскетических упражнениях и считал их столь же необходимыми и целительными для души, как лекарство для тела. Но все же необходимым условием оставалось то, чтобы обязательность религиозного закона признавалась неприкосновенной и чтобы правоверие шейха не подлежало никакому сомнению.

Из подобного рода воззрений вытекло учреждение орденов дервишей; они были учреждены преимущественно в XII и XIII в., но продолжают существовать и до настоящего времени. Конечно, есть некоторые ордена, предполагаемые основатели которых жили раньше, но здесь мы их не имеем в виду. Самые знаменитые и распространенные из этих орденов суть: кадириджа, рифайджа, мавлевиджа, шадхилиджа,

нактибендиджа и др. Каждый из них имеет особое одеяние и отличительные знаки (знамена, четки и т. д.), которым приписывается таинственное значение. Все ордена имеют свои определенные правила веры и жизни, установленные основателями ордена, которые, однако, непрерывным (конечно, вымышленным) рядом преданий возводятся к Абу-Бекру, Али, даже к пророку, или, что все равно, к самому богу, для того чтобы не было сомнения в правоте веры ордена. Ордена имеют в различных местах свои здания (монастыри, текке), куда все члены регулярно сходятся один или несколько раз в неделю, чтобы здесь под руководством шейха проделать соответственные упражнения. Эти последние зачастую бывают очень странны, так что по их характеру различают, например, воющих, вертящихся и танцующих дервишей. В некоторых орденах экзальтация доходит до такой степени, что действующие лица делаются бесчувственными ко внешним впечатлениям, глотают стекло, раскаленные уголья и тому подобные предметы, наносят себе страшные раны, едят змей и т. д. В этом отношении в Египте особенно знамениты рифайджа, наследовавшие древним Psylli, а также саадиджа, которые прежде в день рождения пророка ложились на землю, между тем как шейх на лошади ехал по их телам. Впрочем, большинство дервишей занимаются каким-нибудь ремеслом и живут в обществе людей; но существуют также и нищенствующие дервиши, не имеющие постоянного жилища и живущие подаянием. В Турции все ордена состоят под надзором шейха аль-Ислам, который наблюдает за тем, чтобы в них не вкрались противные правоте веры учения и обычаи, что иногда бывало. Впрочем, мы бы зашли слишком далеко, если бы стали излагать здесь теории дервишей относительно религии, небесной иерархии и т. д. или описывать их обычаи при вступлении в орден и при других собраниях. Заметим только, что патроном-покровителем всех дервишей считается пророк Кидр, мистическая личность, христианским прототипом которого служит святой Георгий.

Существование некоторых орденов имеет в магометанском мире очень важное значение, причем, конечно, многое зависит от выбора начальника, шейха, которому принадлежит почти безграничная духовная власть над прочими сочленами. Так, например, несколько десятков лет тому назад шейх Сануси (1813—1859), сначала принадлежавший к ордену шадхилиджа, а потом сделавшийся основателем собственного ордена санусиджа в Африке (центр его Джарабуб в одном из пограничных оазисов между Египтом и Триполи), приобрел известность именно благодаря тому, что он был выдающимся человеком и писателем. Учреждение орденов так сильно вкоренилось в исламе, что почти каждый человек, насколько позволяют ему его личные дела, присоединяется к какому-нибудь ордену и принимает участие в общественных религиозных отправлениях, подобно тому как он также непременно принадлежит к одному из четырех Мадсхаб. Таким образом движение суфи, которое первоначально, казалось, должно было превратить ислам в ничто, было введено в границы и теперь у суннитов является одним из наиболее действительных средств для пробуждения религиозной мысли и для поддержания ее деятельности.

## § 63. ШИИТЫ

Литература. *Г. фон Флотек*, *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayyades* (Verhand Kon. Akad. Amsterdam 1894); *К. Снук Гургронье*, *Der Mahdi* (Revue Coloniale internationale, 1886); *Г. Д. Ван Гельдер*, *Mohtar de valsche profheet* (1888); *М. J. de Goeje*, *Mémoire sur les Carmathes de Bahrain et les Fatimides* (1886); *С. Гюйяр*, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis* (1874); *Сильвестр де Саси*, *Exposé de la religion des Druzes* (в 2 т., 1838); *Вюстенфельд*, *Geschichte der Fatimiden-Chalifen* (1881); *Дефремери*, *Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse plus connus sous le nom d'Assassins* (J. As., 1856); *С. Гюйяр*, *Un Grand maitre des Assassins* (J. As., 1887, № 1); *Г. Гольдцигер*, *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik* (1874).

Религия шиитов описана у *N. B. E. Baillie*, *A digest of the Mohummedan Law. Imameea code* (1869); *A. Querry*, *Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites* (в 2 т., 1871—1872).

Совершенно отлично от религиозного развития суннитов шло развитие шиитов. Происхождение этой второй большой ветви магометан мы уже изложили вкратце (см. выше стр. 381) и указали, что первоначально название это принадлежало сторонникам Али, каково бы ни было их духовное направление, хотя значительная часть из них признавала Али и его род за представителей легитимной теории. К сожалению, Алиды оказались малоспособными с успехом играть свою роль: старший сын Али, Гасан, отказался скоро от своих прав в пользу Омайяда Муавии, младший же, Гусейн, претерпел в отважном походе в Куфу в 680 году мученическую смерть. После этого между приверженцами Алидов произошло раздвоение: большинство признало право имама исключительно за сыновьями Гасана и Гусейна на том основании, что эти сыновья Али были, кроме того, внуками пророка (через Фатиму); остальные же выбрали третьего сына Али, от его другой жены, по имени Магомед ибн аль-Ханафидж, несмотря на то что последний не имел никакого желания взять на себя политические обязанности и вел в Мекке благочинивую и уединенную жизнь. Между тем один авантюрист, во всяком случае оригинальный субъект, по имени Мухтар злоупотребил его именем, чтобы поднять в Куфе, правда лишь на короткое время, знамя восстания и кроваво отомстить за смерть Гусейна его убийцам. Он объявлял при этом, что ему были божественные откровения, и всевозможными обманами умел ослепить людей; но наконец был убит в сражении. Однако у Магомеда ибн аль-Ханафиджа все еще оставались последователи, и даже когда в 700 году он умер, то распространилось поверье, что он живет, скрывшись где-то в горе Радве, на западе от Медины, и когда-нибудь снова придет. Нечто подобное еще после смерти Али провозглашал известный Абдаллах ибн Саба, вероятно обращенный иудей, утверждая, что Али продолжает жить, что гром — это его голос, молния — его меч и что сам он придет, чтобы наполнить землю правосудием так же, как она теперь переполнена неправдой. Таким образом, можно сказать, что иудейское учение о мессии в данном случае применяется к Али; учение о сокрытом имаме впервые появляется в исламе как будто

