

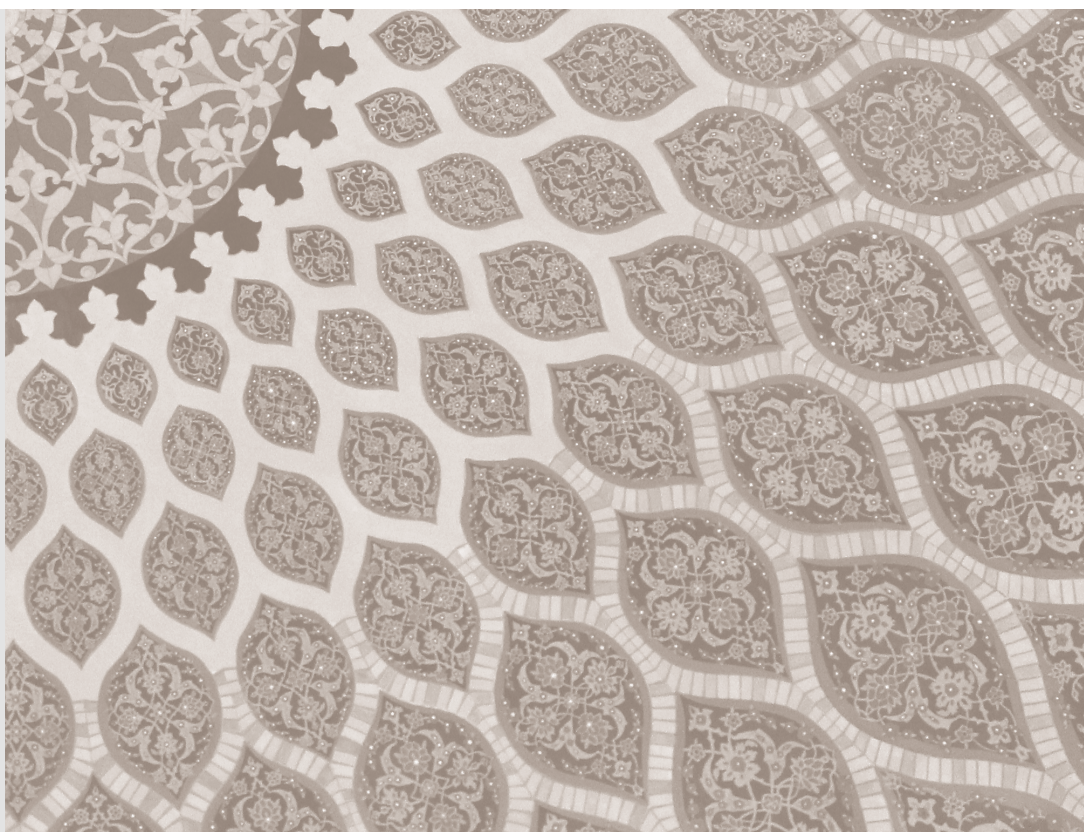


НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ

конец XIX – первая треть XX в.

АНТОЛОГИЯ ТРУДОВ ТОМ 1

НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ
конец XIX – первая треть XX в.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИЗ АРХИВА

НАУКА О РЕЛИГИИ
В РОССИИ
(конец XIX — первая треть XX в.)

Антология трудов

Том 1

2-е издание



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 291
ББК 86.2
НЗ4

Составители:

Д. А. Браткин (Д. Б.); Д. И. Вебер (Д. В.); В. В. Емельянов (В. Е.); Н. С. Поляков (Н. П.);
Е. А. Терюкова (Е. Т.); В. В. Хорина (В. Х.); Т. В. Чумакова (Т. Ч.)

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. А. П. Забияко (Амурский гос. ун-т);
канд. ист. наук, доц. М. С. Стецкевич (С.-Петербург. гос. ун-т)

*Рекомендовано к публикации Научной комиссией
в области философии, этики и религиоведения
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Наука о религии в России (конец XIX — первая треть
НЗ4 XX в.): Антология трудов: в 2 т. Т. 1 / предисл. и общ. ред.
М. М. Шахнович. — 2-е изд. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,
2023. — 512 с. (Серия «Из архива»)
ISBN 978-5-288-06323-7 (т. 1)
ISBN 978-5-288-06322-0**

В книге собраны работы выдающихся российских исследователей религии, опубликованные впервые в самом конце XIX — первой трети XX в. Многие из них практически неизвестны современным читателям. Хотя эти труды были написаны около ста лет назад, они представляют интерес не только с точки зрения истории науки. Большое значение имеют собранные исследователями материалы, а поставленные ими проблемы сохраняют свою актуальность и сегодня.

Антология может быть использована специалистами-религиоведами и студентами, а также будет полезна широкому кругу читателей, интересующихся историей религии.

УДК 291
ББК 86.2

ISBN 978-5-288-06323-7 (т. 1)
ISBN 978-5-288-06322-0

© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От составителей</i>	5
------------------------------	---

РЕЛИГИЯ И АРХАИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА. АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

<i>Штернберг Л. Я.</i> Сравнительное изучение религии (1900)	11
<i>Богораз В. Г.</i> Чукчи. Религия (1910). Фрагмент	23
<i>Штернберг Л. Я.</i> Эволюция религиозных верований. Лекция V (1925–1926)	43
<i>Богораз В. Г.</i> Эволюция религиозных верований. Лекция I (1927)	59
<i>Никитина Н. А.</i> К вопросу о русских колдунах (1928). Фрагмент	81
<i>Зеленин Д. К.</i> Запреты, связанные с душами убитых зверей (1929)	95
<i>Маторин Н. М. и Невский А. А.</i> Программа для изучения «православного язычества» (1929)	106
<i>Кагаров Е. Г.</i> Нечистая сила (1934). Фрагмент	123

РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА. МЕСОПОТАМИЯ И ЕГИПЕТ

<i>Шилейко В. К.</i> Вавилония. Религия (1912)	149
<i>Тураев Б. А.</i> Магический папирус Salt 825 Британского музея (1917). Фрагмент	159
<i>Тураев Б. А.</i> Египетские рельефы с изображением погребальных процессий Музея изящных искусств (1921)	164
<i>Матье М. Э.</i> Религия египетских бедняков (1926)	176
<i>Струве В. В.</i> Социальная проблема в заупокойном культе Древнего Египта (1926)	188
<i>Францев Ю. П.</i> Змеиный остров в древнеегипетской сказке (1929)	207

АНТИЧНЫЕ РЕЛИГИИ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

<i>Лебедев А. П.</i> О переписке апостола Павла с философом Сенекой (1883). Фрагмент.....	233
<i>Латышев В. В.</i> Очерк греческих древностей (1899). Фрагмент	251
<i>Зелинский Ф. Ф.</i> Рим и его религия (1907). Фрагмент.....	264
<i>Жебелёв С. А.</i> Евангелия канонические и апокрифические (1919). Фрагмент	276
<i>Болдырев А. В.</i> Религия греческих мореходов. Опыт изучения профессиональной религии (1926)	291
<i>Казанский Б. В.</i> Бытовые основы жертвоприношения в Древней Греции (1913)	315
<i>Преображенский П. Ф.</i> Тертуллиан и Рим (1926). Фрагмент	338
<i>Богаевский Б. Л.</i> Мужское божество на Крите (1930). Фрагмент.....	350
<i>Ранович А. Б.</i> Цельс (1935).....	361

ИУДАИЗМ

<i>Никольский М. В.</i> Jakhin и Bō'az (1 Цар. 7, 21) (1896). Фрагмент.....	371
<i>Ан-ский С. А.</i> Из народных легенд о Големе (1912). Фрагмент	380
<i>Франк-Каменецкий И. Г.</i> Пережитки анимизма в библейской поэзии (1926). Фрагмент.....	392
<i>Лозинский С. Г.</i> Изгнание евреев из Испании и Португалии (1929).....	409
<i>Шахнович М. И.</i> Социальная сущность Талмуда (1929). Фрагмент.....	432
<i>Ранович А. Б.</i> Очерк истории древнееврейской религии. Книжники (1937).....	445

РЕЛИГИИ КИТАЯ И ИНДИИ

<i>Иакинф (Бичурин).</i> Китай в гражданском и нравственном состоянии (1848). Фрагмент.....	455
<i>Алексеев В. М.</i> Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства (1918). Фрагмент	464
<i>Щербатской Ф. И.</i> Учение о категорическом императиве у брахманов (1918)	471
<i>Мерварт Л. А.</i> Сказания о Паттини-Девы (1918)	485

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Становление религиоведения как науки связано с появлением сравнительного метода в языкознании, а также с развитием сравнительно-исторической методологии в этнокультурных исследованиях и социологии. В XVIII в. формируется представление о единстве человечества, с одной стороны, и о самостоятельной ценности каждой отдельной культуры — с другой. В европейском обществе усиливается интерес к национальным традициям и особенностям отдельных народов, что способствует исследованию нравов и обычаев, изучению национальных языков и народного поэтического творчества. Возникновение этнографии и фольклористики оказало решающее воздействие на начало серьезного исследования мифологических представлений и обрядов.

В середине XIX в. стало очевидно, что использование сравнительной методологии при изучении религии требует осмысления теоретических религиоведческих проблем, поиска новых методологических оснований, свободных от конфессиональных предпочтений и опирающихся на эмпирические исследования. Сравнительное изучение религии становится «позитивной наукой». Л. Я. Штернберг* в посвященной этому статье отмечал, что наступил момент, когда «исследователи религии усвоили ту основную истину, что на место априорных идей должны стать факты, объективное изучение которых должно привести к единственно возможной философии религии — открытию законов и общих принципов религиозных явлений»¹. Он указывал на то, что исследования религии следует начинать с изучения верований архаического общества, ибо именно эти верования были тем зерном, из которого постепенно выросли все остальные религии. Отмечая, что не найдено ни одного народа,

¹ Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. 1900. Т. 31. С. 323.

у которого не было бы никаких религиозных верований и обрядов, Л. Я. Штернберг писал, что в основании всех религий, которые можно наблюдать, лежит общая для всех людей архаическая философия природы, названная Эдуардом Тэйлором анимизмом и состоящая в том, что человек признает в каждом явлении или объекте природы жизнь, разум и волю. С развитием культуры древние боги и мифы, связанные с ними, превращались в символы, которые, в свою очередь, трансформировались в пантеистические или спиритуально-этические системы. Так постепенно происходила эволюция религий.

В начале XX в. эволюционизм стал важнейшим методологическим основанием науки о религии. Прошло более ста лет и поступательное развитие знания сделало новый виток, приведя современное религиоведение вновь к эволюционным теориям происхождения и развития религий. Пройдя сложный путь развития, создав новые школы и открыв новые методологические парадигмы, современная наука о религии с интересом обращается к наследию прошлого, желая найти там источник для вдохновения на новые открытия.

В этой книге собраны работы выдающихся российских исследователей религии, опубликованные впервые в самом конце XIX — первой трети XX в. Большинство из них практически не известно современным читателям, а также тем исследователям, которые привыкли следить только за книжными новинками и не считают нужным заниматься изучением историографии. Хотя эти труды были написаны около или больше ста лет назад, они представляют интерес не только с точки зрения истории науки, так как собранные исследователями материалы и поставленные ими проблемы не теряли своей актуальности.

В антологии представлены труды по ранним формам религии, религиям античного мира и Древнего Востока, истории иудаизма, христианства, ислама, религий Индии и Китая, а также по проблемам свободы совести и психологии веры, написанные выдающимися российскими учеными в конце XIX — первой трети XX в. Безусловно, все они несут отпечаток своего времени, отражают различные, порой противоположные точки зрения. Одни работы написаны в сухой академической манере, другие представляют собой живую речь авторов, непосредственно обращающихся к аудитории студентов или слушателей. Некоторые работы созданы на принципах феноменологического описания, другие на основаниях текстологических исследований, третьи появились в результате по-

левых этнографических наблюдений, четвертые представляют изучение религиозного сознания. Одни исследователи опирались на социологический подход, другие использовали нарождающуюся историческую психологию, а кто-то — анализ семантики мифа. Мы постарались собрать в антологии труды, демонстрирующие не только изучение различных религиозных традиций, но и многообразие методологических подходов школ и направлений, характерных для науки о религии рассматриваемого периода.

В антологии представлены труды Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза, Д. К. Зеленина, Е. Г. Кагарова, М. В. Никольского, Б. А. Тураева, В. К. Шилейко, И. Г. Франк-Каменецкого, М. Э. Матье, В. В. Струве, Б. Л. Богаевского, В. В. Латышева, Ф. Ф. Зелинского, П. Ф. Преображенского, Ф. И. Щербатского, С. В. Ольденбурга, О. О. Розенберга, В. М. Алексеева, Е. Е. Голубинского, А. П. Лебедева, В. Е. Вальденберга, Н. Ф. Каптерева, С. П. Мельгунова, В. В. Бонч-Бруевича, М. С. Корелина, Л. П. Карсавина, О. А. Добиаш-Рожественской, С. Г. Лозинского, В. Р. Розена, В. В. Бартольда, М. А. Рейснера, А. А. Токарского и др. Мы не могли себе позволить подробно рассказывать о биографиях и научных достижениях этих замечательных деятелей российской культуры, поэтому отсылаем всех заинтересованных к информационному энциклопедическому ресурсу открытого доступа «Изучение религии в России в XVIII — первой половине XX в.» (<http://relstud-hist.spbu.ru/>), который был создан нашим авторским коллективом.

Антология состоит из двух томов, тексты собраны по тематическим разделам, а внутри разделов помещены по хронологическому принципу. Каждый текст снабжен краткой аннотацией, комментарии составителей помещены в сноски и заключены в квадратные скобки. Поскольку мы имели дело с публикациями конца позапрошлого и первой четверти прошлого веков, когда существовали иные, чем принято сейчас, правила оформления библиографического аппарата, то при подготовке этой публикации мы отказались от идеи оформить сноски в текстах согласно современным правилам. Все авторские сноски в антологии представлены так, как они зафиксированы в оригинальных публикациях. Недостающие библиографические сведения, а также необходимые пояснения даны составителями в квадратных скобках.

Тексты приведены в соответствие современным грамматическим нормам; сокращения, которые можно однозначно трактовать, развернуты. Издание дополнено размещенным во втором томе ука-

зателем, в который вошли имена упомянутых в тексте исследователей, оказавших влияние на становление отечественной науки о религии (в тексте их фамилии помечены звездочкой — *).

Мы полагаем, что эта антология будет полезна не только студентам, изучающим курс «История отечественного религиоведения», но также всем, кто интересуется историей религий и историей их изучения.

В работе над антологией принимали участие: А. Д. Белова (набор текста); Д. А. Браткин (аннотации и комментарии); Д. И. Вебер (подбор текстов, аннотации и комментарии); В. В. Емельянов (подбор текстов, аннотации и комментарии); Е. С. Кизыма (набор текста); А. И. Маточкина (подбор текстов, аннотации и комментарии); О. К. Михельсон (подбор текстов, аннотации и комментарии); Н. С. Поляков (подбор текстов и комментарии); Д. Д. Пызилов (набор текста); Е. А. Терюкова (подбор текстов, аннотации и комментарии); В. В. Хорина (набор текста и аннотация); Т. В. Чумакова (подбор текстов, аннотации и комментарии); М. М. Шахнович (подбор текстов, аннотации, комментарии и общая редакция).

РЕЛИГИЯ
И АРХАИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА.
АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Л. Я. Штернберг

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ¹ (1900)

Лев Яковлевич Штернберг (1861–1927) — этнограф, историк религии, внес значительный вклад в исследование первобытной религии и ее форм, в изучение этнографии нивхов, сахалинских и амурских айнов, тунгусо-маньчжурских народностей.*

Он написал целый ряд важных работ по теоретическим основаниям науки о религии, в том числе статью «Сравнительное изучение религий» (1900), в которой характеризовал состояние молодой религиоведческой науки, анализировал основные ее направления, формулировал стоящие перед нею задачи.

По его мнению, опираясь на эволюционную теорию Дарвина, Геккеля* и Спенсера*, можно создать науку о религии, занимающуюся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни.*

М. Ш.

Сравнительное изучение религии (вернее — наука о религии) — позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества. Главные науки, из которых сравнительное изучение религии черпает материал для своих исследований — история религий, история культуры, этнография, антропология и социология. Метод его — метод точных наук; индукция, с последующим конструктивным синтезом, приводящим к установлению законов, общих принципов и феноменологии религиозных явлений. Наука эта еще очень молода. Самое название ее (Vergleichende Religionswissenschaft, Comparative science of Religion), впервые употребленное Максом Мюллером* в 1867 г., далеко еще не стало общепринятым: оно получило право гражданства в Англии, Германии, Америке, но во Франции, Бельгии и Голландии более распространено наименование «история религии». В последние годы начинает входить в употребление более краткий термин: «Religionswissenschaft», «Science de la

¹ [Штернберг Л. Я. Сравнительное изучение религии // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. 1900. Т. 31. С. 323–328.]

religion», «Godsdienstwetenschap» (в Голландии), также «Philosophie de l'histoire religieuse». Далеко еще не установилось и полного единообразия взглядов ученых на цели и задачи науки. Одни под словом «сравнительное изучение религии» подразумевают сравнительно-историческое изучение религий народов, родственных по происхождению или языку (школа М. Мюллера*). Другие склонны ограничить эту науку сравнительно-историческим изучением религий народов *культурных* и имеющих свою историю, систематически отказываясь от сравнительно-антропологического изучения, обнимающего верования *всех* народов без исключения (ср. ст. проф. Hardy: «Was ist Religionswissenschaft?» в «Archiv für Religionswissenschaft», 1898, т. I, тетр. I). Третьи, как Chantepie de la Saussaye* (см. предисловие к его «Lehrbuch der Religionsgeschichte»), ставят целью данной науки исследование сущности религии и ее проявлений. На этом основании Chantepie de la Saussaye* включает в науку, вместе с историей, и философию религии, понимая последнюю как исследование религии с субъективной и объективной точек зрения (психология и метафизика религии). Что касается собственно истории религии, то и Chantepie de la Saussaye* вполне сходится с Hardy, считая ее главной целью историческое изучение религий *только культурных* народов. Совершенно противоположных взглядов держится *антропологическая школа* сравнительного изучения религий. Она не только не исключает из области своего исследования религии первобытных племен, но именно изучение их ставит краеугольным камнем всего здания науки, исходным пунктом религиозной эволюции человечества и единственным способом выяснения всех переживаний, исторических усложнений и перемен в области религиозного прогресса. К этой школе в значительной мере примыкает один из славнейших университетских представителей этой науки — Tiele*. «История религии, — говорит он, — не довольствуется описанием отдельных религий (*иерография*) или рассказом об их судьбах и изменениях (*история религий*); наоборот, она ставит себе целью показать, как великий психологический *факт*, который мы называем религией, развивался и проявился под различными формами у различных народов и у различных рас, населяющих землю. Она показывает, как *все* религии, включая сюда и религии самых цивилизованных народов, родились из одних и тех же первоначальных зачатков».

В новейшем, позитивном своем направлении сравнительное изучение религии имело мало предшественников. Древность вовсе не

занималась вопросами сравнительного изучения религии, если не считать споров о смысле и происхождении мифов; но из многочисленных истолкователей мифов одного только Евсевия можно считать более или менее приближающимся к современным воззрениям. С проницательностью, удивительной для его времени, он в своей «Praeparatio evangelica» опроверг все тенденциозные толкования апологетов греческой и египетской мифологии, пытавшихся видеть в мифах одни — нравоучения политиков-философов (Аристотель), другие — мистические символы (неоплатоники), третьи — искажение библейских преданий или изобретения дьявола (христиане) и т.п. Евсевий первый признал полную историческую достоверность и реальность мифов, как продуктов религиозного творчества первобытного состояния, и высказал мысль, что мифы Греции — не более как разукрашенные и отполированные переделки мифологии Египта. В Средние века мало интересовались подобными вопросами, считая все религии, кроме христианской, делом рук дьявола. Первые следы работы мысли в области сравнительного изучения религии не восходят далее эпохи Возрождения и Реформации. Интимное знакомство с языками, религией и мифологией Греции и Рима, успехи наук и искусств, расширившие горизонт мысли, потоки религиозной свободы, пришедшие вместе с реформацией, великие путешествия и открытия мореплавателей, приведшие к знакомству с первобытными религиями Старого и Нового Света — все это естественно должно было привести к первым шагам сравнительного изучения религии. С этого времени мы начинаем встречать смелые попытки широкого сближения религиозных систем. Кембриджский профессор Спенсер* (1630–93), в своем трактате: «De legibus Hebraeorum ritualibus», после сравнительного изучения разных религиозных систем, первый пришел к заключению, что культ иудаизма является более или менее рафинированной формой языческих культов. В XVIII в. Юм* выразил убеждение, что человечество начало свой путь не с монотеизма. «Если, насколько мы можем следовать за нитью истории, — говорит Юм*, — мы находим человечество преданным многобожию, то можем ли мы думать, что во времена более отдаленные, до возникновения наук и искусств, могла существовать более совершенная религия, могли преобладать начала чистого единобожия?» Фонтенель*, в сочинении своем: «Sur l'origine des fables», блестяще доказал, что мифы классических народов — не более как наследие предшествовавшего им периода первобытного

состояния. Еще дальше пошел де Бросс*, который, в «Le culte des dieux fétiches» (1760), массою примеров, доказал, что поклонение животным (зоолатрия — термин, им же введенный) и поклонение камням у греков и римлян — простые пережитки дикого состояния. Ему же принадлежит принцип, составляющий краеугольный камень современной передовой школы нашей науки... Дух XVIII в. мало благоприятствовал, однако, развитию сравнительного изучения религии. Отвергая положительные религии, как продукт невежества и заблуждений, или, в лучшем случае, признавая их тенденциозными изобретениями отдельных лиц, рационалистическая философия считала религиозные явления не заслуживающими изучения. В одном только отношении этот век оказал огромную услугу развитию сравнительного изучения религии: своими более просвещенными и глубокими воззрениями на задачи исторической науки вообще. Идеи Вико* («Scienza nuova»), Вольтера* («Essai sur les moeurs»), Лессинга* («Erziehung des Menschengeschlechts»), Гердера* («Ideen zur Geschichte der Menschheit») совершенно изменили задачи истории, которая из повествования о правителях и правительствах должна была обратиться в историю *народов* — историю развития материальных, умственных, нравственных условий жизни общества. Для такой истории изучение верований, народных обычаев и воззрений стало одною из важнейших задач. Выполнение ее пало на долю XIX в. Начало его, впрочем, открывается работами, которые представляют, по своему методу и исходному пункту, шаг назад в сравнении с идеями Юма*, Спенсера* и де Бросса*. Целая плеяда ученых — мифологов и философов как будто задалась целью повторить старые ошибки. Одни исходили из предположения, что где-то на Востоке (в Египте, Индии, Иране) существовала первобытная религия истинного богопознания, основы которой мудрые жрецы распространяли среди варварских народов в виде общедоступных аллегорий — мифов, в то время как чистое учение ее продолжало сохраняться в мистериях (Fr. Schlegel, «Ueber die Sprache und Weisheit der Inder»; Görres, «Mythengeschichte der asiatischen Welt»; Шеллинг* и другие). Другие видели в мифах образные изложения положительных наук — астрономии, физики и химии. Третьи, как Христиан Гейне* и его ученик Крейцер, утверждали, что авторами греческих мифов были отдельные личности (например, Кадм, Данай, Кекропс), пользовавшиеся мифами как средством для распространения в доступной форме божественной мудрости среди пещерных обитателей — пеласгов.

Даже Отфрид Мюллер, стоявший далеко от всех этих школ, в своих «Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie» не пошел дальше создания теории о том, что Греция переживала некогда период «мифосозидающей эпохи», когда единственной формой мысли и поэзии могли служить только мифы, за которыми он вовсе не признавал значения памятников первобытных верований. Блестящим исключением из этой плеяды романтиков и метафизиков явились братья Гримм*. Они первые указали на великое значение огромных сокровищ из области народных верований, заключающихся в поэзии, обычаях и преданиях народных масс, — сокровищ, которыми пренебрегали ученые, отвергавшие всякие народные памятники, кроме мифов классического мира. Этим открыт был путь для новой вспомогательной науки — фольклора. Еще в 1807 г. Якоб Гримм* высказал по поводу Нибелунгов плодотворную мысль, что саги — не вымысел, а верное отражение первобытных верований народа. Собрание германских сказок («Kinder u. Hausmärchen», 1812), sag («Deutsche Sagen», 1816–1818), изданная с предисловием о сущности животного эпоса поэма «Reinhart-Fuchs», «Deutsche Mythologie», охватывающая период от Тацита до нашего времени — все эти труды Гриммов* чрезвычайно ценны для сравнительного изучения верований. Знаменитое учение Гримма* о «двоеверии», видящее верования доисторического периода в переживаниях современного германского простолюдина — великий камень в здании науки эволюции религий.

Успехи общей лингвистики и сравнительной филологии дали дальнейший толчок сравнительному изучению религии. Лингвисты Адальберт Кун* и его ученик Макс Мюллер* были основателями сравнительного изучения религии. М. Мюллер* не только первый дал имя новой науке, но и первый сделал попытку указать ее цели и пути и дать ей научное обоснование. Он указал на всю важность сравнительного изучения религий: известен его афоризм: «Wer eine Religion kennt, kennt keine». М. Мюллеру* исследователи религий обязаны монументальным изданием «The Sacred Books of the East», для перевода которых на европейские языки он сумел объединить всех ученых ориенталистов Европы. На основании сравнения общих названий божеств в различных индогерманских языках им была сделана грандиозная попытка — найти общую прарелигию первобытной индогерманской эпохи. Установлена была тесная историческая связь между религиями Индии и Персии, не только в названиях божеств,

но и в более детальных чертах (жертвоприношения, институт жрецов, подробности культа и так далее). Такая же тесная связь найдена была между всеми первобытными религиями семитических народов, явные следы которых представляет религия израильского народа. В своем «Введении в сравнительное изучение религии» (1874) М. Мюллер* пытался даже найти общую прарелигию финнов, монголов и китайцев. При всех громадных услугах, оказанных школой М. Мюллера* науке о религии, эта школа имела радикальный недостаток, в значительной мере обративший все ее труды в простой материал, который в настоящее время должен быть переработан заново. Вместо того, чтобы беспристрастно вопрошать факты и путем индукции приходить к правильным синтетическим выводам, представители школы старались подгонять колоссальные сокровища своих знаний под априорные идеи, напоминающие древних апологетов классических мифов. Огромный аппарат сравнительной филологии индоевропейских языков был употреблен в дело для того, чтобы доказать, что содержание мифов обязано своим происхождением «смешению слов», «болезни языка» (по выражению М. Мюллера*). С другой стороны, исходная идея Мюллера*, что мифы — искажение чистой прарелигии богопознания у индогерманских народов до их разделения, является отголоском объяснений древних христианских писателей, считавших классические мифы искажением первобытной истины после грехопадения. Так, например, М. Мюллер* во что бы то ни стало хотел доказать существование в древних индусских религиях идеи единобожия (названной им, в подражание термину «монотеизм», генотеизмом, от греческого Εἷς, «один»), а также идеи первобытного благоговения к безграничному. Но и сам по себе лингвистический метод, опиравшийся больше на внешнее толкование названий божеств, чем на внутреннее содержание мифов, должен был оказаться малопродуктивным для такой широкой цели, как сравнительное изучение верований. Такие исследования, как работы Тэйлора*, Ланга* («Custom and Myth», 1884; «Myth, Ritual and Religion», 1887) и других писателей новейшей антропологической школы, являются победоносным опровержением философии религии и мифологии школы Куна* и Мюллера*.

Ко второй половине нашего века накопился громадный материал, из которого должно было быть воздвигнуто здание новой науки. Не осталось почти ни одного культурного народа древнего и современного мира, язык и памятники культа которого не были бы изуче-

ны. Священные книги Индии и Персии, философские книги Китая были переведены на европейские языки, тюркские и монгольские языки изучены, иероглифы Египта и клинообразные надписи Ассирии расшифрованы. Иудаизм, давший начало трем универсальным религиям, беспристрастно исследован до мельчайших деталей. Американисты реставрировали памятники древних цивилизаций и культа Нового Света. Во всех концах земли ученые путешественники и миссионеры изучали язык, обычаи и верования живых представителей доисторических веков — современных дикарей и варваров. Фольклористы собрали груды фактов из мировоззрений масс в культурных странах — фактов, свидетельствующих о переживаниях из времен варварства. Оставалось только найти рациональный метод и широкую философскую концепцию для возведения из всего этого материала настоящей науки. Позитивизм дал новой науке свой метод и вместе с тем указал ей ее настоящие границы. От него исследователи религии усвоили ту основную истину, что на место априорных идей должны стать факты, объективное изучение которых должно привести к единственно-возможной философии религии — открытию законов и общих принципов религиозных явлений. С другой стороны, философия эволюции, созданная Дарвином*, Геккелем*, Ляйэлем и др. и приведенная в систему Г. Спенсером*, доказала с поразительной очевидностью, что все существующее в области физической или психической есть результат постепенного роста, развития, последовательного перехода от простейшего к сложнейшему. Этим самым она дала сравнительному изучению религии, вместе с всеобъемлющей философской концепцией, и верный исходный пункт для исследования. Если религиозные явления подчинены универсальному закону эволюции, то начинать следует с изучения верований людей, стоящих на самой низкой стадии развития, и эти именно верования должны быть тем зерном, из которого, с течением времени, постепенно развились и выросли высшие религии цивилизованных народов. Коренную задачу изучения первобытных верований взяла на себя сравнительно-антропологическая школа — школа Спенсера*, Тэйлора*, Вайца*, Леббока*, Морган*, Мак Ленана*, Мангардта*, Ланга*, Фразера*, Поуэля и др., — школа, с таким успехом изучившая процесс эволюции в других областях первобытных воззрений, учреждений и культуры. Несмотря на свою молодость, школа эта успела сделать в отмежеванной ею себе области крупные обобщения, составляющие основу эволюции

религии. В общих чертах они могут быть сведены к следующему.

- 1) Не найдено ни одного народа, у которого не было бы никаких религиозных верований.
- 2) В основании самых первобытных верований, которые приходилось наблюдать, лежит общая всем без исключения первобытная философия природы, названная Тэйлором* *анимизмом* и состоящая в том, что на всю внешнюю природу, живую и мертвую, первобытный человек переносит основные свойства своей собственной природы, признавая в каждом явлении или объекте жизнь, разум, воле- и дееспособность.
- 3) Результатом этой философии является поклонение в природе всякому объекту, который по каким-нибудь внешним — действительным или кажущимся — причинам представляется человеку разумнее или сильнее, чем он сам. Отсюда *зоолатрия* и так называемый *фетишизм*, заключающий в себе первичный генезис создания идолов, то есть искусственного воспроизведения благодетельных фетишей.
- 4) Целый ряд явлений вроде анатомического сходства зверей с человеком (например, вид медведя, с которого снята шкура), подобие человеческих фигур в очертаниях облаков, лунных пятен, ночные призраки и тому подобное в связи с общим представлением, что причиной всякого действия или явления могут быть только существа человекоподобные, — все это породило универсальное верование в существование особых антропоморфных существ, обладающих чрезвычайным разумом и силой, управляющих явлениями природы и способных принимать форму любого одушевленного и неодушевленного предмета. В этом — генезис и богов чисто *антропоморфических* (в религиях Греции и Рима), и богов *тероантропических*, то есть богов со смешанными чертами людей и зверей (в древнем Египте).
- 5) Из некоторых биологических явлений, как сны, обмороки и тому подобного, возникает верование в *существование душ*, которые, являясь в той или иной форме двойниками человека, при жизни последнего скрыты внутри или вблизи него (тени) и способны, во время сна или после смерти, на самостоятельное существование, с сохранением полной внешней и внутренней индивидуальности. По аналогии, эта же вера переносится и на все объекты внешнего мира, которые, как и человек, обладают не только жизнью, но и самостоятельными душами, способными на существование после смерти их обладателей. Отсюда смысл *жертвоприношений*, уничтожения или сожигания обиходных вещей на поминках, кормления покойников и т. п. явлений (всякое уничтожение вещи — например, разбивание котла, раз-

литие вина на землю и т. п. — освобождает душу этой вещи, для следования к богам или за покойником). В этом же веровании в существование душ заключается также и дальнейшая причина *поклонения идолам*, которые служат либо местожительством души какого-либо божества, либо вместилищем души любого одушевленного предмета, являющегося посланником от людей к богам. 6) Из отношений первобытного человека к окружающей природе и в особенности к миру животных возникло верование, что те или другие божества либо специально благодетельствуют человеку, либо стараются ему вредить (добрые и злые гении, боги добра и зла). 7) Болезнь и смерть — не естественное, неизбежное явление, а результат козней злых божеств, которые то непосредственно похищают душу, то медленно «поедают» ее, пробираясь в организм человека. 8) Раз болезнь и смерть — результат появления в организме постороннего существа, то заблаговременное изгнание его всяческими путями является естественной необходимостью, вызывающей с течением времени появление специалистов — бесогонителей, шаманов, волхвов и так далее, прототипов жрецов. 9) На почве снов и галлюцинаций, экстаза и бдения бесогонителей возникает, вместе с верой в *избранничество*, субъективное религиозное творчество. 10) Вера, что *некоторые* случаи естественной смерти, и в особенности случаи смерти в борьбе со зверями, являются результатом особого расположения того или другого божества, которое похищает душу излюбленного, обращая его в члена своего рода, создает *культ предков*, веру в *переселение душ* и, наконец, *тотемизм*... Все перечисленные верования являются прямым результатом наблюдений и примитивных исканий причинности явлений со стороны первобытного человека. С изменением *сферы* наблюдений, с ростом знания, культуры соответственно, хотя и крайне медленно, трансформируются и религиозные представления. Так, с изменением окружающих условий, с ростом власти человека над природою теротеизм уступает место антропотейзму: боги-звери превращаются в богов-людей. С изменением социального строя *боги матриархата и патриархата*, ведущие такую же родовую жизнь, как и их поклонники, превращаются в *богов национальных, племенных*, вроде олигархов мелких республик, с деспотом во главе, или повелителей-автократов над крупными политическими единицами. Параллельно с изменением социального положения богов изменяется и социальное положение их избранников: бедный шаман родового быта обращается во властного жреца

или члена могущественной касты браминов Индии. С дальнейшим ростом знаний и культуры боги старого периода и мифы, связанные с ними, потеряв в конце концов реальное содержание, обращаются в простые *символы* сил природы или сил нравственных, которые, в свою очередь, трансформируются, в зависимости от тех или иных условий, либо в системы *пантеизма*, либо в системы спиритуально-этические, завершающиеся *монотеизмом*. Пока поставлены еще только вехи новой науки. Научно обработаны, и то только в общих чертах, явления первобытных верований, хотя и в этой области еще много невыясненного и спорного. Высшие религии едва затронуты. Не существует даже более или менее удовлетворительной классификации религий (см. ниже); главные, основные моменты их развития, законы прогресса и регресса, законы застоя и непрерывной дифференциации, психические основы спиритуализма и пантеизма, религиозного творчества и религиозного гипноза, своеобразная объективная природа религиозной психики и, наконец, влияние расы, среды, социальных и умственных условий остаются пока без обработки.

Для характеристики современного состояния сравнительного изучения религии приводим несколько систем классификации религий, начиная с первой попытки в этом роде — классификации Гегеля*.

*Классификация Гегеля**. I. Естественная религия (Naturreligion): 1) Непосредственная религия (колдовство). 2) Раздвоение сознания в себе. Религии субстанции: а) религия меры (R. des Maasses — Китай); б) религия фантазии (браманизм); в) религия внутреннего бытия (буддизм). 3) Переход естественной религии к свободе. Борьба личности (Subjectivität): а) религия добра или света (Персия); б) религия скорби (Сирия); с) религия загадки (Египет). II. Религия духовной индивидуальности: 1) Религия возвышенного (евреи). 2) Религия красоты (греки). 3) Религия целесообразности и разума (римляне). III. Абсолютная религия (христианство).

*Классификация Зибек** (современная метафизика). Естественная религия, религия мироутверждения (Weltbejahung) без этического начала (религия некультурных народов). Моральные религии разных стадий развития (мексиканцы, перуанцы, аккадийцы, китайцы, египтяне, индусы, персы, германцы, римляне; высшую ступень образует греческая религия). Переход от моралистической религии к религии искупления образует иудаизм. Религия искупле-

ния в смысле отрицания мира — буддизм. Позитивная религия искупления — христианство. Уклонение в сторону моральной религии — ислам.

*Классификация Тиле**. I. Естественные религии (naturistes): 1) Полизоический натурализм. 2) Полидемонизм и шаманство, при полном господстве анимизма (религия дикарей). 3) Облагороженные или организованные шаманские религии. Териантропический политеизм: а) неорганизованные религии (японцы, дравиды, финны и эсты, древние арабы, пеласги, древние итальяйские народы, славяне); б) организованные религии полукультурных народов (Америка, Египет; древнекитайская государственная религия). 4) Почитание человекоподобных существ со сверхчеловеческой силой и полуживотной природой. Антропоморфический политеизм (религия Вед, древних персов, вавилонян и ассирийцев позднейшего периода, семитических культурных народов, кельтов, германцев, эллинов и римлян). II. Этические религии (спиритуально-этические религии откровения). 1) Национально-номистические (номотеические) — таоизм и конфуцианство, браминизм, яинизм, маздеизм, мозаизм и иудаизм (обе последние — переходные к следующей ступени). 2) Универсальные (буддизм, христианство). Ислам, в силу своей исключительности и номизма, только наполовину принадлежит к этой категории.

Литература. E. Tylor, «Primitive culture» (1871, 3 изд., 1894; есть русский перевод); A. Lang, «Myth, Ritual and Religion» (1887); его же, «Myth and Custom» (1884); H. Spencer, «The principles of Sociology» (1876–82; есть русский перевод); Th. Waitz, «Antropologie der Naturvölker»; J. Lubbock, «The origin of civilisation» (1870; есть русский перевод); F. B. Yevons, «An introduction to the history of Religion» (1895); J. Frazer, «Golden Bough»; его же, «Totemism» («Enc. Brit.»); Mannhardt, «Antike Wald- und Feldkultus»; C. Tiele, «Inleidind tot de Godsdienstwetenschap» (1897); его же, «Manuel de l'histoire des religions» (1880) и «Religions» («Enc. Brit.»; есть французский перевод); A. Réville, «Les religions des peuples non civilisés» (1883); Edw. Caird, «The evolution of Religion» (1893); Chantepie de la Saussaye, «Lehrbuch der Religionsgeschichte» (1897; коллективный труд, есть и русский перевод, с обширным указателем литературы); Max Müller, «Introduction to the Science of Religion»; его же, «Chips from a German Workshop»; O. Pfleiderer, «Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage»; Menzies, «History of Religion» (1895; есть и рус-

ский перевод); Н. Siebeck, «Lehrbuch der Religionsphilosophie» (1893); Roskoff, «Das Religionswesen der rohesten Naturvölker» (1880). Много ценного материала и исследований собрано в специальных журналах, посвященных науке о религии: «Revue de l'histoire des religions» (изд. с 1880 г.); «Archiv für Religionwissenschaft» (с 1898 г.); Lichtenberger, «Encyclopedie des sciences religieuses»; «Encyclopedia Britannica» (9-е издание); «Publications of the Bureau of Ethnology of the Smithsonian Institution». Русская литература бедна монографическими работами по этому вопросу. По первобытным религиям книга В. М. Михайловского* «Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки» (1892). Много статей и материалов разбросано в периодических изданиях общих и специальных (Известия Академии наук, Географического общества, Общества любителей естествознания) и прочие, «Вопросах философии и психологии» и так далее.

В. Г. Богораз

ЧУКЧИ. РЕЛИГИЯ (1910)

Фрагмент¹

Владимир Германович Богораз (Тан) (1865–1936) — общественный деятель, ученый и организатор науки, лингвист, этнограф и антрополог, историк религии, поэт, писатель и журналист, профессор и педагог. Автор многочисленных работ по истории религий, прежде всего по шаманизму и культуре сибирских народов, мировую известность получила его четырехтомная монография о чукчах.*

Книга «Чукчи. Религия» — главный труд В. Г. Богораза о религии. Она была написана на английском языке по материалам многолетних исследований коренного населения Чукотки². Авторизованный русский перевод был опубликован уже после смерти В. Г. Богораза* в 1939 г. по инициативе Научно-исследовательской ассоциации созданного им Института народов Севера, под редакцией Ю. П. Францева*, воззрения которого отнюдь не совпадали с позицией Богораза* о происхождении и ранних формах религии.*

Книга состоит из семи глав, в которых рассмотрены разные аспекты религиозных воззрений чукч, обрядовая сторона их верований, шаманство и праздники, бытовая магия.

М. Ш.

Первобытный человек познает жизнь такую, какою она является ему в процессе его деятельности. Его внимание привлекают те предметы, на которые распространяются его действия. Он приписывает им качества, свойственные ему самому³. Это является осно-

¹ [Печатается с сокращениями по: Богораз В. Г. Чукчи: авторизованный перевод с английского / Науч.-исслед. ассоц. Ин-та народов Севера им. П. Г. Смидовича. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. Ч. 2: Религия / под ред. Ю. П. Францева. XII, 196 с. (Цит. гл. 1. С. 1–45.)]

² [Bogoraz W. The Chukchee. Religion / Publications of The Jessup North Pacific Expedition. Vol. 7. // Memoir of the American Museum of Natural History. Vol. 11, pt. 2. Leiden: Brill; New York: Stechert, 1907. P. 277–536.]

³ Я избегаю употребления термина «анимизм», так как он предполагает наличие понятия о человеческой душе, которое, по моему мнению, появляется на более поздних стадиях развития человеческого сознания. Э. Б. Тэйлор* говорит, что анимизм зиждется на двух основах, вытекающих из одного источника: 1) представление о душе отдельного существа, продолжающей жить после смерти или уничтожения тела, 2) представление о духах, вплоть до

вой первобытных религиозных представлений. Отсюда развивается первобытная мифология, в дальнейшем разветвляясь по многим направлениям и приобретая специальные детали.

Стадии развития первобытных религиозных представлений

Первоначальное развитие мировоззрения, здесь описываемого, имеет пять более или менее отчетливо выраженных стадий. Стадии эти следующие. На первой стадии всем окружающим предметам приписывается жизнь такая же, какой обладает человек. Формы вещей и их предполагаемое участие в проявлениях жизни не принимаются во внимание и даже вообще не включаются в поле зрения.

Камни, деревья, холмы или облака, а также и явления природы (ветер, дождь, гром), считаются живыми безотносительно к их форме⁴. Предмет движется; следовательно, он живой. Точно так же первобытный человек считает живыми деревья, которые шелестят, ветер, который проносится мимо, камень, который до поры до вре-

разряда могущественных божественных существ (Первобытная культура, стр. 426, цитировано по английскому подлиннику). Согласно моей теории, оба эти представления относятся к более поздней стадии. Таким образом, мое описание представляет собою попытку обрисовать тот путь, которым первобытный человек дошел до стадии анимизма. [Первое издание «Первобытной культуры»: *Tylor E. B. Primitive Culture. 2 vol. London, 1871.*]

⁴ Даниэль Г. Бринтон* говорит: «Сознанию дикаря все находящееся в движении, все издающее звук или запах или какими-либо другими качествами привлекающее внимание представляется наделенным тою же безличной духовной силой, которую он чувствует сам в себе, но только в ином выражении. Все прочие явления выражают ту же самую силу и потому в сущности ничем не отличаются от него самого. Какой-либо зверь, растение, камень, движение светил ночью, вой ветра, треск огня, высокий холм — все это проявления одного и того же бытия, наделенные тою же жизнью, что и он сам, происходящие от одного и того же источника жизни» (Brinton, *Religions of Primitive Peoples*, стр. 136).