бы для того, чтобы дать возможность обманщикам и искателям приключений играть роль посредников. Аббасиды, потомки Аббаса, дяди пророка, проделывали это с блестящим успехом. Именно, во второй половине владычества Омайядов они посылали повсюду своих миссионеров (даис), чтобы проповедовать в пользу семьи пророка, не называя при этом ни одного имени и действуя, как думали, в интересах некоего потомка Али, который, чтобы не компрометировать себя, хотел остаться до времени неизвестным. Миссионеры ловко исполняли возложенные на них поручения и нашли много последователей в восточных провинциях государства, в Хоразане, где обстоятельства особенно благоприятствовали этому. Когда все было достаточно подготовлено, Абу-Муслим поднял черное знамя восстания: последний омайядский халиф Мерван II был разбит в 750 году в сражении при Забе и нашел себе смерть в Египте. Та же участь постигла большую часть членов его фамилии, и Аббасид Абуль Аббас вступил на престол халифов. Обманутые Алиды и их сторонники удовлетворились басней, будто бы Абу Гашим, сын Магомеда ибн аль-Ханафиджа, передал свои законные права Али ибн Абдаллаху ибн Аббасу. Но не все дали обмануть себя этим способом: там и сям вспыхивали алидские восстания, сделавшиеся особенно опасными в правление второго Аббасида Мансура; но этот деятельный правитель с неустрашимой энергией умел подавить их и избежать опасности, так что и на последующее время Аббасиды завещали трон своим наследникам.

При этом надо припомнить, что строго легитимистические шииты не хотели иметь никакого дела ни с Магомедом, ни с Абу Гашимом, не говоря уже об Аббасидах, так как они признавали только потомков Фатимы. Один из этих последних, по имени Зеид, пытался во время правления Омайяда Гишама произвести восстание в Куфе, которое, однако, немедленно улеглось после его насильственной смерти (740). Тем не менее последователи его, которых называют «зейдиджа», или зейдитами, остались верными его потомкам; некоторые из последних основали позже династии в Дейлеме и Табаристане, другие в Юго-Западной Аравии (Санаа). Эти зейдиты занимают между шиитами особенное положение, потому что они в противоположность истинным шиитам признают Абу Бекра и Омара законными халифами и в вопросах веры следуют мутазилитскому учению. Закон их в главных чертах сходится с суннитским и только во второстепенных вопросах отступает от него.

Другие шииты отвергали притязания Зеида и признавали права за братом его Магомедом; их называют обыкновенно «имаиджа», а также «почитателями двенадцати», потому что они признают двенадцать следующих друг за другом имамов, именно: Али, Гасана, Гусейна, Али, Магомеда, Джафара, Мусу, Али-ар-Ридха, Магомеда, Али Наки, Гасан Аскари и Магомеда. Все это были по большей части благочестивые магометане, никогда не имевшие политического значения, кроме трех первых и Али ар-Ридха. Последнему пришлось дать свое имя для попытки соединения, сделанной халифом аль-Мамуном, тем самым, с которым мы уже имели случай



познакомиться как с покровителем науки и другом мутазилитов. Али ар-Ридх был обручен с одной из дочерей халифа и провозглашен престолонаследником; имя его стали даже чеканить на монетах, и зеленое знамя Алидов было принято аль-Мамуном. План был недурно придуман для того, чтобы привлечь шиитов на сторону Аббасидов; тем не менее он рушился благодаря сопротивлению главного суннитского города (Багдада), после чего Али как раз вовремя умер (818), вероятно отравленный халифом. Могила его в Мешхеде до настоящего времени остается одним из мест, наиболее посещаемых богомольцами наряду с Кербелой, где умер Гусейн, и Неджефом, где, как предполагают, был похоронен халиф Али; последние два места находятся на турецкой территории. Эти три священных места заменяют шиитам Мекку и Медину, потому что в этих суннитских городах они постоянно подвергаются ненависти черни, и молитвенное настроение их на могиле пророка нарушается видом могилы похороненного около него Омара, которого они презирают. Многие благочестивые шииты приказывают похоронить себя в Неджефе или Кербеле, чтобы покоиться около благословенного имама; огромные караваны покойников непрерывно тянутся сюда из всех шиитских земель, распространяя трупный запах, заражающий воздух.

Прежде чем излагать далее историю «почитателей двенадцати», мы должны еще возвратиться к предшественнику Али ар-Ридха, чтобы припомнить одно из замечательнейших явлений в области истории магометанских сект. Именно, были такие шииты, которые признавали законным имамом не Али ар-Ридха, а его брата Измаила. С его смертью приверженцы его, казалось, должны бы были рассеяться, но пока они еще были в нерешимости, что следует предпринять, один хитрый обманщик воспользовался удобным случаем, чтобы еще раз извлечь пользу из учения о сокрытом имаме. Человек этот назывался Абдаллах ибн Маймун. Он сделал важное открытие, состоящее в том, что история мира протекает правильными периодами, и, очевидно, подразделяется на семь таких периодов, причем начало каждого из них всегда ознаменовано появлением пророка. Шесть таких периодов, связанных с именами Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса и Магомета, уже прошли; нет сомнения, что и седьмой уже приближается к концу, так как в каждом периоде опять-таки бывает семь имамов, а Измаил как раз был седьмым после Магомета. Но так как после Магомета нельзя более ожидать пророка, то ясно, что седьмой и последний, только что начавшийся период должен быть ознаменован появлением Махди, и затем предстоит конец мира. Но шииты твердо веровали, что этот Махди должен произойти из рода Фатимы, так что оставалось признать, или что Измаил не умер и должен прийти снова в образе Махди, или что другой пока неизвестный Алид будет обетованным Махди. Что было неизвестно толпе, то было известно человеку посвященному, и подобно тому как Мельхиседек узнал некогда Авраама, так теперь Абдаллах являлся посредником между верными и известной ему одному таинственной личностью.

Абдаллах умел лучше всякого другого посредством мнимой таинственной науки сделать эту теорию доступной толпе не только у шиитов, но и среди суннитов и даже христиан, евреев и магов, которые под разными именами ожидали искупителя. Он сочинил учение о сокровенном смысле священных книг, главным образом Корана, который он понимал благодаря своему особенному отношению к Махди. Посредством аллегорий и т. д. он почерпал из писания неслыханные факты, которые в конце концов сводились к отрицанию всякой положительной религии и состояли, судя по современным известиям, из странной смеси гностических, парситских и философских элементов. Он был достаточно предусмотрителен для того, чтобы не сейчас раскрыть полную истину своим слушателям, а довольствоваться тем, что затрагивал их любопытство, возбуждал сомнения и сообщал им наконец, что нужно пройти семь различных степеней, чтобы быть совершенно посвященным в божеские тайны. Но прежде чем достигнуть этого, необходимо распространять учение о скором пришествии Махди и приобретать ему последователей. С этой целью Абдаллах рассылал повсюду своих миссионеров.

Здесь мы еще упомянем, что между адептами нового учения был также Хамдан Кармат, от которого получили свое название карматы, производившие долгое время беспорядки в Ираке, Сирии и особенно в Бахрейне (Юго-Западная Аравия). В последней из названных провинций под начальством некоего Абу-Тагира они сделались так могущественны, что угрожали Багдаду и в 930 году завоевали Мекку. При этом они похитили древний священный камень и только через 20 лет выдали его обратно. Это обстоятельство указывает на то, что они действовали также против древних священных обычаев и священных предметов. Недостаток места не позволяет нам, однако, сопоставить здесь и дополнить разрозненные и несвязные известия о религиозных восстаниях и учреждениях Карматов.

Итак, мы снова возвращаемся к истории Абдаллаха. Преследуемый властями, он продолжал свою пропаганду до конца дней своих в Саламидже, в Сирии. Ему наследовал затем сын его Ахмед, а когда и этот умер, появился наконец сам Махди — именно у берберов Северной Африки, у которых миссионеры пользовались особенным успехом. Он называл себя Обайдаллахом и производил свое генеалогическое дерево от Фатимы, почему члены основанной им династии называются Фатимидами; однако, по мнению европейских исследователей, это был обманщик, в действительности родственник Абдаллаха, носивший собственное имя Саид.

Фатимиды лишь тогда достигли полного могущества, когда в 969 году завладели Египтом и перенесли туда свою резиденцию, так что не раз казалось, что владычеству Аббасидов пришел конец. Между тем опасность, которая грозила с их стороны исламу, была устранена. Жители Египта были строгие сунниты, а властители оказались настолько умны, что вполне примирились с правоверием. Только шестой властитель этой династии, Хаким (996—1021), еще ребенком вступивший на престол, представляет в этом отношении исключение. Вероятно, под влиянием фанатических последователей

измаилитского учения он предпринял несколько весьма странных мер и даже хотел, чтоб его почитали как воплощение божества. Вызванное этим неудовольствие прекратилось только тогда, когда Хаким вдруг тайно исчез, и никто не знал, что с ним случилось. Последователи его, как, например, Хамза и ад-Дарази, считали его, как после его смерти, так и раньше, воплощением божества. Они нашли более восприимчивую почву для своей проповеди среди жителей Ливана, которые еще и теперь по имени ад Дарази называются друзьями. Их, собственно говоря, нельзя причислить к магометанам, потому что как их система веры, так и религиозный закон, которому они следуют, имеют скорее антиисламский характер, насколько можно судить об этом по их священным книгам. В этом отношении их можно отнести к той же категории, что и побежденных ими нозаиров, которые живут в Северной Сирии и должны считаться настоящими язычниками, хотя во многих представлениях и обычаях сходятся как с христианами, так и с магометанами<sup>1</sup>. Вообще Сирийская горная страна всегда представляла благодатную почву для всевозможных ересей и гностических сект, как это мы увидим впоследствии.

Секта ассасинов принадлежит к тому же самому порядку явлений, как и учения карматов и измаилитов; название свое ассасины получили от слова «гашиш» в арабской огласовке: они употребляли это одуряющее снадобье, получаемое из конопли. Общество это основано в XI в. неким Гасаном ибн Сабба и сначала производило беспорядки в Персии, преимущественно в труднодоступных горах на юге Каспийского моря, где ассасины имели даже несколько крепостей, как, например, «орлиное гнездо» Аламут, которое они в течение двух столетий умели защитить от посылаемых против них отрядов, пока монгольский хан Гулагу не прекратил их существования в XIII в. Но сила их опиралась не только на неприступность их убежища, численность последователей и оригинальность идей, но и на их организацию и на беспощадность употребляемых ими средств. Ассасины составляли тайное общество, члены которого оказывали беспрекословное повиновение своему владыке, называемому обыкновенно в европейских хрониках «старцем горы». Все младшие члены общества приучались к убийству; их одурманивали гашишем, потом вели в прекрасный сад и соблазняли там райскими наслаждениями, побуждая добровольно пожертвовать жизнью, чтобы в качестве мучеников вечно наслаждаться такими же радостями. Такие люди назывались фидаисами (сами себя жертвующие); они часто получали от главы ордена поручения выследить того или другого могущественного врага и при случае поразить его. Кроме того, глава ордена мог также оказывать одолжение своим могущественным друзьям и тем обязывать их; именно, когда им было нужно освободиться от

---

<sup>1</sup> Ср. об этом статью *М. Е. Сольсбери* в *Journal of the American Oriental Society*, т. VIII.; *Clément Huart*, *La poésie religieuse des Nosairis* в *J. As.*, 1879, т. II, стр. 190—261; *Вольф*, *Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier* в *ZDMG*, т. III, и т. д.