Это — если мы исключим «безличную духовную силу» и «всеобщий источник жизни», которые как будто слишком абстрактны для низших стадий развития сознания, — близко к тому, что сказано выше.

Эндрью Ланг* говорит более определенно: «Дикарь не проводит резкой границы между самим собою и вещами внешнего мира, которые он считает совершенно подобными себе — будь то животные, растения или небесные тела. Он наделяет половыми и детородными способностями камни и скалы, человеческими чувствами солнце, месяц, звезды, ветер точно так же, как и зверей, птиц и рыб» (A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 1, стр. 47).

мени смиренно лежит на месте, но может заставить споткнуться человека, когда тот проходит мимо, озера, реки, ручьи, холмы, которые возвышаются над равниной и отбрасывают на нее свою тень. Человек борется с вещами, побеждает или убивает их. Он приносит им жертвы, просит их о защите. Он подбирает какие-либо мелкие предметы и делает их своими амулетами. Он носит их на своем теле и уверен, что это дает ему защиту от всевозможных злых сил...

Дальнейшее развитие ведет к восприятию сходства внешнего вида предмета с общей формой и отдельными частями человеческого тела — появляется представление о внутреннем сходстве, более детальное и определенное. Каждое случайное сходство охотно подхватывается — рот, голова, руки усматриваются во внешнем виде предметов, которые считаются живыми. Легкого сходства с формой человеческого тела достаточно для того, чтобы предмет стал амулетом. Сучок дерева или кусок кожи, раздвоенный на конце, как бы имеющий две ноги, считается человекоподобным существом. Такова вторая стадия, в которую вступает первобытное мышление, когда на смену бесформенного и всеобъединяющего восприятия является признак сходства одних вещей с другими. Благодаря этому сходству вещи воспринимаются с большей отчетливостью и качества их — с большей подробностью и определенностью.

Когда это внешнее сходство, в свою очередь, является недостаточным, возникает идея о том, что вещи имеют двойную природу: свой обычный вид и другой, более или менее человекоподобный. Обе формы вполне материальны, и вещи могут свободно менять их одну на другую. Так, каменные топоры и молотки, употребляемые в хозяйстве, превращаются в людей, а потом опять ложатся на свое место в прежнем виде. С другой стороны, и человек может превратиться по желанию в животное или в неодушевленный предмет. Неодушевленные предметы, приняв свою другую форму, приобретают жизнь и становятся способными к обычным человеческим действиям. Эти изменения чаще всего приписываются животным и вполне соответствуют представлениям первобытных людей о двойной природе животного мира. Это — третья стадия развития первобытного мировоззрения.

Как прямой вывод из идеи о двойной природе вещей возникает представление о том, что одна из двух сущностей, свойственных им, — внешняя, другая — внутренняя, скрытая под обычной формой. А поскольку она скрытая, она вообще невидима человеческо-

му глазу, но тем не менее она все же способна к выходу из внешней оболочки и тогда представляется в виде человеческого существа. Так возникает первое представление о различии между материальной формой и жизненной силой, которая в ней содержится. Появляется дух, или «гений», «леший», «водяной» антропоморфного вида. Он вообще невидим, но материальный предмет представляет его постоянное местообитание, которое он может покидать, принимая свой настоящий, человекоподобный образ.

В таком виде он может явиться шаману или другому человеку по своему желанию и выбору. Это — четвертая стадия. Она предполагает сосуществование материального предмета и его «гения», тогда как на третьей стадии мы видели лишь две отдельные сущности, которые могли заменяться одна другою. Отделение «гения» от материальной оболочки, однако, возможно лишь до известной степени.

Вообще говоря, «гений» не должен уходить далеко от своего обиталища и возможно скорее должен вернуться туда. Вместе с тем ему присущи все материальные и духовные свойства обычного человека.

Концепция «гения» прекрасно определяется у американских эскимосов под именем *inua* — «его человек» (на языке азиатских эскимосов — *juwa*). Здесь ясно видно, каким образом человекоподобный дух увязывается вместе с вещью. Животные, согласно этому представлению, суть человеческие существа в оболочке из шкуры, которую они могут скинуть по своей воле. Человек, наоборот, может по своей воле превратиться в животное или неодушевленный предмет, надев на себя шкуру или покрывшись оболочкой, напоминающей внешний вид данного предмета. Затем, сбросив надетую маску, он снова становится прежним человеком.

К этой стадии относится возникновение представления о человеческой душе, которая заключена в теле и время от времени может покидать его во сне.

На более первобытных стадиях человек не может объяснить себе сновидений и принимает их за действительную жизнь, которою живет душа во время своих странствий.

На пятой стадии «гении» совсем освобождаются от своей материальной оболочки, получают полную свободу движений и становятся настоящими духами. Их человекообразность становится более отчетливой и приобретает новые детали. Многие из них приобретают индивидуальные черты и вступают в разнообразные от-

ношения друг с другом. Так возникает первичная мифология, состоящая из рассказов о духах, наделенных специальными силами, невидимых, способных летать, но все же совершенно человекоподобных, нуждающихся в пище и подверженных смерти. На этой стадии возникает верование, что мертвецы после разрушения их тела становятся невидимыми духами. Оно развивается из представления о душе, обитающей в человеческом теле, точно так же как представление о свободно живущих духах развивается из представления о «гениях», заключенных в материальных предметах.

Все это порождает идею о жизни мертвецов на «том свете», в «потустороннем мире», где у них есть свои семьи, охотничьи промыслы и так далее. Параллелизм в развитии представления о духах и о загробной жизни мертвецов приводит к тому, что мертвые живут в одном «потустороннем мире», а духи — в другом. Образуются несколько «миров», располагающихся этажами над и под землей, одни населены покойниками, другие — духами. Вместе с тем определяется различие между покойником и человеческой душой. Последняя представляется маленькой, хрупкой, беспомощной, подверженной опасностям со стороны враждебных духов и нуждающейся в покровительстве духов, благорасположенных к человеку. Мертвые, наоборот, представляются как невидимые духи, большие и сильные, гораздо сильнее человека. Они страшны, способны причинить всякое зло живым или, наоборот, благорасположены к ним и оказывают всяческую помощь своим живущим потомкам. Так возникает культ покровителей-предков, который, однако, предполагает ряд пройденных стадий развития и уже приобретенную способность составлять более сложные и специализированные воззрения⁵.

Характеристика пяти стадий развития первобытной религии дана здесь в схематическом виде. На самом деле все пять стадий,

⁵ Герберт Спенсер*, который вообще рассматривает культ предков как главный источник религии (Основы социологии, I, стр. 305), считает, что он возникает лишь тогда, когда неопределенные и неустойчивые представления о враждебных силах превращаются в определенную и твердую веру. [«Основания социологии Герберта Спенсера» впервые опубликованы на русском языке в 1876 г.]

Тенденция следовать примеру прародителей, которая столь сильна у первобытных людей, способствует возникновению культа предков. Мне кажется, что все это в значительной степени приложимо также к религиозной жизни чукоч, при отсутствии других объяснений, может служить для объяснения различных обрядов и церемоний.

будучи весьма элементарными, возникают почти одновременно и сосуществуют рядом. Тем не менее при более тщательном изучении первобытной мифологии можно заметить, что более ранние стадии как бы отмирают, тогда как более поздние находятся в полном развитии, и как раз эти последние в настоящее время преобладают у большинства первобытных народов.

Рассматривая согласно предложенному плану материал, собранный при ознакомлении с чукотскими религиозными идеями, мы увидим, что основной фон относится к первой стадии, когда представления о жизни просты и олицетворение предметов и явлений природы отсутствует.

Материальные предметы, рассматриваемые как живые

Вообще говоря, чукчи считают, что вся природа — живая и каждый материальный предмет может действовать, двигаться по своей воле. Про каждый предмет чукчи говорят, что он *getъnylen* («имеющий хозяина»), но еще чаще говорят — *gequilin* («имеющий голос»). Это означает, что предметы живут и жизнь эта неотделима от них самих. Предметы, «имеющие голос», действуют посредством своих материальных качеств и возможностей. Так, например, камень, одаренный голосом, просто срывается с места, скатывается с грохотом и попадает в человека, которому он хотел повредить. Он может также убедить человека подобрать его и сделать своим амулетом.

В космогонических сказаниях чукотских шаманов... мы видим жизнь, пронизывающую всю природу, которая описывается в своих отношениях к шаманским духам следующим образом:

«В речном яру живет человек, голос там существует и говорит. Я видел хозяина этого голоса и говорил с ним, он подчинился мне, преклонился и принес мне жертву, тот приходил вчера. Маленькая серая птичка с синей грудью, которая шаманит, сидя в углу между суком и стволом, и призывает духов, приходит и отвечает на мои вопросы. Дерево дрожит и плачет под ударами топора, как бубен под колотушкой. Оно было моим служебным духом; колотушка приходит, и я держу ее в руках...»

«Все сущее живет; лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже урильник имеет собственную страну и шатер, жену и детей и бывает служебным духом. Шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников ходят обозом

вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым»⁶.

В другом сообщении такого же характера маленькая птичка, сидящая во вппадине сука, бьет в травяной бубен. Ее жертва — жучки или червяки — лучшее из ее корма. Вороватый ворон спускается к ней, слушает ее песни и завладевает ими, втягивая их своим дыханием.

В третьем рассказе всякая вещь имеет свой голос... или своего хозяина... Шкуры, приготовленные для продажи, имеют «хозяина». Ночью они превращаются в оленей и ходят на свободе. Деревья в лесу разговаривают между собой. Даже тени от стен составляют целые племена, они живут в шатрах и выходят на охотничий промысел. Радуга и солнечные лучи имеют своих «хозяев», которые живут на самой высокой части радуги, а также и на том месте небосвода, откуда истекают солнечные лучи. Они сходят на землю этими дорогами света.

<...>

Усвоение этой простой идеи о жизни неодушевленных предметов представляет много трудностей, так как эти предметы не имеют органов и приспособлений, необходимых для проявления жизни. В преодолении этой трудности чукотская религиозная концепция переходит на вторую стадию, отождествляя различные части предмета с соответственными органами человеческого тела.

Так, например, опьяняющие мухоморы представляют собою «особое племя»... Они очень сильны, и когда растут, то прорывают своими крепкими головами плотные корни деревьев и рассекают их надвое. Они прорастают сквозь камни и раздробляют их в мелкие куски. Мухоморы являются к пьяным людям в странной человекоподобной форме. Так, например, один мухомор явится в виде однорукого и одноногого человека, а другой — похожим на обрубок. Это не духи, это именно мухоморы как таковые. Число их, видимое человеком, соответствует тому, сколько он их съел. Если человек съел один мухомор, он увидит одного мухоморо-человека, если съел два-три, увидит соответствующее число. Мухоморы берут человека за руки и уводят его на тот свет, показывают ему все, что там есть,

⁶ В. Г. Богораз, Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, СПб., 1900, стр. 385, 386. (В дальнейшем это сочинение обозначается: «Материалы»...)

проделывают с ним самые невероятные вещи. Пути мухоморов извилисты. Они посещают страну, где живут мертвые <...>

Представления, характеризующие третью стадию, столь же многочисленны. На этой стадии, как было сказано, предметы представляются имеющими двойную сущность: обычный вид и другой, антропоморфный вид, в котором они живут человекоподобной жизнью. Так, деревянные амулеты, спокойно лежащие в деревянном ящике, превращаются в пастухов и ночью отправляются в оленье стадо охранять его от волков. Рано утром они возвращаются на прежнее место и снова становятся кусочками дерева. Такое превращение все же не меняет основных свойств предметов. «Деревянное племя» (uttremkyn), деревья во множестве являются на зов шамана, но, входя в юрту, они боятся огня, так как он может сжечь их⁷. <...>

Представления второй и третьей стадии лучше применимы к животным, чем к неодушевленным предметам.

Звери как люди

Все звери представляются имеющими свою страну и хозяйство. На Чукотском полуострове я встречал охотников, которые ни за что не хотели выкапывать из нор маленьких лисенят, потому что лисицы имеют свое хозяйство... и они могут навредить охотнику своими домашними чарами.

У черных и у белых медведей тоже есть свое хозяйство. Черные медведи живут в подземных жилищах, а у белых медведей есть свои поселки на льду в открытом море; они существуют охотой на тюленей и моржей и организуют для этого целые походы; они строят снежные дома, которые освещают жировыми лампами; вообще, их жизнь во всем подобна человеческой.

Орлы тоже особое племя. Одно из орлиных семейств имеет раба, по имени Ryrultet. Он был похищен с земли много лет тому назад. Он prepares пищу для орлов, и лицо его черно от сажи.

⁷ Во многих чукотских рассказах солнце, море, небо являются как живые существа сохраняющие свой внешний вид. В одном рассказе солнце в шаманском споре пускает в ход свой зной и сжигает соперника. Море топит соперника или, в другом рассказе, давит льдом, а небо тоже давит, сбрасывая на него свою верхнюю корку. Надо заметить, что так действуют они только во время шаманских выступлений; во все остальное время солнце, море и небо выступают как настоящие люди. У них тоже двойная природа, которую они могут произвольно изменять. (Богораз В. Г. Материалы, стр. 285.)

Всякие мелкие пташки тоже живут на особой земле. Они выезжают в маленьких игрушечных кожаных челноках на охоту за червяками и букашками⁸.

У морских зверей есть тоже большая страна далеко в открытом море. Она расположена по сторонам материка и отделена от земли глубоким потоком, который всегда трясется, как бездонная топь. Этот поток непроходим для всех, кто приходит с земли.

Звери, представляемые как человеческие существа, могут изменять свой вид и размеры так же легко, как это делают духи. Горно-стай, например, это статный воин, одетый в белый панцирь. Ножки убитых им мышей — это олени окорока. Сова тоже воин. Мыши — народ, живущий в подземных жилищах; у них стада, состоящие из корешков... — это их олени, у них сани из травы. Внезапно превращаясь, они становятся настоящими охотниками. Они выезжают на нартах и охотятся на белых медведей. <...>

Шаман, который посещает страну мышей, находит, что их образ жизни совсем такой же, как у людей. Его призвали помочь женщине, которая страдала от колотья в груди и от острой боли в горле. Осмотрев ее, он увидел у ней на шее тоненькую травяную пленку, какую чукотские дети употребляют для ловли мышей. Он сорвал пленку, и женщина-мышь исцелилась. В благодарность за его услугу мышинный народ дал ему лучшие шкуры диких оленей. По возвращении его в наш мир шкуры превратились в сухие листья и кусочки коры.

Во многих случаях звери, принимая человеческое естество, сохраняют часть своих звериных качеств; тем самым они хотя и становятся вполне подобными человеку, все же представляют собою особую категорию живых существ, отличную от людей. Так, например, кит, который берет себе в жены молодую женщину, продолжает оставаться китом, и она жалуется на то, что он заставляет ее вырывать ногтями раковины из его кожи. Эти раковины приравниваются к человеческим паразитам. Белый медведь сохраняет способность нырять и ловит тюленей своими лапами. Женщина-лиса сохраняет свой сильный запах. Женщина — дикая гусыня имеет отвращение

⁸ Крашенинников* (Описание земли Камчатки, т. 1, стр. 228, изд. 1786 г.) упоминает о таких же представлениях камчадалов. Они утверждают, что когда не видно ни одной мыши, то это значит, что мыши отправились в открытое море на моржовую охоту. Их челноки — это раковины особой формы, похожие с виду на человеческие уши. Эти раковины так и называются — «мышинные челноки».

к остаткам животной пищи, так как они могут выпачкать ее чистое белое платье.

Амулеты животного происхождения — шкурка, головка, череп, клюв, перо — тоже способны к превращению. Они превращаются в тех животных, от которых происходят, и действуют соответствующим образом. Затем снова принимают свой прежний вид. В одном рассказе засушенная шкурка горностая превращается в живого горностая, который, в свою очередь, превращается в большого белого медведя. В этой сказке амулет посылается «хозяином» в море в погоню за врагом, но, не будучи в силах выполнить приказание, он возвращается обратно и получает от «хозяина» выговор...

Следующая стадия (четвертая), как сказано выше, предполагает более глубокое разделение обеих сущностей предмета: идея о превращении заменяется представлением о человекоподобном «гении», который сосуществует с предметом и живет в нем, как в своей материальной оболочке, но по желанию может покидать ее и существовать отдельно. Изучая эту стадию, мы должны особо различать отдельные предметы (камни, деревья) и большие объединения, как леса, реки, горы и так далее.

Развитие религиозных представлений относительно более мелких предметов не пошло дальше первоначальных стадий (первой и второй). Отдельно существующие «гении» им не приписываются, по крайней мере в этом нет полной ясности. Как было сказано выше, мелкие предметы часто называются *getnylenat* («имеющие хозяина»); чукотское понятие «хозяин» соответствует эскимосскому «его человек» (*inua*) и обозначает «гения». По отношению к мелким предметам идея эта не развилась, и они предпочтительно называются *gequlilinet* («имеющие голос»), что свидетельствует о более примитивном воззрении.

У эскимосов представление о «хозяине», обитающем в данном предмете, выражено как будто яснее. У центральных эскимосов, по данным профессора Боаса⁹, каменные глыбы, разбросанные по поверхности земли, имеют своих духов. Каждый дух представляется в виде женщины с одним глазом во лбу. Другие духи живут в камнях, которые весной скатываются со склонов гор. Если человек увидит такой камень и попросит его сделаться духом-покровителем,

⁹ Boas, Central Eskimo, стр. 591. [Первое издание: *Boas Fr. The Central Eskimo*. Washington, 1888.]

камень продолжает катиться с горы, ибо, не имея ног, он не может двигаться иначе.

Впрочем, идея о каменных глыбах как о живых существах, свойственна также и чукчам¹⁰. Каменные глыбы, разбросанные по горам, чукчи считают существами в прошлом живыми и впоследствии обращенными в камень. Они были первыми созданиями творца, предназначенными к жизни, но вышли такими безобразными, что он обратил их в камни и создал людей и зверей. Эти глыбы называются *perkat*, множественное от *perkarer*. Многие из них представляют окаменелые шатры или полога, другие — окаменелых людей и зверей (*perkalaul* — «глыба-человек»). Каменная оболочка охраняет их тайную внутреннюю жизнь. Например, в одной сказке шаман отправляется померяться силами с камнем-человеком и ему приходится очень плохо от каменных объятий противника.

<...>

Владельцы или хозяева

Большие объединения предметов, как то: леса, реки, озера и т. п. — имеют своих владельцев (*етьпвът*, множественное число от *етьп*), которые называются также хозяевами (*aun-galyt*, множественное от *aun-galyн*, буквально — «домохозяин»).

Различные виды зверей и деревьев также имеют своих «хозяев», которые живут вместе с ними в лесу. Каждый вид деревьев имеет отдельного «хозяина». Только береза не имеет хозяина, и поэтому люди с ней обращаются без всяких стеснений, как с «безразличной» и ничьей. Такой взгляд на березу особенно ярко выявляется во время ежегодных поездок оленных чукок на окраину леса, где они вырубают березовые жерди для нарт, древка для копий и прочего. Каждая порода зверей — волк, лисица, олень — имеет своего «хозяина»¹¹.

¹⁰ В рассказе аляскинских эскимосов... кит имеет «хозяина», живущего внутри его тела и направляющего все его действия. Кит — существо женское, и таков же его «хозяин». Представление о звере, имеющем в своем теле особого «хозяина», чуждо чукчам.

¹¹ Это представление, по всей вероятности, приводит к идее о «хозяине» всего леса, владения которого простираются до границ этого леса. По русско-юкагирским представлениям, хозяин леса имеет неограниченную власть над всеми своими зверями. Он может отдать их в подарок, проиграть в карты, собрать всех в стада и перегнать на другое место и так далее.

Чукчи всех этих «хозяев» часто называют просто «духами» (kelet). Последний термин обычно обозначает злых духов... но он распространяется и на духов-хозяев, несмотря на то что они не являются вредителями.

<...>

Представления о «хозяевах» мест развиты также среди обруселых юкагиров Колымы и Анадыря. По всей вероятности, первоначальная туземная основа переплелась с русскими мифологическими представлениями. Здесь мы видим «хозяев» вполне человекоподобных, но гораздо сильнее человека. У этих «хозяев» есть свои дома и деревни, они ездят на санях по своим владениям, вместо собак запрягают лисиц и волков. «Хозяин» такого-то леса владеет всеми зверями, живущими в этом лесу, хозяин реки — всю рыбу, живущей в ней.

«Хозяин» леса, по русско-юкагирским представлениям, имеет большую склонность к водке и карточной игре. Обруселые туземцы утверждают, что охотники, которым исключительно везет на промысле, очевидно, купили свою удачу у лесного хозяина за водку или за колоду карт. «Хозяева» лесов играют в карты друг с другом. Ставки их — различные породы зверей. Они переходят от одного к другому в процессе игры. Этим объясняются частые перекочевки зверя. <...>

У «хозяина» реки — белая толстая шкура. У жены его — длинные волосы, которые расплываются вокруг нее по воде. Если кто-нибудь увидит ее или услышит ее громкий, пронзительный крик, тотчас сходит с ума. «Хозяин» леса охотится за речным «хозяином», чтобы завладеть его шкурой, из которой он делает себе волшебные сапоги (на местном русском языке — «четвери»). Это всем известные сапоги-скороходы наших сказок. Речной «хозяин» мстит «хозяину» леса, каждый раз хватая за ноги его или кого-нибудь из членов его семьи, когда те переходят реку по льду. Однажды, когда лесной «хозяин» и его беременная жена спустились на лед реки Колымы вблизи утеса Ханджибоя, речной «хозяин» схватил за ногу жену лесного и потащил ее в воду. Муж с помощью своего брата пытался вытащить ее. Но им удалось оторвать только ее голову. Они положили ее на вершине Ханджибоя, где она лежит и до сих пор, превратившись в камень.

<...>

С другой стороны, в юкагирском фольклоре встречаются эпизоды, в которых горы не подчинены «хозяину», а выступают как само-

стоятельные человекоподобные существа, окаменевающие в конце рассказа¹². Во многих частях территории коряков встречаются горы, главным образом отдельные утесы, с отвесными острыми вершинами, которые обычно называются «дедами» (ереріл, арépel). Иногда они считаются предками племени, которых ворон Кижькппакк обратил в камни.

То же самое представление мы встречаем у камчадалов, которые во многих горах видят своего предка Кутха, окаменевшего на месте со своим домом, санями, молотом и так далее. В прошлом камчадалы приносили жертвы таким камням, как это до сих пор делают коряки.

Среди чукоч представление это менее распространено. Все же в среднем течении Анадыря есть утес, который называется Perutъn. Это одно из имен морского бога Keretkun'a. Рассказывают, что он, отправившись однажды вверх по Анадырю, так устал, что сел на этом месте и окаменел. Утесы с именем Ееріл также встречаются на территории чукоч. Один из них, например, находится к северу от Анадырского лимана, недалеко от поселка Мариинский пост. Я не уверен, что это представление свободно от посторонних влияний. Слово ееріл скорее коряцкое, чем чукотское. По-коряцки оно означает «маленький отец», «дед». У чукоч оно встречается лишь в торговом жаргоне и обозначает русского священника¹³.

На последней (пятой) стадии олицетворения жизненная сила окончательно отделяется от материального предмета и становится от него независимой. Развивается представление о сверхъестественных существах, которые населяют весь внешний мир и в пределах его передвигаются свободно. Существа эти человекоподобны, но гораздо более могущественны, чем человек, они невидимы, но по своему желанию могут явиться любому человеку. Шаман может их видеть помимо их воли.

<...> Строго различая, приходится установить два особых друг от друга класса сверхъестественных существ: с одной стороны kelet, зловредные, злые духи, с другой — благожелательные vaarygt.

¹² См. Bogoras, American Anthropologist, vol. IV, p. 643. <...> [Bogoras W. Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America // American Anthropologist. Vol. 4. P. 577–683.]

¹³ Русско-чукотский торговый жаргон — особый вид испорченного языка с упрощенной грамматикой и произношением, принятым обеими торгующими сторонами. Основа жаргона — чукотская, с некоторой примесью русских слов. <...>

<...>

«Хозяева» рек, озер и тому подобного также называются kelet. Это аналогично тому, что нимфы, дриады и прочие гении греков и римлян назывались также богами и вступали в разнообразные сношения с высшими божествами, вплоть до полового общения. Все три класса сверхъестественных существ у чукоч носят название также «сведущие» (gyiterьcit), точно так же как люди, сведущие в шаманстве, называются «знающие».

<...>

Kelet

Kelet могут быть разделены на три класса, более или менее различные, но все же нередко переплетающиеся взаимно. К первому классу относятся злые духи. Невидимо витая в пространстве, они охотятся за человеческими душами и телами. Вторую категорию составляют кровожадные каннибалы, которые живут или до сих пор жили где-то на отдаленном берегу. Они вечно враждуют с чукчами. К третьему классу относятся «духи», которые прилетают на зов шамана и помогают ему в его колдовстве и врачеваниях... Первый класс «духов» часто называется «настоящие духи» (lii-kelet), или «убийцы» (teinnьсьт), или досаждающие «существа» (pacьcēm-vaьrgьt), потому что они постоянно вмешиваются во все человеческие дела. Последнее название дается по преимуществу «духам» таинственных нервных болезней: kurgu lьnjot — «подлежащие избеганию»... Так, например, «духи» заразных болезней (оспы, инфлуэнцы) обычно приходят со стороны заката из земли, принадлежащей «солнечному владыке» (tirk-ermin nutenut). Этим именем чукчи, так же как и многие другие народы Сибири, называли русского царя. Заразные болезни, действительно, большею частью заносятся к чукчам с запада. Туземцы часто спрашивали меня, почему вся Россия переполнена злыми духами и как это солнечный владыка не может от них избавиться¹⁴.

<...>

¹⁴ Представления чукоч о стране солнечного владыки весьма любопытны. Из многих других я приведу одно весьма распространенное среди оленных и приморских чукоч, о том, куда солнечный владыка деваает меховой сбор, которым облагаются все народы Сибири. В стране солнечного владыки есть огромная пещера, из которой постоянно хлещет вода, образуя колос-

Космогонические верования

По космогоническим представлениям чукоч существует несколько миров, расположенных один над другим, так что земля одного является небом другого, находящегося ниже. Количество миров — пять, семь или девять. Эти миры расположены в равном количестве над и под землей, каждому верхнему соответствует симметричный нижний.

В сказке о «Чесоточном шамане»¹⁵, содержащей много интересных подробностей, наряду с землей существуют четыре огромных мира. Ближайший из них населяют kelet, следующий — люди. В верхнем и нижнем мирах одинаковое количество зверей на земле, птиц в воздухе, рыб в море и вся сумма жизни такая же, как на нашей земле.

По другим рассказам, нижний мир населен теми, которые умерли дважды и, следовательно, уже не могут вернуться на землю. Некоторые из этих миров имеют по несколько солнц, количество которых колеблется от двух до восьми. В то время как у нас зима, в соседнем мире лето, и наоборот.

По верованиям коряков, у духов, населяющих нижний мир, бывает день тогда, когда у нас ночь¹⁶. Также ульчи Амурского края верят, что в стране мертвецов стоит зима в то время, когда у нас лето, и день, когда у нас ночь. Обитатели страны мертвых имеют изобилие дичи в то время, как у нас на земле неуллов, и наоборот¹⁷.

сальный водоворот, угрожающий потопить весь свет. «Духи» водоворота требуют жертв в виде мехов, которые бросают им в воду. Самое лучшее для них — белые и красные лисицы пополам. Когда лисиц не хватает, водоворот гневается, отказывается принять жертву, и тогда взамен солнечный владыка должен отдать ему равное количество казацких детей. Кроме того, каждые десять лет он должен отдавать пару чернобурых лисиц или своего старшего сына.

Так чукчи объясняют себе, для чего русские так жадно собирают неисчислимое множество мелких шкурок, которые, по мнению чукоч, гораздо дороже оленьих шкур. Легенда, очевидно, сложилась под влиянием русских сказок, слышанных от казаков или от обруселых туземцев.

¹⁵ В. Г. Богораз. Материалы, стр. 201.

¹⁶ W. Iochelson. The Koryak, стр. 27. [Jochelson W. The Koryak / The Jesup North Pacific Expedition, 6-ième. New York, 1905.]

¹⁷ C. Schrenck, Die Völker des Amur Landes, Zweite Hälfte, стр. 762. [Schrenck L. Reisen und Forschungen in Amur Lande. Bd. 3: Die Völker des Amur Landes: Ethnographischer Theil, Zweite Hälfte. SPb., 1895.]

Соседние миры не слишком удалены друг от друга. В сказке «О Бородавчатом шамане»¹⁸, шаман, выброшенный соперником, пролетает сразу сквозь два мира. Первый он пробивает головой, второй ногами, потом попадает в третий мир, на движущуюся твердь облаков. В другой сказке старая колдунья лишает разума молодого человека и выбрасывает его сначала из полога, затем из внешнего шатра. То и другое — два мира.

Однако есть сказка, в которой шаман, поднимаясь на небо, странствует в течение нескольких лет, затем встречает седого шамана, который рассказывает ему, что он спускается на землю: он начал спуск, когда был еще молодой, и вот теперь они встретились на середине.

Все эти миры... пронизаны общим проходом, находящимся под Полярной звездой. Шаманы и духи, пробираясь из одного мира в другой, проникают через этот проход. Герои многих сказок пролетают через него на орле или с помощью громовой птицы. Другой способ достигнуть верхнего мира — идти пешком по направлению к рассвету, и после долгого и трудного подъема путь этот приведет на небо. Герой одной из сказок употребляет иголку и нитку для того, чтобы проникнуть в верхний мир. Он кидает иголку вверх, как метательное копьё, она втыкается в небо, затем он взбирается по нитке, как по подъёмному канату. Можно проникнуть в верхний мир также по радуге или по солнечному лучу. Мертвецы поднимаются туда вместе с дымом погребального костра...

Обитатели верхнего мира называются «Верхним народом» (гыргор-рамкын) или «Народом рассвета» (Тһаыргь-рамкын). Они живут совершенно так же, как люди. Обитатели верхнего мира называют людей «Нижним народом» (Iwtӳrremкын). Во многих сказках вместо «Верхнего народа» говорится об едином могущественном существе, называемом «Верхнее существо» или «Рассвет», а также «Творец», «Полярная звезда», «Зенит», «Полдень». Это существо дает защиту и помощь людям, которые, избегая обид и гонений со стороны своих земных врагов, являются к нему. Оно гостеприимно встречает их, а затем отправляет обратно со щедрыми подарками и провизией. Возле его жилища есть несколько дыр, заткнутых вулканами, через них оно наблюдает за всеми земными делами и происшествиями. В одной из сказок женщина, пришедшая в верхний

¹⁸ В. Г. Богораз, Материалы, стр. 220.

мир, попробовала посмотреть через такую дыру. Она стосковалась по своему дому, и слезы закапали у ней из глаз через дыру. Женщины внизу, сидевшие возле шатров за обработкой шкур, думали, что это идет дождь, и попрятались по домам.

Наряду с перечисленными, есть еще другие миры, например находящиеся на каждом из направлений компаса... Особый мир есть под водой и маленький темный мир, принадлежащий женскому птичьему духу и находящийся выше и в стороне от всех остальных. В одной из сказок герой и его товарищи проникают в нижний мир через водоворот. В одной из сказок... два брата, скитающиеся по морю, попадают в подводный мир.

Многие созвездия считаются особыми мирами с особым населением, или они являются местом обитания Верховного существа, которое пасет на них свои огромные стада оленей... <...>

В нашем мире небо представляется опирающимся на землю всеми сторонами горизонта. Каждая линия горизонта называется «Достижимый край неба» (Jə-pket-tagʏn). По четырем углам скалы неба смыкаются со скалами земли как подвижные подъемные ворота — вверх, вниз. По верованиям чукоч, перелетные птицы каждый раз, улетаю в свой мир, должны пролететь сквозь эти скалы, поэтому проход между скалами называется «Достижимый птицами край» (Galga-pket-tagʏn). Скалы смыкаются так быстро, что птицы, летящие сзади, не успевают пролететь и стискиваются между скалами. Движение скал, подобно движению кузнечных мехов, образует ветер, который дует со всех сторон горизонта. Этот движущийся проход существует со времени первого творения. Во многих сказках люди считаются сотворенными из кусочков, образовавшихся от трения скал «Достижимого края неба». <...>

Душа

Душа называется *uvirit* или, реже, *uvekkyrgʏn*. Оба слова происходят, по всей вероятности, от корня *uvik* — «тело». *Uvekkyrgʏn* должно обозначать «принадлежащее телу». *Tetkejun* значит «жизненная сила живого существа». Это есть сердце и легкие. Душа есть и у зверей, и у растений. У растений душа маленькая, и упоминается она всего лишь в нескольких заклинаниях.

По верованиям чукоч, у человека, кроме одной души, ведающей всем телом, есть еще несколько частичных душ. Есть специальные

«души органов тела», ног и рук. Эти души могут быть случайно утрачены, и тогда соответствующий орган болеет и даже вовсе отсыхает¹⁹.

Чукчи называют «короткодушным» (*uviritkəlin*) человека, у которого постоянно мерзнет нос, выражая этим, что часть его жизненной силы постоянно покидает тело. «Души органов» остаются лежать на том месте, где они были утеряны. Шаман может призвать их к себе, и тогда они становятся его духами-помощниками (*jaŋgakalat*). Души чрезвычайно малы, при движении они издают звук, подобный жужжанию пчелы или жука.

Одна или все «души» человека могут быть похищены *kəly*, тогда человек болеет и в конце концов умирает.

Шаман может найти и вернуть утраченную душу. Душа, найденная шаманом, часто имеет вид черного жука. При водворении в тело пациента она исцарапает всю верхнюю часть его головы, ища места, через которое она могла бы проникнуть внутрь. В конце концов шаман вскрывает череп и сажает духа в надлежащее место. Жук может войти через рот, через подмышки, через задний проход, через пальцы на ногах и на руках.

Если шаман не в состоянии найти «душу», он может вдохнуть в пациента часть своего духа, превращающегося в «душу», или может дать одного из своих духов-помощников взамен утраченной души²⁰. *Kelet*, поймав душу, тащит ее в свой мир и перевязывает ее по ногам или накрепко связывает каждый ее член в отдельности. Затем они кладут ее возле лампы, на то место, где обычно хранятся различные мелкие вещи. В сказке о чесоточном шамане женский птичий дух, принеся домой душу мальчика *Ryntew*, обвязывает ее железными связями, помещает возле лампы и кормит ее лучшими кусками мяса и жира для того, чтобы она отъелась и была вкуснее, когда придет ее время быть съеденной.

<...>

¹⁹ У эскимосов восточной Гренландии существуют аналогичные верования. По их представлениям, у человека несколько душ. Самая большая из них живет в гортани или в левой стороне тела, она — маленький человек, величиной с воробья. Прочие души помещаются в других частях тела; величиной они не больше сустава пальца. Если какую-нибудь вынуть, соответствующий орган тела засыхает...

²⁰ Такое же представление существует у гренландских эскимосов...

Царство мертвых

Есть много областей, где помещаются мертвецы. Там они живут жизнью совершенно такой же, как на земле. Часто они отождествляются с Верхним народом или с Нижним народом подземного мира. Они говорят гостю с земли: «Мы люди, жившие на земле». Дети, умирающие в нашем мире, рождаются там, и наоборот. <...>

Другой путь мертвецов на небо — дым от погребального костра. Для этого и сжигают мертвые тела. В одной из сказок шаман приказывает себя убить и сжечь на костре. С дымом костра он поднимается вверх, в надземный мир. Но вот он возвращается в вихре. Надо улучшить минуту и подхватить под уздцы его оленей, когда он проносится мимо на легких санках, иначе он проедет и никогда не вернется.

Северное сияние — местообитание мертвецов, которые умерли внезапной, преимущественно насильственной смертью.

<...>

Хотя часть мертвецов попадает в верхний мир, обычное местопробывание мертвых — под землей. Их страна весьма обширна и полна запутанных переходов, в которых теряются новопришельцы. <...>

Новопришелец в царство мертвых прежде всего должен пройти через особый собачий мир. Человек, который при жизни плохо обращался с собаками и бил их, в этом подземном собачьем мире подвергается свирепому нападению собак и бывает весь искусан²¹. Предки и родственники новопришельца встречают его и ведут его вперед, иначе он не сумеет найти свой путь. Другие мертвецы тоже выходят посмотреть на него и на то, что он с собою принес. Поэтому ни один покойник не должен получать погребальных оленей из чужого стада, не должен брать одежду, изготовленную у чужого очага, ничего ворованного, ничего незаконного. В подземном мире все такие вещи будут отобраны и переданы их законным владельцам. Бедный человек, не имеющий своих оленей, предпочитает идти пешком в подземный мир, с котомкой и посохом, в одежде, приготовленной его женой.

Жилища мертвецов — большие круглые шатры, сделанные без единого шва, с виду похожие на пузыри слюны. Их стада оленей

²¹ То же самое мы встречаем в верованиях коряков. См. W. Jochelson, The Koryak, стр. 103.

неисчислимы, они состоят из оленей, принесенных в жертву или убитых на мясо, а также из диких оленей, убитых на охоте. Многие мертвецы живут моржовым промыслом на берегу океана, изобилующего моржами. Люди и моржи забавляются веселой игрой: моржи выпрыгивают из воды и снова ныряют, в то время как люди стреляют в них. Когда какой-нибудь морж застрелен, его вытаскивают на берег и съедают, затем кости бросают обратно в воду, и морж опять оживает.

Многие верования, относящиеся к жизни мертвых за гробом, противоречивы. Например, утверждение, что человек умирает от нападения *kelet*, которые съедают его душу, не согласуется с описанием деятельной его жизни, которую ведут мертвые на том свете. Я полагаю, что это противоречие получилось в результате двоякого подхода чукоч к факту смерти. Непосредственно после смерти родственника чукчи под влиянием горя ищут убийцу, им необходимо найти кого-то, кто бы нес ответственность за смерть ближнего, будь то человек или дух. Когда же время сгладит первое впечатление, они забывают роль духа в событии смерти и яркими красками рисуют себе картину жизни мертвых на том свете.

Другой момент, кажущийся противоречивым, относится к влиянию мертвецов на удачу или неудачу работы живых. Согласно одному ряду представлений, мертвецы — благожелательные защитники своих потомков. Многие частицы в связях домашних охранителей... содержат в себе элементы культа предков.

Каждый путник, случайно проходя мимо какого-либо места погребения и желая привлечь к себе расположение мертвеца, обязательно бросит на его могилу кусочек мяса или немного табаку.

По другим представлениям, более распространенным среди чукоч, мертвецы после смерти превращаются в духов, враждебных людям и расположенных ко всякому злу.

<...>

Л. Я. Штернберг

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ. ЛЕКЦИЯ V (1925–1926)¹

Важнейшие труды о религии Л. Я. Штернберга были собраны в сборник «Первобытная религия в свете этнографии» (Л., 1936), подготовленный к печати после смерти автора. Основную часть сборника составляет курс лекций «Эволюция религиозных верований», который профессор читал на этнографическом отделении географического факультета Ленинградского университета. Л. Я. Штернберг* был первым, кто стал преподавать «науку о религии» в России: свою историю университетская школа религиоведения ведет от его занятий со студентами в кружке на географическом факультете Санкт-Петербургского университета, которые начались еще в 1907 г.*

М. Ш.

Открыв духов, человек всякое явление начинает рассматривать как продукт действия духа. Дух невидим, но он, точно так же как и сам человек, реален: в этом он не сомневается, а если он реален, то у него есть воля, а следовательно, воля в действиях. И вот все явления природы объясняются как продукт волевого действия духов. Возьмем, например, представление финнов о высшем их боге Укко (тот же греческий Зевс, громовержец). Грозовая туча на небе — это рубашка этого небесного бога, хотя самого бога и не видно; ведь по закону метаморфоза бог этот может принять любой вид и одеться в такую рубашку; и когда он машет своим огненным мечом, то происходит молния, а когда он натягивает свой лук, мы это видим в образе радуги; когда он мечет свои огненные медные стрелы, опять-таки видим молнию и т. п. Таким образом, примитивный человек прекрасно объясняет себе все явления окружающей природы. Когда спрашивают, говорит Крашенинников*, камчадала, отчего ветер рождается, он «ответствует за истинну» (это старейший язык XVIII в. — «ответствует за

¹ [Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований. Лекции, читанные в 1925–1926 и 1926–1927 уч. гг. // Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936. XVI, 573, XI с. (Цит. «Лекция V». С. 272–281.)]

истинну», то есть передает с полной искренностью и верой), что это делает Балакитга, которого Кутха в человеческом образе создал на облаках и дал ему жену Завина-Кугагт. Этот Балакитга имеет кудрявые «предолгие» волосы и производит ветер движением своих волос, и когда он пожелает послать ветер в какое-нибудь место, то он машет головой «столь долго и столь сильно», что образуется большой ветер. Жена Балакитга «в его отсутствие всегда румянится для того, чтобы при его возвращении показаться ему красивой, и когда муж приезжает домой, она кажется радостной», а когда ему заночевать случится, то она печалится и плачет о том, что она напрасно румянилась, и оттого бывают пасмурные дни до самого Балакитгова возвращения, а когда он возвращается, она начинает радоваться»² — так камчадалы объясняют вечернюю и утреннюю зарю, перемену погоды и прочее. И это для камчадала не мифы какие-нибудь, а подлинная вера. Или, например, гром. Отчего происходит гром? Оттого, что там, на небе, хозяин неба вытаскивает на берег свою лодку, и, обратно, когда камчадал свою лодку вытаскивает на берег здесь, на земле, там, на небе, слышен такой же звук, какой мы слышим здесь при громе. Тут психология любопытна еще и в том отношении, что человек уподобляет себе не только близкую окружающую себя природу, но и уподобляет этому близкому ему миру мир далекий. Например, как он рисует себе небо? Небо — это такая же земля, как наша, и на нем живут такие же люди, как у нас на земле, и небо довольно близко: один человек даже умудрился уцепиться крючком за небо и попасть туда. Всякое, даже малейшее явление примитивный человек старается объяснить действием духов: струйка на снегу — это след опять-таки камчадальского бога Пилячугче; Млечный Путь для нас грандиозное явление, где каждая точка представляет целый мир, бесконечно великий, а для них, для гиляков например, и для целого ряда северных народов это ни больше ни меньше как след, оставленный лыжами духа, который гуляет по небу.

Если мы от северных народов перейдем к южным, мы найдем ту же оригинальную, примитивную физику природы. Знаменитый путешественник по Африке Ливингстон описывает, как некоторые скалы в пустыне, накалившись очень сильно днем, ночью, когда наступает холод, лопаются с громким треском, похожим на выстрел; и эти выстрелы приписывались туземными спутниками Ливингстона ду-

² Крашенинников. Описание земли Камчатки, 1755, т. 1, ч. 2, стр. 270–271.

хам, которые живут под землей и производят эти явления. Утонет ли верблюд в глубоком песке, поднимется ли вдруг туча песку в пустыне, все это опять-таки производит дух. М. Кингсли*³, одна из лучших исследовательниц Африки, выражается так: «Они (т.е. туземцы) обо всем думают в терминах духов, каждое явление представляет результат действия какого-нибудь одного духа на другого. Когда, например, врач дает лекарство, так это дух лекарства действует на духа болезни». Духи вездесущи: они в скалах, горах, лесах, потоках, озерах, реках. Они шпионят за человеком день и ночь, летают над ним, забираются в его дом, наполняют все щели, все углы и прочее.