личного врага, он предоставлял в их распоряжение своих людей, которые исполняли возложенные на них поручения так же добросовестно, как если бы они действовали против врага общины. Вследствие этого ассасины приобрели страшную силу и могли так долго просуществовать и даже прочно утвердиться в Сирии, где с ними познакомились крестоносцы. Приводить религиозные представления ассасинов мы находим излишним; достаточно будет заметить, что они всячески старались, посредством аллегорических же толкований, выдать свои воззрения за правоверные магометанские, почему у туземных писателей они обыкновенно называются «батиниджа», т. е. людьми, которые признают существование внутреннего, сокрытого смысла наряду с обыкновенным, всем доступным. В этом смысле на Востоке например, в Сирии, до сих пор еще существуют измаилиты; в Сирии они частью называются метавилами, что означает то же, что и батинии, но кровавое ремесло прежних времен они уже покинули.

Некоторое время казалось, что шииты будут держаться подобных же заблуждений, так как с двенадцатым имамом, который, как они утверждают, не умер, а исчез из глаз смертных через подземный ход в Самарре в 941 году, закончился ряд земных имамов. С тех пор шииты признают существование только сокрытого имама и этим открыли путь для обмана тем людям, которые утверждали, что находятся с ним в сношениях. Однако, когда одно разочарование следовало за другим, то шииты наконец, хотя и не потеряли совершенно надежды на то, что имам ежеминутно может прийти в виде Махди, тем не менее привыкли спокойно ожидать этого времени, а пока усердно сохранять единственно истинное учение — то, которое было им передано имамами. Шииты отвергали собрание суннитских преданий и утверждали, что только богопросвещенные имамы могут передавать и излагать мнения своего родоначальника, пророка. Таким образом, шииты имеют собственные канонические сборники, которые в смысле исторической достоверности далеко уступают суннитским и большею частью могут быть даже названы подделками. В общем они не создали ни в учении веры (за исключением вопроса об имамате), ни в религиозном законе ничего оригинального и сходятся в главных вопросах с суннитами. То, что их отличает: учение о духовном воздержании (Ketman) и брак по найму — не служит к их чести; излишнее почитание имамов тоже не способствовало их религиозному развитию. Но мы бы ошиблись, если бы вместе с А. Мюллером захотели объяснить происхождение шиитов единственно и всецело национальной ненавистью персов к арабам и стали бы видеть в них только представителей легитимистической теории, вроде того как некоторые французские партии признают Людовика XVII и Наполеона II. Бесспорно, что ненависть эта существовала в действительности, и может быть, имамы прикрыли для персов период национального унижения под властью арабов, но тем не менее главным мотивом в данном случае является свойственная персам склонность к обоготворению людей, или, пожалуй, потребность приблизиться через посредников к

абстрактному богу ислама. При этом страдания этих благочестивых людей имеют для шиитов отчасти такое же значение, как для христиан представление о страданиях Христа. Они дали повод к возникновению религиозно-драматических представлений, которые повсюду с большим оживлением торжественно исполняются персами в день смерти Гусейна (10-го мугаррама). Весьма возможно, как это и утверждают, что обычай этого религиозного и национального праздника восходит к первобытной древности, еще к язычеству. Но во всяком случае, первоначальное его значение совершенно утрачено шиитами, которые в мученической смерти Гусейна видят отражение страданий человечества — или, скорее, иранского человечества.

Между тем немало времени прошло, прежде чем шиитам удалось оправиться. Хотя им и покровительствовали буджиды и до некоторой степени Фатимиды, но когда турки наследовали арабам, то победа суннитского правоверия сделалась полною, потому что этому честному, воинственному народу были противны неясное учение и духовная скрытость. Под монгольским владычеством, хотя обстоятельства несколько и улучшились, тем не менее только во время династии Сафавидов, которая правила в Персии от 1499 до 1736 г., шиитство сделалось государственной религией. Основатели этой династии шейх Зейф эд-дин Ишак и шейх Хейдер, которые ведут свой род от седьмого имама Мусы, считались даже суфитскими святыми, а Измаил, сын Хейдера, принял царский титул. Из преследуемых шииты сделались теперь преследователями; они вели религиозные войны с суннитскими узбеками и с турками-османами, причем обе стороны выказывали страшную жестокость к иноверцам, так что древняя вражда, существовавшая между двумя направлениями ислама, с тех пор сделалась непримиримой и усилилась до фанатизма. Казалось, что с афганским завоеванием в правление шаха Надира (1736—1747) для персидских суннитов настали лучшие времена, но преобразовательные попытки этого правителя в их пользу рушились вследствие противодействия национальной партии.

В общем религиозное положение шиитов может быть названо весьма печальным. Муллы, которых можно назвать раввинами ислама — по большей части невежды и фанатики, так что с большим трудом могут правильно соблюдать внешние формы богопочитания. Благочестие у шиитов в большинстве случаев притворное, а неверие — существенное внутреннее свойство; чувство правды, кажется, совершенно исчезло у этих людей бессознательно для них самих; неясные фразы суфизма, всегда вертящиеся у них на языке, аллегорические значения и систематически употребляемый кетман ввели в заблуждение рассудок и уничтожили нравственность.

Тем не менее фанатизм у них гораздо сильнее развит, чем у суннитов, и суеверие далеко не редкость; философские тонкости всегда находят успех; но ничто перс так не ценит, как удачное стихотворение, переполненное неестественными сравнениями и оборотами речи, нисколько не смущаясь его богохульным или неприличным содержанием.

## § 64. ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

Литература. А. Аравия. *К. Снук Гургронье*, Мекка (в 2 т., с рисунками, 1888—1889). Касательно Ваггабитов ср. *Буркгардт*, Notes on the Bedouins and Wahabys (1813, на немецком 1830—1831); кроме того, описания путешествий *Пальгрева* (по-немецки, 1867—1868); *Леди Блоунт*, Doughti и др.

В. О прочих суннитских странах Азии и Африки из многочисленных произведений, составленных на основании путешествий, имеют для ознакомления с исламом наибольшее значение следующие: *Lane*, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (в 2 т., 1835), на немецкий переведено Ценкером (в 3 т., 1836); *Г. Вимбери*, Reisen in Mittelasien (1864; его же, Der Islam im 19 Jahrh. (1875). Для ознакомления с магометанами в Китае *П. Дабри де Тарсан*, Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (в 2 т., 1878). На Малайском архипелаге: *Л. В. К. ван ден Берг*, Le Hadhramout et les colonies arabes dans l'Archipel indien (1886); *К. Снук Гургронье*, De Atjehers (1893—1894); *С. Поенсен*, Brieven over den Islam uit de Binnenlanden van Java (1886). В Марокко: *Г. Нёст*, Nachrichten von Marokos und Fes (1781). В Алжире: *Ринн*, Marabouts et Khouan, Etude sur Islam en Algérie (1885). В Судане: *Орвальдер*, Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan (1892); *Слатин-Паша*, Feuer und Schwert im Sudan (1896).

С. Персия и Бабыды: *Де Гобино*, Les religions et les philosophies de l'Asie centrale (1865); *Е. Г. Броун*, A year amongst the Persians; его же, A travellers narrative written to illustrate the episode of the Bab (в 2 т., 1891); его же, A new history of Bab (1893). Об Индо-Британии: *Гарсен де Тасси*, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (1869). См. также приведенные в начале раздела (с. 346) сочинения об исламе.

**К**оличество магометан в настоящее время простирается до 175 млн.; едва ли следует упоминать, что цифра эта лишь для немногих стран, как, например, для русского и индобританского государства, основана на более или менее точных данных. Но магометане не составляют одного целого, а распадаются на две большие группы: суннитскую и шиитскую. Некоторые секты, которые, строго говоря, не принадлежат ни к тому ни к другому отделу, являются столь незначительными, что здесь мы считаем излишним обращать на них внимание. Главный центр суннитов лежит в Османском государстве, к которому примыкает Африка с Египтом; местожительство шиитов ограничивается пределами Персии и Британской Индии.

О суннитах говорить много нечего: как в обрядовом законе, так и в догматике они мало уклонились от основных положений, которых некогда держались главы различных обрядовых толков, Аль-Ашари и Газали. Многие христианские авторы, занимавшиеся исламом, придавали слишком большое значение этому обстоятельству, считая его причиной окаменелости ислама и даже его враждебности культурному развитию. Правда, что магометанские народы вообще уже много столетий тому назад впали в состояние неподвижности, но причины этого явления кроются не в исламе.

Впрочем, и у суннитов не было полного затишья со времен Ашари и Газали. Во-первых, магометанское учение повсюду сильнее укрепилось или, точнее сказать, приноровилось к местным условиям. Отсюда происходит тот факт, что хотя повсюду

официально признается один и тот же обрядовый закон, по обряду Абу-Хенифа, Малика или Шафеи, но на практике всюду замечаются более или менее значительные отклонения от него, кодифицированные под названиями Урф, Адат и т. д., и хотя магометанские ученые не одобряют их, но все же мирятся с ними. То же можно сказать и об учении веры; по крайней мере постоянно усиливающееся почитание святых содействует распространению многих языческих и суеверных представлений. Во всяком случае этого нельзя считать за шаг вперед; поэтому мы упомянем здесь вкратце лишь о попытке, сделанной во второй половине прошлого столетия в Центральной Аравии Абд аль-Вагхабом и его приверженцами, которые пытались очистить ислам от этих наростов и привести в лучшее состояние. Они осудили все нововведения, которые с течением времени нашли доступ в ислам, в особенности же культ святых, а также употребление четок, курение табаку, роскошь в одежде и т. п. В начале нынешнего столетия они, как известно, нашли случай выразить в Мекке и Медине свое отвращение к почитанию святых, завоевав оба этих города и опустошив в них немало святынь; то же самое сделали они и по отношению к шиитам в Кербеле. Но скоро египетские войска положили конец господству ваггабитов, и они снова были оттеснены внутрь страны. Некоторые из их учений, однако, нашли себе доступ местами и за пределами Аравии, особенно в Передней Индии, но преобразовательные стремления их были слишком мало принципиальны для того, чтобы произвести в исламе продолжительное улучшение. Некоторые христианские авторы смотрели на них как на протестантов ислама и утверждали, что ваггабиты требовали для верующих права свободного исследования, но мнение это ошибочно. Ваггабиты никогда не думали оспаривать или ограничивать авторитет Корана и предания. Едва ли стоит говорить, что движение это мало нашло сочувствия в центре ислама, в обоих священных городах.

Позднейшая история суннитов вне Аравии еще менее содержательна. На Азиатском материке, оставляя в стороне суннитских афганцев, сунна преимущественно признается большею частью тюркских племен, кроме того, арабами в Сирии и некоторых других местах. Средоточием магометанского правоверия и учености на далеком западе сначала считалась Бухара, где, однако, не было создано ничего нового. Правда, отсюда ислам распространился прежде всего между тюркскими племенами, а затем далее по северо-восточным провинциям Китая, а благодаря морским сношениям религия эта проникла в «Небесную Империю» через Кантон. Хотя число обращенных китайцев должно быть значительно, — их насчитывают (вероятно, преувеличенно) до 20 миллионов<sup>1</sup>, — тем не менее будущность их в высшей степени ненадежна, так как исповедание ислама уже не раз вызывало здесь жестокие между-

<sup>1</sup> Другие писатели ограничивают число обращенных четырьмя миллионами, и то до восстания 1837 года; в последнее время число это, вероятно, еще убавилось.

усобные войны, которые по временам возобновляются, так что окончательных результатов пока еще нельзя предвидеть.