И вот эту самую физику природы, то есть объяснение всех явлений действием духов, человек переносит на самого себя, то есть те явления движения, которые происходят в нем самом, он тоже начинает приписывать действию каких-то духов. Дело в том, что совершенно естественно, что в силу своей особой телесности духи обладают особым свойством, именно свойством вселения, то есть они могут вселиться в любой предмет, причем вселяются обычно добровольно, но можно найти средство и насильно вселить тот или другой дух в человека. Из этого учения о вселении духа получаются следствия необычайной важности. Например, все учение о болезнях, о происхождении болезней, над чем ломает себе голову наша медицинская наука, объясняются примитивным человеком очень просто, именно тем, что в больного вселился какой-нибудь дух, который производит те или другие опустошения в человеческом организме. Правда, есть и другие объяснения болезни, но это — одно из наиболее распространенных. Когда женщину из племени шорцев спрашивают про ее умерших детей, можно услышать в ответ: «У меня дух загрыз столько-то детей»; совсем нет даже слова «умер», а «дух загрыз», то есть залез внутрь этого ребенка и загрыз его. А что такое наши кликуши? Это женщины, в которых, по народному представлению, вселился тот или другой дух, который мучает их; это результат свойства духов принимать любую форму, любой размер и вселяться куда им угодно.

Отсюда и концепция о так называемых «хозяевах». Каждый предмет есть не только предмет сам по себе, но имеет еще своего хозяина, своего духа, который в нем живет. Когда я говорил об аниматизации искусственных предметов, мы видели, что в уме нынеш-

³ Mary H. Kingsley, *Travels in West-Africa*, London, 1897.

него примитивного человека является двойственное представление о них. С одной стороны, искусственный предмет сам по себе — живое существо, а с другой — он имеет хозяина-духа. В словесном творчестве, в фольклоре, в поэзии примитивных народов мы находим яркое отражение такого представления, вытекающего из этой психологии, с которой мы сталкиваемся, живя среди них. Вдруг лодка, на которой вы едете, будет разговаривать с вами, то есть будет разговаривать «хозяин» этой лодки, будет вас упрекать, благодарить и так далее. Как один из ярких образов этого представления, как иллюстрацию я изложу сообщенный мне В. Иохельсоном* рассказ одного алеута⁴. Во время одной охотничьей поездки поднялась буря, и два брата очутились в море на двух байдарках (челноках), и в то время, когда они считали себя погибшими, один из братьев обратился к своему челноку, то есть к «хозяину» его, с такой речью: «Ты, мой товарищ по жене, спаси меня от гибели!» Но челнок ответил: «Ты мне худой товарищ по жене. Когда утром ты встаешь, разгоряченный телом своей жены, то не передаешь мне следующую мне часть супружеской ласки». И действительно, этот гибнет, а другой, который был «хорошим товарищем челнока по жене», спасся. И алеут считает рассказ этот совершенно естественным, он видит в этой байдарке (челноке) «хозяина», и этот «хозяин» — вполне человекообразное существо, которое имеет те же страсти, как и он сам, одним словом, настоящий, подлинный человек.

Исходя из этой идеи способности духа вселяться, человек начинает приписывать и все свои душевные движения тому или другому духу, который в него вселился. Как яркую иллюстрацию этого я укажу еще на пример, взятый уже из психологии народа высококультурного. Когда Александр Македонский, один из представителей греческой образованности, ученик Аристотеля, убил в пьяном виде своего ближайшего друга Клита, которого он потом горько оплакивал, и устроил в его честь беспримерный траур во всех своих владениях, он не испытывал никаких угрызений совести: он считал, что дух, который вселился в него вместе с вином, которое он выпил, и есть виновник убийства Клита, и в результате он устроил поминки, которые опять-таки иллюстрируют эту психологию анимизма. Во время траура, по причинам, которые мы узнаем впоследствии, он

⁴ Вариант этого рассказа напечатан в «Материалах по изучению алеутского языка и фольклора В. И. Иохельсона», Петроград, 1923, Вып. 1, стр. 16–19.

издал приказ «остричь» волосы не только всем людям и животным⁵, но и «остричь», то есть срезать все зубцы на всех укрепленных башнях, которые имелись во всей Греции и во всех завоеванных городах Греции, потому что зубцы изображали собой волосы башен: стало быть, башни эти считались живыми существами, а зубцы — их волосами, и в знак траура их надо было удалить. Вот до какой прямолинейности доходит первобытный анимист, и как долго сохраняется эта психология даже в период такой высокой культурности, как время эллинизма!

Таким образом, и все наши страсти, любовь, ненависть, все это — продукт каких-то духов, которые в нас сидят и действуют. Но это не должно нас поражать: ведь даже в представлении современного религиозного человека в каждом из нас живет дух добра и дух зла, сидит лукавый, который соблазняет и толкает на злые деяния, и какое-то доброе существо, которое побуждает нас к добру, и между этими духами происходит настоящая борьба. Вспомним христианскую молитву: «избави нас от лукавого» и так далее, и это не от внешнего лукавого, а от того внутреннего лукавого, который сидит внутри в каждом человеке. И в позднейшей философии Греции, в философии Эмпедокла эта психология доведена до того, что всем миром управляют две силы: любовь и ненависть, которые борются между собой, и, конечно, это ни больше ни меньше как метафизическое понятие о двух мировых духах, взаимно враждебных. Правда, Дюркгейм* отрицает универсальность концепции духов, утверждая, что она неприменима ко всем религиям, что ее нет, например, в буддизме, но он ошибается, ибо буддийское представление о дарме ни больше ни меньше как преобразованный анимизм.

Когда человек открыл деятелей природы — духов, ему не трудно было понять, как они действуют. И тут он опять-таки прибегает к своему излюбленному методу, к единственному методу — методу уподобления. Мы видели, что молния происходит оттого, что дух ударяет, производит искру, чтобы добыть огонь, значит, он действует тем же механическим способом, что и человек. Молния — это ни больше ни меньше как громадная стрела, которую пускает дух-громовец; этой-то стрелой он сбивает те деревья, которые после грозы валяются в лесу. И, подобно тому как мы иногда видим эти механические действия, например когда в грозу на наших глазах

⁵ У очень многих народов в знак траура стригут волосы.

валятся деревья от удара молнии, а иногда эти действия невидимы, так и этот дух, хотя и невидим, но тем не менее его механические действия вполне реальны, и ничего таинственного в этих действиях нет. Вся разница между грандиозными явлениями природы и между действиями его, маленького человека, заключается только в размерах. Вот, например, небо кажется совершенно непохожим на человека, но это только потому, что тот дух, который является небом, такой грандиозный, что человек видит лишь часть его тела и, конечно, не может видеть его человекоподобность своими человеческими очами, не может обозревать его всего. Когда русский человек говорит «мать-земля», нам кажется, что это метафора, но для той психологии, пережитком которой осталась нынешняя метафора «мать-земля», это было настоящей реальностью, то есть земля считалась грандиозным существом, от которого мы видим лишь часть; она — настоящее живое существо, которое так же рождает растительность каждый год, как мать рождает раз в один-два года ребенка; но в то время как мать рождает одно существо, максимум двух, а еще реже трех-четырех близнецов, мать-земля сразу рождает огромное количество детей: и деревья, и кусты, и травы, и цветы и так далее. Она рождает так же конкретно, у нее тоже есть муж, «хозяин» неба, который ее оплодотворяет своим дождем, как человек оплодотворяет своей спермой женщину, и так далее. Мало того, когда человек стал земледельцем и стал взрывать тело земли своим плугам, древние греки представляли себе, что это — такой же акт, как и акт дефлорации со стороны мужчины во время общения с женщиной. Мы впоследствии ознакомимся с представлением, согласно которому в каждом зерне и в каждом растении человек видит божество, потому что зерно — произведение этой матери-земли, живое существо, родившееся от этого великого духа, которого он хотя и не может видеть целиком, но который так же реален, как реален он сам.

Теперь мы можем понять, к каким великим последствиям привели эти наивные и грандиозные вместе с тем открытия, которые человек сделал в процессе познания мира. Поняв причины явлений, открыв деятелей природы, он понял причину величайшей загадки, которая явилась перед ним при первых же шагах борьбы за свое существование, именно той загадки счастья и несчастья, удачи и неудачи, с которой ему приходится считаться на каждом шагу. В самом деле, почему сегодня я убил зверя, а на другой день, хотя так же хорошо целился, дал промах? Почему один год приходит рыба

в огромном изобилии, а на другой год она приходит в ограниченном количестве? Очевидно, что тут действует другая причина, какая-то сила, которая в одном случае посылает рыбу, а в другом случае, наоборот, мешает мне, подобно тому, как если во время прицела кто-нибудь подойдет сзади и толкнет мою руку, и я, конечно, промахнусь, а если никто не толкнет, я попаду в цель. Но так как в случае с рыбой никто явно не вмешивался активно, то ясно, что тут действует сила невидимая, дух. И если в течение долгого времени или даже в течение всей жизни я являюсь удачником, значит какой-то дух мне действительно постоянно помогает. Равным образом как может понять примитивный человек такое явление, что каждый год в большие реки с астрономической точностью в определенный день, чуть ли не в определенный час являются миллионы рыб, которых он может даже ловить руками, и в течение нескольких дней он обеспечивает себе существование на круглый год, и не только себе, но и своим собакам, а потом — конечно: ни одна рыба не является? Очевидно, кто-то посылает ему эту рыбу, чтобы он не умер с голоду. Или возьмем туарегов Африки. Почему иногда им удается благополучно пройти через пустыню Сахару, а в другом случае нет? Ясно, что тут действует дух, и именно тот класс духов, *Ahlat Trab*, который живет там, под землей, и проказничает над проезжающими, хватая за ноги верблюда и топит его в песке, выпивает воду из источников, поднимает столбы пыли и, громко между собою беседуя, вызывает шум в пустыне⁶. Или другой пример. Почему это человек здоровый, веселый, радостный вдруг, без всякого повода, без всякой причины, не потому, что кто-нибудь ранил его копьем или подстрелил, заболевает и, наконец, умирает? Это в его глазах явление совершенно ненормальное, неестественное, непонятное. Но теперь он нашел причину: покойный заболел, потому что в него вселился тот или другой дух, который его глодал и съел. Но это не должно нас удивлять: ведь даже у нас, равно как и в Западной Европе, в Греции, Италии, Франции, малообразованные классы населения приписывают помешательство, истерию одержимости бесам, и этих больных, бесноватых, истеричных лечат заклинаниями и тому подобными средствами для изгнания из них бесов, совсем как в первобытные времена⁷.

⁶ Harding King. *A Search for the Masked Tuaregs*, London, 1903, pp. 39, 42.

⁷ Тэйлор, «Первобытная культура», II, стр. 196. [Первое русское издание — 1872.]

Таким образом, в борьбе за существование, в той области, где его техника, весь его гений являются бессильными, примитивный человек открыл причину своих неудач, всех своих несчастий и так далее. Раз человек находит причину этого, тогда уже для него задача разрешена: раз я знаю виновника, то я уже знаю, на кого и как надо действовать. Если причиной всех моих благ и несчастий являются живые существа, с такой же психологией, как и моя собственная, тогда я могу на них известным образом воздействовать.

Вот тут-то и возникает религия, то искусство, которое, как я говорил, регулирует борьбу за существование человека в той области, где его собственные усилия, его гений, его техника являются бессильными. И с той же прямолинейной логикой, с какой он открыл наивно причины этих явлений, он открывает и средства воздействия на этих деятелей природы. Тут-то и возникает то, что мы называем культом, то есть практикой религии. Хотя эта практика религии реальных результатов, разумеется, приносить не может, потому что выводы, которые делает примитивный человек, построенные на ложных предположениях, тем не менее она сыграла огромную роль в его борьбе за существование и в творчестве культуры. Когда человек осознал, кто виновник его удач или неудач, кто вызывает его болезни и прочее, он стал применять соответственные меры, например обращаться с умиловительными жертвоприношениями, и тогда он совсем с другой уверенностью принимался за работу, за охоту и прочее. Все мы знаем, что значит настроение и вера в себя во всяком деле — только тогда человек может преуспевать, когда он верит в свои силы. Какой ужас был бы, если бы он чувствовал себя совершенно беспомощным против болезни и смерти! Но теперь он обрел средства борьбы: раз болезнь, например, есть результат вселения тех или других злых духов, то явилась надежда, вера в то, что можно сберечь свое здоровье, свою жизнь, стоит только принять нужные меры, чтобы изгнать этих злых духов. Правда, это не всегда удается, но ведь и наша медицина не всегда спасает, однако, когда мы заболеваем, мы все же уповаем на то, что есть близко врач, есть наука, которая нас спасет.

Итак, открытие духов сыграло огромную роль в понимании физики природы, в понимании причины явлений и в создании того искусства воздействия на этих деятелей природы, которое мы называем религией. В этот бесконечный сонм духов, которыми наполнен весь мир, сам человек тоже вошел как особый вид духов. Это совер-

шилось тогда, когда он сделал последнее свое открытие в области анимизма, открытие существования души.

Мы видели, что, ища причинности явлений, примитивный человек пришел к открытию универсальной жизненности. И он наделил все объекты природы той же жизненностью, какую он нашел у самого себя: он оживотворил всю природу. Мало того, он открыл жизнь даже в невидимом окружающем мире, открыл, как мы видели, духов. Теперь ему осталось сделать последнее открытие, открыть, что же такое сама жизнь, разрешить проблему жизни или хотя бы ее отрицательную сторону — проблему смерти. При разрешении этой проблемы он и пришел к открытию того, что называется душой.

Открытие души у человека, естественно, привело его к заключению, что и все внешние объекты природы тоже имеют душу; таким образом, у него явилось новое подтверждение самому первому своему открытию в области, которую я назвал аниматизмом. Итак, мы нашли три стадии: аниматизм, одушевление всех объектов внешней природы, спиритуализм или открытие духов и, следовательно, физики природы и, наконец, открытие души или собственно анимизм, когда уже сам человек является одним из духов мира, сам присоединяется к этому сонму, к этому человечеству духов, которые его окружают.

Прежде чем перейти к дальнейшему анализу всего того, что связано с открытием души, я хочу изложить мои взгляды на учение об анимизме, ибо они не совпадают с господствующими взглядами относительно психики примитивного человека, относительно всего того, что привело к созданию учения об анимизме.

Должен сказать, что учение об анимизме в общих чертах имеет длинную историю. Еще такие сравнительно старые философы, как Юм*, говорили, что человек по природе своей склонен все в мире олицетворять, то есть представлять себе в живом образе, но, конечно, из этой склонности человека олицетворять еще не вытекает вера в то, что олицетворение есть действительно нечто реальное, живое. Огюст Конт* в своей социологии, рассматривая эволюцию мышления человека, разделил ее, как известно, на три стадии, причем самую раннюю стадию он назвал стадией фетишизма. Под фетишизмом он подразумевает одушевление внешних объектов природы, не задаваясь, однако, целью выяснить психологию, то есть генезис того, что привело к созданию такой концепции. Только знаменитый Эдуард Тэйлор*, один из основателей нашей науки, создал ту теорию, которую он же назвал анимизмом.

Но Тэйлор* пришел к своему открытию несколько иным путем, чем тот, по которому я пришел к анимизму, и притом он открыл анимистическое мировоззрение исходя лишь из последней стадии его. Мы видели, что я делю анимизм на три стадии: сначала было только одушевление внешнего мира — аниматизм, потом одушевление объектов природы путем открытия духов и, наконец, открытие души. Из этого следует, что я считаю аниматизм совершенно самостоятельной стадией, независимой от открытия души, равным образом и открытие духов я считаю независимым от открытия души. Тэйлор* же исходил именно из последнего открытия, считая, что человек сначала открыл в себе душу, существование в себе души — двойника, а так как этот двойник живет вне человека, то отсюда, мол, вытекает, что душа является по природе своей духом, обладающая особой телесностью, неуловимостью и так далее. Вот отсюда-то будто и пошло открытие духов, а так как всякий предмет тоже имеет душу, то отсюда и учение об анимизме. Вот чем отличается, таким образом, учение об анимизме в той последовательности, как я его излагаю, от учения Тэйлора*. Должен сказать, что к тому, что аниматизм мог явиться самостоятельно, помимо учения о душе, к этому пришли и некоторые другие этнографы, например Маретт*, который и дал ему термин «аниматизм». Хотя в происхождении анимизма и по многим другим вопросам мы с Мареттом* расходимся, но открытие души он также считает результатом открытия духов. Расходясь с Тэйлором* во взгляде на преемственность концепции души и анимизма, я согласен с ним в том, что в процессе открытия анимизма человеком руководил человеческий интеллект, именно искание причинности.

Теперь рассмотрим те теории, которые подходят к этому вопросу с другой точки зрения. Прежде всего должен сказать, что сравнительно недавно, лет пятнадцать тому назад, появилось учение о том, что анимизм вовсе не является первичной стадией религиозного творчества, что это — очень поздняя ступень и что ему предшествовала стадия, которая названа преанимистической, то есть стадией доанимистического периода, и что, следовательно, культ, то есть все действия, которые человек употребляет для влияния на внешнюю природу, базируются не на искании содействия сверхъестественных существ, а на чисто механических действиях. Первоначально человек будто бы смотрел на природу как на систему сил, полагая, что каждый внешний объект имеет какую-то силу, но один предмет имеет больше этой силы, а другой меньше. А так как он сам, человек,

тоже является, так сказать, одним из актеров на арене природы, то он тоже имеет в себе эту скрытую силу, и потому он — такой же царь природы, как и все остальное. Он может, одним словом, своей силой, своими своеобразными механическими действиями управлять силами природы, направлять их действие в свою пользу. Это учение не было выдуманно *ad hoc*: оно было высказано впервые одним скромным американским наблюдателем, Номаном, который нашел, что у целого ряда американских индейцев есть термины, не имеющие отношения к духам, но что они означают какую-то силу. В доказательство он привел пример так называемого маниту индейцев, великого Маниту, а мы все знаем даже из романов Купера, что это означает «великий дух». Но анализируя мировоззрение индейцев, он нашел, что маниту означает силу и что каждый предмет имеет в себе какое-то маниту, какую-то силу, но что это вовсе не дух и не душа. Потом, как это часто бывает в науке, явление, открытое в одном месте, тотчас же открывается и в другом месте, и аналогичный термин «мана», соответствующий этому понятию «сила», нашли во всей Меланезии и Полинезии. Вся природа, оказывается, есть динамический механизм, и в каждом предмете сидит мана; сидит мана и в человеке, и разница между отдельными людьми лишь в том, что один имеет больше этой мана, другой меньше, а третий имеет прямо сверхъестественную мана и так далее.⁸

Соответственно этому новому учению о преанимизме все религиозные практические действия стали считать просто механическими действиями. Это учение носит название магодинамизма. Это учение о магии является модным в настоящее время и очень распространенным учением, но пока я ограничусь лишь указанием на то, что такая теория существует и что она рассматривает магию как предшественницу анимизма. Впоследствии мы посвятим ей особо несколько лекций. Скажу лишь, что магия могла существовать параллельно с анимизмом или даже развиться из него. Считаю нужным также отметить здесь, что один из наиболее авторитетных представителей этого учения о преанимизме и магии, которая будто бы предшествовала религии, именно Фрэзер*, стараясь объяснить, почему преанимизм и магия сменились анимизмом, говорит следующее: человек сначала пробовал механическими действиями заменять законы природы, но, убедившись, что из этого ничего не вы-

⁸ B. H. Codrington. *The Melanesians*, Oxf[ord] 1891, p. 191.

ходит, он решил попробовать воздействовать другим путем. И вот он будто открыл, что миром управляют вовсе не бездушные силы, а силы живые, а раз живые силы, духи, то им надо молиться, убажывать их, вступать с ними в общение и так далее.⁹ Явилась новая психология. Однако объяснение это не выдерживает никакой критики с точки зрения логики, потому что колдовство и магия продолжают существовать рядом с анимистическим представлением, рядом с молитвами и жертвоприношениями духам; люди и теперь продолжают делать и колдовские и магические действия. Кроме того, если объяснить исчезновение магии как стадии, предшествовавшей анимизму, тем, что человек разочаровался, убедился в бесплодности этих методов, то этот довод опять-таки не выдерживает критики, ибо в действии молитв и жертвоприношений человек тоже может разочароваться: ведь сколько раз случалось, что, как бы он ни молился, близкие ему люди все-таки умирали, наступал голод или другие бедствия. Почему же в этом случае человек не разочаровывается в своей вере? А ведь в магии объяснение неудачи легче найти: если у колдуна неудача, он может сказать, что он не так сделал, не по всем правилам, не семь раз, скажем, плюнул, а шесть и так далее.

Перехожу теперь к теориям, рассматривающим психологию творчества вообще и в религии в частности. Глава германской позитивной психологии Вундт^{*10} делит творчество примитивного человека на две категории: на интеллектуалистическую и волюнтаристическую, то есть на творчество, основанное на логическом рассуждении, и на творчество, вытекающее из инстинктивных проявлений воли человека. Тот способ, которым Тэйлор^{*} и я объясняем творчество примитивного человека, нужно отнести к интеллектуалистической категории, потому что мы говорим, что примитивный человек рассуждает, ищет причины явлений и в пределах возможности он логично делает соответствующие выводы. Вундт^{*} это отрицает с точки зрения своей психологии, но он, как очень хороший психолог и притом психолог-позитивист, строит свои психологические теории на самонаблюдении и физиологических экспериментах.

Должен указать, что волюнтаристической теории Вундта^{*} предшествовала другая теория, основателем которой был не психолог,

⁹ Frazer, *The Magic Art [and the Evolution of Kings]*. London, 1911. 2 vol., I, p. 238–239.

¹⁰ Wundt, *Völkerpsychologie*. Его же. «Миф и религия». Петербург, 1910.

а знаменитый историк религий, главным образом религий семитических, именно Робертсон Смит*, который более конкретно, чем Вундт*, построил свою теорию волюнтаризма в религии¹¹. Смит*, на основании изучения семитических религий, путем сравнения их с другими религиями, утверждал, что человек начал свою религию не с идей, а с ритуала, то есть с действий, что сначала он совершал известные религиозные действия, которые он считал необходимыми для той или иной цели, а потом уже из этих действий он стал делать выводы. Возьмем для иллюстрации два примера: австралиец, опасаясь, что не успеет дойти до дому до заката солнца, прибегает к магическому действию, чтобы задержать солнце подольше, а Иисус Навин, чтобы задержать солнце, просто сказал ему «Стои!». Что же делает австралиец, чтобы остановить солнце? Он производит простое механическое действие: отламывает ветку и вставляет ее в первую попавшуюся развилину дерева или затягивает петлю, и солнце от этого останавливается. Потом он будто бы начинает рассуждать: почему же солнце запоздало на своем пути? Или это ему показалось? Робертсон Смит* берет примеры из семитических религий и рассуждает так. Если, говорит он, араб, устраивая праздник, убивает для этого верблюда и съедает его чуть ли не с костями, с волосами и так далее и потом начинает приходить к такому заключению, что, съедая верблюда, он приобщается к божеству, к тотему, то тут получается сначала действие, настоящий волюнтаризм, волевое действие.

Чтобы дать настоящий образец волюнтаристского умовоззрения, я приведу выдержки из Робертсона Смита*. Он говорит, что изучение древней религии мы должны начать не с мифов, то есть не с верований, но с обрядов, ритуалов, потому что почти во всех случаях миф произведен из ритуала, а не наоборот, ритуал из мифа¹². Не потому я приношу жертвоприношения, что я верю, что есть какое-то существо, которое надо кормить, угощать и так далее, а я выдумал это божество только после того, как я стал делать торжественное поедание, скажем, того или другого животного. Вундт*¹³ также говорит, что свойство мифологического мышления, которое

¹¹ Robertson Smith, *Religion of the Semites*. [Lectures on the Religion of the Semites. London, 1889 (первое издание).]

¹² Ibid. 18.

¹³ Вундт, «Миф и религия». Перевод под ред. Д. Овсяннико-Куликовского. СПб., 1910.

мы называем олицетворением, свойство, которое мыслит объекты одушевленными, одаренными ощущениями, чувствами, волей, — словом, то, что мы называем анимизмом, для примитивного человека является не продуктом размышления, а есть непосредственная данная действительность. У первобытного человека нет теории, говорит он; над объяснением своих слов он так же мало думает, как и над определением, что такое душа. Появление души во сне для него поэтому столь же непосредственно, реально, без всякой рефлексии, как и маска, в которую наряжается участник какой-нибудь церемонии; для него эта маска действительно обозначает животное или соответствующий тотем, а не только уподобление, хотя бы носитель маски в то же время был его хорошим знакомым.

Вот тут нам нужно разобрать тот пример, на котором останавливается Вундт* для иллюстрации своего взгляда. Он говорит: «Вот перед индейцем или австралийцем происходит торжественная религиозная пляска; участники надели всевозможные маски, изображающие разных демонов, животных и так далее. Несмотря на то что этот зритель, австралиец или индеец, хорошо знает, что эту маску с рогами носит его приятель или, быть может, даже его сын, тем не менее раз тот надел такую маску, он верит, что это действительно или животное, или демон, которого эта маска изображает, и не потому, что у него есть какие-нибудь поверья относительно этого; нет, он просто воспринимает это непосредственно. Тут действует то, что в психологии называется аффектом». На этом примере мы можем видеть коренную ошибку Вундта*. Если бы примитивный человек верил в то, что надевший маску является тем, что маска изображает, если бы это было так, то действительно можно было бы сказать, что это — результат аффекта в данный момент от надетой маски. Но в таком случае, после того как маска снята, аффект должен был бы уже кончиться и человек мог бы здраво рассуждать. Но каким образом у этого примитивного человека остается твердая вера в то, что во все моменты, когда участники церемонии будут надевать маски, они непременно превратятся в демонов или животных? В действительности оно вовсе не так; в действительности уверенность в том, что во время пляски человек является тем или другим существом, другим, чем он есть в обычное время, проистекает из веры в то, что во время пляски можно себя привести в известное состояние экстаза, когда действительно вселяется тот или другой дух. Но для того чтобы получить такую веру, такую идею, надо верить в существова-

ние духов. Словом, тут целый ряд стадий мышления, через которые должен был пройти примитивный человек в течение тысячелетий, пока он дошел до этого представления, и тут ничего общего с аффектом нет. И этим самым примером Вундт* разрушил свое построение. В сущности, если припомнить, что я называл примитивного человека сенсуалистом и его мышление наивно сенсуалистическим, то выходит, что мы с Вундтом* как будто сходимся. Я исходил из того, что примитивный человек имеет один только критерий для сравнения познания мира, именно свои собственные чувства и восприятия: если он видит своими глазами какой-нибудь предмет, пусть это будет во время сна, галлюцинаций, он верит в его реальность. Если он пень принимает за человека и из этого делает вывод о духе, тут процесс логический: он создает представление об особых существах. И Вундт* как будто бы находит то же самое, то есть что для человека все, что он воспринимает своими чувствами, является непосредственной действительностью. Однако выводы, которые он из этого делает, и применение этих выводов к явлениям, которые вовсе не являются первичными, конечно, неправильны, и тут мы с ним расходимся. В самом деле, вернемся к тому же самому примеру, который приводит Вундт*. Люди одеваются в маски, но у примитивных народов это делается не только во время религиозных празднеств, но и во время простых театральных представлений. Алеуты, например, устраивают целые комические представления и при этом наряжаются в самые различные маски, но в тот момент, когда алеут является лишь актером в комедии, какую бы маску он ни носил, никому и в голову не приходит считать, что он — демон или животное, но в моменты религиозного экстаза является совсем другая психология. Следовательно, это не есть результат аффекта.

Причина, почему такой глубокий мыслитель, как Вундт*, делает такие, с нашей этнологической точки зрения, явные ошибки, кроется в том, что здесь, как и в целом ряде других теорий, построенных хотя и очень глубокими мыслителями, причина в том, как я уже указывал, что они рассуждали как кабинетные ученые, которые в действительности никогда не видели примитивного человека. Они знали только свое европейское мышление, им трудно себе представить, что примитивный человек тоже мыслил, и хотя он не имел нашего опыта, ни наших знаний, он все же действовал тем же логическим путем. Другая ошибка, которая будет относиться ко всем им, заключается в следующем: когда я говорю, что примитивный человек

мыслит, этим я вовсе не желаю сказать, что, подобно ученому, который, сидя в своем кабинете, прежде чем изложить свою теорию, предварительно долго размышляет и строит разного рода силлогизмы и тому подобное, и первобытный человек прилагает известную волю к своему мышлению. Отнюдь нет. Дело в том, что мышление — процесс, происходящий сам собою, как у гениального человека, так и у человека обыкновенного, простого смертного; и во все моменты, когда мы мыслим, мы мыслим автоматически, как выразился немецкий философ: *es denkt in uns* — «думается в нас самих». Наш мозговой аппарат сам за нас думает. Вот, скажем, я сейчас все время говорю, но разве я стараюсь думать? В моей голове сам собою происходит процесс мышления, и этот процесс проявляется сейчас лишь вовне, в слове, и больше ничего. Процесс мышления происходит следующим образом. Опыт, по мере увеличения его количества, вырабатывает логические категории, действующие автоматически и вызывающие в нашей воле известные эмоции, которые борются за торжество логических категорий. Но благодаря этой многолетней автоматической работе в мозгу вырабатывается и волевой аппарат, который может управлять нашими мыслями. Я могу себе сказать, что я буду думать только о том-то, буду направлять свои мысли в известную сторону, но, даже направляя их, я только направляю волю к мышлению, а мысли идут автоматически на основании полученных раньше восприятий, наблюдений, силлогизмов. То же самое мышление происходит автоматически и у примитивного человека, ибо его мыслительный аппарат такой же, как у нас.

В. Г. Богораз

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ. ЛЕКЦИЯ I (1927)¹

В 1927/1928 учебном году на этнографическом отделении географического факультета Ленинградского университета после смерти Л. Я. Штернберга лекции по курсу «Эволюция религиозных верований» стал читать Владимир Германович Богораз* (1865–1936). При подготовке курса он опирался на свои полевые наблюдения, использовал материал, опубликованный в книге о религии чукчей (тогда еще не изданной в русском переводе) и в работах «Эйнштейн и религия», «Христианство в свете этнографии», «Распространение культуры на земле. Основы этнографии», «К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии» и других. Лекции очень полемичны: в них В. Г. Богораз* спорит с российскими и зарубежными исследователями, в том числе и с Л. Я. Штернбергом*.*

М. Ш.

Религия есть система религиозных верований, это есть организованная система. Поэтому, когда мы говорим, что мы будем заниматься религиозными верованиями, значит мы будем заниматься религиозными верованиями еще в той стадии, когда они находятся вне определенной системы, ибо никакое явление духовной культуры, социальной культуры не является сразу организованным. Это первое отличие. Второе — следующее: понятие «религиозные верования» с «религией» не совпадает, «религия» шире. Теперь мы имеем религию организованную, в которую древние религиозные верования входят как элементы. Религиозные верования это есть элементы религии, это тот материал, из которого религия организуется как система. Самый яркий пример такой, что если мы возьмем православную церковь, христианскую религию, то сюда входят в том числе элементы древнего язычества, древнего анимизма, и входят как

¹ [Богораз В. Г. Эволюция религиозных верований. Курс лекций (1927–1928) / сост., подгот. М. М. Шахнович. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2019. 392 с. (Цит. Лекция первая. С. 11–33.)]

неразрывное целое. Если мы возьмем поклонение святым у православных, то это, несомненно, элемент ранних религиозных верований — это поклонение местным духам-хозяевам. Точно так же и злые духи получили отображение в христианстве как «граждане преисподней». Это, действительно, древние элементы, которые вошли в систему христианской религии.

Что касается церкви, то это есть организация социально-религиозная. В этом отношении я укажу только на одно типичное различие. Возьмите христианскую церковь и религию. Христианская религия, несомненно, существует, а христианская церковь не существует, потому что христианство распалось на отдельные части, и каждая часть имеет свою собственную церковь. Есть христианские церкви, а христианская религия есть одна. Церкви есть: католическая, православная, лютеранская, кальвинистская и так далее, и так далее. Правда, можно и для религии сказать так, что есть католическая религия, католическая форма христианской религии, православная форма и так далее. Но тут мы отмечаем общее для этих религий — христианское верование. А для организаций надо подчеркнуть различие, а не единство.

<...> Пантеон это есть группа богов, которые формально находятся в центре религиозных верований, а других мелких богов они подчинили себе. Я укажу, например, на греческий политеизм, греческое многобожие. Центральная группа богов — это Зевс с его братом Посейдоном и Гадесом. Эта система богов — пантеон — называется так от греческого слова «пан», что значит «все», и «теос» — «бог», то есть «всебожие», или центральная группа богов. Такой пантеон есть во всех религиях. В христианской религии, конечно, тоже есть такой же центральный пантеон. Это группа Ягве, Йеговы, отчасти семейная, отчасти триадная: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой, и еще введена в виде члена Богородица. Это, конечно, такая же самая группа — семейная триадная и такая же центральная, как и во всех других религиях. Пантеон в христианстве — это пантеон триадный — Троица.

Кроме того, мы должны изучить религию этнографически и географически. Первобытный человек имеет представление о Вселенной насквозь космогенное. Это одна из наиболее любопытных частей религии, особенно для этнографа. В представлении первобытного человека мир, окружающий нас, в котором мы живем, земля, небо и подземный мир, они разделены; небо делится на столько-то

ярусов, подземный мир тоже делится на столько-то ярусов. Кто там живет? Покойники, злые духи, добрые духи. Мы будем изучать, что это за духи. Так как у первобытного человека представление о космогонии и о частях мира весьма баснословное, то у него постоянно смешиваются понятия. Племенам духов он противопоставляет группы, живущие где-то на окраинах мира, а также и такие, которые живут на небесах, и другие, которые живут под землей. Эти духи — покойники и живые — у него постоянно смешиваются. Возьмем, например, у Гомера — циклопы. Это баснословные великаны, которые обитали где-то к западу от Трои, где-то в области Италии. В описании циклопов мы имеем подход этнографический: они людоеды, живут в пещерах, занимаются овцеводством и так далее. С другой стороны, они дети бога Посейдона и обладают бессмертием. Такое же представление о людях-великанах есть у чукчей, гиляков, эскимосов и самоедов. Мы должны будем подводить под эти представления анализ и отделять элементы этнографические или географические от элементов мифологических и религиозных.

<...> С одной стороны, религиозные явления отличаются наибольшим консерватизмом и косностью вплоть до рясы, которую носят священники и которая является сирийской одеждой, и до латинского языка, который живет в католической церкви, славянского языка в православной церкви и древнееврейского в иудаизме. Консерватизм постоянно сплетается с революцией. Новые религии всегда возникают в виде революции, и обычно новая религия всегда подавляет старую. Революционные пороги не только политически революционны, они глубже. Христианская религия, которая заменила еврейскую, является одним из порогов. Точно так же возьмите вопрос об отмене язычества и введении христианства. Для древней, языческой Руси введение христианства было порогом. Нам нужно будет с вами проанализировать элементы консервативные и элементы революционные в религии. Причем, как вы увидите из дальнейшего изложения, наш подход будет не только подходом социологическим, но будет подходом социально-психологическим. Общественная психология в прошлом отодвигалась на задний план, а теперь выдвигается вперед. Возьмите хотя бы переход древних франков в VI в. при Меровингах и славян при Владимире от язычества к христианству, и представьте себе тогдашний языческий народ, всю социальную надстройку. Это были язычники, шаманисты. Какой силой заставили их шаманство отбросить и взять еще боль-

шее шаманство, потому что христианство им представлялось тоже как шаманство. Владимир и его дружина сбросили старых идолов, но силой не могли заставить народ окончательно отречься от своих святых. Этот процесс общественной психологии нам надо будет проанализировать. Старый языческий Перун, сброшенный с места, несколько не умирал, а продолжал жить в том же самом христианстве. Этот момент надо будет проанализировать и уловить его общественно-психологическую сущность.

<...>

Кроме этого, нужно будет в развитии религии, и именно в развитии высшей религии, подчеркнуть и другие не менее любопытные элементы. Кроме вопроса о революции и консерватизме (это момент социологический), придется ввести и момент психологический в развитии религии, это момент стилизации. Религия развивается таким образом, что старые элементы начинают преобразоваться, поскольку теряют свою прежнюю сущность и начинают приобретать какие-то новые формы. Для того чтобы вы поняли, что такое стилизация и символизация, приведу несколько примеров. Жертвоприношения — когда-то это были кровавые жертвы, которых убивали богам. Каждый охотник приносил жертву богу и убивал животных. Я думаю, вы помните из Библии, когда вели овна на заклание и так далее. Это были кровавые приношения. По мере того как еврейская религия начинает развиваться, жертвоприношения кровавые медленно начинают отступать на задний план, человеческие жертвоприношения заменяются жертвоприношениями животных, как известно из истории с Исааком, Авраамом и овном. Потом и кровавые жертвоприношения животных отступают. Бог говорит: надоели мне ваши жертвы, обратите лучше ваши сердца к Богу и приносите не кровь и мясо, а ваши помыслы и добрые дела; убивайте меньше животных, а не обижайте вдов и сирот. Это одна стилизация. Рядом с этим идет стилизация другая. Кровавые жертвы подменяют, и вместо них появляется курение ладана, благовонные масла и так далее. В христианской церкви и до сих пор это сохранилось. Вот вам линия стилизации: от человеческих жертвоприношений к жертвоприношениям животных; затем от мяса переход к разным курениям и потом дальнейший переход от жертвоприношений к молитвам и добрым делам и так далее. Эту стилизацию нам предстоит развернуть довольно широко.

Возьмем другую чрезвычайно интересную стилизацию — мифологическую. «Песнь песней». Кто ее читал, тот, вероятно, знает, что это не что иное, как любовная эпопея, песнь любви не только брачной, но и внебрачной. Между тем эта книга попала каким-то чудом в Священное Писание и трактуется сторонниками единобожия, еврейской и христианской церковью стилистически, что это есть союз любви с Богом — в еврействе и союз с Христом — в христианстве. Суламифь, любовница Соломона, трактуется как прообраз церкви. Это стилизация чрезвычайно яркая. Мы видим, таким образом, что стилизация, несмотря на разногласия, проводится в религии от начальных древних форм до современных. Надо уяснить, что значит процесс стилизации и, одновременно, что значит процесс формирования пережитков в религии. Пережитков в религии очень много, и они гораздо более устойчивы, гораздо более цепки, чем пережитки социологические или пережитки материальной культуры.

<...>

Прежде чем заниматься изучением религии и религиозных явлений, надо дать более точное определение того, что такое религия. Вы знаете, что этнография изучает вообще культуру и затем высшую культуру. Надо определить отношение религии к культуре. Религия есть, как вы знаете, опять-таки часть духовной культуры, и мне придется, прежде всего, напомнить вам очень кратко то отношение, которое мы имеем в духовной культуре к религии. Процесс развития духовной культуры по своей сложности и, я сказал бы, по своей физической неделимости до сих пор лишь отчасти поддается научному исследованию. Процесс развития духовной культуры можно назвать иррациональным, то есть не подлежащим наглядному прямому рассмотрению, ибо изучение процессов духовной культуры во всех ее областях: в языке, в письменности, в искусстве, в фольклоре, в музыке — имеет по преимуществу внутренний характер, то есть мы координируем и сравниваем наши собственные внутренние наблюдения с описанием таких же наблюдений, сообщенных другими людьми. Мы в основу изучения кладем собственные наши внутренние элементы, которые мы анализируем, конечно, научно, но путем самопознавания, саморассмотрения. С другой стороны, современные наблюдения фактов, отражающих духовную культуру, убеждают нас в том, что эта область культуры, конечно, подчиняется тоже естественным законам и что эти внутренние процессы вполне сопоставительны процессам материальным и общественным. Тем не

менее процесс развития духовной культуры представляет много неожиданностей, неисследованных и необъясненных до сих пор. Возьмем, например, происхождение музыки и характер волнения, вызываемого ею в человеческой психике и индивидуальной, и общественной. Музыка связана с ритмом, с двухчленной симметрией человеческого тела и с гармонией движений, но это объяснение имеет не научный, а только эмпирический характер. Мы знаем, что они связаны. Но как? Мы знаем также, что начало воздействия музыки на психику относится еще к зоологическому миру. Музыка, таким образом, древнее языка, и влияние ее на человека глубже, чем от слов и живой речи; но в чем суть этого влияния, мы определить не можем до сих пор. Нужно было бы, конечно, иметь подход к изучению духовной культуры физиологический. Мы знаем, что психические процессы соединяются в человеческом мозгу с нервными клетками, но как соединяются, какая связь между нервным процессом и процессом психическим, до сих пор еще мы не подошли к этому исследованию. Мы знаем только, что это один и тот же процесс, это две стороны одного и того же процесса. Теперь опыты профессора Павлова и его школы пытаются поставить на рассмотрение это соотношение между нервным и психическим процессом. Если такие трудности встречаются в исследовании духовной культуры индивидуальной, то тем более они встречаются в исследовании духовной культуры социальной, общественной, в исследовании общественной психологии. Если Павлов изучает психические процессы условными рефlekсами, изучает их звонками на собаках, на их слюнных железах и мозгу и так далее, то общественные психологические процессы установить так нельзя, потому что общество не имеет ни мозга, ни слюнных желез, и нельзя никаких опытов над обществом производить. Тем не менее общественная психология существует как факт и имеет специальные свои проявления, которые проявляются во взаимоотношениях наших мозгов между собой. Может быть, наши умственные и мозговые центры сообщаются при помощи каких-то излучений в природе, относительно которых школа другого великого русского физиолога, физика Лазарева², только сейчас ставит вопрос об их изучении. Говорить о материальной основе, о материальном изучении духовной культуры сейчас нет воз-

² [Петр Петрович Лазарев (1878-1942), физик, биофизик, действительный член Академии наук (с 1917).]

возможности. Мы можем только установить, что духовная культура, это такая же материальная культура, которая имеет материальную базу, но изучение ее мы должны вести путем самонаблюдения. Мы знаем путем собственного анализа, что когда работаешь среди русских по социальной культуре или над психологией общественной, то это очень легко, потому что вы знаете язык и на все термины подводите свое собственное внутреннее знание. Но когда вы работаете среди туземцев, когда у вас нет общего с ними языка, вы лишены орудия, потому что вы не можете подложить под процесс, который вы наблюдаете, свою собственную внутреннюю психологию. У вас нет ключа. И ключ получается только тогда, когда вы собственный мозг, собственную психику настраиваете созвучно, когда вы знаете их язык, когда их психика живет в вашем собственном психическом процессе. Это есть духовная культура.

Но из областей духовной культуры самой сложной и самой неожиданной и наименее изученной является религия. Прежде чем идти дальше, я хочу определить те элементы религиозных явлений, которые можно расчлениить и которые в начале, пока не построен комплекс, будет удобнее изучать отдельно.

Наше изучение культуры распадается на три части: на материальную культуру, духовную культуру и культуру социальную. Таким образом, надо нам и в религии выделить и изучать элементы материальные, элементы социальные и элементы духовные, элементы психологические, в том числе и элементы общественно-психологические.

Начинать, конечно, нужно прежде всего с элементов материальных, ибо о них говорить легче всего. Какие есть материальные элементы в религии? Попросту буду их перечислять и каждому предмету менее понятному буду давать объяснение. Мы имеем: амулеты, изображения (идолы, иконы), чудеса.

Между прочим, чудеса — это, конечно, явление материальное. Когда какого-нибудь чудотворца заворачивают пеленой (это повсюду совершают, и это факт), то явление претендует быть приписано к материальной культуре. Иначе чудо и нельзя рассматривать. Чудо не духовно, оно всегда материально.