На Малайском архипелаге ислам пустил глубокие корни; здесь насчитывают, конечно, на основании очень ненадежных данных, до 14 миллионов магометан, которые принадлежат преимущественно к шафеитскому исповеданию. Но во всяком случае обращение в ислам и здесь пока еще остается делом будущего; только малопомалу ислам начинает вытеснять здесь языческие представления и установления. О самостоятельном дальнейшем развитии, конечно, не может быть и речи, так как население для своего религиозного воспитания все еще продолжает обращаться к живущим в стране арабам, преимущественно из Гадрамаута, и к тем немногим, которые в Мекке, а раньше также и в Каире знакомились более или менее поверхностно с основными законами ислама.

В Африке издавна ислам находил для себя удобную почву, что продолжается и до сих пор. В Египте религиозное развитие представляет ту же картину, как в Турции и у арабов, причем древнее язычество продолжает проявляться в существовании дервишей и особенно в почитании святых. Это также относится и к населению всего северного берега Африки, которое не удовлетворяется поклонением только мертвым святым; кроме последних здесь существуют живые пустынники и праведники, которые почитаются народом под названием «марабут» (марбут).

Впрочем, уже раньше мы имели случай заметить, что берберы очень часто обнаруживали еретические склонности; о распространении ордена санусиджа мы тоже уже упоминали выше. На занзибарском берегу, который с давних времен находился благодаря морским сношениям в связи с Аравией, ислам распространился довольно рано. Так как Занзибар довольно продолжительное время в политическом отношении был связан с Оманской провинцией, то благодаря этому туда проникло также учение ибадхиджа, одной из отраслей хариджитов. Позднее начинается обращение в ислам негрского населения внутри страны, которое с успехом продолжается и по сию пору. Запутанное политическое положение Египта, вмешательство англичан, в особенности в вопрос о рабстве, вызвало возникновение в Египетском Судане негрского государства, которое под управлением некоего Мухамеда Ахмеда (1848—1885), выдававшего себя за махди, достигло в 80-х годах нашего столетия значительного могущества. Трагическое падение Хартума (1885) и война с Абиссинией еще свежи в нашей памяти. Но опасения, что эти блестящие успехи обратят значительную часть магометанского мира в приверженцев победоносного махди, оказались неосновательными, так как с самого начала религиозные предводители магометан в Каире так же, как и санусиджа, заняли враждебное махди положение. Но царство махди не уничтожилось с его смертью, оно существует и поныне, хотя не имеет уже прежнего значения.



Мы уже объяснили выше печальное религиозное состояние персидских шиитов, здесь, по-видимому, нельзя рассчитывать на возрождение ислама. Тем не менее и у них также был свой религиозный реформатор Мирза Али Мухамед (1820—1850); его называют обыкновенно Баб (врата), считая его посредником верных в сношениях с сокрытым имамом. Сам Баб был просто благочестивым мечтателем, который вел мирную уединенную жизнь и, как писатель и проповедник, пропагандировал свои воззрения, представляющие странное смешение национально-персидских, суфитских и кабаллистических элементов. Скоро он приобрел большую толпу последователей, и когда в 1848 году умер шах, приверженцы Баба подняли в Мазандеране знамя восстания и приняли угрожающее положение и в других местах, так что потребовалось вооруженное вмешательство правительства. Несчастных бабидов преследовали тогда, да и после того, со всем известной персидской жестокостью; сам Баб, вовсе не принимавший участия в восстании, долгое время содержался в заточении и наконец был расстрелян в Тавризе. Тем не менее движение, вызванное им, продолжало распространяться втайне, но об открытом сопротивлении правительству не было больше и речи, и предводители бабидов — Субх-и-Езель и Беха-аллах — спаслись бегством в пограничные турецкие области. По требованию персидского правительства они были удалены турецкими властями из соседства Персии и отправлены в Адрианополь, где продолжали свои заговоры (1864). Здесь они завели между собою спор из-за того, что Беха-аллах стал выдавать себя за самого махди, чего друзья Субх-и-Езеля не хотели признавать. Тогда Субх-и-Езель был отправлен в изгнание на Кипр, а Беха-аллах в Акко, где и умер в 1892 году. Сочинения Беха-аллаха довольно многочисленны и пользуются у бабидов большим почетом. Заслуга исследования как этих, так и других бабидских сочинений принадлежит англичанину Броуну.

Магометане Передней Индии, в числе около 57 миллионов, частью шииты, частью сунниты, однако при этом они, как это часто бывает, сохранили немало чисто индусских обычаев, более или менее сильно противоречащих самому характеру ислама.

Известная попытка царя Акбара (1556—1605) основать на свободных философских началах всеобщую религиозную общину, которую он называл «дин-и-Аллах» (религия Аллаха), не имела, как и следовало ожидать, продолжительного успеха.

Но и после того у индийских магометан не было недостатка в либеральных стремлениях, которые клонятся в настоящее время главным образом к тому, чтобы привести ислам в согласие с требованиями европейской культуры.



# ОГЛАВЛЕНИЕ

## ТОМ ПЕРВЫЙ

Предисловие .....	7
<b>Введение</b>	
§ 1. Наука о религиях. ....	13
§ 2. Разделение и главные формы религий. ....	17
<b>Народы, находящиеся в так называемом естественном состоянии</b>	
§ 3. Народы Африки. ....	29
§ 4. Народы Америки. ....	37
§ 5. Народы Великого океана. ....	46
§ 6. Монголы. ....	53
<b>Китай</b>	
§ 7. Священные книги. ....	58
§ 8. Древняя государственная религия, или синизм. ....	63
§ 9. Жизнь и учение Конфуция. ....	67
§ 10. Дао-де-динь Лао-цзы. ....	73
§ 11. Даосизм. ....	77
§ 12. Философы. ....	82
<b>Япония</b>	
§ 13. История и учение. ....	86
§ 14. Культ. ....	91
<b>Египет</b>	
§ 15. Предварительные замечания. ....	97
§ 16. Перечень источников. ....	100
§ 17. Различия во взглядах на египетскую религию. ....	109
§ 18. Божества народного верования. ....	116
§ 19. Смерть, могила, преисподняя. ....	136
§ 20. Теологическая и космогоническая система. ....	148