Во избежание недоразумений я должен сказать, что в религии мы исследуем верования и представления, поэтому то, что я буду называть в религии фактами, есть факты условные, и когда я буду говорить «чудо», то не буду оговариваться «якобы чудо». Каждый

раз, когда буду цитировать, то буду говорить «восшествие Христа на небеса» или «поднятие шамана на 9-е небо», а не буду прибавлять «якобы», я это пропускаю. Для нас это условные факты, которые мы изучаем. В дальнейшем, когда мы изучим это, то, может быть, мы постараемся определить саму природу религиозных верований. С этой точки зрения понятно, что чудо есть явление материальное. Если вам хочется, то можете прибавлять мысленно постоянно: «якобы чудо».

Вот, моя книга, которая печатается³, была на рассмотрении, и в том месте, где я говорю, что у шаманов есть процесс кровавого пота (процесс, который я лично дважды наблюдал, очень интересное явление, которое очевидно есть то же самое явление кровавого пота, которым Христос потел в Гефсиманском саду), то на полях написали замечание, что пота не было, так как Христос — миф, и всего этого тоже не было. Ясно, что это миф, никто и не говорит, что это не миф, но нельзя постоянно говорить «якобы». Это мне напоминает цензуру XIX в. Когда Сумароков в своей трагедии выводит Магомета и одного фантастического магометанина, который говорит: «Клянусь своим пророком», то цензор везде вычеркнул «пророком» и написал: «Клянусь лжепророком», потому что Магомет не мог считаться в православной церкви пророком. Цензоры, очевидно, везде одинаковы, и у них всегда одинаковый подход.

Итак, примите это как условные научные факты, и я к этому вопросу возвращаться больше не буду.

Значит, имеем: чудо, различные раки, мавзолеи, храмы, священные книги, скрижали, данные Богом. Причем, должен вам сказать, что я, изучая эти моменты, постараюсь выделить эти, хотя и материальные, элементы как элементы социологические и притом как элементы, которые есть и в древней религии, и в новой религии, и даже есть в советском подходе к религии, в состоянии совершенно безбожном или состоянии, не имеющем к религии никакого отношения. Возьмем раки, храмы, мавзолеи и всякие останки святых. Имею в виду вам напомнить, что во Франции и в Америке построено два мавзолея: во Франции мавзолей Наполеона, а в Америке мавзолей Гранта. Я в обеих странах был и могу сказать, что это нечто величественное и наводит вас на размышление о великом. Наполеон и Грант, как запечатлелись эти фигуры в представлении французов

³ [Имеется в виду книга «Христианство в свете этнографии». М.; Л, 1928.]

и американцев? Хотя это фигуры и не религиозные, но они имеют обыкновенные мифологически-религиозные черты. Наполеон, например, представляется в стихотворении Лермонтова «Воздушный корабль» как «непобедимый, как великий океан». На самом деле Наполеон был маленький, толстый и довольно женственный, и был, кроме того, по-женски застенчив. Если вы анализируете его настоящий образ, то он очень чужд изображению, поставленному у входа в гробницу. Если возьмете Гранта, который в Америке приобрел почти божественный характер, то с ним связана история о военных поставках, на которых он сделал себе карьеру, и история дала о нем заключение довольно незавидное. Правда, в Америке взятка есть явление, необычайно вошедшее в нравы, но все же если вы сравните, чем был Грант на самом деле, и то представление, которое имеют о нем американцы сейчас, то ясно, что тут есть элемент мифический, который и выражается в его мавзолее. Мавзолеи Наполеона и Гранта ничем не отличаются от других мавзолеев, начиная от древнейших храмов, где помещались боги. Возьмите Пантеон, эту систему святых в смысле храма. Строился особый храм, который посвящался всем святым, всем богам. Между прочим, в нашу советскую культуру пантеон вошел как посвященный всем героям. Во Франции пантеон — это место последнего успокоения героев — как военных, так и общественных, политических и революционных. Этот пантеон принят, так сказать, и советской мифологией. Так что тут есть некоторая преемственность российского пантеона и французского пантеона, которую можно легко проследить и которая до сих пор живет.

Скрижали. В скрижалях я возьму два примера. Есть скрижали, данные Моисею, каменные пластинки. Они являются все-таки элементом материальным. Это есть самые древние скрижали в еврейской и в христианской церкви. Самые новые скрижали — это скрижали мормонов.

Мормонская церковь образовалась в 30-х гг. XIX в. в Америке из различных элементов, они построили нечто вроде фарисейского провозглашения древнего еврейства и грубых христианских элементов. Вероучителем этой церкви был Джозеф Смит. Он ввел многоженство, что является антихристианским элементом и христианской церкви совершенно противно. Само собой, что к нему относились враждебно и священники, и толпа. Он получил скрижали в штате Иллинойс. Это были золотые доски, на которых было написано по-английски. Эти скрижали, как говорят, до сих пор целы и ле-

жат в храме мормонов в городе Соленого озера. Скрижали Моисея не сохранились. Это чрезвычайно важный момент. Вы видите, что эти материальные элементы в религии существуют не в настоящих подлинниках, а в копиях, подделках, которые являются такими же священными элементами.

Мы имеем в религии музыкальные инструменты: бубны, трещотки, кимвалы, тимпаны, вплоть до органа в современной церкви. Затем имеем: курение, жертвоприношение, миро, масло, ладан, окуривание. Причем часть этих курений и окуриваний направлена на внушение и приведение себя в экстаз. Вспомним в Греции пифию в Дельфах, которая выходила и садилась на треножник, пары ее опьяняли, и в этом состоянии она предвещала. Шаманы американские и российские опьяняются курением для приведения себя в экстаз. Это все элементы материальные.

Это есть материальные элементы религиозных явлений, религиозных верований. С другой стороны, при всей важности материального подхода надо подчеркнуть, что материальное свойство предмета имеет второстепенное значение. Главное значение имеет тут психологическое и общественно-психологическое толкование и освещение, которое человечество и отдельные люди вкладывают в этот материальный предмет. Возьмем обыкновенный пример: мясо жертвенное и мясо нежертвенное. По внешности оно ничуть не разнится. Мясо жертвенное и нежертвенное одинаково съедается жрецами и богами, так что материальной разницы нет, но разница в толковании, разница психологически-общественная огромная.

Затем надо еще упомянуть в материальной части религии, я скажу бы, ее общественно-материальную сторону: обряды, заклинания, порчи. В этих обрядах есть материальные элементы индивидуальные, но есть и большие материальные элементы общественные. Общественные праздники, пиршества — это тоже явления материальные. Это будет нам служить переходом к социальным элементам в религии.

Социальные элементы — это общие обряды, общая материальная сторона религии, общественная сторона. Циклическая форма религиозных обрядов совпадает и объединяется с элементами материальными, и мы будем изучать не столько их материальную сторону, сколько тот общественно-религиозный подход в толковании и освещении, который с ними тесно связан. Но, конечно, в анализе религии важнее всего не материальный момент и не момент социо-

логический, а момент психологический. И вот этот психологический момент, этот момент духовной культуры мы будем изучать двояко, в двойном проявлении: в индивидуальном и в массовом, ибо религия как раз в своей внутренней сущности тоже имеет оба элемента: индивидуальный и общественные. Для лучшего понимания я приведу примеры.

Например, вы знаете, что в начале христианской религии лежит рассказ об уходе Христа в пустыню, где он был 40 дней, имел видения, был искушаем дьяволом и выработал там, очевидно, основу христианского мирозерцания и религиозных верований. Приведу другой пример, подобный, тоже из моментов христианской церкви — молитва Христа в Гефсиманском саду. Другой пример еще: в протестантизме Лютер тоже выработал основной подход к протестантизму, тоже был в уединении и тоже был искушаем дьяволом. Это опять-таки подход к внутренним переживаниям человека, подход идейный. Это элемент индивидуальный.

Что касается элементов общественных, то можно привести множество чрезвычайно типичных примеров общественной психологии. Общественное колдовство, массовые пляски, как, например, те, которые ведут карабари негритянские. Бубны, трещотки — это материальные элементы в общественной религии, а социальный момент — это тот, что они вместе пляшут, вместе кружатся, тут есть соотношения полов, соотношение возраста, они вместе должны касаться бубна и так далее. Этот момент общественный тоже чрезвычайно силен в религии. Возьмем христианские так называемые глоссолалии апостолов. Христианство имеет два этапа: Христос в пустыне, это момент индивидуальный, и апостолов, это первая общественная ячейка — 12 апостолов, а дальнейшая — 70 апостолов. Этот момент является общественной формой. Когда они сидели вместе, и дух святой сошел на них, и стали они выкрикивать на различных языках (глосса — язык; лалео — говорю; отсюда название «глоссолалия»), то это, конечно, момент общественной психологии, и не социальный, а духовный. Это был общественный экстаз, который поднял их над обычным мышлением и обычным языком. Этот общественный экстаз мы можем видеть на любом общественном собрании хлыстов или скопцов. На хлыстовских радениях и на скопцовских кружениях берутся за руки, поют песни, пляшут, и дух святой на них находит. Истерическое плясание и выкрикивание совершенно непонятных вещей — это такое проявление общественного возбуждения. Но то,

что мы будем здесь анализировать — это элементы общественной психологии. Первоисточник — это момент индивидуальной психологии, который я вам уже охарактеризовал. Я уже раньше сказал, что анализ этих моментов индивидуальной психологии, и тем более общественной, усложняется тем, что у нас нет никакого измерительного подхода, не только материального, но, что еще хуже, что внести измерительный элемент в религию невозможно. Мы наблюдаем только изнутри и понимаем только постольку, поскольку наша психика является камертоном, приемлемым для этих общественно-психологических явлений. Между прочим, я должен еще сказать, что если вы сопоставите оба элемента, то, конечно, элемент социологический, элемент общественной психологии, несравненно важнее в образовании религии элемента индивидуального.

Объясняют еще до сих пор традиционно, что построение религии было всегда связано с индивидуальным лицом и с индивидуальным моментом. Между прочим, все высшие религии имеют высший характер. Они названы и организованы по имени их вождей, начиная с иудаизма еврейского, который впервые выдвинул этот момент индивидуальный, и вплоть до христианства. Даже в христианстве имеем отдельные имена, в различных христианских частях, как лютеранство, кальвинизм и вплоть до самых мелких разделений. Каждая секта, каждое согласие русского раскола, старообрядчество и сектантство тоже имеют имена возглавления. Например, Феодосеевское согласие, Филипповское согласие и так далее.

При изучении религии постоянно выдвигается элемент индивидуальный, не только в разрезе личности, но и в разрезе общественном. Религия выдвигается с этой точки зрения двояко: как ощущение индивидуального человека, это индивидуальная часть, а общественная часть выдвигается как дело внушения, продукция религиозных вождей. Между тем вопрос о роли вождя в религии и вообще во всех общественных явлениях чрезвычайно преувеличен. Общественные явления имеют в себе характер массового движения и характер массовой импульсивности. Человек есть такая маленькая фигура, которая рождается и умирает, проходит, как листья на деревьях, и не только маленький человек, но и всякий другой. Если бы вожди религиозные были бессмертны, то, конечно, и подход к ним был бы другой. Но если тот же Христос жил 33 года, а Магомет 55 лет, то они такие же проходящие, как и все другие люди. Не вождь создает религию, а религия создает вождя. Создание религии — обществен-

ный постулат. В целом ряде религий, в маздаизме и в христианстве, вождь, царь — центральная фигура, стоящая в их центре, является мифологической или полумифологической. До сих пор в анализе христианства ведутся споры о том, что был ли Христос, которому придается огромное значение и сторонниками, и противниками. Все активные религиозные моменты, все религиозные книги, от маленьких до больших, наполнены этим фактом. С нашей точки зрения, это очень важно. Тот Христос, который стоит сейчас в центре христианства, и та легенда, которая создана, они далеки друг от друга. Взять хотя бы евангельскую философию: как большое горчичное дерево далеко от маленького горчичного зернышка, так же и тут. Правда, и в дальнейших религиях: в протестантстве, лютеранстве, кальвинизме и магометанстве — мы видим вождей, но тем не менее можно спорить.

Взять хотя бы, например, личность Магомета и анализировать, какую роль играл Магомет в развитии магометанства. Как раз не Магомет играл роль, а играли, с одной стороны, основы жизни экономические и хозяйственные и общественная психология тогдашнего мира. В развитии магометанства, с другой стороны, ученики Магомета играли большую роль, чем он сам, точно так же как в развитии христианства Павел-Саул играл большую роль, чем сам Христос, ибо относительно Павла-Саула у нас есть сведения, а о Христе, если он и был, но никаких реальных сведений о нем не осталось.

Можно привести еще такой пример. Приблизительно в половине прошлого века в Африке среди негров произошел страшный взрыв. Появился Магди, пророк вроде Магомета, который повел дело объединения Африки⁴, и если бы не огромная варварская техника европейского оружия, то мы имели бы огромную арабскую религию, которая перекинулась бы из Африки и затопила бы весь мир. Но она оказалась бессильна и была затоплена в крови. Магди в этом играл маленькую роль, большую роль играло негритянское окружение, которое развило такую силу и которое жертвовало жизнью.

Попутно я скажу, что когда строим анализ будущих войн, будущих столкновений, то много говорят о том, какое значение имеет техника. До сих пор значения техники в войне практически не было. Настоящий переворот в стратегическом отношении произвела по-

⁴ [В 1881 г. в Судане египтянин Магомет Ахмет стал выдавать себя за магди — последнего посланника Аллаха.]

следняя мировая война, которая была построена так, что на обеих сторонах были страны с высшей технической культурой. Германия на одной стороне и Североамериканские соединенные Штаты — на другой, и на обеих сторонах были нации менее культурные, которые могли поставлять огромный человеческий материал, как, например, Россия с одной стороны и африканские и индусские массы, которые стояли на английской стороне; так что весы были уравновешены.

Я считаю, что если искать социологический прогноз, то есть один пример столкновения могущества и религиозной войны, это негритянский магдизм, который располагал многими сотнями тысяч воинов, как негритянских, так и арабских, и который вначале благодаря этому имел успех. Магдисты взяли Хартум, англичан перебили и самого Гордона⁵ зверски убили, но тем не менее потом английская техника, которая хотя и не была так высока, но от негритянской была очень далека, расправила шаги и эту новую мировую религию, народную религию, которая рождалась на новой почве, на почве полной власти, она стерла с лица земли.

Я это привел для того, чтобы выделить социальный элемент. Особенно же ярко общественно-психологические явления проявлялись в первобытности. Первобытность вся наполнена массовым психозом и массовым восприятием элементов религии. Начиная от чукотского шаманства и переходя последовательно к Средним векам и вплоть до последнего времени, мы видим эти элементы чрезвычайно ярко развитыми.

Например, взять хотя бы в крестовые походы, в которых, несомненно, была массовая волна. Возьмите крестовые походы детей, когда поднимали десятки тысяч детей, большая часть которых поумирали с голода, а часть наконец дошли до морского берега, большую часть детей продали в рабство, наполовину эти дети погибли, а часть сделалась потом африканскими воинами. Тут был массовый момент.

Такой же момент имеем в шаманстве, хотя там группа и небольшая, но все же массовый момент несколько не теряется.

Возьмем еще один пример из Средневековья. Флагеллянты, что-бы каяться в грехах, целыми толпами ходили и избивали себя почти до смерти. В это движение входили все новые и новые люди. Госу-

⁵ [Английский генерал Ч. Дж. Гордон был убит в 1885 г. в Хартуме во время Махдистского восстания в Судане.]

дарство спохватилось, но не сразу это можно было подавить, так как это шло как волна.

Возьмите наши массовые моления на Пороховых⁶. Десятки и сотни людей сходились, и не надо ни учителя, ни вождя, масса создает из себя настроение.

Эти массовые моменты отображены в произведениях литературных. Сделаю литературную ссылку. Некоторые, вероятно, читали «Савву» Андреева⁷. Рекомендую последний акт «Саввы» Андреева, где народ убивает Савву и мимо проходит крестный ход. Единственная сестра Саввы бросается в этот ход и совершенно тонет в нем. Такие стихийные настроения в православии ярко выражаются. Вы видите на сцене, как Савва и его сестра — люди маленькие и как велика толпа и общее создаваемое ею настроение.

Надо, однако, сказать, что этот подход к изучению общественных моментов в религии в значительной степени является только пожеланием, так как сейчас разработка религии стоит на такой стадии, что ввести этот момент в изучение полностью невозможно. Особенно это невозможно ввести в изучение первобытных религий, общественный момент, который в них замечается, надо изучать гораздо подробнее, чем они были изучены до настоящего времени. Все, что вы изучали в первобытных религиях, были моменты индивидуальные. Вы изучали человека и душу, анимизм, преанимизм, все это была религия человека, а не человечества, не человеческой массы. Человеческую душу вы изучали, и не только вы, но и вообще современный анализ религии изучает как душу индивидуальную, душу одного человека. Даже вопрос об общественной душе, вопрос об элементах общественно-психологических, изучается только формальным образом. Я это упомянул для того, чтобы указать, насколько в первобытных религиях коллективный момент важен и силен и что душа первобытного человека есть тоже коллективное явление. Я должен предупредить вас, что при современном состоянии знаний о первобытных религиях мы бессильны дать анализ общественно-психологический.

⁶ [Вероятно, В. Г. Богораз имеет в виду крестные ходы из Петербурга на Охту, в храм Пророка Ильи при Охтинском пороховом заводе, которые собирали огромное количество верующих в 1910-х гг.]

⁷ [Пьеса Леонида Андреева «Савва» была запрещена в 1906 г., вскоре после ее написания.]

Мой анализ, конечно, тоже будет анализом индивидуального момента, анализом взаимоотношения человека с божественными элементами, восприятие верований и восприятие мира. По моему мнению, современная наука дает возможность построить первобытную религию в таком разрезе: индивидуальное восприятие массового момента. До сих пор это было индивидуальное восприятие индивидуального момента, вера, обыкновённые религиозные воззрения. Я считаю, что мы можем построить индивидуальное восприятие массового момента. Вы увидите в дальнейшем, как это важно. Я буду говорить не о религиозной идее, а об религиозном ощущении. Вот то новое, что при современном состоянии знаний я внесу и что вносится нашими новейшими учеными, нашими великими современниками, которые работают в этой области, в частности Фрезером*, новейшую книгу которого я с вами анализировать здесь не буду, но, может быть, буду анализировать в нашем семинарии.

Что касается анализа общественного, моментов общественной психологии, то я смогу вводить это только как отдельные экскурсии, а не как что-то большое. Между тем общественно-психологический момент в религии самый прочный, и прочность его усугубляется тем, что в самых первобытных религиях и вплоть до нашей современности в так называемых высших культурах этот общественно-психологический момент вполне живет. Я вам давеча сделал некоторые указания насчет материальной религиозной культуры и выделил один момент, как он живет, и в светском подходе это — мавзолей, но что касается верований, то я тоже приведу ряд примеров так называемого легковерия или суеверия. Это есть легковерие и суеверие толпы, а не легковерие и суеверие отдельного человека. Если оно индивидуально, то оно выветривается, а общественное имеет очень крепкий и стойкий корень. Чтобы вам это осветить, я скажу, что общество как таковое, поскольку оно является чем-то организованным, оно имеет в себе элементы первобытные гораздо более ярко выраженные, чем у отдельного человека. Мы сами как личности переживаем глубоко позднее развитие, от века железного к веку паровому и веку электричества, но когда мы сходимся вместе и начинаем превращаться в толпу, то у нас просыпается соответствующая, лично нам неизвестная, общественная психология, древняя, я бы сказал даже палеолитическая. Я процитирую в этом отношении выдержку из книги Лебона*: «Масса чрезвычайно легко поддается внушению. Она легковерна, лишена критики, невероятное для нее не существу-

ет. Она мыслит картинками, которые вызывают одна другую в том же порядке, как у свободно фантазирующего человека. Чувства массы всегда очень просты и чрезмерны. Она не знает ни сомнений, ни колебаний. Она переходит немедленно к самым крайним действиям. Подозрение превращается у нее тотчас же в неопровержимую уверенность, зародыш антипатии в дикуню ненависть»⁸.

Другую цитату приведу из Фрейда* насчет соответствующей социальной психологии в религиозном разрезе: «Религия — хотя бы она и называлась религией любви — должна быть жестока и немилосердна к тем, кто к ней не принадлежит. Каждая религия в основе является религией любви для тех, кого она объединяет. И каждой религии свойственна жестокость и нетерпимость ко всем тем, кто не является ее последователями. Если эта нетерпимость не проявляется в настоящее время столь грубо и столь жестоко, как в прежние века, то из этого едва ли можно сделать вывод о смягчении человеческих нравов. Напротив, причину этого смягчения следует искать в непрерывном ослаблении религиозных чувств и зависящих от них общественных привязанностей. Если место религиозной массы займет другая масса (в настоящее время это как будто удастся социалистической массе), то результатом будет та же самая нетерпимость ко внестоящим, как и во времена религиозных войн. Если бы различие научных взглядов имело больше значения для масс, то и в этой области повторился бы тот же самый результат»⁹.

Другая цитата, самая известная, что если бы азбучная истина «дважды два — четыре» или Пифагорова формула задевали бы человеческие интересы и были бы связаны с человеческой группой, то, конечно, всегда были бы партии, которые бы боролись за это и не позволили бы этому установиться. Тут, конечно, дело идет о группах меньших, научных, которые могут образоваться вокруг такого математического положения.

Если мы считаем, что масса первобытна, то в связи с этим мы видим, что элементы верований, и самые грубые элементы — легковерие и суеверие, они живут и в современной массе, и в массе не безграмотной, а в массе хорошо грамотной и даже высокограмотной.

⁸ Г. Лебон «Психология народов и масс». Пер. с франц. СПб., 1896, стр. 186.

⁹ Фрейд, Зигмунд, «Психология масс и анализ человеческого Я». Пер. с немецкого, Москва, 1925, стр. 41.

С одной стороны, укажу, что суеверие религиозное, которое сейчас уже слабеет, указывает все-таки на массовый момент чрезвычайно крепко. Возьмите знаменитое возжигание пасхального огня. В христианском вероисповедании есть момент известный, что с неба сходит огонь, и вот затем зажигают свечу, факел и раздают верующим, причем сотням тысяч верующих, огонь.

В Неаполе происходит чудо св. Януария. В баночке, считается, сохраняется немножко его крови (если бы это была настоящая кровь, то она должна была разложиться). В день — в праздник этого чуда — выносят баночку, и кровь закипает, и чем скорее это закипание совершается, тем больше счастья сулит неаполитанцам. Когда кровь как-то не закипала, то говорили, что это за грехи итальянского правительства, которое преследовало католическую церковь. Толпа вообще легковерна и сначала верили все, а потом стали ругать св. Януария самыми скверными словами. Это переход диалектический, о котором я уже говорил, что то, что святое, то и поносим.

С другой стороны, должен сказать, что и без так называемого религиозного подхода этот момент чуда также живет и сейчас. Возьмем, например, оракулы, чудесное лечение, знахари, чудотворцы. Знахари и чудотворцы связаны не только формально с религией, они существуют в огромном размере. Человечество приходит к ним слепо, ни на что не обращая внимание. Если бы сейчас появился какой-нибудь чудотворец, который бы напечатал в газете, что он лечит от смерти, что, если принести к нему мертвеца, то он его поднимет (надо сказать, что смерть является вещью неприемлемой для индивидуального убеждения человека), то я убежден, что нашлись бы люди, которые приносили бы к нему мертвецов.

Подход материальный врачей именно имеет характер чудотворный. Я недавно, например, читал, что один человек убил врача за то, что тот не вылечил его племянника. Из-за этого потом был показательный процесс. Этот человек, очевидно, требовал от врача чуда.

Укажу ряд чудес, теперь живущих. Золотуху до XVIII в. лечили прикосновением, причем это по закону стилизации перешло в обряд. Так, к французскому королю приносили всех золотушных детей для исцеления. Здесь есть момент массового внушения, который я потом проанализирую. И в нашей истории есть такой момент, правда, момент индивидуального внушения, как Распутин лечил наследника Алексея от гемофилии. Он приказывал ему спать, приказывал крови остановиться. И это установлено, это факт. Я приво-

жу этот пример, потому что распутинская история имеет массовый характер. Здесь есть момент индивидуальный и массовый момент. Еще более интересный пример — современная реклама. Она в области врачебной и в области косметической имеет характер совершенно чудесный. Если сравнить легкое верие высокограмотных людей, вплоть даже до профессоров без исключения, и сравнить его с легкое верием Древнего мира, то, конечно, современное легкое верие является более чудесным, потому что тогда были оракулы, храмы Эскулапа или Дельфы, никто ничего не видел, были лишь слухи о делах, являлся прохожий безграмотный и излечивал. А теперь современная реклама, написанная в газете черным по белому, является оплаченной, и это всем известно, и мы сами знаем, что оплачено, но все же читаем эти рекламы, самые нелепые, и тем не менее на нас они действуют. Реклама имеет воздействие, и поэтому современные капиталистические предприятия тратят чудовищные деньги на рекламу, такие чудовищные, что невольно задаешься вопросом, оплачивается ли та польза, которую дает реклама. Когда я был в Париже, то я видел, как над самым крупным автомобильным заводом Ситроэн'а каждый раз вспыхивала реклама в виде огромной электрической вывески автомобиля. Несомненно, что такая штука стоит многих денег. Или такие рекламы, как рекламы на Эйфелевой башне. Очевидно, это есть такая часть общественной психологии, которая не умирает, и должны быть такие люди, которые ее читают и воспринимают, и поэтому капиталисты идут по этому пути.

Приведу вам пример массового момента, который я наблюдал в прошлом году в Италии на Сканным озере. Там устраивается праздник вина. Этот древнейший праздник вина пришел к нам от Древнего мира, прошел через Средние века и до сих пор живет в Италии. В этот день главный фонтан в городе начинает бить вином, и публика, более ста тысяч человек, подходит, и все пьют, и это называется чудо священного вина. Это, конечно, совершенно языческий подход. Между прочим, там и в газете было напечатано, что будет чудо священного вина. Чудо было такое, что, действительно, все фонтаны забили вином, но так как мы имеем культуру материальную, капиталистическую, то для питья раздавались пергаментные стаканчики, и этими стаканчиками пили. Я не мог подойти, у меня стаканчик вышибли из рук, но мой спутник, русский профессор, пробрался и даже два раза выпил. На самом фонтане надпись была такая, что из этого фонтана вы пьете священное вино, и еще такая

вещь, еще более чудесная, что вы можете купить вино в погребке Аннибала Пинтолетти в Риме на такой-то улице, и на стаканчике тоже было написано, причем не было сказано, что производилось за его счет. Тут элемент легковерия, несомненно, был.

Есть продажные финансовые статьи за границей, которые печатаются в иностранных газетах, причем эта продажа имеет чудовищный характер. Самые крупные газеты во Франции и половина американских газет живут от продажи таких статей, за которые им платят. Денежный капитал владеет производством, а производство владеет человечеством. На скачках руководствуются опять-таки этим же фаворитом. Я не знаю, как у нас фавориты печатаются, но за границей, конечно, каждое указание фаворита оплачивается огромными деньгами, той стороной, которая держит пари, которой выгодно выигрывать. Нечего говорить, что реклама имеет такой же лечебный характер, как оракулы; все эти патентованные средства являются магнезией, жиром и тому подобным, но тем не менее все эти средства в полном ходу у человечества и распространение их нисколько не слабеет.

Элементы легковерия совершенно необоснованны, и легковерие мифологическое до сих пор живо и нисколько не умирало. На счет финансов я сделаю опять прекрасную литературную ссылку и процитирую один из рассказов Марка Твена о том, как черт ловил людей. Он сел на крышу дома, надевал соблазны различные на удочку и вытаскивал так человека за человеком. Наконец, он вытащил жирного биржевика, который ругался и сказал ему: «Ты не умеешь делать, дай мне». Он вынул из кармана рекламу об акциях и надел на удочку и стал ловить. Черт очень обрадовался и пошел гулять, потому что ему уже надоело ловить этих плюгавых, поганных людшек. А тот начал таскать людей, и чем дальше, тем больше. Вот он стал тащить кого-то, думает, что кита, так как очень трудно, тащит, тащит, и все не поддается, наконец, с огромным напряжением, он вытащил — и вы думаете кого? — самого черта. Вот что такое подход легковерия человечества. Здесь есть, несомненно, элементы мифологические, и эти элементы надо будет рассмотреть, и не только в религиях прошлых, но и в религиях современных, в самых высших.

Еще укажу мифологический момент, который выходит из области религии и входит в область гражданской общественности. У римлян был ряд отвлеченных божеств: добродетель, скромность, богатство, которым так и поклонялись без всякого более подробного

имени. Если вы возьмете наш подход к нашим идеям, то этот подход имеет тоже мифологический характер. Например, представление о Французской революции — свобода, равенство и братство — это тоже, конечно, представление необоснованное и такое же мифологическое, как у римлян было представление о добродетели, богатстве, скромности и о силе. Есть французская тюрьма, около которой и теперь происходят публичные казни. Ясно, что там заключенные мрут как мухи, но тем не менее на этой тюрьме есть надпись: равенство и братство. Тут вы видите, что подход к этому элементу, с одной стороны, религиозный, а с другой стороны, по моменту стилизации, является подходом формальным.

Все эти элементы мы будем изучать. Я общего определения еще не даю, а только должен сказать следующее: что было бы хорошо, если бы мы в то изучение, которое нам доступно, могли бы ввести элементы физиологические, потому что религия как общественное явление имеет характер клинический, она связана с истерией, и истерия связана с религиозным экстазом. Но истерия не есть болезнь, истерия есть одно из нормальных извращений человеческой психики, и она захватывает и некоторые массовые моменты. Если бы мы могли ввести этот клинический элемент, то было бы хорошо, но мы его ввести, к сожалению, не можем, а между тем этот элемент имеет два подхода: подход индивидуальный и подход общественный.

Есть явление так называемых стигматов, которое проявляется больше у женщин. Некоторые монахини, девицы, девственницы, посвятившие себя Христу, настолько думают о Христе, об его страданиях и его язвах, что у них это выражается в виде красных и синих пятен на ногах, руках, у некоторых на бедрах. Это бывает также у мужчин, но чаще всего у женщин. Это явление до сих пор отрицалось. Говорили, что этого явления стигматов на самом деле нет, но некоторые представители этих стигматов были подвергнуты клиническому наблюдению, и это явление было установлено с большой точностью. Это момент индивидуальный.

С другой стороны, есть массовые психозы. Вспомним, например, процессы монахинь и ведьм в Средние века, которые заявляли, что общались со злым духом, вплоть до полового общения с ним. Вопрос о ведьмах и колдовских шабашах — это до такой степени запутанный вопрос, что, по-видимому, есть основание предполагать, что нечто такое существовало в действительности, что это было последнее проявление языческого обряда. Во всяком случае, в этих

процессах монахов и других истерических процессах есть огромный процент массовой истерии. К этому анализу надо будет подойти клинически и исследовать превращение пола в чукотском шаманстве и всяком другом — превращение женщины в мужчину, шаманский брак и тому подобное. В шаманстве есть такой момент, что есть представление о духе-помощнике, который является женой, и наоборот, есть мужской дух, который является мужем. Эти элементы в чрезвычайной силе у шаманов. Суккуб — это налегающий дух снизу — жена, а инкуб, налегающий сверху, — это муж. Сверхъестественная жена как колдовской помощник; колдуны устраивают массовые общения, это, конечно, физиологический подход, но тем не менее в этой физиологии есть подход глубоко истерический.

Н. А. Никитина

К ВОПРОСУ О РУССКИХ КОЛДУНАХ (1928)

Фрагмент¹

Нина Александровна Никитина (Шмидт) (1903–?) в 1926 г. окончила этнографическое отделение географического факультета ЛГУ и поступила на работу в Музей антропологии и этнографии АН СССР (с 1927 г.), была аспиранткой АН СССР в 1928–1931 гг. С 1932 г. — научный сотрудник II разряда Института по изучению народов СССР. Активный участник «Секции по изучению религии народов СССР» (первоначально — «Секция по изучению бытового православия») под руководством Н. М. Маторина*. Автор статей о колдовстве в России.*

М. Ш.

Восточные славяне считают колдуном человека, который способен нарушать естественные законы природы и действует при посредстве помощников, данных ему нечистой силой — дьяволом.

Колдуны у восточных славян известны под следующими названиями: колдун, еретник (Северо-Двинская, Вятская губерния), виритник (Орловская губерния), веретник (Нижегородская губерния) — у великоруссов; чарівник, характерник, відьмár — у украинцев; чароўник — у белоруссов. Колдуном может быть как мужчина, так и женщина, но по воззрениям крестьян Елатомского уезда «колдуны гораздо слабее колдунов и далеко не так страшны для мужчин»².

По внешнему виду русский колдун не отличается от обыкновенных людей, но существует ряд признаков, по которым узнают колдуна. В Тульской губернии колдуна и ведьму узнают по тени: у них всегда бывает две тени³. В Саратовском уезде человека, говорящего с самим собою вслух, считают колдуном, беседующим с нечистой

¹ [Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1928. Т. 7. С. 299–324. (Цит. в отрывках. С. 303–309, 319–324.)]

² Звонков. Opus cit., стр. 121. [Звонков А. Современный брак и свадьба среди крестьян Тамбовской губ., Елатомского уезда // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 1. М., 1889. С. 63–129.]

³ Колчин. Opus cit., стр. 36. [Колчин А. Вераования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 1–61.]

силой⁴. Можно узнать колдуна и экспериментальным путем; например, в продолжение всего Великого поста каждый понедельник нужно рубить дрова и всякий раз бросать несколько поленьев на подставку (чердак), а в заутреню на Пасху собрать все поленья и затопить печь. Колдун непременно явится просить чародейского огня⁵.

Но есть местности, где распространено представление о фантастическом образе колдуна, резко отличном от обыкновенного человека. По описанию крестьян Грязовецкого уезда Вологодской губернии, «глаза у колдуна пылают хищным огнем, как у кровожадных животных; во рту торчит два длинных зуба, похожих на клыки; ресниц нет, пальцы на ногах и на руках длинные, ноги кривые»⁶. Один священник Слободского уезда, Вятской губернии в [18]50-х гг. пишет: «Наружность у еретников самая замечательная. У мужчин всегда всклокочены волосы, отличная борода и в особенности глаза дикие, с выворачивающимися наружу белками»⁷.

Лица, видевшие колдунов, говорят, что в них чувствуется особая, их отличающая сила. А. К. Сержпутовский рассказывал мне про известного в Слуцком уезде колдуна Ивана Порцу, которого он знал много лет. Это был высокий брюнет с длинными волосами, небольшой бородой, с блестящими пронизывающими глазами и густыми нависшими бровями. Говорил он медленно и мало. Он необыкновенно интересовался «умными», как он говорил, книгами. Просил, чтобы ему их читали. Особенно он любил Евангелие. Его увлекали евангельские чудеса. Он знал много заговоров и читал их часами с большим подъемом. В нем чувствовалась большая сила. Он пропадал где-то несколько лет и вернулся домой колдуном. Сам он верил в свою силу безусловно. Раз он приехал к Сержпутовским вставлять рамы (он был столяром). Обозлился на свою лошадь и сказал: «Штоб тебя вовки поту́зали». Лошадь он скоро пустил на пастбище, и волк выдрал у нее кусок задней ноги. Порца тогда сказал: «Хорошо еще, что я не сказал, штоб совсем зарезали!»

⁴ Зеленин. Опис. рукоп. III, 1249. [Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. СПб., 1914–1916. Вып. 1–3.]

⁵ Минх. Орус cit., стр. 15. [Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии: Собранные в 1861–1888 гг. СПб., 1890. II, 152 с. (Записки Русского географического общества по отделению этнографии; Т. 19, вып. 2.)]

⁶ Тениш[евский] архив. Отд. ж. № 201.

⁷ Архив Геогр[афического] общ[ества], рукопись Кибардина.

Летом 1923 г. студенты Географического института встретились с колдуном в Валдайском уезде. С первого же взгляда они решили, что это колдун: что-то было в его наружности, что наводило на эту мысль. Предположение их оправдалось. Это был высокий старик с рыжей бородой и копной рыжих с проседью волос на голове. Глаза серые, небольшие, и взгляд какой-то мутный⁸. Братья Соколовы в 1908 г. встретили в Белозерском уезде колдуна Василия Веселова, 60 лет. «Он седой, с вечно нахмуренным лбом и сердито выглядывающими из-под густых бровей глазами. Говорит он медленно и внушительно. Ходит все больше босиком, одет в белый холщовый кафтан, в руке у него всегда кiset с махоркой и большой трубкой. В округе его в один голос все называют колдуном, боятся и уважают». Он говорит загадочно, намеками, старается придать таинственность своей личности. Соколовы его считают шарлатаном⁹.

Таким образом, в народном сознании явно существует вполне определенное представление об облике колдуна: он некрасив, у него необычные глаза, всклокоченные волосы и длинная борода. Современные колдуны стараются сознательно придерживаться этого стиля. С другой стороны, среди них встречались люди, одаренные особой силой, сами в ней убежденные и способные внушить это убеждение окружающим.

Одеваются колдуны как все. Имеется лишь единственное указание С. Максимова на то, что необходимой принадлежностью колдуна является длинная палка с железным крючком на конце¹⁰.

Колдуна часто представляют угрюмым, молчаливым, необщительным. Он держится в стороне, смотрит не прямо, а вниз, к людям относится свысока, говорит часто таинственно и двусмысленно, хвастается своей силой; если ему не угодят — угрожает. Большинство колдунов пьют много водки. О некоторых колдунах, живших в [18]90-х гг., у меня есть сведения, что они не ходили в церковь, например колдуны Сухин и Пескижев и колдунья Шерстюкова в селе Михалкином-Майдане Лукояновского уезда. Прежде это их выделяло из остальной массы населения.

⁸ Материалы этногр. кабинета Геогр. факультета, Стебницкий.

⁹ Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края, [М.], 1915, стр. 43–44.

¹⁰ С. Максимов. *Opus cit.*, стр. 118. [Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. 530 с.]

О психических особенностях колдунов и об их семейном быте у нас мало данных, так как не записано почти ни одной их полной биографии. Колдовством часто занимаются люди пожилые, безродные, холостые, но встречаются также колдуны молодые и семейные. Существует в народе поверье, что семейная жизнь колдунов протекает не совсем нормально. Мне рассказывала в Михалкином-Майдане сестра жены колдуна Сухова, умершего в 1900-х гг., что жена его очень тяготилась свиданиями своего мужа с духами, которые происходили в лесу в дни церковных праздников. Вообще, на него иногда что-то находило, накатывала какая-то сила, и он старался скорее уйти из дому на несколько дней. По ночам он иногда стонал; говорил, что его черти душат. Жена все умоляла его, чтобы он скорее их передал. Возмущалась она и тем, что он не ходит в церковь; хотела даже бросить его.

Колдун Петр Пескижев из того же Михайлкина-Майдана, умерший в 1913 г., разошелся с женой и перешел в избу к одной замужней женщине. Муж этой последней оставался жить в той же избе. С ним Пескижев что-то сделал, так что он потерял способность к половому общению. От связи Пескижева с этой женщиной родился комочек мяса. Пескижев умер раньше этой женщины. После его смерти она опять сошлась со своим первым мужем и вернула ему способность к половому общению. Об этом мне рассказала племянница Пескижева, Мария Дементьева, 25 лет.

Часто колдовскую силу связывают с профессией пастуха, мельника, кузнеца, иногда пчеловода. По представлению крестьян Елатомского уезда, колдунами бывают не земледельцы, а ремесленники — рыбаки, мясники или караульщики¹¹. Однако другие наши источники говорят и о колдунах-земледельцах. Есть сведения, что колдуном может быть священник. Среди колдунов встречаются состоятельные хозяева. Колдун Сухов, о котором я уже упоминала, был первым пасечником на селе. Хороший дом у колдуна Повенецкого уезда Титова. Его посетили летом 1926 г. сотрудники Института истории искусств. Это один из самых крупных хозяев. В доме чувствуется купеческий уклад. Часто колдуны извлекают немалую выгоду из своей профессии. К Пескижеву обращались из всех окрестных сел, платили водкой и деньгами. Некоторые колдуны колдуют даром. Сухов платы не брал — «черти не велели»; не брал и колдун

¹¹ Звонков. *Opus cit.*, стр. 119. [Современный брак и свадьба...]

из Новгородской губернии, которого видели студенты-этнографы летом 1923 г.¹²

О способе получения колдуном силы приходится почти исключительно довольствоваться рассказами крестьян. Сами колдуны о таком интимном вопросе обычно не говорят, поэтому тут мы встретим особенно много фантастики. По воззрениям восточным славян, сверхъестественную силу для своего колдовства колдун получает или наследственно, или преемственно, или по договору с нечистой силой. Наследственно колдуном становится человек, родившийся от женщины и дьявола¹³, внебрачный от третьего поколения внебрачных¹⁴ (Мещовский уезд), и ребенок, проклятый матерью в утробе (Макарьевский уезд, Нижегородской губернии)¹⁵. Ребенка, родившегося колдуном, называют «рожак».

Часто колдовской дар передается преемственно. Колдун передает его один раз в жизни, полностью или частично, обычно перед смертью. Передает он свою силу члену своей семьи, а в случае отказа всякому желающему. Пескижев, как я уже говорила, умирая, передал силу жене, а та перед смертью передала ее своему второму мужу. В 1923 г. сотрудник Музея антропологии И. И. Козьминский встретил в Лодейнопольском уезде пастуха-колдуна, Петра Борисова. Тот уже стал стар и подумывал о передаче своей силы. Он хотел передать ее родному сыну, но сын-красноармеец на это не соглашался. Колдун предлагал взять ее Козьминскому.

Каким образом передается колдовской дар, точных сведений нет. Обычно колдун «передает» свою силу через прикосновение, например взяв преемника за руку. Если нет желающего стать его преемником, колдуну приходится прибегать к хитрости: он схватывает за руку неосторожно приблизившегося к нему человека и словами «на тебе» совершает акт передачи (Новосильский уезд¹⁶). Можно также передать силу через какую-либо вещь. Лодейнопольский колдун говорил Козьминскому: «Пойдем ночью в лес, я „их“ позову; если сумеешь справиться, будут твои». Он же говорил, что, если

¹² Мат. этногр. кабинета, Эмлер.

¹³ Ушаков. *Opus cit.*, стр. 166. [Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоруссов. М., 1896. // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 146–204.]

¹⁴ Ушаков. *Opus cit.*, стр. 166.

¹⁵ Тенишевский архив, папка 2546, № 193.

¹⁶ Тенишевский архив, папка 2546, № 193.

никто не захочет взять его силу, он передаст ее палке и бросит на дорогу; кто палку подымет, тому и перейдет его сила. Часто колдун при этом пользуется неопытностью детей: один мальчик принял от умирающего колдуна кружку с водою; после смерти колдуна стали слышаться голоса, раздававшиеся из этого мальчика: «Давай нам работы, давай нам работы!». Вскоре мальчик умер (Медынский уезд)¹⁷. Таким образом, детям можно передавать колдовскую силу, но они не могут с нею справиться. Передают силу и неодушевленному предмету. Колдун Ямбургского уезда перед смертью хотел передать свое колдовство миру (общине), но не сошелся в цене и спустил его с венника в воду¹⁸. Мне рассказывала в Михалкином-Майдане племянница пастуха Буднякова (Дарья Мурашкина, 47 лет), умершего лет десять тому назад, что ее дядя славился на весь околдовок; его приглашали за десятки верст. Говорили, что он знается с лешим; скотина у него никогда не пропадала, кроме тех голов, которые шли лешему по уговору. Племянница эта оставалась бобылкой и просила его, чтобы он открыл ей свое знание, но он не хотел передать свой дар людям. Когда он умирал, он держал в руке свою палку (батожок), и его племянник, взявший этот батожок, неожиданно для самого себя сделался колдуном. Он тоже пастух, сейчас он пасет в Сергаческом уезде; про него говорят, что пасет не он, а его батожок. Раз он потерял свой батожок и три дня не выгонял стада; все искал, пока не нашел.

У восточных славян широко распространено поверье, что колдун может получить свое волшебное знание путем договора с нечистой силой. Сущность договора состоит в том, что при жизни колдуна нечистая сила снабжает колдуна помощниками, которым он обязан давать работу; по смерти колдуна сам он поступает в распоряжение этой нечистой силы. Заключение договора часто происходит при особой обстановке. В рукописях из Макарьевского уезда Нижегородской губернии говорится, что желающий познать тайны колдовства должен ходить в течение нескольких ночей на ночные зори, к перекрестку дорог, и там, вызвав сатану, отречься от Христа, родных, земли, солнца, луны, звезд и обещать веровать в духов тьмы, снимая при этом нательный крест с шеи; просить, чтобы черти помогли научиться колдовству. При этом он дает кровью распис-

¹⁷ Ушаков. *Opus cit.*, стр. 177. [Материалы по народным верованиям...]

¹⁸ Зеленин. *Опис. рукоп.* III, стр. 1063.

ку в отречении от Бога и всех небесных сил и в полном повиновении сатане, которую кладет себе на голову; расписка исчезает: ее берет себе сам сатана¹⁹.

По представлениям крестьян Тульской губернии, договор нужно заключать на перекрестке двух дорог или в другом каком-нибудь месте, где водится много чертей²⁰. Имеется сообщение из Болховского уезда о том, что желающий стать «виритником» (так здесь называют самых сильных колдунов, чары которых почти неизлечимы) должен проделать следующее: нужно пойти в глухую полночь, лучше всего осенью под Семин день, к «расстоям» (распутью), где расходятся непременно шесть дорог в честь нечистых духов: первого Вельзевула, князя тьмы, второго — духа хитрости, третьего — духа лжи, четвертого — духа болезни, пятого — духа сглаза, шестого — духа злобы — и, став посередине, вызвать одного из них. Когда дух явится, то желающий быть виритником, перевернувшись на левой ноге, должен сказать: «Я желаю быть виритником; что́ мне для этого нужно сделать?» Нечистый учит его: сначала нужно принести «на распутье» в жертву неоципанного петуха со стоячим гребнем, которого нужно украсть у попа в то время, когда поп служит в церкви обедню. При этом петух не должен кричать. Виритник крадет петуха и опять в полночь является на «распутье»; он должен употребить все силы на то, чтобы петух не кричал. Если петух запоет, черти разорвут виритника на клочки. Взяв из рук виритника петуха, нечистый разрывает его на шесть частей и разбрасывает их на шесть дорог. В это время виритник говорит: «Жертвую тебе, господин мой, слугу божию, делай с ним что хочешь, а я верный раб твой».

В это время раздается оглушительный свист, визг и топот. Все шесть духов налетают на жертву, съедают ее и затем исчезают. После этого нечистый дает виритнику шесть петушиных перьев из хвоста, пережженных на адском огне, и приказывает их съесть. На следующую ночь виритник опять идет на распутье и несет с собой овцу. Нечистый и ее разрывает на шесть частей и разбрасывает по шести дорогам. На этот раз виритник съедает жареный овечий хвост. На следующую ночь нечистый приказывает ему принести с кладбища человеческих костей, непременно принадлежащих его родственникам. Кости виритник отдает нечистому. Нечистый толчет их в по-

¹⁹ Тенишевский архив, папка 2546, № 193.

²⁰ Колчин. *Opus cit.*, стр. 35. [Верования крестьян...]

рошок и отдает виритнику, чтобы он употреблял, когда будет «портить». Прежде всего он должен испортить этим порошком самого дорогого человека в своей семье; если он его пощадит, нечистый может погубить его самого. Затем он должен снова прийти на распустье и принести свою рубашку. Нечистый ее сжигает, затем надрезает на его левой руке рубец и, взяв крови, пишет условие, по которому виритник должен принадлежать ему душой и телом при жизни и по смерти, в случае же измены — он сгорит, как его рубашка. После этого нечистый берет золу от рубашки и засыпает ее в надрез на руке. Теперь человек становится виритником²¹.

Из этого описания мы видим, что желающий стать колдуном приносит жертву нечистой силе, которая олицетворяется в шести духах, съедает часть жертвенного животного, затем проходит искусы и уже после этого заключает обычный договор с нечистой силой. Ядение части жертвенного животного является способом принятия себя их силы.

Иногда при заключении договора присутствует еще старый колдун. В рукописи из Болховского уезда рассказывается, как один крестьянин захотел стать колдуном и обратился за помощью к опытному колдуну. Тот велел в двенадцать часов ночи прийти к нему в ригу. Мужик пришел; колдун велел ему стать на икону Спасителя. Тот встал, а колдун стал читать что-то. Из риги выскочила лягушка. Колдун перестал читать и говорит мужику: «Теперь ты должен пролезть через эту лягушку». Крестьянин, услышав это, испугался и убежал²².

Такой же рассказ сообщают из Тульской губернии, но только там договор заключался на перекрестке дорог и вместо лягушки явилась собака. Крестьянин тоже не решился лезть в пасть к собаке; последняя тотчас же исчезла, а крестьянин, не сделавшись колдуном, стал чахнуть и через год умер²³.

<...>

Хотя колдуны являются служителями злой силы, но иногда, при ее же помощи, они делают добро. Народ колдунов боится и не любит, но относится к ним с почтением, из страха навлечь на себя их гнев. Несмотря на то что колдуны действуют нечистой силой, к ним часто обращаются за помощью.

²¹ Тенишевский архив, рукоп. Костина, папка Е. И. Ж.

²² Тенишевский архив.

²³ Колчин. *Opus cit.*, стр. 35–36. [Верования крестьян...]

Существуют и особые средства борьбы с чарами колдуна. Это прежде всего меры профилактические — обереги. Таковыми является постоянное ношение пояса. Великооруссы носят пояс на голом теле и не снимают даже в бане (Нижегородская губерния, село Болдино, Сергачевский уезд). У украинцев женщина не выходит на улицу без передника и очипка (Старо-Константиновский уезд), для того же служит втыкание иголок (иногда без ушка) в платье, опоясывание тела сетью. Последнее широко применяется во время свадьбы, когда молодые находятся в особой опасности от нечистой силы.

Существуют и иные способы временно парализовать силу колдуна. При встрече с колдуном ему показывают кукиш (Лукояновский уезд). При входе «еретника» в избу поворачивают печную заслонку (Лукояновский уезд). Там же при появлении колдуна окуривают избу можжевельником, которого не любит нечистая сила. Чтобы колдун не испортил скотину, при первом выгоне в Егорьев день хозяйка ее метит на лбу дегтем (Порховской уезд Псковской губернии).

Колдуна можно «запереть», то есть сделать неспособным выйти из данного помещения. Для этого при входе колдуна в избу ставят с приговором ухват вверх рожками. С той же целью при входе его садятся на скамейку и считают до 9, затем произносят: «Сук заткну, еретника запру». При этих словах надо вставить палец в сучок скамьи. Если вы это сделали незаметно для еретника и сразу же при появлении, то он теряет силу испортить кого бы то ни было (Северодвинская губерния).

Если чары колдуном уже насланы, начинают лечить. В Костромской губернии на шею порченного надевают хомут, снятый с вспотевшей лошади, и перевертывают его трижды вокруг шеи²⁴. Обращаются к сильному колдуну, который умеет делать отворот. Если такого нет, зовут знахаря, который лечит по обычным принципам народной медицины. Порчу лечат рвотными средствами, спрыскивают больного с уголька или с громовой стрелы, в Лукояновском уезде поят крапивной настойкой с наговором и тому подобное.

Существуют средства лишить колдуна навсегда волшебной силы; для этого надо срезать ему бороду (Грязовецкий уезд Вологодской губернии)²⁵. Разбить ему нос так, чтобы вытекла кровь (Архан-

²⁴ Мат. этногр. каб., Сигорский.

²⁵ Тениш. архив, папка 201, отд. ж.

гельская губерния)²⁶. Колдун будет обессилен, если брызнуть ему в лицо красным вином, соком редьки; водою, взятою при первом громе, или напоить водою с ладаном (Грязовецкий уезд)²⁷. То же, если поднести к сердцу колдуна железный нож (Порховской уезд), если назвать в глаза колдуном (Слободской уезд)²⁸. В Костромской губернии таким же средством служит хомут с воткнутой иглой²⁹.

Убить колдуна можно только тележной осью. Мне рассказывали в Лукояновском уезде, что одна старуха-колдунья разозлилась на мужика и извела его своими чарами. Он узнал от подпаса, что единственным средством избавиться от колдуньи навсегда является удар осью. Когда колдунья пришла к нему, он размахнулся и ударил ее по спине осью. Старуха упала мертвою.

Если повернуть коневую слегу на крыше колдуна, он заболит, а если сбросить ее — умрет (Костромская губерния)³⁰.

Перехожу к описанию смерти колдунов. По народному воззрению, колдуны не умирают естественной смертью. Они знают за три дня время своей кончины³¹. Умирают они долго, в страшных мучениях. Об этом говорят многочисленные описания кончины колдунов, записанные от крестьян. Мученья начинаются иногда задолго до момента смерти. Одной колдунье в Михалкином-Майдане Лукояновского уезда черви еще при жизни съели весь спинной хребет (мои записи). Другая за год до кончины взбесилась. Мне рассказывала крестьянка Шерстюкова, что однажды, когда она пришла к колдунье, старуха лежала на полу вся синяя, с пеной у рта, а рядом на холсте был положен хлеб и на нем три кучки соли.

Чем скорее колдун передаст свою волшебную силу, тем скорее умрет. Умирают колдуны обычно на полу, стараются подлезть под печку. Во Владимирской губернии говорят, что колдуны умирают

²⁶ Ефименко. *Opus cit.*, стр. 166. [Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии: Ч. 1–2. М., 1877–1878. 2 т. (Известия Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды Этнографического отделения Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30).]

²⁷ Тениш. архив, папка 201, отд. ж.

²⁸ Архив. Геогр. общ., рукоп. Кибардина.

²⁹ Мат. этногр. каб., Сигорский.

³⁰ Мат. этногр. каб., Сигорский.

³¹ Максимов. *Opus cit.*, стр. 125. [Нечистая, неведомая и крестная сила...]

в банях в стоячем положении³². Пензенские колдуны умирают непременно около порога или под печью³³. В Калужской губернии — на пороге (Мещовский уезд)³⁴. При кончине их обступают черти и издеваются над ними (Макарьевский и Лукояновский уезды Нижегородской губернии). Иногда черти стараются протащить умирающего в подполье или казенку, чтобы там замучить до смерти (Лукояновской уезд)³⁵. В Тульской губернии существует поверье, что мясо колдуна пожирают черти³⁶. Если колдун не передал никому своего дара, к нему приходит перед смертью домовый, сдирает с него шкуру и уносит туловище к себе, оставив одну кожу (Новосильский уезд)³⁷.

Существуют средства ускорить кончину колдуна. Для этого разрывают на коньке крыши солому (Саратовский уезд)³⁸. Вбивают в конек зуб бороны (Костромская губерния)³⁹. Иногда разбирают всю крышу (Старо-Константиновский уезд Волынской губернии). Подымают матицу на один вершок (Саратовская губерния)⁴⁰. Вынимают половицу, то есть доску в полу избы (Лукояновский уезд).

Цель этих обрядов, с одной стороны, выпустить душу в незнакомое ей отверстие, которое потом заделывается, чтобы она не могла вернуться. С другой стороны, обряды эти основаны на представлении о том, что за душой колдуна приходит нечистая сила, которая не может проникнуть через закрещенные двери (в деревнях на двери раньше части писали кресты). Если колдун умер не дома, его не вносят в дом, а хоронят на месте смерти. Если умер дома, выносят из дверей вперед головой, а не ногами, как обыкновенных людей (там же). Колдуна Корнея Сухина, умершего в лесу, ни в дом, ни в церковь не вносили, а отпели на дровнях перед церковью, но хоронили на кладбище. В Грязовецком уезде гроб, при перенесении от церкви до могилы, переворачивают несколько раз то головою, то ногами к ней, чтобы колдун не нашел дороги обратно⁴¹. В Вологодской

³² Там же, стр. 126.

³³ Там же, стр. 125.

³⁴ Зеленин, Опис. рукоп. II, стр. 780–781.

³⁵ Колчин. *Opus cit.*, стр. 46. [Верования крестьян...]

³⁶ Ушаков. *Opus cit.*, стр. 176. [Материалы по народным верованиям...]

³⁷ Зеленин, Опис. рукоп. III, 1252.

³⁸ Мат. этногр. каб., Сигорский.

³⁹ Там же, Никитина.

⁴⁰ Зеленин, Опис. рукоп. III, 1252.

⁴¹ Тениш. архив, отд. ж., № 201.

губернии говорят, что не доезжая до кладбища надо остановиться, перевернуть колдуна лицом вниз и подрезать на ногах жилы. Тогда он будет бродить по земле только до этого места⁴².

Все эти обряды объясняются поверьем, что колдуны и по смерти не теряют своей силы. В Орловской губернии говорят, что если колдун заключил договор с чертом на известное число лет, а умер, по определению судьбы, раньше срока, то он встает из могилы доживать на свете остальные годы⁴³.

Как всякий нечистый покойник, колдун живет на месте своей смерти или могилы. Оттого это место считают страшным. Крестьянка Шерстюкова из Михалкина-Майдана рассказывала мне, что она ходила раз ночью на кладбище, чтобы повидаться с только что умершей дочерью. Дочь ее удавилась, а она слышала, что удавленных ночью можно видеть на кладбище. В 12 часов проходила она мимо могилы колдуна Пескижева и слышала, как там что-то завывало «ув-ув», закрутило будто вихрь; в могилу опустился огненный сноп, и все смолкло (Лукояновский уезд).

Распространено поверье, что колдунов «не принимает земля» и посылает на их односельчан неурожай. После смерти колдуна Пескижева в Михалкином-Майдане три года стояла засуха. Старухи ходили по ночам на его могилу и лили на нее воду (Лукояновской уезд).

Умершие колдуны превращаются в волков, свиней, собак, сорок⁴⁴. Тот же колдун Пескижев оборачивался после смерти в скатью. Оборотни вредят людям и их хозяйству. Насылают болезни, неурожай, падеж скота. Белорусские и украинские колдуны превращаются в вампиров. О том, что великорусские колдуны по смерти едят людей, известно из народных сказок⁴⁵. Бродят оборотни по земле до 12 часов ночи, а в полночь, с пением петухов, уходят в могилу. Чтобы избавиться от оборотня, надо ударить его осиновой палкой наот-

⁴² Тенишевский архив.

⁴³ Трунов. *Opus cit.*, стр. 17. [Трунов А. И. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной. СПб., 1868. 48 с. (Из «Зап. Рус. геогр. о-ва по отделению этнографии». 1868, т. 2).]

⁴⁴ Трунов. *Opus cit.*, стр. 17.

⁴⁵ Зеленин [Д. К.]. «Великорусские сказки Вятской губ.» [Пг., 1915. XLIV, 640 с. (Записки Имп. Русского географ. о-ва по отделению этнографии; Т. 42)], сказки: «Солдат и покойник-колдун» и «Бесстрашный барин», стр. 89 и 182.

машь⁴⁶. Вытирают уздечкой пот и пену молодой лошади, и поводом этой узды ударяют один раз мертвеца, после чего он уйдет в могилу (Боровичский уезд)⁴⁷. Перекалывают мертвеца-оборотня в другую могилу или же подрезают пятки и натискивают туда мелконарезанной щетины (Саратовский уезд)⁴⁸. Белорусы раскапывают могилу, отрубая колдуну голову и кладут ее между ног, а тело прибивают к земле осиновым колом⁴⁹. Забивание осиновым колом, очень широко распространенное, имеет целью разрушить костяк и этим лишить силы мертвеца, а также закрепить его на этом месте.

Среда, в которой действует колдун, отличается крайней нервной восприимчивостью. Мне рассказывали, как в 1919 г., во время голода в селе Лукояновского уезде, комитет бедноты реквизирует у колдуньи Зыбиной 8 караваев хлеба. Пришли в ее отсутствие, взяли и ушли. Через несколько часов старуха пришла разгневанная в комитет. «Так-то ты голубчик поступаешь! Ну попомнишь меня!» — обратилась она к председателю и бросила в него горсть земли. Старуха ушла, а крестьяне остались обсуждать происшедшее и решили, что председателю не сдобровать. С этого дня он, молодой здоровый человек, стал хворать и через год умер. Подобных рассказов можно привести множество.

Как мы видели, колдун действует при помощи высшей нечистой силы — дьявола, который дает ему помощников. Помощники эти могут быть и в образе животных. Аналоги этому представляют, с моей точки зрения, дух-покровитель и духи-помощники шамана. И вообще наши материалы дают возможность провести параллель между колдовством и шаманством.

Силу свою как колдун, так и шаман получают или наследственно или преемственно. Колдуны, как и шаманы, исполняют функции гадала, заклинателя и лекаря. Характерным действием обоих является порча. Есть сведения, что колдун действует в состоянии иступления, которое можно сопоставить с экстазом шамана. Оба употребляют приемы, основанные на принципе первобытной магии.

⁴⁶ Трунов, *Opus cit.*, стр. 17. [Понятия крестьян Орловской губернии...]

⁴⁷ Зеленин. *Опис. рукоп.* III, 1252–1253.

⁴⁸ Зеленин. Там же, II, стр. 895.

⁴⁹ Богданович. *Opus cit.*, стр. 58. [Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания белорусов. Гродно, 1895. III, 186 с.]

И колдун и шаман одинаково знают время своей кончины. Оба тяжело умирают. Оба становятся нечистыми покойниками, не теряют силы после смерти; могила как колдуна, так и шамана считается страшным местом. Колдовство, как и шаманизм, живет в нервно-восприимчивой среде.

Таковы черты этого сходства колдовства восточных славян с шаманизмом.

Различие заключается в том, что колдун является служителем только злой силы, тогда как шаман камлает часто обоим божествам, и доброму и злему; у некоторых народов есть, впрочем, шаманы как «белые», так и «черные». Колдуны восточных славян не имеют и, по-видимому, никогда не имели бубна, колотушки и ритуальной одежды. Идея избранничества, ярко выявленная в шаманстве, в современном колдовстве восточных славян не развита, но и колдун, получив волшебную силу, обязан колдовать; если он долго не колдует, его мучают духи-помощники.

В эпоху язычества русский колдун был шаманом. Возможно, что он тогда камлал как доброму, так и злему божеству. В пользу этого говорит то обстоятельство, что современный колдун не только вредит, но и помогает. Народ допускает возможность быть колдуном священнику, то есть одновременное служение Богу — светлему божеству и дьяволу — темному. Но на христианской почве шаман стал служителем темной силы, колдуном в современном смысле.

Д. К. Зеленин

ЗАПРЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С ДУШАМИ УБИТЫХ ЗВЕРЕЙ (1929)¹

Дмитрий Константинович Зеленин (1878–1954) — этнограф и фольклорист, выдающийся специалист по культуре славян; считается классиком российской этнографии. Член-корреспондент АН СССР (1925).*

В работе «Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Запреты на охоте и иных промыслах» на основе огромного фактического материала показал, что охотничий, рыболовный и иные промыслы имеют свои особые магические представления и практики. Охотничья магия, по мнению Д. К. Зеленина, первоначально возникла из необходимых предосторожностей, связанных с неуверенностью в результате промысла, а порой и с риском и опасностью во время его осуществления. Так и возникло представление о необходимости «обмануть» или «не обидеть» промысловое животное, которое может отомстить, если рассердится, поэтому, говоря о нем, следует использовать инсказательные выражения, кроме того, необходимо соблюдать особые магические правила в отношении охотничьего инвентаря, самой охоты (рыбной ловли) и разделки добычи.*

М. Ш.

Словесное извинение охотника перед моментом убийства медведя, отмеченное у остяков... конечно, вещь опасная и трудновыполнимая. Естественно, что чаще она происходит уже перед трупом убитого зверя. Так, лопари, убив белого медведя, произносят над его трупом речь, во время которой не раз встают и кланяются медведю². Рядом с извинением перед убитым и предоставлением ему видимых знаков почета особенно широко распространено у первобытных народов Сибири стремление обмануть грозного зверя, выставив виновником убийства не себя, а чужих. Оснований усматривать в этом обыкновении пережитки тотемизма у нас нет; тут простой страх мести со стороны убитого зверя, грозного и после смерти.

¹ [Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1929. Т. 8. С. 1–144. (Цит. гл. 3. С. 41–51.)]

² Н. Харузин. Русские лопари, 204. [М., 1890. 476 с. разд. паг.]

Остяк сваливает в этом случае свою вину на русских; он говорит убитому медведю: «Прости меня и не суди строго, ведь убил тебя не я, а русский: от него я получил ружье, порох, свинец; я же всегда тебя любил и уважал, и в доказательство этого устрою празднество в твою честь»³. П. Паллас* пишет о тех же остяках: «...извиняются наичувствительнейше, что убили (медведя), думая, что они чрез то предупредят тот вред, какой душа медвежья им сделать может»⁴. И Новицкий*, писавший свой труд об остяках в 1715 г., усматривает психологическую основу их медвежьего праздника в необходимости почитать убитого медведя во избежание мести с его стороны: «...зане зловѣрять [то есть, так как ложно верят], яко по убіеніи отъ рукъ еще не буде почтенъ, то свое убіеніе убивающему отомстит»⁵.

Якуты, кушая мясо убитого ими медведя, говорят богам, что убили медведя не они, а русские или тунгусы, что они и ружей делать не умеют; «мы не только не убийцы, а напротив — мы собираем здесь кости медведя, которого убили другие»⁶. И у тунгусов, когда медведь убит, следуют извинения: «Не я тебя убил — якут убил»⁷. Юкагиры, чтоб избегнуть гнева убитого медведя, стараются обмануть его, выставляя виновником его смерти якута или лося; снимая с медведя шкуру, они говорят ему: «Дед, тебе не мы так сделали; якут тебе так сделал» или «Э, большой человек! кто это так сделал? Тальником питающийся (то есть лось) это был»⁸.

³ S. Patkanov. Die Irtysch-Ostjaken, 1897, стр. 127 [*Patkanow S. Die Irtysch Ostjaken und ihre Volkspoesie. 1. Teil: Ethnographisch statistische Übersicht. SPb., 1897*]; Этн. обозр., 1898, № 3, стр. 12, Н. Харузин [*Харузин Н. «Медвежья присяга» и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. Гл. 1. С. 1–36 // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. 38. № 3.*]

⁴ Путеш., III, ч. 1, стр. 85. [*Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства... В 3 ч., 5 кн. 1773–1788 (первое издание).*]

⁵ Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884, стр. 53. [*Новицкий Г. И. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884. VI, 116 с.*]

⁶ Н. Припузов. Матер. для изуч., 50. [Ошибочно указано автором. Правильно: Кулажовский А. Б. Материалы для изучения верований якутов // Записки Якутского краевого географического общества. Якутск, 1923. Кн. 1. С. 1–107.]

⁷ Е. И. Титов. Некоторые данные по культу медведя [у нижнеангарских тунгусов кондогирского рода (Баргузинский округ Сев-Зап. Забайкалья)]: Сибирск. Жив. Стар., I, 1923, стр. 95. [Сибирская живая старина. 1923. № 1. С. 90–105.]

⁸ Иохельсон. Матер., 122 и 124. [*Иохельсон В. И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1. Образцы*

Сойот, убивший медведя, кланяется убитому в ноги и говорит: «Я не сам тебя убил, меня заставил такой-то огурда»⁹. И русский охотник Сибири, встретившись с медведем в лесу, говорит ему: «Это не я стрелял, а другой стрелял в тебя»¹⁰.

Кроме словесного извинения перед убитым трупом, желательно оказать ему тот или иной почет, чтобы примириться с душою убитого. Известный «медвежий праздник» народов северной Азии и является в большей своей части именно оказанием такого почета убитому медведю. В результате праздника именно «медведь считается умиловленным»¹¹. Но медведь не является в данном случае редким исключением, а скорее общим правилом. Камчадалы оказывают почет всем убитым зверям: «...за мясо убитому зверю они дают травяной мешок (из ценной травы тоншичь, рода *Cyperoides*), чтоб не сердился и не жаловался своим сродникам»; также поступали камчадалы, продолжает Крашенинников¹², и с головами своих неприятелей-людей, накладывая на них травяные венки и потом втыкая голову на кол. В честь убитых тюленей те же камчадалы устраивали сложное театральное действие, которое должно было убедить тюленей в море, что для них гостьба в камчадальских юртах — нечто весьма приятное; гостей-тюленей на этом празднике камчадалы сытно угощали и потом с почетом провожали, снабдя в дорогу съестными припасами¹³.

...После всего сказанного выше вполне понятны запреты осмеивать убитого зверя, а тем более издеваться над его трупом. Охотник-коми (зырянин) напрягает все свои усилия, чтоб не оскорбить души убитого им зверя; он отвечает перед убитым зверем и за те оскорбления, которые ему нанесут посторонние лица. Поэтому всякого убитого зверя и дичь охотник скрывает от любопытных и от

народной словесности юкагиров (тексты с переводом) // Тр. Якутской экспедиции. Т. 9. Ч. 3. СПб., 1900. XV, 240 с.]

⁹ Ф. Кон. Предварит. отчет по экспедиции, Изв. Вост.-Сибир. отд. [Имп. Географ. о-ва], т. 34, 1903, № 1, стр. 37. [С. 19–69.]

¹⁰ Этно. обозр. 1898, № 3, стр. 12, Н. Ядринцев [Цит. по: Н. Харузин. «Медвежья присяга»...]

¹¹ Н. [М.] Ядринцев. О культе медведя [преимущественно у северных народов], Этно. обозр., 1890, [Кн. 4.] № 1, стр. 103. [С. 101–115.]

¹² I, 207 [Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. В 2 т. СПб., 1755 (первое издание).]

¹³ Крашенинников, I, 266–269.

детей; шкуру с зайца снимает ночью, чтоб чужие не могли видеть и оскорбить зайца. Рыболов подобным же образом боится оскорбить пойманную рыбу: тщательно прячет ее от любопытных, не позволяет смотреть на нее даже любимым детям, чтоб те по своей глупости не посмеялись над рыбой и не оскорбили ее. Если рыба оскорблена рыболовом, то она гонит своих родственников от сетей обидчика¹⁴. И у гольдов ничей посторонний глаз не должен видеть добычу охотника, пока она не выпотрошена¹⁵.

По воззрениям кавказских сванов, только тот охотник имеет удачу на охоте, который «не подвергает осмеянию рогов, костей и других частей убитого животного, особенно диких коз и туров»¹⁶.

Белорусские рыболовы убеждены, что рыба перестанет ловиться, если одну из пойманных рыб «баловали на руках», показывали стороннему и не прикрывали от любопытного глаза¹⁷.

У якутов отмечен запрет «с силой бросать на землю» охотничью добычу; кара за нарушение запрета обычная: перестанет ловиться (А. А. Попов).

Как и в других случаях, лучше всего сохранилось табу издевательства над трупом по отношению к грозному медведю; страх mesti со стороны мелких зверей сделался уже непонятным. У русских охотников Сибири И. Вениаминов отметил такое поверье: «Если смеяться („галиться“) над убитым медведем, то он может ожить и разделаться со своими насмешниками»¹⁸. И североамериканские индейцы-тлинкиты «отнюдь не смеют смеяться или говорить какие-

¹⁴ Этн. обозр., 1907, № 1, стр. 18–19, В. Налимов. [Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. Кн. 72/73, № 1/2. С. 1–23.]

¹⁵ Шренк [Л.]. Об инородцах Амурск. края, [В 3 т. СПб., 1883–1903 (первое издание)], II, 251...

¹⁶ Сборн. матер. Кавк., XXII, 1897, отд. 2, стр. 167, Н. Дмитриев. [Дмитриев Н. Из быта и нравов жителей Вольной Сванетии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Кн. 22, отд. 2. С. 163–187.]

¹⁷ Никифор[ов]ский [Н. Я.]. Приметы, 198 [Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. X, 308 с.]

¹⁸ Записки об островах Уналашк., отд. III, 1840, стр. 89 [Иннокентий (Попов-Вениаминов И. Е.). Записки об островах Уналашкинского отдела. В 3 ч. СПб., 1840.]

либо худые слова на счет убитого зверя»¹⁹. Вотяки запрещают смеяться над убитым медведем²⁰. Вогул очень боится «оскорбить тень» убитого²¹ медведя: иначе на охотника обрушится ряд несчастий и в другой раз он погибнет от медведя²².

Лопари считали медвежий жир целебным лекарством, но запрещали смазывать им обувь²³; очевидно, это считалось унижительным, издевательством над тенью убитого зверя. И сойоты на Алтае разрешают вытирать руки, жирные от сала медведя, только о подол шубы и больше ни обо что²⁴, то есть, очевидно, обычный способ обтирания жирных рук о сапоги запрещен.

...По воззрению айнов острова Сахалин, все животные после своей смерти возрождаются²⁵. Камчадалы верили, что все твари, вплоть до малейшей мухи, после своей смерти оживают и продолжают жить под землей²⁶. Такое верование еще недавно было, по-видимому, общим для всех народов нашего цикла.

Осетинские сказания о лешем Авсаты рисуют такую картину: Авсаты варит оленя целиком и угощает им гостей, которые не должны ломать кости животного. После угощения Авсаты складывает кости в том же порядке, как они расположены у живого оленя, бьет по ним кнутом — и олень вновь жив, покрытый мясом и шкурою²⁷.

¹⁹ Там же, стр. 89.

²⁰ Гр. Верещагин. Вотяки Сосновского края, 70. [СПб., 219 с. (Записки Имп. Русского географ. о-ва по Отделению этнографии; Т. 14, вып. 2).]

²¹ Запрет хакасов смотреть охотнику, как умирает подстреленный им медведь, относится, вероятно, сюда же; охотник отходит от подстреленного (Этнограф-исследователь, [журнал Научно-исследовательского этнограф. кружка этноотделения геофака Ленинградского гос. ун-та] 1928, № 2–3, стр. 35, В. Серебряков.

²² Гондатти [Н. Л.]. Культ медведя [у инородцев северо-западной Сибири], 74. [Труды этнографического отдела Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1888. Кн. 8. Т. 48, вып. 2.]

²³ Högsröm. Beschreibung, 232; чит[ир]ую по Н. Харузину. Русские лопари, 202.

²⁴ Изв. Вост.-Сиб. отдела, XXXIV, № 1, стр. 37, Ф. Кон [Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции Кона // Изв. Вост.-сиб. отд. Имп. географ. о-ва. 1903. Т. 34. № 1. С. 19–69.]

²⁵ Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 145, Пилсудский [Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов Сахалина // Живая старина. 1914. Т. 23, вып. 1–2. С. 67–162.]

²⁶ Крашенинников, II, 77.

²⁷ Сборн. Матер. Кавк., XXVII, отд. 3, стр. 63; ср. В. Миллер. Осетинск. этюды. [Баранов Е. Авсаты // Сборник материалов для описания местностей и пле-

Абхазский пастух всей дичи Ажецша, без воли которого никто не может убить никакой дичи, допускает убийство только тех зверей, которых сам он уже съел и потом оживил. По рассказу одного абхаза-очевидца, Ажецша завернул оставшееся от ужина мясо кабана в кабанью кожу и ударил по свертку — кабан ожил и убежал в лес; абхаз у убитого им в этот же день кабана нашел в ляжке ножик, который Ажецша забыл вынуть при оживлении кабана²⁸.

Айны острова Сахалин, на медвежьем празднике в последнем прощальном слове выкормленному медведю говорят ему, между прочим, что он пойдет теперь дорогою умерших, к себе домой, там его встретит мать-старушка, «и на другой год, взамен себя, ты пошлешь похожего на тебя; этого мы только и будем ждать»²⁹. Здесь та же идея возрождения зверя, но подвергнутая дальнейшему усложнению.

Турки Алтая, кидая в тайгу туши ободранных колонков, принимают даже меры к тому, чтоб эти колонки, возродившись, вновь не избежали рук охотника: по хребту туши охотник ударяет 3 или 9 раз своим ножом, и этого достаточно, чтоб данный колонок не убежал потом от охотника (Л. П. Потапов). Они же лепят из ячменного толкна фигурки козлов и маралов и расставляют их в тайге, уверенные, что эти фигурки будут оживлены Алтаем (Л. П. Потапов).

Первобытные охотники, глубоко веря в возрождение убитых ими зверей, со своей стороны считают долгом принимать меры к облегчению этого возрождения. Для этого последнего нужно, чтобы сохранились в целостности все кости, а по возможности и мясо данного зверя, и чтобы душа убитого зверя без труда могла найти эти кости; наконец, кости должны быть цельными, не разрубленными и не переломленными. Отсюда известные правила первобытных охотников — не рубить костей, не сжигать и не кидать их куда попало, вывешивать эти кости на высокое место, где их легко может найти душа. Но так как при вывешивании кости могут пострадать от птиц

мен Кавказа. Тифлис, 1900. Кн. 27, отд. 3. С. 63–66; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. В 3 т. М., 1881–1887.]

²⁸ Сборн. матер. Кавк., XLIV, отд. 4, стр. 22, А. Дирр. [Дирр А. Список имен, фамилий, названий народов и имен животных у абхазцев, мингрельцев и дагестанцев... // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1915. Кн. 44, отд. 4. С. 1–27.]

²⁹ Жив. Стар., 1914, № 1, стр. 121, Пилсудский. [Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов...]

и некоторых других хищников, то кости нередко хоронят в землю, а иногда в снег, в воду.

Тунгусы ободранную тушу лисицы вешают на дерево или же зацемяют в дереве³⁰. Якуты обертывают тушу лисы в зеленое сено, рот и уши ее набивают маслом и в таком виде вешают животное высоко на дерево³¹; в других местах³² завернутую в сено тушу лисы якуты же «кладут в такое место, где бы она не могла сгореть, или погребают в земле»³³. Тушу волка якуты также завертывают в сено и вешают на дерево (А. А. Попов). Турки Алтая тушку соболя оставляют в лесу на особом возвышении, на четырех колышках, и закрывают ветками (Л. П. Потапов); то же самое делают они и с костями жертвенного коня, шкура которого вывешивается высоко на жерди, наклоненной на березу. Камчадалы тушку соболя зарывают в землю или в снег, но предварительно ее окуривают³⁴; окуривание, очевидно, должно очистить зверя, которого трогали руки человека и тем могли осквернить; подобным образом великорусы плюют на птичьих птенцов и яйца, кладя их обратно в гнездо птицы, уверенные, что без этого очищения плевком птица выбросит птенца или яйцо из своего гнезда.

Все сказанное выше относится к зверькам несъедобным. Чаще охотнику приходится есть мясо убитого им зверя, и здесь для него новые правила поведения: чтоб съеденный зверь мог все-таки возродиться, необходимо сохранить все его кости, и притом непременно цельными, не разрубленными, а потом их выставить на высоком месте. Здесь у охотника возникает конфликт между его желанием съесть лакомый костный мозг, для чего разбить кости и череп, и между желанием сохранить правила традиционного обычая, имеющего целью возрождение убитых зверей. Скотоводы в таком же конфликте пренебрегли традицией, сохраняя ее лишь в случаях

³⁰ Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приайнских тунгусов, [Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 2, вып. 1. СПб.], 1913, стр. 113. [IV, 127 с.]

³¹ Кулаковский [А. Е.]. Матер. 93. [Материалы для изучения верований якутов. Якутск, 1923. 108 с. (Зап. Якутского краевого географ. о-ва. Кн. 1. 1923).]

³² Местами — ставят на дерево в закрытом ящике, чтобы птицы и звери не тронули (А. А. Попов).

³³ С. В. Ястремский. Остатки старинных верований у якутов, Изв. Вост-Сиб. отд. [Имп. Рус. географ. о-ва], т. 28, 1897, № 4, стр. 260. [С. 226–269.]

³⁴ Крашенинников, I, 252.

жертв божеству: кости жертвенного животного не разрубаются и не ломаются также и скотоводами. У охотников традиционный обычай сохранился много лучше, и нарушение его допускается лишь для некоторых костей, менее важных, и то — как исключение, а не как правило.

Юкагиры не грызут костей медведя и не дают их собакам; весь костяк медведя они собирают целиком и хоронят на «висячей» могиле, как раньше хоронили и людей³⁵. Ламуты на Колыме кости съеденного ими медведя тщательно собирают, связывают в виде полного скелета и оставляют в лесу на особом помосте, соответствующем погребальному помосту старинного погребения людей³⁶. Тунгусы вешают на дерево все без исключения кости медведя, наблюдая, чтобы ни одна не осталась³⁷. Айны на медвежьем празднике строго следят за тем, чтобы все кости съеденного медведя были собраны в специально приготовленную рогожу, чтоб ни одна не завалялась где-либо на полу; все эти кости потом уносятся в лес на определенное место — одно и то же из года в год³⁸; очевидно, предполагается, что медвежьи души уже знают это место, где их кости.

Гольды вешают кости и череп медведя на дерево; гиляки, ольчи и самагиры черепа медведей укрепляют на древесных пнях, кости же медвежьи гиляки зарывают в землю³⁹. Якуты, снимая с убитого медведя шкуру, не ломают больших костей, а разбирают по суставам; оглоданный череп вешают на дерево⁴⁰; даже сухожилия не перерезают⁴¹. Шорцы Алтая не бросают в огонь костей медведя: иначе данная артель охотников никогда больше не найдет медведя (Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов). Вогулы, сдирая шкуру с медведя, равно как и при варке его мяса, никогда не раздробляют костей, а всегда разъединяют их по суставам⁴². Лопари все кости съеденного медведя зарывают глубоко в землю, чтоб к ним вернулась душа

³⁵ Иохельсон. Матер. [по изучению юкагирского языка], 124.

³⁶ В. Г. Богораз. Ламуты, Землеведение, 1900, № 1, стр. 65. [Вся статья: С. 59–72.]

³⁷ Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приайнских тунгусов, 113.

³⁸ Жив. стар., 1914, № 1, стр. 137 и 140, Пилсудский. [Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов...]

³⁹ Л. Шренк. Об инородцах Амурск. края, III, 96–97.

⁴⁰ Кулаковский. Матер., 96.

⁴¹ Жив. стар., 1915, № 2, стр. 052, Ионов.

⁴² Гондатти. Культ медведя, 77.

медведя⁴³; по верованиям лопарей, убитый медведь воскреснет и, увидев себя погребенным как следует, довольный таким почетом, «позволит себя убить еще раз тем же лопарям — без опасности для них»⁴⁴.

Медведь во всех этих случаях не является исключением. Мы имеем прекрасное доказательство того, что все эти предосторожности и обряды по отношению к медведю не представляются культом, почитанием демона, а вызваны заботой охотников о продолжении рода ценных зверей. Таким доказательством может служить следующее обыкновение вогулов, кстати сказать, «почитающих» медведя даже более других народов. Если медведь задерет на охоте кого-либо из охотников, то брат или иной близкий родич убитого мстит убийце-медведю: убивает зверя и сжигает его тело вместе со шкурой и костями на том месте, где медведь задрал человека; такому мстителю-охотнику разрешается разрубать кости медведей и вообще не соблюдать обычных табу в отношении этого зверя⁴⁵. Здесь сжигание тела явно служит для уничтожения души зверя.

Поскольку первобытные охотники заинтересованы в сохранении рода всех промысловых зверей, постольку они соблюдают табу к костям всех их. По воззрению тунгусов, разрубать кости зверей — большой грех; равно как — если потерять кость какого-нибудь зверя, то взыщется с охотника⁴⁶. Кости ног и головы дикого оленя те же тунгусы не бросают на землю, а делают для них в лесу полку, на которую и ссыпают объединенные кости (там же). Юкагиры из оленьих костей предают погребению только копыта, а все прочие съедают люди и собаки⁴⁷. Гиляки вешают на деревья черепа белух, то есть белых дельфинов⁴⁸.

Сваны на Кавказе кости убитого зверя собирают все вместе — для хранения; рога прежде шли в дар св. Георгию, а теперь часто прячутся⁴⁹.

⁴³ U. Holmberg. Lappalaisten uskonto; циту[ир]ю по рецензии В. Мансикка, Жив. стар., 1916, № 2–3, стр. 213.

⁴⁴ Hogguer. Reise, 77–78; цит[ир]ую по Н. Харузину. Русские лопари, 203.

⁴⁵ Гондатти. Культ медведя, 78.

⁴⁶ Пекарский [Э. К.] и Цветков [В. П.]. Очерки быта приалянских тунгусов, 113.

⁴⁷ Иохельсон [В.]. Матер. [по изучению юкагирского языка], 124.

⁴⁸ Шренк [Л.]. Об инородцах [Амурского края], II, 121; III, 96. [В 3 т. СПб., 1883–1903 (первое издание).]

⁴⁹ Сборн. матер. Кавк., XXII, 1897, отд. 2, 170, Н. Дмитриев. [Дмитриев Н. Из быта и нравов жителей Вольной Сванетии // Сборник материалов для

После того как один охотник-сван швырнул ногу убитого им тура в навоз, он постоянно терпит неудачу на охоте⁵⁰.

Турки Алтая кости убитых зверей, включая когти и зубы, бросают в воду или закапывают в снег; местное поверье гласит, что если кидать кости и когти зверей как попало, то порода данного зверя в данной тайге переведется (Н. П. Дыренкова). Особенно опасаются кидать кости зверя и дичи, хотя бы и вареные, в огонь (она же). И по якутскому поверью, если бросить в огонь лапу глухаря, тетерева, рябчика или куропатки, то добыча исчезает (А. А. Попов); запрещается также якутами кидать в огонь кости зверей и рыб (он же).

Вологодские рыболовы-великорусы применяют те же правила лишь для первой убитой острогою рыбы: ее зарывают целиком в землю — чтоб в течение всего сезона ловля была удачна⁵¹.

По старому свидетельству Витзена, вогулы прежде хоронили в земле своих собак⁵²; видеть в этом погребении, вместе с Ядринцевым, «культ собаки», конечно, нет оснований. Русские и теперь хоронят своих домашних животных, особенно во время эпизоотий — «чтобы скотина водилась, стояла». Большое количество фактов этого рода собрано В. В. Богдановым⁵³, который справедливо видит тут не культ животных, а определенный ритуал их погребения. У болгар сохранилось не только погребение домашних животных в земле, но и подвешивание их тела: чтобы куры не мерли, болгары вешают во дворе мертвую курицу или же закапывают ее у ворот⁵⁴. Эсты кидают павших ягнят, коз и поросят на крыши⁵⁵.

Теперь и у охотников, и у скотоводов чаще сохраняется обычай вывешивать только одну какую-нибудь часть тела убитого животного, конечно важнейшую, с которой связана душа зверя. Тунгусы вешают на дереве от самца оленя половые органы, а от самки — плод-

описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Кн. 22, отд. 2. С. 163–187.]

⁵⁰ Там же, стр. 167.

⁵¹ Жив. стар., 1892, № 3, стр. 122, А. Шустиков. [Шустиков А. Троишна, Кадниковского уезда: бытовой очерк. С. 106–138.]

⁵² Этн. обозр., 1894, № 4, стр. 157, Н. Ядринцев. [О культе медведя...]

⁵³ Этн. обозр., 1916, № 3–4, стр. 95–108: Древние и современные обряды погребения животных в России.

⁵⁴ Н. С. Державин. Болгарские колонии в России[: Таврическая, Херсонская и Бессарабская губ. София, 1914–1915. 2 т.], I, 179.

⁵⁵ Boecler [J. W.]. Der Ehsten abergläubisch. Gebräuche, [SPb.,] 1854, стр. 118.