§ 21. Культ и мораль . . . . .	156
§ 22. Очерк развития египетской религии . . . . .	162
<b>Семитические народы северной части Передней Азии</b>	
§ 23. Предварительные замечания . . . . .	168
<b>Вавилоняне и ассирияне</b>	
§ 24. Вавилония. Источники для истории вавилонской религии . . . . .	171
§ 25. Развитие вавилонской религии. Местные культы . . . . .	175
§ 26. Происхождение вавилонского пантеона и дальнейшее развитие вавилонской религии . . . . .	179
§ 27. Высшие боги вавилонского пантеона . . . . .	181
§ 28. Мардук . . . . .	189
§ 29. Прочие великие боги вавилонского пантеона . . . . .	192
§ 30. Вавилонские богини. Истар . . . . .	196
§ 31. Таммуз и сходжение Истар в ад . . . . .	198
§ 32. Ассирия. Места культа в Ассирии. Ассирийский пантеон . . . . .	200
§ 33. Гимны и молитвы. Общие понятия вавилонско-ассирийской религии . . . . .	204
§ 34. Культ . . . . .	209
§ 35. Сотворение мира и потоп. Космогония . . . . .	211
§ 36. Представления о жизни после смерти . . . . .	214
§ 37. Заклинания и демонология . . . . .	217
§ 38. Легенды о богах и героях . . . . .	221
<b>Сирия и Финикия</b>	
§ 39. Общий очерк . . . . .	227
§ 40. Сирия. Сирийские культы . . . . .	228
§ 41. Финикия. Источники. Характер финикийской религии . . . . .	232
§ 42. Финикийские божества и местные культы . . . . .	237
§ 43. Культ. Общерегигиозные воззрения . . . . .	242
<b>Израильтяне</b>	
Предисловие проф. С. С. Глаголева . . . . .	247
§ 44. Название и деление на периоды . . . . .	266
§ 45. Древность и значение веры в Иегову . . . . .	268
§ 46. Общее религиозное состояние . . . . .	271

§ 47. Обычай и культ до Моисея .....	276
§ 48. Иегова как избавитель и бог войны .....	280
§ 49. Иегова как царь и властитель земли .....	286
§ 50. Иегова и культура, синкретизм и исключительность .....	292
§ 51. Иегова как моральная личность. Справедливость, любовь, святость . . .	298
§ 52. Выделение язычества из иеговизма. Суд .....	305
§ 53. Святость Иеговы и его общины. Спасение .....	313
§ 54. Иудейская община .....	324
§ 55. Иудейство и эллинизм. Иудейское благочестие .....	330
Примечания .....	341

## **Ислам**

§ 56. Религиозное состояние Аравии при появлении Магомета .....	348
§ 57. Жизнь Магомета .....	356
§ 58. Коран, предание и фик .....	369
§ 59. Религиозный закон .....	376
§ 60. Догматический спор .....	382
§ 61. Правоверная система вероучения .....	389
§ 62. Мистика .....	393
§ 63. Шииты .....	398
§ 64. Взгляд на современное положение .....	405



## 850-летию Москвы посвящается

Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря при финансовой и организационной поддержке Правительства Москвы в ознаменование 850-летия основания г. Москвы осуществляет издание «Истории Русской Церкви» (в 9 книгах).

«ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ» — выдающийся труд русского церковного историка, действительного члена Российской императорской Академии наук высокопреосвященного Макария (Булгакова), митрополита Московского и Коломенского (1816–1882). Книга принадлежит к числу наиболее полных и капитальных исследований не только по истории России и сопоставима со знаменитыми сочинениями Н. М. Карамзина и С. М. Соловьева.

Впервые за многие годы русский народ получит возможность узнать об истории православия на Русской земле.

Авторский текст митрополита Макария сопровождается публикацией в качестве приложений наиболее значительных памятников древнерусской церковной письменности и истории, подобранных для издания самим автором и современными издателями.

С целью создания полной истории Русской Церкви, по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, издательство дополнит «Историю Русской Церкви» митрополита Макария двумя томами по истории Русской Церкви XVIII и XIX веков и в советское время.

Обширный справочный аппарат превращает издание в энциклопедию по истории Русской Православной Церкви.

Литература по истории Русской Православной Церкви.

Покров Пресвятой Богородицы над Россией (хронологический указатель икон Божией Матери).

Святая Русь (хронологический список русских святых).

Архиереи и епархии Русской Православной Церкви.

Монастыри, основанные на Руси.

Основные события русской церковной и государственной истории.

Указатель имен.

Указатель географических, этнических и церковно-административных наименований.

Карты епархий, более 100 черно-белых и около 40 цветных иллюстраций в каждом томе.

Все издание будет закончено к июлю 1997 года.

# Содержание книг Истории Русской Церкви

## Книга I

История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви

## Книга II

История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского Патриарха (988–1240 гг.)

## Книга III

История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589 гг.)

### Отдел I

Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита св. Ионы, или в период монгольский (1240–1448 гг.)

## Книга IV

(в 2-х томах)

История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589 гг.)

### Отдел II

Состояние Русской Церкви от митрополита св. Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589 гг.) <Часть I>

## Книга V

История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589 гг.)

### Отдел II

Состояние Русской Церкви от митрополита св. Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448–1589 гг.) <Часть II>

## Книга VI

Период самостоятельности Русской Церкви. Патриаршество в России

### Отдел I

Патриаршество Московское и всея Великия России.  
Западнорусская митрополия (1589–1654 гг.)

## Книга VII

Период самостоятельности Русской Церкви. Патриаршество в России

### Отдел II

Патриаршество Московское и всея Великия и Малыя и Белья России, —  
воссоединение Западнорусской Церкви с Восточнорусской

## Книга VIII

История Русской Церкви XVIII–XIX вв.

## Книга IX

История Русской Церкви XX в.