ник⁵⁶. Якуты вешают в лесу на кол или на древесные ветви голову оленя, коня, быка, их позвонки, реже другие кости⁵⁷. У самагиров Шренк видел в лесу вздернутые на палках череп и кости лося⁵⁸. Киргизы череп съеденной лошади или овцы кладут на высокое место, например на вершину скалы, или же выставляют на палку⁵⁹.

Сойоты голову убитого медведя вешают на дереве вблизи проезжей дороги, говоря при этом: «Дед, дед, помилуй» (дед — подставное имя медведя). Каждый проезжий останавливается у повешенной таким образом головы медведя и молится: душа данного медведя должна предохранить путника от нападения других медведей⁶⁰. Тунгусы голову убитого медведя вешают на дерево⁶¹. О поведении по отношению к голове медведя алтайцев и других турецких народов Азии обильный материал собран в труде Н. П. Дыренковой и Л. П. Потапова.

Обычай вывешивать высоко череп стал после применяться главным образом к жертвенным животным, и череп превратился на этой почве в оберег-талисман. Этому вопросу мы намерены посвятить особую статью, а здесь лишь отметим, для примера, один этот факт: армяне на Кавказе прибивают к столбам около своих домов головы оленя, как средство против дурного глаза⁶².

⁵⁶ Е. И. Титов. Тунгусско-русский словарь, 1926, стр. 37.

⁵⁷ Серошевский [В. Л.]. Якуты[: опыт этнографического исследования / под ред. Н. И. Веселовского. СПб., 1896.], 657. [XII, 720 с.]

⁵⁸ Об инородцах, II, 268. [Шренк Л. Об инородцах Амурского края.]

⁵⁹ Потанин [Г. Н.] Очерки сев-зап. Монголии[: Результаты путешествия, исполн. в 1876–1877 г. по поруч. Имп. Рус. географ. о-ва. В 4 т. СПб., 1881–1883.], II, 96.

⁶⁰ Е. Яковлев. Этн. заметки о сойотах, Изв. Красноярск. подотдела [Вост.-Сиб. отдела Имп. Рус. географ. о-ва по этнографии], I, вып. 3, 1902, стр. 52–53.

⁶¹ Титов [Е. И.] [Тунгусско-русский] Слов. 37. [Иркутск, 1926.]

⁶² Сборн. матер. Кавк., XXV, отд. 2, стр. 13. [Мелик-Шахназарова Е. Селение Арцеваник, Зангезурского уезда, Елисаветпольской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1898. Кн. 25, отд. 2. С. 163–187.]

Н. М. Маторин и А. А. Невский

ПРОГРАММА ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ «ПРАВОСЛАВНОГО ЯЗЫЧЕСТВА» (1929)¹

*Николай Михайлович Маторин** (1898–1936) — общественный деятель, этнограф, историк религии, организатор науки; *Александр Арсеньевич Невский** (1898–1980) — историк религии.

Весной 1929 г. Н. М. Маторин* привлек А. А. Невского* к работе над составлением методических указаний по изучению бытового православия. Такие методички были необходимы прежде всего для краеведов и провинциальных исследователей, не имеющих специального этнографического образования. Похожие методички (программы по сбору этнографических сведений) писал для слушателей Высших географических курсов, уезжающих на каникулы из Санкт-Петербурга в провинцию, Л. Я. Штернберг*. Работа над методическими указаниями по бытовому православию завершилась в конце июня 1929 г. Методичка была издана под двумя фамилиями — учителя и ученика — в 1930 г. в виде брошюры «Программа для изучения бытового православия» (Л., 1930) под эгидой Центрального бюро краеведения. В 1994 г. в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована «Программа собирания материалов по религиозным представлениям, культу и бытовому исламу», составленная Н. М. Маториним* уже в заключении, в 1935 г., в лагере в Узбекистане. Даже там он думал о том, что если получить разрешение лагерного начальства на беседы с другими заключенными для сбора фольклорных материалов, то можно собрать много интересных и новых сведений по антропологии религии².

В 2012 г. в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН был обнаружен первый вариант методического пособия под названием «Программа для изучения „православного язычества“» (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР, «двоеверие»), датированный 27 июня 1929 г. Он представляет несомненный интерес не только для историков науки, но и для современных исследователей народной религиозности.

М. Ш.

¹ [Маторин Н. М., Невский А. А. Программа для изучения «православного язычества» (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР, «двоеверие») // Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб.: Наука, 2016. 370 с. (Цит. с сокращениями. С. 254–273.)]

² [См.: Маторин Н. М. Программа для собирания этнографических и фольклорных материалов / публ. А. М. Решетова // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 155–159.]

Общие указания

Цель настоящей программы — собрать материал для характеристики православной христианской религии с точки зрения этнографической. Необходимо поставить православие на ту же полку, на которой стояли все прочие религии, изучаемые историками культуры. Необходимо вскрыть магические, анимистические и фетишистские моменты в православном религиозном мировоззрении и культе. Требуется проследить увязку этих элементов как со старыми языческими культами (славянский, финский и др.), так и с византийским наследством. Требуется дать описание, точное и объективное, всех культовых процессов, поскольку местные особенности накладывают на них свой характерный отпечаток, далеко уводя в сторону от официальной богословской трактовки.

Этнографа мало интересует кабинетное восприятие религии: для него важно то, что бытует в массах, а мудрствования ученых теологов могут спокойно оставаться достоянием мышей.

Со времен Феодосия Печерского для характеристики синкретического религиозного мировоззрения русских народных масс употреблялся термин «двоеверие». Он по существу неверен, хотя и приобрел все права гражданства. Налицо ведь не механическое соединение двух вер — «двоеверие», а своеобразная амальгама, синкретическое, но в то же время целостное мировоззрение. Если в мордовской сказке старые языческие боги сидят на дереве вместе с Миколой, то здесь не «двоеверие», а нечто новое, создавшееся в итоге взаимодействия двух религиозных систем. Пока мы не нашли нового термина, приходится пользоваться и старым, но с вышеуказанной оговоркой. Новый термин будет выдвинут по мере большего углубления в анализ вопроса. Что касается термина «православное язычество», то хотя мы его охотно употребляем, но сознаем все его неудобство как термина, не дающего отражения существа религиозных представлений.

Краевые и этнические особенности чрезвычайно сильно влияют на представления из области демонологии и эсхатологии, а также на формы культа. Поэтому сжато очерку этих особенностей должны быть посвящены ответы на первые вопросы.

Наконец, еще не подвергались никогда анализу классовые моменты. Между тем купец, крестьянин, помещик и так далее представляли, выражаясь современным языком, равный «социальный

заказ» к православному культу. Молебство на поле об удачном урожае, молебствование о счастливой торговле на ярмарке, молебствие по получении очередной награды по службе или по случаю приобретения новой деревни с лишней сотней душ крепостных — все это явления равного порядка. А промышленный капитализм присоединил сюда еще молебствование на вновь открываемых предприятиях и окропление станков святой водой. Вспоминается при этом «Богородица фабрик», изобретенная французским духовенством.

К материалам программы чрезвычайно важно приложить религиозно-бытовые карты района изучения, с указанием всех церквей, монастырей и часовен, как ныне функционирующих, так и закрытых (пометив год закрытия, нужно отметить условным знаком те места, где, по преданию, церковь поставлена на месте древнего мольбища, где это возможно установить). Соответственными условными знаками (смотри их перечень) должны быть отмечены священные камни, источники, озера, пещеры, деревья и рощи; могилы «народных святых», местонахождение мощей, различных реликвий (должны быть перечислены). Если реликвии и прочее взяты в музей, то это должно быть указано в ответах; если исчезли, подвергались уничтожению, то сообщите, когда и при каких обстоятельствах. Масштаб карты должен быть всюду одинаков, а именно 3 версты в дюйме. При таких размерах на карты могут быть нанесены все интересующие нас подробности и в то же время мы избежим слепящей глаза пестроты. Сведение всех этих карт воедино должно дать карту «православно-го язычества» у народов СССР. Снимая верхний христианский слой, мы с небольшими погрешностями получаем и карту старых языческих мольбищ.

По типу указанной карты можно составлять и карты для иллюстрации чисто языческих культов ислама, католицизма и так далее.

Проведение всей работы по всем вышеуказанным направлениям дало бы колоссальный и в то же время легко поддающийся систематизации конкретно-фактический материал по истории религии, имеющий поистине международное значение. Этнографический подход к православию не означает, что мы снимаем слепок только с настоящего момента. Этнография есть историческая наука. Поэтому мы должны проследивать всю причудливую диалектику изменения религиозных верований в соответствии с теми или иными социально-экономическими формами жизни. Должна быть установлена не только связь идеологии с производством, но также изучен и про-

цесс изменения этих связей. От крестного знамения охотника в дремучем северном лесу до сооружения креста на тракторе в чуриковской «коммуне», от окропления святой водой сохи до окропления ею машин — весь путь должен быть исследован. Появление, расцвет и замирание религиозно-бытовых явлений должны быть освещены, по возможности, от начала до конца.

Общие фразы: «религия отмирает», «держится» и тому подобные — должны быть отмечены. Ответы даются лишь конкретные или не даются вовсе («сведений нет»).

Рекомендуется использовать как непосредственные живые этнографические наблюдения, так и ссылки на архивные и даже книжные источники, соблюдая установленные для этого правила (указать автора, где и когда издана книга; номер документа, дату и место хранения). Широко следует использовать местные музейные коллекции, поскольку они отражают православный культ. Если вещь попала в какой-либо центральный музей, то следует указать, когда и куда именно она отправлена. Крайне желательно снабдить ответы фотографиями, схемами, чертежами, рисунками, диаграммами. Очень важно вычерчивать кривые по материалам о распределении праздников и постов в годовом цикле. Это поможет уяснению связи религии с формами хозяйственного быта и производства. Фотографии жертвоприношений, часовен, священных деревьев, источников, камней, пещер и тому подобного крайне существенны (например, фотография одной пермской часовни, внутри которой целиком очутилось священное дерево). Чертежи старых мольбищ и других святых мест также необходимы.

Поскольку опыт собирания сведений по предлагаемой программе предпринимается впервые, просьба ко всем товарищам — этнографам, краеведам, учителям — дать свои замечания, поправки и дополнения по адресу: Ленинград, Мраморный дворец, ЦБК³. Для Н. М. Маторина. По этому адресу необходимо посылать и предварительные извещения о желании собрать материалы по программе и самые материалы.

Пересылка материалов и извещений в адрес ЦБК — бесплатная.

³ [ЦБК — Центральное бюро краеведения, созданное в 1922 г. при Академии наук СССР. С 1925 г. ЦБК перешло в ведение Главного управления науки Наркомпроса и переехало из главного здания Академии наук на Университетской набережной в помещение Мраморного дворца, где находилось Ленинградское отделение Главнауки.]

I. Введение

1. Характеристика района.

Каковы особенности рельефа, почвы, орошения, климата, растительности и животного мира в данном районе. Есть ли хорошие пути сообщения. Какова степень населенности района и характер поселений. Чем занимается население, есть ли кустарные промыслы и крупная промышленность. Распространен ли отход населения на заработки и куда по преимуществу. Какое влияние оказывают на быт населения промыслы, крупная промышленность, отход на заработки. К каким культурно-экономическим центрам население тяготеет.

2. Состав и особенности населения.

Каков этнический состав населения. Когда и при каких обстоятельствах заселен край. Какие передвижения населения происходили в крае и почему. Кто были прежние насельники края. Сохранились ли они теперь, хотя бы в небольшом количестве. Какие остались о них воспоминания. Какие предания существуют у населения о своем прошлом. Какой процент грамотности среди населения. Насколько резко выражено классовое расслоение. Как делится население по религиозному признаку. Какие в данном районе существуют религиозные группировки.

3. Христианизация края.

Когда и кем была начата в крае христианизация населения. Кто продолжал это дело. Какие существуют легенды о местных проповедниках христианства и вообще о распространении христианства в крае. Какой характер носило вытеснение старой веры новой. Нет ли преданий о столкновении христианских просветителей с преданным язычеству населением или с вождями язычества (волхвами, колдунами). Благодаря чему и когда окончательно победило христианство.

II. Православный анимизм

4. Прямое наследие славянского, финского и прочего язычества.

Нет ли в крае почитаемых священных камней, рощ, деревьев, источников, озер, колодцев, гор, пещер. Какими особенностями они отличаются. Какую форму имеют камни. Нет ли на них углублений — если есть, какой формы. Какие предметы находятся в свя-

щенных рощах. Нет ли названия для священных рощ («куст»). Чем и когда украшают священные деревья. Что рассказывают о прошлом гор и пещер. Нет ли в них или около них могил. Какова вода в священных источниках, колодцах. Что и когда с ней делают. Берут ли из них воду для нужд обыденной жизни. Когда и кем вырыты колодцы. Как достают из них воду. Что рассказывают о всех этих священных местах и предметах. Не живут ли в них (около них) духи. Не связаны ли они с именами Богородицы или каких-либо святых, оставивших на них (или в них) какие-либо следы. В чем заключается почитание всех перечисленных мест и предметов. Делаются ли им приношения. Бывают ли около них (в них, на них) моления, когда, и в чем эти моления заключаются. В чем заключается польза от почитания указанных мест и предметов, по мнению населения. Не существует ли различия в почитании всего перечисленного у этнически различных групп населения. В чем заключаются эти различия.

5. Совпадение славянского и византийского анимизма.

Нет ли, и не было ли в районе урочищ, где обитали черти, бесы и вообще нечистая сила. Не отразились ли эти обстоятельства в названиях урочищ. Где такие урочища находятся, и что они собою представляют. Как проявила и проявляет себя на них нечистая сила. Не было ли борьбы с нею со стороны представителей христианства. (Привести соответствующие легенды и рассказы.) Какой вид имеют местные черти. Нет ли указаний, что черти на урочищах, это — бывшие языческие духи — хозяева мест. Нет ли взгляда на колдовство, как на службу черту. Нет ли рассказов о явлениях людям ангелов. В каком виде они являлись и зачем. Какие представления существуют об ангеле-хранителе. Нет ли рассказов об ангелах, уносящих душу на небо, об ангелах стран света и тому подобном. Нет ли почитаемых статуй ангелов.

6. Христианские божества и святые.

А. Какие представления существуют о Богородице. Продолжают ли называть ее Царицей Небесной. Нет ли о ней ходячих легенд. Не было ли случаев явления Богородицы кому-либо. Какие иконы Богородицы особенно почитаются. Какие чаще всего встречаются в жилищах. Употребляется ли при пожарах икона «Неопалимая купина». Какие богородичные праздники особенно чтимы. Нет ли различия в почитании Богородицы мужчинами и женщинами, русским и нерусским населением.

Б. Какие представления существуют о Спасе. Как смотрят на праздник Пасхи — что он такое. Как называют и проводят дни: 1, 6 и 16 августа (по старому стилю). Связываются ли они с личностью Христа или с чем-либо другим. Не употребляются ли просфоры, вынутые в эти дни, при севе озимого. Какие изображения Спаса распространены или обращают на себя внимание. Нет ли икон Рождества с изображенной также повивальной бабкой. Как понимают, что такое плащаницы. Продолжают ли называть Христа царем небесным.

В. Как представляют себе Троицу. Украшают ли березками жилища в Троицын день и как объясняют себе этот обычай. Какие изображения Троицы встречаются в церквях. Почитают ли бога Саваофа. Когда и каким образом.

Г. В качестве кого почитается Николай-угодник. Не является ли он покровителем плавающих и хозяином водной стихии. Нет ли деревянных статуй Николы. Нет ли особенностей в их почитании сравнительно с иконами. Как проводятся весенний и зимний праздники Николы. Что такое никольская свеча. Нет ли аналогии в отношении к Николе и домовому (Никола — святой дед, домовый — предок). Запишите рассказы и легенды о Николе. Что особенного в почитании Николы у нерусского населения.

Д. Почитаются ли Параскева Пятница. Не имеет ли она ближайшего отношения к воде. Какие запреты связаны с ее праздниками. Есть ли деревянные статуи Параскевы. Что они собой представляют и где находятся. Нет ли особенностей в их почитании по сравнению с иконой. Какие пятницы в году особенно чтятся. Не дробится ли единый образ Параскевы на несколько, в зависимости от количества почитаемых пятниц.

Е. Нет ли легенд о дохристианском почитании стихийных сил природы. Есть ли обычай у населения молиться на восток в случае отсутствия иконы и церкви. Какими чертами рисует себе население Илью-пророка. Как охраняет себя от его гнева. Какие легенды ходят об Илье. Нет ли икон Ильи, изображенного с молотком или ножом в руках. Существуют ли представления о св. Пантелеимоне, как о вихре; об «огненной Марии», мечущей молнии. Не смотрят ли на архангела Гавриила, что он «владеет молнией». Не почитают ли св. Николу Новгородского как хранителя от пожара и молнии. Не почитается ли Артемий Веркольский, молнией убиенный.

Ж. Почитают ли архангела Михаила, Федора Стратилата, Федора Тирона, Дмитрия Солунского и других воинов — борцов против силы дьявольской. Как их себе представляют и что о них рассказывают.

З. Почитаются ли какие-либо другие святые, не имеющие непосредственного производственного значения. Есть ли местные святые. Какие рассказы о них существуют. Давно ли жили и как стали известны. Какова их классовая принадлежность.

И. Не существует ли специальных рассказов о чудесах святых и легенд о подвижниках. Приведите их.

III. Производственный момент в православии

7. Святые покровители производства.

А. Какому святому молятся местные охотники. Бывает ли у них свой праздник. Когда и как справляется. Не выполняют ли роль покровителя охоты св. Георгий, Трифон Сокольник, Николай Чудотворец. Почитаются ли Мефодий Перепелятник (20 июня стар. стиля), 40 мучеников. Нет ли специальных охотничьих икон. Какое значение имеет для охотника крест. Нет ли у охотников стремления избегать христианского освящения своей профессии. Является ли для охотника счастливой встреча с попом. Какие дикие животные изображены на местных иконах и при каких святых. Какие средства применяет охотник, чтобы стрелять без промаха (стреляет в кресты, в причастие).

Б. Каким святым молятся пчеловоды (Зосиме и Савватию, св. Алексею). Как и когда справляют они свой праздник. Как изображаются на местных иконах Зосима и Савватий. Не ставится ли их икона на одном из ульев. Не применяют ли пчеловоды пасхальной свечи или осколка колокольной меди. Не освящают ли мед в церкви. Нет ли особого праздника «свечи», как он празднуется и когда.

В. Какие святые считаются покровителями рыбаков: апостол Петр, Леонтий Ростовский и св. Никита Исповедник или другие. Считаются ли покровителями рыбаков также некоторые иконы Богородицы. Как и когда справляют рыбаки свой праздник. Какие и когда приносят жертвы в воду.

Г. Кто из святых покровительствует земледелию. Имеют ли такое значение Илья-пророк, Борис и Глеб и мученик Исидор. Какие другие святые способствуют произрастанию хлебов. Не молятся ли

св. Герману Свияжскому о даровании дождя. Не является ли св. Параскева покровительницей льноводства. Как называется последний сноп (Спасова борода), «оставляемый» в поле и какие с ним производят обряды. Кто покровительствует огородничеству — Конон Градарь или другие святые. Не молятся ли св. Евстафию или Юлиану об уничтожении червей и гадов на полях. Употребляются ли заклинания мученика Трифона против вредителей хлеба. Опишите обряды благовещенскими просвирками, «мольбы», «братчины», «пивных праздников».

Д. Как проявляется почитание Петра и Павла, сенокосных святых. Как себе их представляют.

Е. Кого больше чтят как покровителей скотоводства — Егория или Власия. Почитают ли св. «Медоста», Флора и Лавра. Считается ли покровителем лошадей, кроме Флора и Лавра, также и св. Степан. Как изображаются все эти святые на иконах и как справляют их праздники. Нет ли у этих святых других функций, помимо скотоводческой. Считают ли Василия Кесарийского покровителем свиней, а Онисима и Мамонта — покровителями овец. Нет ли в церквях почитаемых или обращающих на себя внимание икон, на которых были бы изображены животные, имеющие близкое отношение к человеку. Нет ли обряда «молить Кесаретского» на святках. Когда бывает купанье лошадей — на Егория, Спаса, Фрола.

Ж. Почитаются ли Кузьма-Демьян, а также мученик Сергей как покровители кур. Как проводятся праздники этих святых. Встречаются ли в курятнике «куриные боги». Дают ли курам расклеивать опилки от деревянных крестов. Считают ли св. Никиту покровителем гусей. Какие животные и птицы считаются вообще священными.

З. Почитают ли Параскеву Пятницу как покровительницу доводства. Почитают ли пастухи апостола Иоанна Богослова, кузнецы — Кузьму-Демьяна, мельники — св. Мартына, столяры — св. Иосифа. Какие святые изображались на цеховых знаменах. Кого почитают сплавщики: Николая Чудотворца, св. Фому, Божью Матерь — Одигитрию или другую. Кого почитают торговцы (Параскеву, Бориса и Глеба). Не почитает ли знахарь Симона Зилота и Аграфену Купальницу. Не молятся ли иконописцы апостолу Луке и Иоанну Богослову. Не считается ли покровителем музыки и защитником от разбойников царь Давид. Кому молятся за ушедших на войну. Если иконе Богородицы, то какой именно. Молятся ли об

отыскании украденного Федору Тируну, св. Мине или свв. Виктору и Викентию. Кто почитает Ивана Воина и св. Касьяна (Немилостивого). Кто считается покровителем богатых, кто помогает наживать богатство.

8. Православный сельскохозяйственный календарь.

Посты и праздники. К каким праздникам приурочиваются начала тех или других сельскохозяйственных работ. Как распределяются справляемые населением праздники по временам года. Какие посты и праздники имеют наибольшее (экономическое) значение в годовом цикле. Какие существуют в районе заветные и большие престольные праздники. По какому случаю устанавливаются первые. Как оба вида праздников проводятся. Какие пекутся населением края обрядовые печенья и когда (жаворонки на Сорок мучеников, кресты — в середине Великого поста, лесенки в Вознесенье, печение с изображением подковы — на Флора и Лавра, каравай — на Троицу, кулич — в Пасху, оладьи, кутья и взвар — канун Рождества, блины — в поминальные дни и на Масленицу). Бывают ли традиционные молебны, водосвятие и крестные ходы по временам года (пахота, сев) и по случаям освящения колодцев, засухи. Какими чертами каждый молебен характеризуется. Кто в нем по преимуществу участвует. Что окропляют святой водой. Не окропляются ли святой водой сельскохозяйственные орудия и прочее. Кто и как угощает духовенство после молебствования.

IV. Основное содержание культа

9. Поклонение священным предметам и изображениям.

Как происходит это поклонение, тайно или открыто, в какое время дня, отдельными верующими или целыми группами, семьями и так далее. Какие действия при этом производятся. Воздевают ли руки, встают ли на колени и прочее.

10. Молитвы и песнопения, исполняемые при поклонении.

Какие молитвы и песнопения употребляются при молении. Кто поет и произносит молитвы.

11. Курение, зажигание огня.

Производится ли курение ладаном, травами, зажигают ли свечи, лампы, не разводят ли огонь иным каким способом. Не употребляется ли при молении вода.

12. Жертвоприношения.

Не производятся ли при молении жертвоприношения (особенно кровавые). Как они происходят. Кто приносит в жертву. Не убивают ли животных камнями в ритуальных целях. Какие существуют бескровные жертвы. Не делаются ли почитаемому предмету приношения, не имеющие отчетливо выраженного характера жертвы. Как украшают предмет почитания (указать постоянные, временные, сезонные украшения). Куда бросаются останки жертвенного животного (кости, внутренности, шкура).

13. Отражение культа в обычаях.

Нет ли отражения церковного культа в обычаях (например, при проводах в дальний путь). Не бытует ли народных обычаев и игр, пародирующих культ (похороны Костромы, женитьба барина и прочее).

V. Элементы магии в культе

14. Поедание священной и жертвенной пищи.

Как смотрят на причастие. Нет ли легенд о причастии. Как употребляют просфоры, артос, пасхальные яйца, обрядовое печенье. Как употребляется жертвенное мясо.

15. Прикосновение к святому предмету и лобызание его.

Как эти действия происходят. Чем прикасаются. Куда целуют. Какую при этом позу принимают. Не грызут ли священных корней, крестов и прочее.

16. Православный фетишизм.

Вера в магическое значение различных предметов и вещей. Нет ли элементов фетишизма в почитании икон и крестов. В чем она [вера] заключается. Не употребляется ли материал иконы, крестов для каких-либо освящающих или других подобных целей. Не считают ли воду от омовения икон святой. Употребляется ли крест или крестное знамение в качестве оберега от нечистой силы. Что рассказывают о силе креста и крестного знамения. Бытуют ли нательные крестики и иконки-змеевики, ладанки и другие талисманы и амулеты христианского происхождения. Какое применение в быту имеют освященные восковые свечи (пасхальные и четверговые). Нет ли специальных свечей, зажигаемых во время грозы (громницы). Не кладут ли пчеловоды свечи в ульи. Не держат ли на пасеке куска

колокола, отбитого в первый день Пасхи. Нет ли у охотников и рыбаков аналогичного употребления свеч, ладана и прочего. Чем освящается скот и поля. Какие воззрения существуют на святую воду. Одинакова ли святая вода: из крещенской проруби и кадки, из купели после крещения младенцев, из церковного кувшина для окропления. В каких случаях применяется ладан в домашнем быту. Когда употребляется освященная верба. Как относятся к помазанию елеем в церкви. Не перемазывают ли елей бывшие в церкви на не бывших в ней по возвращении домой. Какой огонь считается святым: принесенный на свечке из церкви, добываемый трением или от молнии.

17. Вера в силу слова.

Не употребляют ли молитвы в качестве заговоров. Нет ли христианских заговоров и заклятий. Какие легенды ходят о силе молитвы и о силе заклятия. (Запишите заговоры охотника, пчеловода, рыбака, земледельца, хозяина скота, пастуха и тому подобное.)

VI. Предметы поклонения и принадлежности культа

18. Какие чудотворные иконы и особо чтимые иконы можно указать в районе. Есть ли среди них явленные. Где, когда, кому, при каких обстоятельствах последние явились. Есть ли легенды о чудесах от этих икон. Нет ли рассказов о сиянии или истечении от икон. Нет ли обычая угощать иконы салом, маслом, кровью. Есть ли особо интересные по исполнению и содержанию иконы. Употребляются ли иконы при опахивании и какие. Есть ли в районе почитаемые статуи, кресты, мощи, реликвии святых. Нет ли отдельного изваяния головы Иоанна Крестителя. Приведите легенды и рассказы о них. Какие другие предметы почитаются. Являются ли колокола только средством оповещения населения о церковной службе, пожаре и прочее или играют другую магическую роль. Нет ли каких-либо особенностей в богослужебной одежде местного духовенства; в хоругвях, священных сосудах, брачных венцах и других предметах культа. Что из характерных с этой точки зрения предметов культа взято в музей, когда и при каких обстоятельствах.

VII. Места культа

19. Нет ли рассказов о древних мольбищах. Были ли они связаны с ныне почитаемыми камнями, деревьями, источниками, колодца-

ми, озерами, горами, пещерами. Когда и где были основаны первые христианские храмы в крае. Не поставлены ли они на местах прежних языческих мольбищ. Не пришел ли алтарь на место старого идола, камня, дерева и прочего. Нет ли об этих храмах особых легенд помимо общих легенд о распространении христианства в крае. Какие другие замечательные церкви, монастыри, часовни существуют в крае. Где они стоят. Что о них рассказывают. В память каких святых и праздников созданы церкви, устроены алтари. Есть ли брошенные и закрытые места культа. Почему они брошены или закрыты. Какую роль играли монастыри в крае. Каковы были их богатства и отношение к окрестному населению. Нет ли в крае почитаемых могил святых. Как украшают места культа. Кто о них заботится. Роль женщин и зажиточных слоев населения. Нет ли разницы в почитании посещения мест культа русским и нерусским населением, различными социальными, половыми и возрастными группами. Нет ли мест культа, посещаемых преимущественно зажиточным населением.

VIII. Служители культа

20. Нет ли воспоминаний о волхвах и об их борьбе с христианским духовенством. Какое отношение существует к колдунам и духовенству. Какие легенды ходят о волхвах и колдунах. Не имеет ли духовенство каких-либо функций, раньше и в других случаях выполнявшихся колдунами (отчитывание умерших, изгнание злого домового, освящение скота, различных мест и предметов, уничтожение заломов в поле и прочее). Какие приметы существуют относительно встречи с попом. Как уничтожить ее дурное влияние. Какова социальная роль духовенства в крае в настоящее время.

IX. Рождение, жизнь и смерть человека

21. Рождение.

Не молится ли бесплодная женщина св. Роману или Ипатию Чудотворцу о рождении детей. Каким святым и иконам молятся о рождении живых детей, если рожают мертвых (Корсунской иконе Божьей Матери). Какие святые иконы считаются покровителями беременных и рожениц: св. Анна, св. Екатерина, св. Анастасия Узорешительница, Сергей Радонежский, иконы — Федоровская, «Вспоможение в родах». Не просят ли священника при трудных родах от-

крыть в церкви царские врата. Не существует ли у женщин каких-либо обрядов 25 января (хождение в церковь со снедью к родившей Богородице).

22. Жизнь человека.

Какие приметы существуют при крещении относительно будущей жизни ребенка. Какова роль кумы и кума, что делают с водой из крестильной купели. Как долго не моют ребенка после крещения. Как относятся к миру — так же, как к елею, или иначе. Не молятся ли матери иконе Божьей Матери «Млекопитательницы» об увеличении молока в грудях. Каким святым и иконам молятся о здоровье детей: Тихвинской Божьей Матери или другим. Каким святым и иконам поручается защита детей: Семену Богоприимцу, святому Иулиану Киевскому, иконам Черниговской Божьей Матери, «Воспитанию», «Споручнице грешных». Почитают ли пророка Наума и Кузьму-Демьяна покровителями детей, обучающихся грамоте. Почитают ли прп. Мартиниана, свт. Фомаиду, Иоанна Многострадального как хранителей от блудной страсти. Каким святым и иконам молятся девицы о даровании им женихов — св. Трифону, св. Андрею Первозванному, Андрею Критскому, Егорию, Казанской. Считают ли праздник Покрова, св. Параскеву, Кузьму-Демьяна покровителями брака. Какие дни месяца, недели считают счастливыми и несчастными для вступления в брак. Почему. Какие приметы существуют при венчании относительно будущей жизни супругов. Какие христианские элементы вообще есть в обряде свадьбы. Какие святые иконы считаются покровителями новобрачных (Черниговская икона Божьей Матери). Какие дни, недели считаются праздниками женщин: Неделя жен-мироносиц, день Иова Горошника (6 мая старого стиля), 17 сентября (бабьи именины), 15 августа — 8 сентября (бабье лето). Не молятся ли женщины, страдающие от жестокости мужей мученикам: Гурию, Самону и Авиву. Не благословляют ли отправляющихся в далекий путь иконой Благовещенья.

23. Смерть.

Соборуются ли перед смертью. Что дают в руки умершим. Что кладут с ними в гроб. Как складывают им руки. Как ведут себя родственники при отпевании покойника, проводов, зарывании в могилу. Как относятся к покойникам, к могилам, к кладбищам. Какие кресты и памятники ставят на могилах. Встречаются ли каменные кресты или камни с крестами. В какие дни после смерти человека

молятся об упокоении его души. Когда впоследствии служат о нем панихиды. Совершаются ли поминки на самих могилах (в Пасху, в Троицу, Дмитриеву субботу и в другие дни). Как протекают такие поминки у русского и нерусского населения. Окликают ли родителей на могилах, когда это производят. Не молятся ли преподобному Паисию об избавлении от мук умерших без покаяния. Не верят ли, что умершие без покаяния стонут в могилах и выходят из них, не находя себе покоя. Как обеспечивают себя от злобы нечистых покойников. Нет ли мест, с которыми связаны рассказы о русалках. Боятся ли креста русалки и нечистые покойники (потерчата, мавки и др.). Как отражается классовое расслоение на захоронении покойников, на виде кладбища и на всей кладбищенской обрядности.

24. Представление о душе, загробной жизни, вечных муках и страшном суде.

Какие рассказы существуют обо всем этом. Одинаковы ли взгляды на эти предметы у русского и нерусского населения. Какой вид имеет душа при жизни и после смерти. Происходит ли на Страшном суде взвешивание заслуг и грехов человека. Какие муки постигают человека за грехи. Каковы представления у населения об антихристе. Когда его ожидают.

Х. Религиозная медицина

25. Предупреждение болезней, целебные вещества, религиозная диета.

Какие меры предпринимаются в случае возникновения эпидемий и эпизоотий (поднимание икон, торжественное многолюдное моление, опахивание с иконами и прочее). Какие вещества и предметы религиозного происхождения употребляются для предохранения и исцеления от болезней. Употребляют ли святую воду, четверговую соль, освященные свечи, масло, просфору, артос, пасхальные яйца в качестве лекарств. Нет ли легенд о чудесных исцеляющих веществах. Например, о молоке Богородицы и тому подобном. Не обладает ли причастие и этой целебной силой. Не запрещается ли в день усекновения главы Иоанна Предтечи есть круглые плоды. Можно ли в день пророка Ионы есть рыбу. Какие пищевые запреты существуют в дни других святых. Приписывают ли постам какое-либо очищающее свойство. Оскверняется ли человек, нарушивший

пост (и вообще не соблюдающий запрета). Какие социальные слои особенно практикуют религиозную медицину и держатся постов.

26. Святые целители и святые, ограждающие от смерти и злых влияний.

Какой святой является целителем от всех болезней (Пантелеймон). Не исцеляет ли от многих болезней Кузьма-Демьян, 40 мучеников. Каким святым молятся об исцелении от лихорадки (св. Мирону, Фотинии, св. Сисинию), от болезней глаз — св. Никите, св. Леонтию, св. Лонгину, св. Мине, Казанской Божьей Матери, от болезней ног (св. Митрофанию), от зубной боли (св. Гурию, св. Антипе), от головной боли (Иоанну Крестителю), от оспы (Конону Иссаврийскому), от грыжи (Артемию), от родимца (муч. Никите), от пьянства (св. Вонифатию, Моисею Мурину). Не молятся ли от внезапной смерти св. Харлампию и Онуфрию Великому, а св. Садоку — от напрасной смерти. Не навешивают ли на иконы изображений больных членов тела. Когда и какие. Каким святым надо молиться от порчи (пророку Малахии), от наваждения (препод. Нифонту, св. Куприяну и Устинье), от бесов (св. Параскеве, Никите Демоноборцу, св. Марине и препод. Маруфе Меспотамск[ому]). Какие святые посылают болезни за непочтение к их дням (Мария Магдалина — холеру, Иоанн Богослов — чирьи).

XI. Религиозное творчество после революции

27. Не было ли явления новых икон, открытия новых священных источников и прочего. Как все это происходило. Роль народных старцев, кликуш, кулачества и духовенства. Есть ли легенды советского времени (о безбожниках-коммунистах и прочее). Среди каких слоев населения они создаются. Какие изменения религиозной жизни произошли у крещеного нерусского населения края.

XII. Вымирают ли обычаи

28. Какие обычаи вымирают. Растет ли безбожие. Какие формы безбожия можно наблюдать. Нет ли особенностей в развитии безбожия у русского и нерусского населения. Дайте биографию выдающихся безбожников из среды населения. Среди каких социальных слоев особенно развивается безбожие. Среди каких еще крепко держатся старые обычаи. Нет ли безбожных сел и деревень. Экономика

и классовое расслоение в этих деревнях. Состояние сельскохозяйственной техники. Есть ли колхозы и в каком состоянии. При каких обстоятельствах и когда закрыты церкви и часовни. Какая культурная работа и кем ведется в безбожной деревне. Есть ли ячейки союза воинствующих безбожников. Ее социальный, партийный, возрастной и половой состав. Дореволюционное прошлое безбожных сел и деревень.

27 июня 1929 г.

Е. Г. Кагаров

НЕЧИСТАЯ СИЛА (1934)

Фрагмент¹

Евгений Георгиевич Кагаров (1882–1942) — историк античной культуры, филолог-классик, этнограф, историк религии.*

Начав свою академическую деятельность как филолог, Кагаров все более углублялся в исследование фольклора и этнографии, а с 1925 г. окончательно связал себя с этой наукой. Занимаясь сравнительно-историческим изучением древних религий, он использовал в своих трудах глубокие знания в области классической филологии, сравнительного языкознания и истории древних культур. Был одним из первых создателей историко-типологического метода изучения культуры и фольклора, предлагал свою классификацию мифов, выделяя мифы натуралистические, психологические, социологические, исторические, этимологические и иконические. В своей классификации он опирался на отдельные характеристики мифа, предложенные В. Вундтом, Э. Роде*, В. Рашером*, Л. Морганом*, Э. Мейером*, Ф. М. Мюллером*, В. Ф. Миллером* и др., однако до него подобной классификации, позволяющей рассмотреть миф во всей его целостности и многосторонности, не было. Был сторонником аниматической теории происхождения религии, полагал, что аниматизм, или всеобщее одухотворение, или оживление, природы, предшествовал возникновению веры в духов и душу (анимизм). Аниматизм как всеобщая одушевленность мира проявляется в фетишизме, то есть одушевленности конкретных вещей. Он отмечал, что, в соответствии с идеями фетишизма, в объекте находится дух, хозяин или гений, который может существовать отдельно, развивается из аниматизма. Эти идеи были весьма близки воззрениям В. Г. Богораза*.*

М. Ш.

II. Нечистая сила

Особую группу народных верований составляют весьма распространенные повсюду представления о «нечистой силе», то есть о домовых, водяных, русалках, леших, упырях, оборотнях, духах, бесах и так далее. Все эти таинственные существа в великом множестве окружают человека, подстерегают его на каждом шагу. Каждый

¹ [Кагаров В. Г. Народные суеверия и их происхождение // Из архива. Труды по мифологии и фольклору (1934–1937 гг.) / сост., подгот., предисл. и примеч. М. М. Шахнович. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2018. 168 с. (Цит. глава «Нечистая сила». С. 51–75.)]

предмет или явление природы связано в народном представлении с тем или иным духом.

Рассмотрим эти таинственные, волшебные образы народной веры подробнее, разделив их на четыре группы: 1) духи предметов и явлений природы: русалки, леший, водяной и так далее; 2) духи — покровители отдельных областей материальной культуры: скотоводства и земледелия (житный дед, полевик и тому подобные образы); 3) духи родовые, или семейные (домовой, Род и Роженица, Чур и так далее; они возникли на почве представления о душах усопших и культа предков). Наконец, четвертую группу составляют демоны болезней, кошмарных снов, безумия и так далее. Это — злобные духи, не связанные с определенной стихией природы (например, упыри, волкодлаки, демоны лихорадки, смерти и тому подобное). Впрочем, между отдельными классами трудно провести резкую грань. Так, в некоторых мифических образах черты первой группы слились с чертами духов злобных. Таковы, например, русалки, в которых народная вера усматривает души женщин и детей, погибших преждевременной или насильственной смертью, но которые в то же время тесно связаны с почитанием воды.

1. Духи предметов и явлений природы

Русалки. По общераспространенному народному воззрению, русалки живут в реках, но весной выходят на берега, качаются на ветках деревьев, расчесывают свои длинные зеленые волосы, поют песни, заманивают прохожих и стараются зачекотать их до смерти. Иногда они просят себе холста, полотна или какой-нибудь другой ткани на рубашку; в одной белорусской песне поется:

На кривой бярези
Русалка сядзела,
Рубаценки прасила.

В украинской песне также поется:

Сиділа русалка на білій березі,
Просила русалка в жиночек намітки...
...Просила русалка в дівочек сорочки;
Дівочки, сестрички,
Дайте мені сорочки...

В таких случаях им необходимо дать какую-нибудь материю, хотя бы пришлось для этого оторвать кусок от собственного платья. Некоторые крестьяне развешивают в лесу по деревьям и кустам куски ткани, предназначенной для русалок. Я объясняю все эти поверья и обычаи народным воззрением, согласно которому духи усопших вообще любят куски одежды, особенно концы, края платья и так далее. В Древней Греции шкуры животных иногда посвящались нимфам.

Особенно опасными становятся русалки после Троицы. Ночью, при неверном свете луны, русалки всплывают на поверхность воды или выходят на берег и резвятся, перекликаясь между собою; они то качаются на ветвях деревьев, то поют тоскливые песни, то водят веселые хороводы. Они пугают людей, подшучивают над рыбаками и мельниками, скручивают или опутывают рыбацкие сети, портят жернова и шлюзы. Они могут насыпать на поля сокрушительные бури, проливные дожди, губительный град. У заснувших без молитвы женщин они похищают пряжу, которую разматывают, качаясь на сучках. Это качание на древесных ветвях стоит, как мне кажется, в связи с представлением о том, что русалки, по-видимому, как девы плодоносной природы, главным образом жизненной влаги, покровительствуют растительности и посевам: качание — один из весьма распространенных приемов земледельческих заклинаний; недаром русские девушки «завивают венки» (то есть связывают ветви двух соседних березок), чтобы облегчить русалкам качание на них. Некоторые исследователи неправильно считают качание очистительным или отвращающим злые силы актом. Что завивание венков носит характер приема земледельческой магии, явствует, как мне кажется, из следующей белорусской песенки:

Пойдзем, дзевочки,
На луга лужочки
Завиваць веночки,
Мы зауем веночки
На годы добрые,
На жито чистое,
На ячмень колосистый,
На овес ресистый
На гречиху черную,
На капусту белую

и так далее.

Любимые деревья русалок — береза, дуб, клен. Есть крупное различие в представлениях малороссов и великороссов о внешнем облике русалок: в южной России, даже в южно-великоросской области, как и у малороссов, белорусов, русалок представляют себе прекрасными, грациозными и шаловливыми девушками, поющими веселые песни своим пленительным голосом; на севере России русалки являются в народном представлении безобразными, бледнолицыми, злыми и мстительными женщинами с зелеными глазами, с растрепанными зелеными волосами, с большими отвислыми грудями. Чтобы избавиться от нападений русалок, нужно начертить на земле крест и, обведя его кругом чертою, в этом кругу и стать. В одной из песен, поющих на Духов день, девушки просят бабушку очертить их волшебным кругом и обсыпать ярым овсом и хмелем:

А ты, бабушка Куприяноуна,
Ты же обчарти нам залатым нажом,
Ты ж абсей нас ярым аусом.

Как известно, магический круг, по народному суеверию, предохраняет от злых духов, причем направление слева направо прогоняет демонов, обратное движение заключает их внутри круга.

Надежным средством против козней русалок считается полынь и некоторые другие травы. Наконец, против русалок существуют особые заклęcia, состоящие из целого ряда непонятных слов.

Таковы наиболее типичные представления о русалках, господствующие в русском народном суеверии; не может быть сомнения в том, что эти народные представления являются результатом слияния речных духов в народной мифологии с образом гневной, злобной души безвременно погибшего покойника. Так, особенности внешнего облика русалок ясно указывают на принадлежность их к водяным духам; они являются верным и правдивым отражением своей стихии. Ближайшим источником веры в русалок было, наверно, вечно зыблемое отражение девушки в зеркале вод; восхиительные, чарующие и в то же время коварные русалки являются выражением того смешанного чувства, влекущего и вместе с тем жуткого, которое испытывает человек, всматриваясь в поверхность воды; их распущенные по плечам длинные зеленые волосы напоминают ветви склонившейся над рекой ивы или густые цепкие водоросли или же, наконец, сеть сплетшихся вместе корней и трав на берегу реки; их пение — отголосок легкого, гармоничного рокота волн.

Напротив, все черты враждебного отношения русалок к людям, их близость к нечистой силе, некоторые обряды апотропеического (то есть отвращающего) характера возникли из представления о разгневанной мстительной душе женщин и детей, погибших преждевременную или насильственную смертью; подобные обряды есть и в греческой мифологии.

Перейдем теперь к рассмотрению русальских обрядов. Среди этих обрядов наиболее интересными представляются: похороны русалки, проводы или изгнание русалок, крещение их и так далее. Нужно заметить, впрочем, что русальские обряды слились в народной жизни с купальскими семицкими обрядами и игрищами.

Время совершения русальских обрядов приурочивается к «Семику» — обыкновенно к четвергу на седьмой неделе после Пасхи; этот день у украинцев называют «русальчин Велик-день», то есть Пасха русалок. Во многих местах России вся неделя перед Троицыным днем называется «русалкой».

Обряд «похорон русалки» заключается в пародии на христианское погребение: сделанную из тряпок куклу наряжают в платье, кладут в гроб, убирают цветами и несут в торжественной процессии на берег реки, девушки наряжаются — кто священником, кто дьяконом; делают кадило из яичной скорлупы, идут со свечами из стеблей и поют: «Господи, помилуй». У реки прощаются с чучелом русалки и, заколов в гроб, привязывают к нему камень и бросают в воду. Обычай хоронить русалку объясняется как запоздавшие погребальные почести, которых лишены были в свое время «заложные» покойницы, то есть женщины и дети, умершие неестественной смертью; эти почести имеют целью умиротворить и успокоить их мятущиеся души.

Обряд «проводов русалки» совершается следующим образом: какая-нибудь девушка, с распущенными волосами и в одной рубашке, с венком на голове, изображает русалку; она едет верхом на козере, с помелом через плечо; ее весело провожают до леса или до поля, засеянного рожью, где она и скрывается от провожающих. Последние же возвращаются назад, приговаривая: «Мы русалку проводили, можно будет везде смело ходить». Иногда роль русалки исполняет кукла или чучело, которое относят за деревню и разрывают на части.

Обряд изгнания русалок отличается от только что описанного обряда «проводов» тем, что русалок выпроваживают из деревни не

с почетом, но с криком «Гони русалок», шумом и щелканьем кнута. Значение этих обрядов ясно: это изгнание нечистой, зловещей силы. В некоторых местностях России русалку изображает чучело коня, сделанное из соломы; в этом коне усматривают «символ доброго божества», представителя какой-то высшей священной силы, которая должна прогнать русалок. Но с этим объяснением нельзя, как мне кажется, согласиться: конь не что иное, как звероподобный (зооморфный) образ русалки; лесные духи и божества часто представляются в народной мифологии в виде коня.

К русальским обрядам примкнули некоторые обычаи совершенно иного характера и происхождения, например описанная С. В. Максимовым² народная игра в Тамбовской губернии. Молодые крестьяне, нарядившись в простыни, пускаются вдогонку за девушками и молодыми женщинами, стараясь ударить их кнутом. Женщины спрашивают: «Русалочки, как лен?» (подразумевается: как уродился). Ряженные указывают на длину кнута, а бабы восклицают: «Ох, умильные русалочки, какой хороший». В этой игре я усматриваю остатки первобытной магии плодородия: в Риме жрецы («луперки»), также одетые особым образом, стегали проходивших женщин ремнями, а последние верили, что эти удары приносят благословение браку, изобилие плодов земных.

Очень распространена вера в русалочьих детей, нагих и вечно плачущих. В Троицкую субботу они бегают по ржаному полю и поют:

Бух, бух,
Соломенный дух.
Мне мати породила,
Некрещену положила.

Если при звуке их песни приговорить: «Крещаю тебя, Иван да Марья, во имя Отца и Сына и Святого Духа», то дети русалки, не достигшие еще семилетнего возраста, возносятся на небо, как бы восприняв настоящее крещение. По мнению А. В. Балова³, обряд крещения русалок — не что иное, как известный обряд крещения кукушки: эта птица — один из самых распространенных образов человеческой души.

² [См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.]

³ [См.: Балов А. В. Очерки Пошехонья. М., 1898.]

Русалки, живущие в источниках, называются криницами. В них усматривают не русалок, но богинь плодородия, что, впрочем, не противоречит представлению о русалках.

Нашим русалкам соответствуют у сербов вилы, у болгар — самовилы, самовиды. Самовилы играют большую роль в болгарской народной поэзии, причем, как показал недавно болгарский ученый Б. Ангелов, в песнях самовилы рисуются красивыми, жизнерадостными и добрыми девушками, а в сказках они наделяются отрицательными качествами.

Вилы упоминаются в памятниках древнерусской литературы. Но вряд ли это древнерусский образ. Народная фантазия рисует самовил красивыми, грациозными, вечно юными девушками, с черными очами и длинными золотистыми кудрями, рассыпавшимися по плечам. Они живут в воде, в лесах, на горах; в облаках; любимым их занятием являются песни и пляска. Они вступают в брак со смертными и становятся «посестримами», то есть названными сестрами героев, обладают даром прорицания, исцеляют больных и раненых и даже могут воскресить умершего. Самовилы ездят верхом на диком олене, производят бури, посылают засуху, похищают детей, жестоко мстят людям за оскорбления.

Относительно значения образа самовил существуют три теории: А. Н. Афанасьев* видел в них водяные существа, олицетворение небесных облаков, А. Н. Веселовский* усматривал в самовилах души умерших, а болгарский исследователь Благой Ангелов выставил теорию, которую можно назвать примирительной и с которой, как мне кажется, нельзя не согласиться: по его мнению, самовилы были первоначально природными духами, девами небесных и земных вод, но впоследствии это представление слилось с образом мятущейся души усопших, особенно некрещеных младенцев и утопленниц. Таким смешением различных по происхождению образов объясняется, по мнению Б. Ангелова, двойственность характера самовил в народной вере: присутствие в них совершенно противоположных качеств, они рисуются народному воображению то злыми, мстительными и коварными демонами (особенно в болгарских сказках), то добрыми и ласковыми существами (в болгарских народных песнях); последнее представление Б. Ангелов считает древнейшим.

Водяной. На дне рек и озер, особенно в омутах под мельницей живет, по народным представлениям, водяной — старый, косматый дед с бородой по колено. Он производит бури, топит людей и кораб-

ли, любит шутить шутки над мельниками, рыбаками и пчеловодами. Русалки представляются его дочерьми. Водяной находится в неприимимой вражде с домовыми. Любопытно, что в некоторых местах и до наших дней сохранился обычай приносить жертву водяному, топя лошадь: «Вот тебе, дедушка, — говорят крестьяне при этом, — гостинец на новоселье — люби да жалуй нашу семью». В редких случаях эти водяные духи рисуются в народной фантазии зооморфными, то есть имеющими звериный образ: так, в вологодских реках водяной, по убеждению крестьян, принимает иногда образ громадной рыбы; в Смоленской губернии водяного представляют себе в образе человека с лапами вместо рук, с ногами на голове и с хвостом позади; олонекские водяные имеют гусиные ноги и так далее.

Леший. Это — владыка лесного царства. То равный по росту самым высоким деревьям, то свободно укрывающийся под маленьким листочком, он является олицетворением растительности вообще и в частности дремучего леса. На представлениях о лешем отразилось жуткое чувство, навеваемое мрачными лесными трущобами, с их таинственными, пугающими звуками. Леший — коварное существо: он любит сбивать человека с пути, откликается эхом, зазывает путников в трущобы и исчезает с громким хохотом. Впрочем, от проказ лешего можно избавиться, во-первых, молитвой, крестным знаменем, во-вторых, надевши платье наизнанку, в-третьих, закричавши: «Овечья морда, овечья шерсть»; но 4 октября, в день, когда лешие бесятся, все способы борьбы с ними бессильны. Леший представляется в образе старика, обросшего волосами, с длинной зеленой или белой бородой; в этом представлении, несомненно, отразился вид мшистых деревьев с лишаями и наростами, украшающими стволы наподобие висячей бороды (мифологический закон влияния среды на облик духов, живущих в ней). Но леший может принимать и вид животного. Все лесные звери и птицы находятся у него в полном подчинении. По народным представлениям, леший является мстителем за различные грехи человека. Лешим приписывается страсть к женщинам, которых они нередко похищают. Леший, или «лесовик», «царь лесной» и так далее, служит олицетворением всего леса; но в народе сохраняется еще смутное представление о сонме лесных духов (лесовики, боровики, моховики), которые все слились в едином образе главного владыки леса.

В *Бабе-яге*, которую мифологи обычно считают за олицетворение зимы, грозовой тучи и так далее, можно скорее усматривать

коллективный образ, с которым слились отдельные духи леса. Это лесная хозяйка, напоминающая собою «лесную женщину» Германии и Скандинавских стран.

2. Духи различных сторон и ступеней материальной культуры

Духи, связанные с хлебопашеством и земледелием. В соответствии с экономическим укладом жизни восточных славян, занимавшихся земледелием, стоит и их сельскохозяйственная религия. Ту сокровенную силу, которая проявляется в росте хлеба, в жизни волнуемой зеленой нивы, восточные славяне олицетворяли в образе Полевика, Житного деда, Полудницы, украинской Зелізної баби, сидящей в кукурузе, и тому подобных духов. Всем этим существам народное воображение часто придает зооморфический характер, рисуя их в образе козла, быка или других животных. В связи с этим верованием существует древний обряд «завивания бороды» какому-то козлообразному существу, живущему в ниве.

Обряд завивания бороды заключается в том, что поле не дожидают до конца, но оставляют несжатым небольшой кусок нивы, называя его «бородой»; все садятся вокруг несжатого клочка и завтракают. В некоторых местностях «завивают бороду» Волосу или Илье. При этом поются соответствующие песни, например:

Сядзись казел на мяже.
Дзивуицца баразде;
А чья ж та барада
А уся медом улита,
А уся шоуками увита?

и так далее.

По мнению Вильгельма Мангардта⁴, впервые поставившего изучение лесных и полевых культов на вполне научную почву, обряд «завивание бороды» и связь последнего снопа или клока несжатого хлеба с козлом объясняется распространенным у всех европейских народов верованием, по которому дух нивы или хлеба, имеющий звероподобные черты, спасается от жнецов в ложночный сноп или в клочок хлеба, оставленного несжатым.

К описанным выше обрядам нужно прибавить полузабытый обряд чествования снопа-именинника: последний сжатый сноп на-

⁴ [Кагаров имеет в виду труд: Mannhardt W.E. Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Berlin, 1868.]

ряжают в сарафан и кокошник, украшают ожерельем или бусами и либо водят вокруг него хоромы, либо с песнями несут «бабу» во двор хозяина поля, где одна из женщин с особыми припевами сечет сноп веником, а хозяин угощает принесших; этот обряд бичевания снопа имеет аграрно-магическое значение, содействуя, по убеждению первобытного человека, грядущему урожаю полей.

Народ верит также в существование «полудниц», красивых, высоких девушек, одетых во все белое, «полевиков», маленьких уродливых человечков, обладающих способностью говорить, и тому подобное. Любимое их время — полдень, в отличие от прочей нечисти, пробуждающейся ночью; эти полевые духи также живут в хлебе; нередко они поражают людей во время уборки хлеба солнечным ударом. Это роднит полудниц с духами четвертой категории.

Аналогичные представления мы находим у многих народов Европы, а также в других частях света. Так, в Германии, Франции, Скандинавских странах и так далее мы находим такие наименования растительного духа, скрывающегося в последнем снопе (нем. хлебный, овсяный, ржаной козел, ржаная свинья, ржаной баран и так далее), которые свидетельствуют о звероподобном характере полевых духов в народном представлении. В Дании, как и в России, существует обычай связывать последний сноп особенно широким и высоким; крестьяне надеются вызвать таким образом урожай в следующем году. Во Франции, в Верхней Бретани, последнему снопу придают человеческую форму и относят его на двор хозяину.

На почве старинной земледельческой магии возникли многочисленные русские обряды, совершающиеся в различные моменты сельскохозяйственного календаря, но являющиеся в основе совершенно тождественными; все они сводятся к изгнанию или уничтожению человеческой фигуры, воплощающей в себе демона растительного плодородия или же изображающей какое-нибудь время года или праздничный цикл, к оплакиванию погибшего олицетворения и радости по поводу его возрождения. Обрядовая фигура (соломенное чучело или живое существо) — умирающая и оживающая вновь, носит в России название Ярила, Купала, Кострубонька, Кострома, Таня, Марена и так далее.

Но эти обряды распространены не только у славян. Скорбь по умирающему и воскресающему богу встречается в религиях почти всех народов земного шара: на Востоке, в Египте, Сирии, Финикии, Малой Азии, Месопотамии, где раздаются рыдания над смертным

одром Осириса, Адониса, Аттиса, Эсмуна, Фаммуза и так далее; в Греции, где плачут над Дионисом. В современной Европе сюда относятся отчасти погребение Карнавала, Фашинга, смерти, русалок и так далее.

Что же означает эта роковая, неотвратимая, вечно повторяющаяся смерть и возрождение юного бога, какой откровенный смысл таится в этой скорби и причитаниях его верных поклонников? На этот вопрос дает нам ответ стройная и правдоподобная теория современного английского ученого Фрезера*: во всех этих обрядах он усматривает отголоски первобытного магическо-земледельческого акта, — убийства растительного духа, воплощенного в человеческом образе, самими почитателями его, прежде чем он успеет обессилеть, с той целью, чтобы этот дух мог переселиться в другую, юную и свежую оболочку.

3. Духи родовой религии

Домовой. Поверья о домовом очень распространены среди русского простонародья. Это мохнатый, обросший шерстью старик, именующийся дедом или дедушкой, хозяином, доброхотом и так далее. Настоящее имя его (домовой) не произносят вслух, в чем можно видеть остаток «табу», запрещения, налагавшегося на имя умершего или предка. Он охраняет дом и хозяйство, предостерегает людей от грядущих несчастий, старается обеспечить благосостояние той семьи, с которой делит жилище; живет он невидимо за печкой, под порогом у входных дверей, в чуланах и так далее. Домовой — большой проказник: он то стучит по ночам в подполье, то возится за печкой, то громыхает в поставцах посудой, то щекочет сонных или — подобно греческому демону Эфиальту — наваливается на них косматой грудью. При переходе в новую избу стараются переманить с собою старого домового. Иногда переносят золу или уголья из старой печки в новую с приглашением: «Милости просим, дедушка, к нам, на новое жилье». До сих пор во многих областях России сохранился обычай кормления домового: например, белорусы полагают, что на поминальную трапезу приходит из клетки живущий там домовый. Есть свидетельство, что домовый не любит зеркала. Объясняю я это следующим образом. В народной вере отражение человека в зеркале отождествляется с душой человека; в известные моменты его завешивают, чтобы оградить душу от опасности, от нечистой силы;

впоследствии этот обычай был истолкован в том смысле, что домовый не любит зеркала. Не подлежит сомнению, что домовый — образ души предков, умерших владельцев дома: недаром домовый оборачивается хтоническим животным, то есть имеющим связь с душами мертвых. У многих народов сохранились следы веры в змею, как воплощение домового или души предка: чехи верят, что в каждой избе живет «гад-господарик», в Германии такие змеи носят название «отца дома»; такие же представления встречаются в Литве, в Силезии, в Галиции, в современной Греции и так далее.

Поселившись на дворе, домовый получает название дворового, устраиваясь в бане или на гумне, он становится банником и овинником; но эти духи отличаются уже злобным и своенравным характером. Так дворовый домовый мучает по ночам лошадей, подобно греческому демону Тараксиппу и итальяским фавнам.

4. Демонические существа, связанные с болезнями, сумасшествием, кошмарными снами и тому подобное

Вера в существование злобных демонических существ, преследующих человека и вызывающих страх и отвращение, возникла главным образом на почве представления первобытного человека о душе умершего. Мертвецы являются в народной вере кровожадными, жестокими и неумолимыми существами. Особенно опасными считались души людей, погибших неестественной или преждевременной смертью, то есть так называемые «заложные» покойники, лишенные в свое время погребальных почестей. Таковы, например, самоубийцы, казненные преступники, еретики, проклятые родителями, малолетние дети и так далее. К числу злобных опасных существ относятся упыри (вампиры), волкодлаки, кикимора, злыдни, демоны болезней и так далее.

Упыри, или вампиры. Согласно общеславянскому представлению, упыри — покойники, отличающиеся красным лицом и неразлагающиеся, потому что они по ночам встают из гробов и сосут кровь спящих, причиняя этим смерть. Избавиться от упыря возможно, по общераспространенному верованию, если откопать их трупы и пробить их осиновым колом; иногда же необходимо прибегнуть к более радикальному средству — сжечь труп вампира. Некоторые упыри обладают даром прорицания и даже предсказывают людям будущее. В некоторых местностях России народ различает две породы вам-

пиров: живых и мертвых. Живой вампир — добрый гений села, его покровитель и защитник: он ведет борьбу с мертвыми вампирами, несущими в деревню эпидемию. Вера в упырей упоминается в древнерусских христианских поучениях, в летописи (в Лаврентьевском списке).

Несмотря на то что вера в вампиров встречается повсеместно в Европе и даже в других частях света, классической страной веры в упырей нужно признать Россию и вообще славянские земли (особенно Белоруссию, Украину и область южных славян). Недавно польский ученый Ст. Васылевский пытался доказать, что польскому народу чужда вера в вампиров, сосущих человеческую кровь; поляки знают лишь упырей, которые, по мнению Васылевского, не являются тождественными с вампирами; упыри не высасывают кровь людей и соответствуют скорее русским приведениям, «выходцам с того света» и так далее.

Происхождение слова «вампир», «упырь» неизвестно: иные склонны считать его турецким; напротив, другие полагают, что трудно сомневаться в его славянском происхождении; слово «упырь» образовывается от «упирать», «упираться», «впиваться крыльями, ногами». Некоторые ученые видят колыбель верования в упырей в Турции, но ввиду того что сходные представления встречаются у многих других народов, например в Древнем Египте, в современной Греции и других, правильнее всего было бы искать причину возникновения этих поверий в особенностях мировоззрения первобытного человека и в таких явлениях, как галлюцинация и иллюзия, летаргия, а также в случаях извлечения из могилы людей, заживо погребенных или мертвецов с окровавленным лицом и так далее.

Волкодлаки. Этим именем называются люди-оборотни, превращающиеся по желанию в волков. В славянских языках эти оборотни обозначаются терминами, образованными из двух слов: «волк» и «длака» — шерсть, кожа (церковно-славянский — влокодлак, великорусский — волкодлак, украинский — вовкулак, белорусский — вавкалак, болгарский — вѣркодлак, сербский — вукодлак; у Пушкина и графа А. К. Толстого искаженное — «вурдалак»). Сказания о людях, принимавших по желанию вид волка, встречаются уже в античной литературе: эта способность приписывалась неврам (одному из скифских племен) и жителям Аркадии. Любопытно, что многие историки считают невра, отчасти именно опираясь на сходство геродотовской легенды о превращениях невра в волков со

славянскими верованиями в волкодлаков, предками славян. Как бы то ни было, вера в волкодлаков восходит к индоевропейской эпохе, на что указывают аналогичные представления индусов («тигрчеловек»), германцев и так далее. Вера в эти демонические существа, пользовавшаяся широким распространением в Средние века, до сих пор продолжает жить в народной суеверии Европы, встречаясь нередко и на неиндоевропейской почве. Сказания и поверья, связанные с верой в волкодлаков, записаны в необъятном количестве и относятся к самым разнообразным местностям, народам и эпохам. Желая превратиться в волка, чародей должен снять с себя одежду и остаться совершенно нагим или же набросить на себя рубаху или пояс из волчьей шкуры; чтобы вернуть себе прежний человеческий облик, необходимо воздержаться от вкушения сырого мяса или надеть на себя человеческую одежду. И памятники древней русской литературы, и народное творчество знают веру в волкодлаков: в «Слове о полку Игореве» о князе Всеславе Полоцком говорится, что он «в ночь влоком рыскаше».

В чем же кроются причины возникновения народной веры в волкодлаков? В прежнее время господствовала «психопатологическая» теория, выводившая веру в волкодлаков из галлюцинаций душевнобольных, которые иногда, считая себя превращенными в волков, воют, бросаются на людей и животных, кусаются и вообще в своем поведении подражают этим зверям, что, конечно, производит сильное впечатление на воображение свидетелей. Психопатологической теории держится в настоящее время Отто Штоль⁵, усматривающий в ликантропии состояние, вызывающее галлюцинации и иллюзии и поддерживаемое образами памяти в народной традиции. Но против этой теории можно возразить, что больной должен был верить в возможность подобных превращений или, по крайней мере, слышать о них, прежде чем считать самого себя превращенным в это животное.

Герц⁶ усматривал в этом веровании неясное воспоминание о кровавых обрядах отдаленного прошлого, о человеческих жертвах в честь божества зимы и смерти, представляющегося в образе вол-

⁵ [См.: *Stoll O.*: 1) *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*. Leipzig, 1904; 2) *Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie*. Leipzig, 1908.]

⁶ [См.: *Hertz M.*: 1) *Schriftsteller und Publikum in Rom*. Berlin, 1853; 2) *A. Gellii noctium Atticarum libri 20*. Lipsiae, 1853; 3) *Analecta ad carminum Horatianorum historiam*, Breslau, 1882.]

ка. Жрецы этого бога носили волчьи шкуры и умели превращаться в этих зверей. Велькер⁷ отрицает существование связи между народной верой в волкодлаков и душевной болезнью — ликантропией, появившейся, по его мнению, лишь в более позднюю эпоху. Сказания о людях-волках, известные всем народам Европы и Востока, распространились, согласно его предположению, из двух центров: из греческой Аркадии и из области невров, северных соседей скифов: от аркадян они перешли к италикам, от невров — к северным народам Европы. Источником аркадийского поверья были человеческие жертвы, бывшие обычными в культе Зевса Ликейского: жреца, вкушавшего от жертвы, сравнивали с волком — отсюда представление о людях-волках. Источник скифского поверья заключался, по мнению Велькера*, в якобы существовавшем у невров ритуальном переодевании в волчьи шкуры во время праздников: при том религиозном экстазе, который обычно охватывает народные массы во время подобных празднеств, люди, перерядившиеся волками, легко могли вообразить себя действительно превращенными в этих зверей. Но и эта теория не отличается правдоподобностью: если вера в волкодлаков могла возникнуть самостоятельно в двух различных, то столь же легко она могла появиться в пятидесяти других местностях, и вообще предположение о механическом переходе поверий и образов от одного народа к другому потеряло в настоящее время доверие ученых. К взглядам Герца* и Велькера* примыкает современный исследователь греческой религии О.Группе⁸: исходя, подобно Герцу*, из существования человеческих жертв в Аркадии, он, как и Велькер*, усматривает источник интересующего нас поверья в образном выражении, применявшемся к жрецам; запятнанные тяжелым грехом, оскверненные человеческой кровью, эти жрецы были обрекаемы на продолжительное изгнание, как бы становились метафорически «волками».

⁷ [См.: Welcker F.G. Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus. Bonn, 1839.]

⁸ [См.: Gruppe O.: 1) Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Bd. 1. Leipzig, 1887; 2) Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. Bd. 5, Abt. 2. München, 1906; 3) Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Supplement. Leipzig, 1921.]

Своеобразную комбинацию психопатологической и религиозной теории происхождения веры в волкодлаков представляет собой гипотеза В. Рошера⁹. Он старается примирить обе эти противоположные точки зрения и, усматривая источник поверья в душевной болезни, стремится доказать, что в основе ее лежат представления о загробном мире; больные мнят себя умершими; а волк и собака — обычные спутники мертвецов, покойников, подземных богов. Первые Родэ¹⁰ высказал мысль о том, что в основе верования в волкодлаков лежит представление о душе, принимающей вид различных животных, в частности волка и собаки; волкодлаки являются в народном суеверии не превращенным в волка человеком, но волкообразной душой, вышедшей наружу из телесной оболочки человека.

Кулин Стюарт¹¹ предполагает, что первобытный человек часто надевал звериную шкуру для защиты от холода, для привлечения добычи, при грабежах и так далее; отсюда взгляд на волка, как передотого врага.

По Вундту¹², в основе представлений о волкодлаках лежат кошмарные и родственные им страшные сны, осложнившиеся другими элементами.

Мне кажется, что вера в волкодлаков — сложное мифологическое образование, в основе которого лежат наблюдения первобытного человека над физическими признаками вырождения или отклонения от нормального типа человечества, особенно над таким, каковы: ненормальная волосатость лица и тела, неестественная окраска кожи, значительное количество родимых пятен, неправильности мимики. К этому могли примкнуть случаи гипноза, одичания, людоедства, исступления, припадки помешательства и тому подобное, а также образы воспоминания, наблюдения над фактами превращения в царстве животных: превращения личинки в бабочку давали богатый материал для заключения по аналогии.

⁹ [См.: Roscher W. H.: 1) Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer. Bd. 1–2. Leipzig, 1873–1875; 2) Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1886–1937.]

¹⁰ [См.: Rohde E.: 1) Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig, 1876; 2) Psyche, Seelenkult und Untsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg, 1890–1894.]

¹¹ [См.: Culin S. Games of North American Indians. Washington DC, 1907.]

¹² [Кагаров имеет в виду издание: Wundt W. M. Völkerpsychologie. Bd. 4–6. Mythos und Religion. Leipzig, 1904.]

Кикимора. Относится к числу наиболее бледных, неясных и незаконченных образов народной мифологии: это не особенно опасный дух, днем сидящий невидимкой возле печки, а ночью выходящий шалить и проказить; особенно любит она проказить с веретеном, прялкой, начатой пряжей. В некоторых местах Великодержавии местопребыванием кикиморы считается курятник, где она вредит курам. Но против этого есть средство: нужно повесить под шестом лоскутья кумача или горлышко от разбитого глиняного умывальника, а еще лучше отыскать особый камень с природной сквозной дырой, который носит название «куричьего бога». Этот камень прикрепляют к насесту. Иногда, впрочем, кикиморе приписываются и добрые качества: она покровительствует прилежным и умелым хозяйкам. Происхождение слова «кикимора» не установлено; несомненно, однако, что слово это складывается из двух частей, из которых первая, может быть, представляет собою звукоподражание («кочет лебедь белая»). Вторая часть представляет собою самостоятельное слово: «мора» в украинском, болгарском, сербском польском означает «домовой», «кошмар».

Злыдни — украинские демонические существа, вечно преследующие человека и посылающие ему несчастье. Олицетворяются злыдни либо в образе невидимых стариков-нищих, либо в виде маленьких детей.

Демоны болезней. У всех народов земного шара встречается вера в демонический характер болезней: отдельные недуги олицетворяются в народной фантазии и становятся самостоятельными демонами. Так на севере России олочанин почитает «Оспицу-матушку», «Марью Ивановну желанную». В случае появления болезни в деревне к больному приносят дары, съестное и желают здравия болезни. Принесенное съедается принесшими и больным, а затем больного ведут в баню «выпаривать желанную гостью». В Болгарии верят в демонов болезней (болештицы) и приносят им умиловительные жертвы. Чума, холера, лихорадка представляются в облике женщин. У украинцев «гостець» — злой дух, живущий в костях человека и причиняющий ревматизм. Равным образом различные душевные болезни и состояния олицетворяются в образе демонов: страстная зависть причиняется Пристритом, недовольство жизнью, тоска вследствие несчастной любви также приписывается влиянию особого демона и так далее.

Все эти таинственные, сверхъестественные существа, созданные народным воображением, объединялись под общим названием бесов, которым стало пользоваться и христианское духовенство.

С принятием христианства в старинную мифологию внесена была новая могучая фигура — Черт или Дьявол (Сатана), подчинившая себе всех бесов и демонов первобытной религии.

Как дошел человек до представления об этих духах? На этот вопрос отвечают обыкновенно так, что у людей сначала возникла из наблюдения над сном и смертью идея души, а затем, уже по аналогии со своей собственной природой, первобытный человек стал называть душой и все предметы окружающего его внешнего мира.

В основе человеческого мышления лежит вечная жажда причинности, этот драгоценный залог всей нашей цивилизации прогресса. Ощущая в самом себе двойной ряд процессов, находящихся в причинной связи между собою (с одной стороны сознательные процессы чувства, воли и представления, с другой — связанные с ними движения нашего тела, наши поступки и действия), первобытный человек естественно должен был дойти до представления об особой таинственной силе, живущей внутри нас и соответствующей нашим понятиям души, духа и т. п. Таким образом, дуализм души и тела — одно из первых наблюдений, сделанных человеком на заре его сознательной жизни. Будучи следствием анализа некультурного человека над собственным внутренним миром, идея души возникла, по-видимому, под влиянием следующих факторов.

1. Наблюдения над некоторыми психобиологическими явлениями, каковы, например:

а) сон и сновидения. Внимание человека не могло не быть поражено тем обстоятельством, что в то время, как он во сне испытывал различные приключения, тело его, по уверению окружающих, оставалось совершенно неподвижным. Отсюда вполне естественно для некультурного человека предположение, что он представляет из себя синтез души и тела, что его природа двойственна; двойник покидает тело во время сна, ходит на охоту, совершает продолжительные путешествия и так далее; с его возвращением человек пробуждается от сна;

б) летаргия, особенно распространенная в жарком климате, на Черном континенте, в этой классической стране культа душ, еще более убеждает примитивного человека в том, что его душа-двойник может надолго покидать тело;

в) обморок: человек неожиданно падает, «теряет сознание»; но его называют по имени, трясут, обливают холодной водой, — и он «приходит в себя»; в устах первобытного человека эти выражения имели вполне реальный смысл;

г) иллюзии, галлюцинации, сомнамбулизм (например, появление умершего или отсутствующего друга) показывает, что иногда этого двойника можно видеть собственными глазами во время его прогулок;

д) гипноз, истерия во всех ее разнообразных формах, от начальной ауры до каталепсии, от легких нервных расстройств до потрясающих припадков безумия и тому подобного. В этом отношении особенно важны случаи раздвоения личности, описанные, например, в сочинениях французских психологов Рибо*, Жане* и других;

е) смерть и сопровождающие ее признаки. Примитивный человек, в отличие от нас, не признает смерть решительным и неизбежным явлением. Как известно, науке и доньше не удалось установить надежных признаков наступившей смерти. Единственным верным симптомом смерти может считаться появление зеленого пятна на брюхе, указывающего на начало процесса разложения. Все остальные классические симптомы и все сложные эксперименты, предлагаемые в настоящее время (электризация, окрашивающие инъекции и так далее) остаются до сих пор сомнительными. Нет ничего удивительного, что первобытный человек признает смерть явлением неестественным и непонятым, пытается объяснить ее тем, что душа покинула на время свою телесную оболочку, и верит, что она снова может вселиться в умершего;

ж) явления экстаза, вызываемого различными причинами, каковы, например, опьяняющие напитки, музыка, пляска, сексуальные моменты, ночь, аффекты (гнев и так далее).

2. Наблюдения над некоторыми фактами окружающей природы, каковы, например:

а) тень, отражение в поверхности воды, эхо и так далее. Эти явления должны были с самого же начала поразить внимание примитивного человека, незнакомаго с законами оптики и акустики. Вспомним, какое странное чувство испытываем мы при виде собственной тени, которая в тихую лунную ночь таинственно скользит вдоль домов по пустынным улицам города. Вспомним, с каким изумлением глядят дети в первый раз на свою тень, как гонятся за нею, пытаются наступить на нее и не понимают, отчего это им не удастся.

Для некультурного человека тень является неразрешимой загадкой: что представляет из себя это странное существо, то исчезающее, то снова появляющееся, то в точности передающее контуры предмета, то искажающее образ до неузнаваемости, то почти незаметное, то вырастающее до гигантских размеров, связанное с человеком и в то же время столь непохожее на него, лишенное жизни и тела?.. Наблюдая свою тень и отражение в воде, дикарь еще более укрепляется в убеждении, что его природа двойственна, состоит из души и тела;

б) явления метаморфоза (безобразная гусеница превращается из куколки в великолепную бабочку; так и душа вылетает из своей брэнной оболочки), мимикрии, смены старой кожи новой, цветовые изменения, фазы Луны и тому подобные факты дают богатый материал для заключения по аналогии.

Таким путем примитивный человек, на основании самоанализа и наблюдения над фактами внешней природы, живой и мертвой, приходит постепенно к убеждению, что внутри него скрыто особое духовное начало. Каким же представляет он себе внешний вид, образ души?

Факты, перечисленные выше, приводят примитивного человека к убеждению, что душа, успевающая в течение сна облететь огромные пространства, должна быть существом легким, подвижным, быстрым. Вполне понятно, что из запаса своих конкретных представлений он изберет такие, которые соответствуют этому основному качеству души. Он остановится не на горе, дереве, камне, но на таких предметах видимого мира, как облачко, быстро плывущее по небу, туман, расстилающийся по земле, птица, несущаяся по воздуху, насекомое, кружащееся над нами, и так далее. Подобные образы мыслятся не символически, но самым конкретным способом. Для того чтобы понять это, нужно мысленно перенестись в ту отдаленную от нас эпоху... В дремучем лесу, еще более мрачном при ярком свете ночного костра, вокруг которого собрались члены родовой группы, идет оживленная беседа об умершем вожде. Внезапно раздается шорох. Из расщелины скалы выползает змея, проскальзывает мимо и пропадает в темноте так же неожиданно, как и появляется... Откуда-то издали долетает смутный ропот: над головами сидящих с жалобным криком проносится редкая птица и снова исчезает. Что это было? *Его душа!*..

К наиболее распространенным представлениям о внешнем виде, форме души можно отнести следующие:

1) Дыхание, дым, пар, ветер, туман, облако. Первобытный человек наблюдателен и замечает, что с последним теплым дыханием прекращается и жизнь. Почти во всех языках слова «душа» и «дыхание» происходят от одного корня. В Олонецкой губернии доселе еще разлука души с телом представляется в виде отделения какого-то «пара»: «Вдарил он его, — говорят там, — а у него пар вон».

2) Животные, особенно птицы и насекомые, из пресмыкающихся — змеи. Недавно русский ученый В. П. Клингер* в своей работе «Животные в античном и современном суеверии» (Киев, 1911), прекрасно обрисовал роль представления о животном-душе в народной вере, обрядности и отчасти поэзии в разные времена и у различных народов. Распределяя животных по классам и отыскивая для каждого из них мотивы сближения с человеческой душой, названный исследователь приходит к заключению, что связующими представлениями здесь были: ветер как один из обыкновенных образов души (птицы, крылатые насекомые, быстроногие животные, как олень, лошадь); земля как обитель мертвых (пресмыкающиеся, грызуны, муравей); ночь как время появления мертвецов на земле (ночные звери: волк, лев) и, наконец, огонь как другой, не менее распространенный образ души (петух и курица).

3) Человеческая фигура в миниатюре. В зрачке видно человеческое изображение; помутнение зрачка в момент смерти влечет за собою исчезновение этой фигуры. Отсюда сходные во всех языках обозначения «зрачка»: лат. *rupilla* («куколка»), греч. *korê* («девочка»), нем. *Männchen* («человечек»), *Kindlein* («ребенок»).

Пережиток старинного представления о душе как человеческой фигурке можно усматривать и в том месте духовного стиха «О бедном Лазаре», где говорится:

Возьмите душу вы Лазареву,
Носите ее вы под правую руку,
Посодьте ее вы во светлом раи.

По народному воззрению крестьян Харьковского и Каневского уездов, душа есть человек с чистым и прозрачным телом. В старинной иконописи душа также часто изображается в виде младенца, вылетающего из уст покойника.

4) Вода, пламя, звезды, тень (последнее находим, например, у Гомера). Славяне видят в блуждающих огнях души некрещеных младенцев. Вспомним также малорусскую сказку о куме Смерти и так

далее. Судя по Аристофановой комедии «Мир», идея души-звезды бытовала в античном мире.

Дикарь, нивелирующий всю природу по своему субъективному шаблону, переносит и на душу основные качества собственной природы. А так как на ранних ступенях культурного развития человек нервен, мстителен, раздражителен, завистлив и жаден, то такими же представляет он себе и души своих умерших соплеменников. Отсюда — необходимость ублажать эти души жертвами, отсюда сложный культ предков (манизм¹³).

Вопрос о местопребывании души в человеке разрешается весьма различно; незнакомый с сущностью кровообращения, первобытный человек, подметив, что со смертью прекращается пульс и дыхание и перестает функционировать сердце, отождествляет душу с пульсом, сердцем, кровью или дыханием. У Гомера души умерших получают в царстве Аида способность говорить лишь после вкушения крови. Римляне называли мертвых «бескровными». В последнее время В. Вундт* доказывает, что необходимо различать два типа первоначальных представлений о душе; более древнее воззрение, по которому душа самым тесным образом связана с телом (*Körperseele*), и более позднее представление о человеческой душе, отдельной от тела (*Psyche*). Рядом с этим существуют у других племен иные представления о душе, а древние египтяне верили даже в существование нескольких душ у одного и того же индивидуума.

В своих попытках уяснить себе сущность явлений природы первобытный человек, естественно, должен был исходить из известного ему уже, то есть из своего внутреннего мира. А так как дуализм души и тела был одною из первых осознанных мыслей человека, то понятно, что, по аналогии со своей собственной природой, он наделял душою и все предметы окружающего его внешнего мира. Это первобытное верование в духов, воплощенных во всех окружающих человека предметах и явлениях, носит в науке название *анимизма* — термин, впервые предложенный Тейлором*. Сам Тейлор*, впрочем, понимал этот термин несколько уже, а именно разумел под ним культ душ умерших. В настоящее же время даже анимизм в широком смысле слова уже не считается древнейшей формой религиозного сознания человечества, так как доказано, что культу природных духов предшествует еще более примитивная стадия, когда человек

¹³ [От слова «маны» (лат. *manes*) — благожелательные души предков.]

переносит на всю внешнюю природу, живую и мертвую, свои собственные качества и способности: жизнь, разум, волю, половые отличия и так далее, не воплощая их, однако, в идее самостоятельного и свободного духовного начала. Этот «антропонатизм» (по выражению Шульце*), или «аниматизм» (по терминологии Маретта*), является вполне естественным следствием первобытной психологии человека.

Ребенок разговаривает со своею куклою, ласкает и целует ее, кормит и одевает, наказывает и укладывает спать. Порезавшись нечаянно, он швыряет нож на пол со словами: «Гадкий ножик!» — и топчет его ногами; ударившись о мебель, он в гневе колотит по ней своими кулачками и так далее. Корни этого смешения понятий живого и мертвого восходят к самому истоку дней человеческих, к тому отдаленному времени, когда вся окружающая природа представлялась человеку живым, одушевленным существом.

Это наиболее примитивное миросозерцание человечества сменяется затем новым, в котором важнейшую роль играет идея особого, самостоятельного духовного начала, воплощенного во всех предметах и явлениях окружающей природы и независимого от своей видимой оболочки. Науке не известно ни одного народа, как бы низко он ни стоял в смысле культурного развития, у которого не было бы веры в особую жизненную силу, проникающую все объекты и явления природы. Таким мистическим началом является, например, у гурунов «оренда». Нет ничего в мире, что не обладало бы этим таинственным движущим принципом. В Меланезии эту роль играет так называемая мана, в высшей степени своеобразное и сложное понятие сверхъестественной силы, субстанция и вместе с тем качество, разлитое по всей Вселенной. Отсюда с течением времени развивается представление о многочисленных духах, хозяевах, гениях и тому подобных существах, вселяющихся в отдельные объекты, злых и добрых, способных посылать людям счастье и неудачу.

Так смотрит на дело большинство буржуазных ученых и многие марксисты. Вот что читаем мы по этому поводу у А. В. Луначарского* в недавно вышедшей книге его: «Введение в историю религии», Москва, 1923, стр. 21: «Так человек научается разрешать такие вопросы, относительно которых он не может получить ясного и реального ответа. Когда он не знает, откуда то или другое явление произошло, он отвечает просто — это сделал мертвый брат, это дело невидимых духов. Ветер веет — это пролетают духи, вода струится — это духи

сражаются между собой, сменяется день ночью или лето зимой — все это также зависит от этого самого сонма духов, от которых зависит, посылать ли человеку боль или что-либо хорошее, удачу или неудачу».

Но не все выводят идею души и духовных существ из наблюдений над сном и смертью. Так, В.С.Рожицын* полагает, что эти понятия развились на почве общественно-технических явлений: первобытной магической медицины и погребальных обрядов. А.Богданов*¹⁴ и Н.Бухарин*¹⁵ доказывают, что понятие «духа» и «души» возникло как отражение особой экономической структуры общества, когда в производстве выделяются носители организаторского труда. Они приказывают, им повинуются. Это отношение послужило образцом, по которому стал рассматриваться весь мир и сам человек прежде всего. Человек распался на душу и тело. За каждой вещью и стихией природы сидит «дух» ее. Так возникает одухотворение природы или *анимизм*.

Но, как бы то ни было, вера в духов восходит к очень отдаленной эпохе, чуть ли не к самому истоку дней человеческих, когда вся окружающая природа представлялась первобытному человеку живым одушевленным существом, когда

С природой одною он жизнью дышал;
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

Это слова Баратынского о великом немецком поэте Гёте, но они всецело применимы к мироощущению людей каменного века, когда человек еще не делал различия между живым и мертвым, когда все предметы и явления внешнего мира, тесно связанные между собой, превращающиеся друг в друга, наделялись особой волшебной и таинственной силой, истекающей из предметов и проникающей собой всю Вселенную.

¹⁴ [См.: Богданов А. Краткий курс экономической науки / перераб. и доп. Ш. М. Дволайцким при участии автора. Пг., 1922. С. 88 и сл. (Первое изд.: М., 1897; в сокращенном виде по цензурным соображениям.)]

¹⁵ [См.: Бухарин Н. Теория исторического материализма. Популярный учебник марксистской социологии. М.; Пг., 1923.]

РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА.
МЕСОПОТАМИЯ И ЕГИПЕТ

В. К. Шилейко

ВАВИЛОНИЯ. РЕЛИГИЯ (1912)¹

Владимир Казимирович Шилейко (1891–1930) — востоковед (ассириолог и семитолог), переводчик и поэт. Известен как выдающийся издатель и интерпретатор месопотамских, хеттских и южносемитских хозяйственных документов и царских надписей, внес значительный вклад в решение проблем хронологии и политической истории ранних обществ древней Месопотамии. В. К. Шилейко* исследовал месопотамские заговоры, молитвы, календарные и гадательные тексты. Он установил связь астрологических текстов и эпоса «Энума элиш»; изучая культ бога плодородия Думузи-Таммуза, обратил внимание на его связь с обрядом выпуска птиц и представлениями об искуплении; открыл иерархичность представлений о Луне и Солнце на древнем Ближнем Востоке.*

Шилейко интерпретировал образ Гильгамеша как страстотерпца, странника и паломника и тем самым определил прототип паломнической литературы Ближнего Востока, возникший задолго до христианства.*

В. Е.

В генеалогии шумерийских божеств, может быть, отразился ход заселения шумерийцами Междуречья. Отцом богов считался бог Ниппура Энлиль, царь страны, сын бога Ану; он имел трех сыновей: Наннара, Энзу (городской бог Ура) и Нингирсу (бог Гирсу). Сыном Наннара был почитавшийся в Ларсе Баббар, дочерью Энзу — Нинни, богиня лежащего кверху от Ура Урука. Нингирсу, женатый на дочери Ану, богине Бау, имел сына Дуншаггу. Таким же древним, как Ану и Энлиль, считался Энки, бог Эриду. У Энки была дочь, Нина, богиня города Нины, сливавшегося с Гирсу в одно государство — Лагаш; поэтому Нина считалась сестрою Нингирсу. В остальных городах почитались боги, генеалогическая связь которых еще не может быть установлена: в Шуруппаке — бог Шуруппак, в Куте — Неригаль, в Кише — богиня Замама, и так далее. Некоторые божества называются именами своих городов, как Нина («Обиталище рыб»;

¹ [Шилейко В. К. Вавилония. Религия // Новый энциклопедический словарь. СПб.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, [1912], ценз. 1916. 29 т. Т. 9. [1912]. Стб. 210–217. (Цит. стб. 210–216).]