## **СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ II ОБ ИЗДАНИИ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ»**

Современники называли высокопреосвященного Макария «одним из достойнейших, просвещеннейших иерархов Русской Церкви», «известнейшим русским богословом и даровитым историком». И спустя много лет после его смерти исследователи признавали, что «по богатству фактического содержания и документальности изложения этот монументальный труд [История Русской Церкви] остается непревзойденным и до сих пор».

Новое издание «Истории Русской Церкви» было бы неполным, если бы остановилось там, где оборвался фундаментальный труд митрополита Макария — на истории Церкви второй половины XVII в.

Две новые книги, посвященные Синодальному периоду в истории Русской Церкви (1721—1917 гг.) и истории Церкви в XX в., написаны современными церковными историками. Эти периоды нашей истории наименее исследованы, здесь еще нет общепризнанных трудов, нет и устоявшихся точек зрения. Тем более что за прошедшие десятилетия история Церкви последних веков намеренно искажалась, предавалась забвению, а документальные и художественные свидетельства исторической судьбы Русской Церкви зачастую просто уничтожались.

История Русской Церкви в XX в. — это 70 лет бесправного положения, угнетения и уничтожения Церкви, это эпоха массовых жестоких репрессий, едва ли сравнимых по своим масштабам даже с гонениями в первые века христианства. Но прежде всего — это история того, как в условиях притеснений, преследований и открытых гонений многочисленные сонмы святителей, священников, монашествующих и простых русских людей явили высоту, величие и благородство христианского духа и свидетельствовали свою верность Христу праведной мученической кровью. Их подвигом и заступничеством Божией Матери Господь сохранил Церковь Русскую.

Началом нового периода в истории Русской Церкви можно считать год тысячелетия Крещения Руси, когда многие русские люди вновь открыли для себя православную Церковь, когда началось духовное возрождение России.

Думаю, что ныне издаваемая «История Русской Церкви», как наиболее полное на сегодняшний день исследование, принесет пользу не только специалистам-историкам, не только учащимся, но и всем, кому небезразлична история нашей Родины. Надеюсь и на то, что судьба Русской Церкви, воссозданная в нашей «Истории», позволит читателю полнее и глубже осознать проявление в нашей истории путей спасительного Божественного Промысла.

**Патриарх  
Московский и всея Руси  
Алексий II**



## СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ

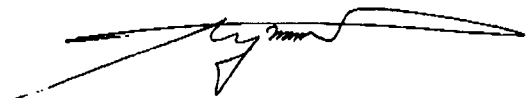
Стремления наши и труды по возрождению и умножению величия государства Российского имеют основание в глубине и мощи русского духа, черпают свою силу в истории отечества. Ныне, как никогда, важно прикинуть к ее священным страницам сердцем и умом, обогатиться мудрым опытом веков. И к доброполозным начинаниям здесь можно отнести открывающееся издание многотомной «Истории Русской Церкви», после долгих лет вынужденного ожидания предпринятое Московским Патриархатом и непосредственно — Издательством Спасо-Преображенского на Валааме ставропигнального монастыря. Основу издания составит одноименное творение высокопреосвященного Макария, митрополита Московского и Коломенского (1816–1882). Изложение с XVII в. до наших дней будет доведено совместными усилиями современных церковных историков.

Уже вводный том макариевского труда (1846) известный русский историк М. П. Погодин с удовлетворением признал «блистательным доказательством... зрелости» нашей церковно-исторической науки. Позднее он же писал автору: «Ваша книга должна бы быть оглашена на торжищах и сделаться настольною книгою всякого образованного человека». Отрадно сознавать, что именно этот труд в ближайшем будущем станет достоянием широких ученых и читательских кругов. Внесенные временем коррективы не снижают его непреходящей ценности.

Миновали печальные десятилетия информационной блокады русского народа, десятилетия искусственного замалчивания нашего славного прошлого, насильственного стирания целых пластов исторической памяти. Настали иные дни, пришли другие времена. Духовное возрождение общества перестало быть неясной грезой, несбыточной мечтой. Теперь это воплощенная реальность во всем многообразии ее проявлений. И значительным вкладом в этом направлении должно стать осуществляемое ныне издание фундаментального церковно-исторического труда. Пользуясь словами самого митрополита Макария, полагаем, что труд сей будет «способствовать более полному и всестороннему раскрытию самопознания русского народа», воодушевляя его преданиями веков, укрепляя и умудряя его дух. Дух же народный, по Н. М. Карамзину, «составляет нравственное могущество государства, подобно физическому, нужное для его твердости».

Москва, город «сорока сороков», всегда была и пребывать будет центром духовной, интеллектуальной и научной жизни, средоточием христианского благочестия, душевного благородства и милосердия. В стремлении приумножить духовные ценности московское Правительство, несмотря на все трудности и сложности сегодняшнего дня, приняло на себя основное бремя тягот и забот по осуществлению настоящего издания. И пусть многотомная «История Русской Церкви» станет совместным даром Русской Православной Церкви и первопрестольного града всему российскому народу к празднованию 850-летия основания Москвы

Мэр Москвы  
Юрий Лужков





***ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ***  
***в двух томах***

**Издательский отдел  
Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря**

**Адрес монастыря: 186756, Карелия, г. Сортавала, о. Валаам,  
Спасо-Преображенский Валаамский монастырь.**

**Адрес Издательского отдела: 125047, Москва, ул. 2-я Тверская-Ямская, д. 52.**

**Расчетный счет Издательского отдела:  
текущий счет 701030 в Издатбанке, РКЦ ГУ ЦБ РФ по г. Москве,  
корреспондентский счет 161939 МФО 201791**

**ЛР 030442 от 14.12.92 г.**

**Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. 26 п.л. Зак. 1717.  
Издательство Спасо-Преображенского  
Валаамского Ставропигиального монастыря.  
125047, Москва, ул. 2-ая Тверская-Ямская, д. 52  
Отпечатано с готовых диапозитивов.  
Полиграфическая фирма «Красный пролетарий»  
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.  
Качество печати обусловлено недостатками оригинала.**

# ИСТОРИЯ РЕАЛИИ