во времена Урукагины Лагаш лежал еще на берегу моря), Шуруппак, Нингирсу; другие носят следы космического происхождения. Ану был богом небес, и ему противопоставлялся Энки («Владыка земли»)².

Лунными божествами были Энзу («Владыка [небесной] бездны») и Наннар («Светозарный», идеографически Шеш-ки, «страж земли»); сын последнего Баббар («Светлый») был солнечным божеством. Энлиль («бурный») олицетворял шумливую воздушную стихию; бог огня носил имя Гибиль, а преисподняя называла своим царем «Господина великого города» Не-ери-галь. Выразительницей женского начала в природе была Нинни, но с течением времени богословская мысль выработала почти для каждого бога соответствующее женское удвоение; создались божественные пары Ану и Анту, Энки и Нин-иги-азаг («Светлоокая»), Энлиль и Нинлиль, Баббар и Нин-иб (Нин-ураш), Не-ери-галь и Эреш-ки-галь (Нин-ки-галь, «Госпожа Обширной Земли»). Космическое начало богов сочеталось с этическим значением, особым для каждого бога; в шумерийских текстах Ану называется «чистым», Энки — «премудрым», Энлиль — «могучим», Баббар — «праведным, великим среди Ануннаков». Ану, Энки и Энлиль (иногда Ану, Энлиль и Нинмах) объединялись в символическую триаду: Святость — Премудрость — Всемогущество, председательствовавшую на небесных советах богов. На этих советах городские боги предстательствовали за свои города, излагали их нужды, просили о помощи и совете.

Один из текстов Гудеа начинается так: «В день, когда в небе и на земле назначались судьбы, были подняты к небу и великие предопределения Лагаша. Энлиль воззрел милостиво на Нингирсу. — „В моем городе не все благополучно: воды реки не поднимаются, воды реки Энлиля не поднимаются, воды реки не поднимаются“. — „Храм пусть обещует царь, Э-нинну, судьбы которого почитаются в небе и на земле“». Каждый человек имел своего бога-хранителя, с которым был связан тесными узами. Он являлся как бы земным двойником своего небесного покровителя; бог, более мудрый, направлял человеческие шаги, гневался на человека за неисполнение своих предначертаний, но и сам мог давать человеку ошибочные советы, и в таком случае грех ложился на него. «Не грешен в этом Урукаги-

² Благодаря приморскому положению Эриду Энки очень рано превратился в бога морской бездны.

на, царь Гирсу; что же до Лугаль-заггиси, патеси Уммы, то пусть его богиня Нидаба несет этот грех на своей голове», — говорится в записке о разрушении Лагаша. В соответствии с богом-хранителем находилась низшая божественная форма — статуя человека. Она ставилась в храме рядом со статуей благосклонного божества, чтобы нашептывать этой последней о человеческих нуждах. «Из гор Магана вывез Гудеа диорит и вытесал из него статую, дав ей имя: „Моему Царю (Нингирсу) построил я храм, жизнь да будет моей наградой“». Он поставил ее в Э-нинну и наказал ей: «говори пред статуей моего Царя».

Кроме богов, покой людей и земель охраняли еще благие духи — небесные Игиги, земные и подземные Ануннаки. Они окружали благочестивых со всех сторон, сопутствовали им на житейской дороге и охраняли от всех напастей. Зато согрешивший попадал в руки врага; его обступали демоны пустыни, носители бед и болезней, мучили и терзали его, не давая покоя, пока дух смерти Экимму (Гидим) не пресекал его жизнь. Боги почитались молениями и жертвами. Гимны, сохранившиеся от древней шумерийской эпохи, весьма немногочисленны и несколько сухи по содержанию; зато дошли до нас подробные расписания жертвоприношений, праздничных, просительных и других. Приносились, главным образом, зерно, хлеб, плоды, елей, вино, мясо жертвенных животных. Гимн, составленный по случаю посвящения царем Идин-Даганом храма богине Нинни, начинается так: «Тебя, о Дева, я прославляю, тебя восхваляю я песней! Я уставляю алтарь Страны маслом, финиками, кипяченым молоком и семью пирожками; темное вино приношу я тебе, светлое вино приношу я тебе, темное вино, пиво „улушин“, моей владычице пиво „улушин“!» Статуи патеси получали более скромные приношения; по одному документу из собрания Н. П. Лихачева*, Лугальанда приносил своей статуе (носившей имя «Нина — мать Лугальанды») 1 ка елей и 1 ка фиников; Гудеа говорит, что определил для своих статуй постоянное приношение: 1 ка вина, 1 ка хлеба, $\frac{1}{2}$ ка муки и $\frac{1}{2}$ ка ячменного печенья. Известный процент этих жертв отчислялся на содержание жрецов, их прислужников и многочисленной челяди храмов.

Жреческие коллегии управлялись верховными жрецами, носившими титул *en* — «Господин». Под их начальством состояли жрецы — *sangu*, — особые для каждого божества и распадавшиеся на специальности; был, например, *sangu-gar* — «жрец хлебов», жрец-

венные животные закалались священными резниками *šum* и *iši*, и так далее. Для выполнения литургических обязанностей имелся штат певчих, прорицателей, заклинателей. При храмах же стояли ученые начетчики — дупшары, знатоки священной литературы, хранители и переписчики гимнов и заклинаний. Из дупшаров выбирались придворные секретари, и они нередко достигали весьма высокого положения; дупшаром, например, был Лугаль-ушумгаль, патеси Лагаша при Шаргани-шарри и Нарам-Сине. Затем следовали мелкие служащие — пекари, кожевники, пастухи храмовых животных, различные мастера и др. Идеальными царями городов являлись боги. Земными наместниками богов были патеси, первосвященники и пастыри страны, правившие от божественного имени и божественной волей. «Нингирсу благосклонно взглянул на свой город и избрал Гудеа законным пастырем страны, водворив его власть над 216 000 людей», — говорит о своем воцарении патеси Гудеа, и это было обычной формулой шумерийских патеси. Как первосвященники и ближайшие исполнители божественной воли, патеси тесно соприкасались с храмами. Они также питались долей приношений и сборов с храмовых полей и из храмовой казны покрывали свои расходы. Они же были главными распорядителями богослужений и верховными приносителями жертв.

Определение государственной власти как божественного наместничества, исчезает, однако, с появлением больших монархий. Уже Эннатум в первых строках «стелы коршунов» рассказывает о полученном им от богов воспитании; аккадский царь Нарам-Син в надписях называет себя «богом Агаде». Ко времени второй династии Ура устанавливается новое понимание достоинства государя. Дунги, второй царь династии, провозгласил божественность своего покойного отца, царя Ур-Энгура, и, подобно Нарам-Сину, свою личную божественность; одновременно было признано божественное достоинство за знаменитым, вероятно уже ставшим достоянием легенды, патеси Лагаша Гудеа. Статуя Дунги при жизни царя получила особое святилище, со специальным жрецом, и ей приносились обильные жертвы. Был установлен праздник нового бога, и седьмой месяц получил название «месяца праздника бога Дунги». Имя царя, а равно и его потомков, в надписях сопровождается божескими эпитетами. Сын Дунги Бур-Син называет себя «законным богом, солнцем своей страны» и ставит свою статую, как предмет народного культа, в храме Энзу (Сина); Гимиль-Син определяет приношения

свое статуе, наравне со статуями богов, в праздник Нового Года (Загмук). Царь, таким образом, перестает быть наместником божества в управлении страной, подобно патеси; уже при жизни он становится «законным богом своей страны», а земля принадлежит ему вполне и безусловно. Царская власть, в противоположность власти патеси, приобретает вместе с тем вполне светский характер. Повсюду в подвластных Уру землях свергаются старые патеси — первосвященники, и вместо них управление вверяется царским чиновникам, также титулуемым «патеси», но независимым от храмов и жреческих коллегий. Жрецы также утрачивают часть своего значения, ввиду божественного авторитета царей. Наконец, стремления урских царей к централизации имели следствием важный религиозный переворот: урский бог Энзу постепенно делается своего рода гегемоном небесного пантеона, сильнейшим и наиболее почитаемым из богов. В результате храмы других божеств (кроме ниппурского Энлиля) потеряли прежнее значение и лишились влияния жрецы этих храмов. Новые принципы — божественность царя и независимость его власти — пережили династию Ура; с именем бога выступает в своих надписях последний царь Ларсы Рим-Син, соперник Хаммураби и его потомков. Гегемония Вавилона повлекла за собой господство семитических религиозных идей. Широкой рукою заимствуя общие начала шумерийской цивилизации, вавилонские семиты переняли и основы религиозной мысли Шумера. Во главе пантеона осталась триада богов Ан-Энлиль-Энки с именами Ану, Энлиль и Эа. Ану не играл большой роли в вавилонских верованиях. Он был далеким и отвлеченно-мистическим богом и выступал главным образом в эпических сказаниях, а не в молитвах и гимнах. Святой и премудрый Эа также являлся излюбленным эпическим богом. Энлиль был истинным царем земли и неба и председателем в совете богов. Сыном его был лунный бог (Син), отождествленный с шумерийским Энзу. Сын Энзу Баббар был сопоставлен с семитическим солнечным богом Шамашем, божеством правосудия и прорицаний; другое солнечное божество — Нин-ураш или Нин-иб. По значению близко к Эа стоял популярный Набу, бог речи и премудрого письменного искусства, также политической мудрости и строительного искусства, особенно часто выступающий поэтому в официальных надписях вавилонских царей, покровитель предместья Вавилона — Борсиппы. Он был также богом судебных, а конечным их исполнителем является Нергал, бог смерти, болезней, разрушения, войны и под-

земного царства, власть над которым он разделяет с богиней Эрешкигаль. Военной мощью обладал также Рамман (Адад, Бир; чтение идеограммы этого бога еще не установлено), бог грозы и бури, избравшийся со связкою молний в руке. Светлым богом огня был благой Гирру, шумерийский Бильги или Гибиль, сын Ану. Женское начало олицетворялось в богине плодотворной любви, войны и охоты Иштар, шумерийской Нинни, дочери Сина.

Наибольшей популярностью пользовался Мардук, бог-покровитель города Вавилона, именовавшийся также «Бел» («Владыка»). Первоначально божество весеннего солнца, Мардук быстро возвышался по мере усиления политического значения Вавилона и уже при династии Хаммураби занял первенствующее место среди других богов. Он был объявлен сыном верховного Эа; говорили, что отец передал ему свои права над миром. Премудрый Набû был провозглашен его сыном. Особенно важную роль играет Мардук в сказаниях о мироздании, одна из версий которых, в поздней ассирийской редакции, сохранилась в библиотеке Ашур-бан-аплу. Содержание этой версии таково: «Когда вверху не было названо небо и внизу земля не носила имени, когда смешивались воды Апсу (Океана), первого их творца, и праматери Тиамат, всех их родившей... когда из богов еще ни один не возник, никакое имя не было названо, ни одна судьбы не назначена, — тогда создались боги, возникли Лахму и Лахаму». Затем возникли мифические существа Аншар и Кишар и, наконец, триада богов — Ану, Бел и Эа. Произошла война между триадой и ее потомками с одной стороны и Апсу и Тиамат — с другой. Апсу был поражен; тогда Тиамат вооружает и ведет в бой все подвластные ей силы; она создает чудовищных гадов, ставит над ними исполина Кингу и посылает против богов. Аншар высылает против нее своего сына Ану; Ану терпит неудачу. Безуспешно и выступление Эа; тогда последний предлагает идти своему сыну Мардуку (в первоначальной редакции, вероятно, Энлилю).

«Когда Мардук услышал речь своего отца — его сердце обрадовалось, и он говорит своему отцу: О, Владыка богов, о, Судьба великих богов! Если я должен, как мститель за вас, одолеть Тиамат и спасти вас — соберите собрание, возвысьте и возвестите мою судьбу. Радостно воссядьте в Убшукенне; своими, вместо ваших, устами хочу я определять судьбы. Да не будет ничего изменено, что я творю, и да не отклонится, да не изменится никакое повеление моих уст!» Аншар возвещает эти слова в собрании богов; Мардук спаивает их

сладким вином, и они соглашаются исполнить его желание. Мардук ополчается на Тиамат и побеждает ее. «Он рассек ее на две части. Одну половину утвердил он и сделал ее небом, вставил засов, приставил к ней стражей и приказал им не давать изливаться воде ея... Он приготовил поселения для великих богов, установил звезды, их подобия, знаки зодиака³. Он дал познать год и 12 месяцев». Далее шел несохранившийся рассказ о сотворении растений и животных; до нас дошло лишь несколько слов о создании человека из крови и плоти бога. Весь рассказ, по-видимому, шумерийского происхождения, равно как и другие вавилонско-ассирийские мифы.

В гимнах и молитвах Мардуку также отводится главное место. Он выступает здесь защитником всех обездоленных и несчастных, предстателем пред лицом Эа за всех, отягченных грехом и его последствиями — болезнями и скорбями. Другие гимны восхваляют его мощь; везде выступает он благим и кротким, заботящимся о каждой былинке, несущим прощение грешникам, утешение страдальцам и жизнь больным. Незадолго до последних дней Вавилона богословская мысль провозгласила своего рода монотеизм, объявив, что все боги — лишь различные проявления Мардука, а наследники вавилонян, мандеи, в лице Хибиль-Зивы слили Мардука с Христом. Высокое этическое понимание Мардука как отца-хранителя вселенной и царя всех людей, снисходящего ко всякому греху как к проступку по ошибке, весьма возвышенно. Эта этическая высота вообще характерна для вавилонской религии. Никогда древний мир, кроме разве евреев в их лучших книгах (Исайя и некоторые псалмы), да «еретика из Яхет-Атона», не поднимался до такого возвышенного понимания связи между божеским и человеческим, как вавилоняне. Весь мир представлялся вавилонянину колоссальным храмом; внизу, под землей, покоились души умерших, в центре земля и все живое воздавали хвалу и мольбу богам, наверху — на небе, на вершине мифической Горы Севера — жили боги. По образу этого храма-вселенной строились земные храмы.

Как представляли себе вавилоняне посмертную жизнь человека — не вполне ясно; но кажется, что одно место в книге Иова (III, 17–19) может быть поставлено в параллель с вавилонскими воз-

³ Постепенно вавилонские боги были отождествлены с определенными небесными телами: Мардук — с Юпитером, Набу — с Меркурием, Нергал — с Марсом, Ниниб — с Сатурном, Иштар — с Венерой.

зрениями на этот счет. По другой версии, однако, участь мертвых была печальна; вступив на путь без возврата, они томились во мраке, питались прахом и глиной и ходили без одежды. На земле люди были окружены таинственными незримыми силами, иногда благосклонными (шеду и ламассу), большею частью злыми (галлу, лилу и лилиту, демоны Лабарту и Намтар), причинявшими страдания и болезни. На этой почве расцвело грубое суеверие, одна из темных сторон вавилонский религии. Была распространена вера в заклинания, магические действия, волшебные зелья и отвары и так далее. Верили также в колдунов и ведьм, в дурной глаз, наговор и порчу. Но всегда и страдания, и болезни рассматривались как наказание за грех; поэтому, прежде чем обратиться к врачу, человек призывал жреца, дабы тот просил бога простить вольный или невольный проступок. Ближайшим образом эти молитвы адресовались личному богу человека, его небесному двойнику: «Мой прогневанный бог, да успокоится сердце твое; моя разгневанная богиня, будь милосердна ко мне. Боже, кто знает обитель твою? Твою великолепную обитель, твое жилище я никогда не увижу. Я скорблю, прости меня. Обрати ко мне лицо твое, которое ты отвратил. Обрати ко мне лицо твое с высоты небесной, с твоего священного жилища, и укрепи меня». В других случаях обращались к Шамашу, Сину, Иштар или через Мардука пересылали мольбу Эа. В случаях облегчения обращались к богам с благодарственными молитвами и жертвами. Так поступали не только отдельные личности: весь народ обращался иногда к богам с покаянною или благодарственною молитвой; в таком случае ее совершал царь, посредник между народом и богами.

Вся жизнь человека рассматривалась как непрерывное общение с богом; бог видит все, огорчается от каждого человеческого проступка, от каждой ошибки, и потому следует постоянно творить лишь угодное богу. Один из текстов гласит:

- 1) Не клеветщи, — говори светло;
И не злословь, — говори благое;
Клеветнику и говорящему злое
В возмездие Шамаш сотрет главу;
- 2) Не расширяй рта, смотри за своими устами,
И в порыве гнева также не говори.
Если скажешь поспешно — потом пожалеешь
И в молчании будешь себя упрекать.

- 3) Каждый день молись своему богу
Жертвой и словами кадильных обрядов;
Чистое сердце имей перед своим богом,
Ибо так достоин божеству.
- 4) Хвалу, мольбу и простертие ниц
Приноси ему по утрам. Он рассудит твоё бремя,
И с богом ты будешь изобилён во всем.
- 5) Ты грамотен; смотри же, что стоит в таблице:
«Страх (божий) рождает милость,
Жертва удлиняет жизнь,
А молитвой искупается грех».

Культовый сосредоточивался в храмах, которых было множество в Вавилонии. Снаружи храмы представляли многоэтажные башни («зиккураты»), с лестницей до самого верха, где помещалась статуя бога; внутри эти башни были богато изукрашены орнаментом. Зиккурат был окружён двором, в ограде которого совершались службы. На дворе был также большой, служивший для омовений бассейн, носивший название «апсу» (водная бездна) и соответствовавший «медному морю» Соломонова храма. К стене двора примыкали помещения для жрецов, их школы, лаборатории и архивы. Жрецы — шангу и ниссаку — делились по своим функциям на несколько разрядов: прорицателей (бару), заклинателей (ашипу), певцов (заммару) и так далее. Они отправляли самые разнообразные обязанности: приносили жертвы (аналогичные с шумерийскими), пели псалмы и молитвы, занимались прорицанием, читали заговоры против болезней. Торжественны бывали службы по праздникам, которых в году было несколько, например день Нового Года, реш-шатти, главный праздник Мардука. К этому дню в Вавилон сносились идолы других богов, приносился сын Мардука Набу — Мардука в священной барке везли торжественной процессией по каналу вдоль улицы Ай-ибур-шабу. На небе в эти дни определялись судьбы наступившего года. Летом, около времени солнцестояния, справлялся праздник Иштар и Таммуза. Богине Иштар служили особые жрицы, при её храмах содержались классы иеродул.

Цари семитической Вавилонии наследовали лучшие традиции шумерийских патеси. Как и патеси, они были наместниками богов в стране и соединяли со светскою властью сан первосвященника. Боги «призывали их имя на царство» и передавали им власть над

страной. Наглядно это выражалось особой церемонией, происходившей в праздник Нового Года. В храме Эсагила царь касался руки Мардука и как бы прямо из рук бога получал право на власть. Если почему-либо эта церемония не проделывалась, то весь год государь носил титул не царя, а наместника; так было, например, с Ашур-ахиддина. На царя возлагалась также моральная ответственность за благосостояние страны; грехи и проступки царя тяжким бременем ложились на весь народ. Так говорит один из текстов: «Если царь не наблюдает справедливости — его народ попадет в безначалие, страна распадется. Если он не заботится о справедливости в своей стране — Эа, владыка судеб, изменит его (благую) участь и даст ему противоположную. Если он не радеет о своем жреце „абкаллу“ — его дни будут пресечены. Если он не заботится о жреце прорицаний — страна возмутится против него. Если он внимает клеветнику — его решения будут изменены. Но если он внимает советам Эа — великие боги дадут ему жизнь в мудрости и знании правды».

Б. А. Тураев

МАГИЧЕСКИЙ ПАПИРУС SALT 825 БРИТАНСКОГО МУЗЕЯ (1917)

Фрагмент¹

Борис Александрович Тураев (1868–1920) — востоковед (египтолог, эфиопист, семитолог, ассириолог), основатель отечественной школы историков Древнего Востока, действительный член Российской академии наук (с 1918).*

Известен прежде всего как создатель первого российского учебного курса по истории Древнего Востока (1896–1920), который был построен на прочитанных Тураевым в оригинале источниках и постоянно совершенствовался с расширением круга привлекаемых источников и пространства исследования. В результате рассматривалась огромная территория от Египта и Нубии в Африке до границ Ирана и Индии на востоке.

Несмотря на горячую личную веру и активное участие в церковной жизни, в изучении религии Тураев стоял на позициях эволюционизма, критиковал попытки предшественников представить египетскую культуру лишенной динамики и рассматривать ранние религиозные представления через поздние свидетельства античных авторов. Тураев* решительно отверг эвгемерическое представление о Тоте-Гермесе как обожествленном деятеле культуры. В своих более поздних работах исследователь отделял политеистические верования ранней древности от пророческого движения библейской эпохи, хотя и не отказывался находить в египетском культе Солнца прообраз монотеистических представлений древнего Израиля.*

Присутствующий в его трудах хронологический подход к феноменам религии и критическая установка по отношению к любым апологетическим и анахроничным суждениям о культуре имели большое значение для развития религиоведческих исследований в нашей стране.

В. Е.

Более пятидесяти лет тому назад Birch напечатал в *Revue Archeologique*² описание и перевод магического иератического папируса, поступившего в Британский музей из коллекции Salt. С тех

¹ [Тураев Б. А. Магический папирус Salt 825 Британского музея // Записки Классического отделения Русского археологического общества. Т. 9. 1917. С. 231–241. (Цит. по отд. оттиску. Пг.: тип. Я. Башмаков и К°, 1917. [2], 13 с.; с. 1–4, 13.)]

² Sur un Papyrus Magique du Musée Britannique. *Rev. Arch.* 1863, 119 и 417. [Birch S. Sur un papyrus magique du Musée Britannique // *Revue Archeologique*. 1863. Vol. 7. P. 119–128; Vol. 8. P. 427–440.]

пор никто этим в высокой степени важным текстом не занимался... он остается до сих пор неизданным, и только В. С. Голенищев*, еще при старой дирекции египетского отдела Британского музея, заинтересовавшись папирусом в связи со своими работами над магическими текстами цикла «Горов на крокодилах», получил в свое распоряжение фотографии папируса и разрешение их издать. Много лет тому назад он любезно передал мне эти фотографии для изучения и издания, и только теперь мне удалось довести свою работу до желанного конца, причем дело, конечно, не обошлось как без помощи и любезных указаний Владимира Семеновича, так и без того, что немало мест все еще остается для меня неясными и в отношении перевода, и с точки зрения реалий. Перевод Birch'a для своего времени, когда наука еще только приступила к чтению иератических текстов, должен быть признан замечательным; но за полстолетия египтология ушла настолько далеко, что теперь он уже не может считаться удовлетворительным. Несмотря на сравнительно ясное и тщательное письмо, понимание во многих местах затрудняется как лакунами (не особенно многочисленными), так и самим характером текста. Хотя египетская литература не может жаловаться на недостаток памятников магического характера — их едва ли в ней не большинство, — но в ней нет другого текста, совершенно подобного нашему. Знаменитый рар. Harris представляет ритуал очищения и заклинания воды, берлинский 3027 — сборник заговоров против детских и материнских болезней; «Горы на Крокодилах», ватиканский папирус и туринские имеют целью побороть действие ядов и болезней; луврский 3229 обуславливает благоприятные сны. Наш папирус все время говорит о парализовании «врагов» бога, царя и имярек. Для их уничтожения служат и магические составы, и заговоры, и целые «книги», и талисманы, особенно «узлы», и рисунки, обильно помещенные в папирусе, и восковые и другие фигурки. «Враги» эти и земные, «восставшие против царя во дворце его»³ — случай, едва ли со времен бога Ра не обычный в придворных хрониках фараонов, и сверхъестественные — «идущие из недр земли»⁴, «из воздуха»⁵,

³ IX, 3; ср. V, 6; VIII, 3. [Здесь и далее — указания на конкретные места в переводе папируса (в данную публикацию он не вошел).]

⁴ VIII, 7.

⁵ VIII, 4–5.

«Сетх и его спутники»⁶ и тому подобное. Соответственно, и на магических рисунках изображены связанные спинами два представителя «врагов» — Сетх и азиат⁷. Борьба с врагами царя находит себе прототип в борьбе против врагов Осириса, который является как бы центральным образом нашего текста; с другой стороны, она служит сама образцом для «защиты» простых смертных; поэтому амулеты и тому подобное предназначены не только для «этого бога», но и для «имярек»⁸. «Враги» опасны и при жизни, и по смерти⁹, но наш папирус имеет целью уничтожение первых; со вторыми имеет дело заупокойная литература.

Переходя теперь к обзору содержания папируса, скажем несколько слов о его внешнем виде. Длина его около 4 ½ метров, ширина — 17,3 см. Судя по описанию Birch'a, материал его хрупкий и темный¹⁰. Начало потеряно, пропали концы первых двух и отчасти третьего из сохранившихся столбцов иератического письма; всего их сохранилось 17, кроме того 25 вертикальных строк иероглифов и три магических рисунка, не считая мелких; несколько фраз написано «энигматическими» иероглифами. Последнее обстоятельство, в связи с палеографическими соображениями, заставляет отнести рукопись к позднему времени, не раньше позднеасаисской и даже птолемеевской эпохи; письмо ее напоминает, например, берлинский папирус 3008 с зываниями Исиды и Нефтиды. <...>

Начало сохранившейся части описывает содрогание всей природы и богов, очевидно, по смерти Осириса. Из слез, пота, крови и тому подобного богов, прямо или косвенно, образовались растительные и иные вещества, необходимые для восстановления тела Осириса, для его бальзамирования, оживления. Боги величают Осириса и ставят на его место Гора, помогают ему в борьбе с Сетхом и его присными, которые уничтожаются. Однако кровь казненного Сетха падает в некоторые местности Египта, которые становятся местами его культа. Таким образом не устранена окончательно опасность для Осириса и его присных. На помощь являются статуэтки «вра-

⁶ XI; ср. IV, 7.

⁷ XI–XIV.

⁸ VII, 10; VIII, 1.

⁹ IX, 2.

¹⁰ Revue Archéol. 1863, [7]. 120. [Birch S. Sur un papyrus magique du Musée Britannique.]

гов» из воска — их подвергают действию пламени богини Сахмет. Кроме того, прибегают к страшным магическим книгам, «в которых жизнь и смерть», к рисункам, узлам, магическим действиям (например вдыханию — бог Шу), заклинаниям, влагаемым в уста богов, магическим жезлам, размеры которых даются. Среди талисманов особое место занимает магический «дом Осириса», рисунок и подробное описание которого приводятся. Это — микрокосм, в котором хранится изображение бога и священная книга, сохраняющая ему жизнь и повергающая его врагов. Особые, маловразумительные, формулы открывают доступ в этот дом. Конец текста дает предписание для приготовления фигурки Хентиementиу, умелое пользование которой избавляет от внезапной смерти, огня и других неприятностей. Затем следует большой магический рисунок, изображающий, по-видимому, эту фигурку, а также Осириса среди магически охраняющих его божеств.

Таково, в общих чертах, содержание нашего папируса. Конечно, от египетского текста вообще, а магического в особенности, нельзя ожидать стройности и цельности — нами намечена лишь общая схема, в которой мы старались сгладить беспорядочность, посторонние вставки и тому подобное.

Текст имеет несомненно крупный интерес не только как лишний памятник столь характерной для Египта магической литературы, в которой он оказался учителем более поздних эпох культурной жизни человечества, но и по ряду вариантов известных мифов и намеков на неизвестные. Новое сказание о плаче богов, людей и животных, о помрачении света и так далее при смерти Осириса, о происхождении растений, пчел, мест культа из истечений богов, о волхвовании Тефнут в глубокой пещере, о Шу и его отношении к Осирису и тому подобное. Новое узнаем о богах: Мут, Маат, Шу (в форме ока и пера орла). Сообщается целый ряд заглавий магических книг. Наконец, папирус дает новый материал языкового и палеографического характера.

Без сомнения, исследователи сравнительной мифологии и народных верований и суеверий найдут в нашем папирусе обильный материал. <...>

<...>

Конец папируса занят большой магической картиной, в центре которой изображен Осирис в двух видах: а) в виде мумии на подставке, в белой короне с жезлом уас; за ним сидит львоголовая

Тэфнут (надпись: «Мать твоя Тэфнут защищает тебя»); за ней стоит Нефтида с поднятыми руками; б) в виде мумии в атефе в футляре, обернутой в снятую с цельного барана шкуру и заключенной в нечто вроде архаического сосуда, в свою очередь помещенного в наос, на котором сидит огнедышащий лев в атефе. В наосе в верхнем правом углу написано: «Амон Ра. Птах», в левом: «Хентиementиу»; под наосом: «Отец твой Геб, мать твоя Нут защищают тебя»...

Справа от первого изображения Осириса: а) сидящая Сахмет в виде огнедышащего льва в атефе; надпись: «Сахмет, глава места казни, бросает пламя на врагов твоих»; б) Исида с поднятыми руками; в) Шу с головой в виде Ока¹¹ и с обычными для него четырьмя высокими перьями на голове, с поднятыми от локтей руками. Надпись: «Отец твой Шу производит сладостное дыхание жизни к носу твоему постоянно»; г) вверху лежащий извергающий пламя лев в атефе. Надпись: «Менти, бросающий пламя во мраке»; внизу четыре Урея на подставках; на головах у них: белая корона, красная корона, солнечный диск, лунный диск.

Слева от второго изображения Осириса стоит с поднятыми от локтей руками Шу в таком же виде, как и справа, но с привешенным, как у царей, хвостом. Над ним написано: «Воздух».

¹¹ Шу в связи с оком Ра и с собственным особенно упоминается в магическом папирусе Harris (Chabas, Opus cit., I, 10–11) [*Chabas F. Le papyrus magique Harris. Traduction analytique et commentée d'un manuscrit Égyptien, comprenant le texte hiératique, publié pour la première fois, un tableau phonétique et un glossaire. Chalon-sur-Saone, 1860*], например: «...поднесший око свое отцу своему Ра в дар...»; «украшенный сиянием своего ока в Илиополе, чтобы повергнуть восставших против отца своего»; подобие Ра внутри ока своего отца. В нашем папирусе преследуется цель уничтожения «врагов», почему и припоминается эта роль Шу. Другая его роль — бога воздуха — также ясно подчеркнута. В 154 л. Книги мертвых «Око Шу» играет роль очистителя, предохраняющего тело от тления.

Б. А. Тураев

ЕГИПЕТСКИЕ РЕЛЬЕФЫ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ПОГРЕБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССИЙ МУЗЕЯ ИЗЯЩНЫХ ИСКУССТВ (1921)¹

Достаточно известна большая распространенность в египетском искусстве изображений погребальных обрядов и шествий. Древний египтянин готовился к «прекрасному погребению по старости», к «соединению с землей» всю свою жизнь; он, как Синухет, боялся умереть на чужбине и лишиться погребения по своему обряду; это одно заставляло его стремиться на родину²; боязнь не иметь близкого человека, который бы сопровождал его гроб в день погребения, удерживала и несчастного неудачника в жизни от самоубийства. И мы действительно находим изображения погребения на стенах гробниц, и на надгробных стелах, и на папирусах Книги мертвых; все они являются иллюстрациями к первой главе. Эти изображения очевидно имели религиозно-магическое значение, закрепляя навеки и продолжая таинственное действие погребальных обрядов, необходимое для загробного благополучия усопшего.

Издания и описания этих изображений делались не раз и в специальной, и в популярной литературе, включительно до учебников и книжек, рассчитанных на широкую публику. Еще в 1880 г. Maspero³ сделал свод известного тогда материала, хотя и не полно.

¹ [Тураев Б. А. Египетские рельефы с изображением погребальных процессий Музея изящных искусств // Известия Российской академии истории материальной культуры. Т. 1, № 9. Пг., 1921. С. 61–71.]

² Б. А. Тураев. Рассказ египтянина Синухета [и образцы египетских документальных автобиографий. М., 1915. 70 с.] (Культурно-исторические памятники Др. Востока, III), 27–35, 39, 44.

³ Maspero, Étude sur quelques peintures funéraires, JA, 1880, 112–170, 305–420. [Maspero G. Études sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles // Journal Asiatique. 1880. May–June. P. 112–170, 365–423.] Частью вошло

С тех пор этот материал значительно возрос — открыто, описано и издано много новых гробниц, найдено немало прекрасных папирусов и барельефов, и редкий большой музей не обладает памятниками этого рода. Нам представляется возможным внести в этот материал некоторую группировку. Прежде всего требуют обособления изображения фиванских и некоторых других гробниц начала Нового царства, примыкающие к тому, что нам известно из эпохи Среднего царства и содержащие воспроизведения ряда церемоний, не всегда достаточно понятных и объяснимых. Сюда относится Луврская плита С 15 Среднего царства⁴, изображающая под текстом таинственные обряды, гробница Тетики в Фивах, гробницы Ментухирхопшуфа, Рехмира, Инени, Аменемхета и многие другие в Фивах⁵, Пахери⁶ в Элькабе и др. Наиболее характерным признаком их является отсутствие сцены последнего прощания с мумией, которая не передается перед готовую гробницей в руки Анубиса или богини Запада или жрецов, а все шествие направляется к изображению Осириса, Запада, его богини, Анубиса или сидящей четы покойных. В этих же изображениях представлены пляска «муу», на которую ссылается и царь в письме к Синухету, а также странные обряды с «текену», может быть пережитки человеческого жертвоприношения⁷.

в его популярные *Lectures historiques*, имеющиеся в русском переводе: Исторические чтения. Древняя история. Египет, 109–127. [Масперо Г. Древняя история: Египет, Ассирия / пер. с фр. СПб., 1900. С. 109–127.]

⁴ Издана, после Gayet, по фотографии у Moret [A.], *Mystères Égyptiens*, тбл. I [Paris, 1913]. К Среднему царству относится еще изображение погребения Схотепибра. См. Quibell [J.], [The] Ramesseum, тбл. IX [London, 1898].

⁵ Важнейшие издания: MMC, V, XVIII. Davies, *Five Theban tombs* [Davies N. de Garis. *Five Theban Tombs (Being Those of Mentuherkhepeshef, User, Daga, Nehe-mawäy and Tati)*. London, 1913], ASE, XXI. Lord Carnarvon, *Five Years at Thebes*, тбл. VI–IX [Carnarvon G. et al. *Five Years' Explorations at Thebes: A Record of Work Done 1907–1911*. London; New York; Toronto; Melbourne, 1912], Davies and Gardiner, *The Theban tombs series*, I, *The tomb of Amenemhêt*, London, 1915.

⁶ Tylor, *The tomb of Paheri* [Tylor J. J., Griffith F. L. *Wall drawings and monuments of El Kab. The tomb of Paheri*. London; Boston, 1895], EEF, XI.

⁷ Сопоставлено: Gardiner, *The tomb of Amenemhêt*. Moret [A.], *Mystères Égyptiens*, 36–72. [Paris, 1913]. См. еще заметку по поводу стелы нашей коллекции, ЗКО, VII, 9–10, тбл. III, IV. [Тураев Б. А. Несколько египетских надписей из моей коллекции // Записки Классического отделения (Императорского) Русского археологического общества. 1912. Т. 7. С. 1–19.]

Другую группу составляют изображения, современные следующему поколению — концу XVIII династии и последующему времени. Это гробница «граверов» в Фивах, гробницы Аменемхета, Неферхотепа и другие. Сюда же относятся рисунки на папирусах Книг мертвых этой эпохи, например Ани, Хунофера и других. Здесь все эти странные обряды отсутствуют, представлено только погребальное шествие, заканчивающееся у выстроенной гробницы и стелы прощанием жены, церемонией «Отверстия уст» и передачи жертвенных даров.

Наконец особую группу могут составить по своему художественному исполнению немногочисленные обломки из мемфисских гробниц эпохи XVIII династии. Можно еще обособить изображение на рукописях Книги мертвых саисской и поздних редакций, где шествие сопровождают отсутствующие в более древнее время эмблемы номов, делающие из каждого погребения как бы официальный факт.

Музей изящных искусств в Москве обладает тремя превосходными барельефами, изображающими части погребальных процессов. Два из них (4117 и 4124) входят в состав бывшей коллекции В. С. Голенищева* и происходят из Фив; третий, приобретенный в 1913 г. в Москве у Л. С. Гинзбурга*, как мы ниже укажем, мемфисского происхождения.

Барельеф № 4117 дает немного. Внимание зрителя сосредоточено на саркофаге со сводообразной крышкой и столбиками, влачимом на салазках и осененном цветами лотоса. Впереди жрец совершает возлияние, а может быть, как в гробнице Рои, «очищает путь» пред ним «хорошим молоком» для предохранения от последствий продолжительного трения салазок о твердый грунт. Рядом с гробом идут слуги, неся предназначенные для помещения в гробницу сосуды, оружие, мебель, опахала, жезлы и тому подобное. За гробом идут в парадных платьях времени Нового царства и в «двойных» париках, как гласит единственная на барельефе надпись, «Писцы солдат», очевидно сослуживцы покойного, имя и звание которого нам не сообщено.

Барельеф № 4124 содержит значительно больше. Он в трех ярусах дает значительную часть изображения погребального шествия до его конца — верх обломан. Не сохранилось по несколько фигур справа и слева; внизу изображений больше не было. Саркофаг с мумией помещен на ладью и влачится на салазках; по обе стороны его Исида и Нефтида — очевидно жрицы, представлявшие этих сестер

Осириса, плачем своим содействовавшие его оживлению. Во втором ярусе изображены плакальщицы и слуги, несущие букеты лотоса и, на коромыслах, ящики с погребальными дарами. Коромысла заканчиваются головами кобчиков и украшены лентами. Третий ярус содержит изображение слуги с табуретом, на который положена циновка с письменным прибором и опахалом; далее следует заключительная сцена прощания. Мумия поставлена на ноги и передается жрецу, облеченному в Анубиса — на барельефе сохранилась только его рука. Другой жрец, вероятно «Херихеб», читает формулу передачи жертвенных даров «Ка» покойника, формулу очищения и ритуал «отверстия уст», инструменты для совершения которого положены на табурете за ним; третий жрец, в шкуре пантеры, обыкновенно титулуемый «любимый его сын», держит в руках кадильницу и сосуд для возлияний. Пред ними целая гора жертвенных даров, которые они передают усопшему. Пока они бесстрастно совершают службу, жена покойного на коленях перед мумией плачет, прощаясь с ним и произнося причитания⁸, подобные тем, какие выписаны в других современных данному барельефу гробницах. Надпись, помещенная здесь, совершенно не соответствует изображению и читается так:

«Совершение каждения Гору горизонта Осирисом, заведующим стадами Амона Иуи⁹ правогласным, обладателем достоинства, покойным».

Обычно в надписях, помещаемых в соответствующем месте, приводится или текст плача вдовы, или текст формулы, читаемой жрецом. Чем же объясняется приведенная, совершенно некстати начертанная надпись?

Ответить на этот вопрос нам поможет сопоставление нашего барельефа с современными ему изображениями. Весьма близко подходят к нему рисунки знаменитых папирусов Британского музея — современника Тутмосидов Ани¹⁰ и заведующего стадами царя

⁸ Тексты и переводы причитаний см. в указанных трудах Maspero.

⁹ Имя частое и в Среднем, и в Новом царстве, носившееся и мужчинами, и женщинами.

¹⁰ The Papyrus of Ani, the Book of the Dead. Facsimile. 1894, изд. Брит. муз. [Budge E. at al. The book of the dead: the Papyrus Ani in the British Museum; the Egyptian text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introd. etc. (Facsimile): Facsimile of the papyrus of Ani. London, 1894.] Изображение погребальной процессии из этого папируса воспроизведено

Сети I Хунефера, а также использованный Navill'ем дублинский папирус и даже относящийся к XXII династии лейденский папирус Пекрура¹¹. Папирус Ани также дает изображение катафалка с мумией на ладье и салазках, с Исидой и Нефтидой по сторонам, с букетами лотоса спереди и сзади — и здесь между ногами богинь и катафалком видны нижние части букетов. И здесь и там ладья украшена спереди свешивающимися лентами. Впереди там идет жрец, обратившись назад и совершая каждение. На нашем барельефе сохранилась только нижняя часть его фигуры, видна часть шкуры пантеры; он изображен обращенным назад, причем и ноги обращены назад, тогда как на папирусе Ани пред нами условная и реально невозможная фигура с телом, повернутым назад, а ногами, идущими вперед, что должно было выражать участие жреца в шествии и частые его обращения назад для каждения. Фигуры, влачащие катафалк, на нашем барельефе не сохранились — видна только нога одной из них. За ладьей на папирусе Ани следуют родственники и слуги с гробничным инвентарем; изображение этой части процессии на барельефе не сохранилось. Впереди ладьи состав шествия и там и здесь тот же; разница только в том, что на нашем барельефе плакальщицы идут за слугами с букетами и коромыслами, у Ани — наоборот. Костюм плакальщиц один и тот же; и там и здесь они исполняют свою обязанность, поднимая вверх руки и складывая их на груди. Кроме того, на нашем барельефе отсутствует изображение коровы и ее несчастного теленка, у которого только что отнята передняя нога и сочится из раны кровь¹². Слуг с букетами и коромыслами на барельефе не менее четырех, на папирусе только двое; что на коромыслах не ведра, а ящики для зелени, это доказывается не только их формой, но и раскраской на папирусе, а также помещенной на них зеленью, что, согласно приемам египетских художников, изображает содержимое. Жрецы в заключительной сцене изображены и там

в красках в нашем издании: Древний мир, Изборник источников по культурной истории, I. [Древний мир: изборник источников по культурной истории Востока, Греции и Рима / под ред. Б. А. Тураева и И. Н. Бороздина. Ч. I: Восток. М., 1917.]

¹¹ Naville, Todtenbuch, I, тбл. III–IV. [Naville É. Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. dynastie. Berlin, 1886]

¹² Об этом жестоком обряде см. Griffith-Weigall, An ancient egyptian funeral ceremony, JEA, II, 10–12. [Weigall A. E. P. B. An Ancient Egyptian Funeral Ceremony // The Journal of Egyptian Archaeology. 1915. Vol. 2/1. P. 10–12.]

и тут те же, но в обратной последовательности, причем на папирусе их трое, — два в паре совершают действие, один читает по рукописи совершенно тождественного вида на обоих изображениях, и деяние его тождественно; и там и здесь табурет с принадлежностями ритуала и гора жертвенных приношений.

На папирусе Хунефера шествие представлено еще более сжато¹³. Здесь всего один слуга с сидением и письменным прибором, плакальщицы и родные соединены в одну группу и непосредственно помещены пред жрецами, которых четыре в том же порядке, что на папирусе Ани: сзади чтец с рукописью такой же формы и в том же одеянии, что на барельефе и у Ани, перед ним «возлюбленный сын» в шкуре пантеры с кадилом и сосудом; ближе всех к мумии пара жрецов: «херихеб» и «сем» в легком одеянии с четырьмя сосудами и инструментами для церемонии «отверстия уст». Самый текст церемонии написан над ним и, между прочим, известная еще из текстов Пирамид формула омовения: «Омовение твое — омовение Гора, и наоборот; омовение твое — омовение Тота, и наоборот; омовение твое — омовение Сопта, и наоборот; омовение твое — омовение Геба, и наоборот». Этому тексту соответствуют и четыре сосуда в руках «херихеба». Более полны изображения на стенах гробниц. Так, знаменитая гробница Харемхеба¹⁴ дает в четырех ярусах картину длинного погребального шествия. Родные и знатные участники шествуют за погребальной ладьей, далее идут плакальщицы, непосредственно за ними, как и на нашем барельефе, слуги с коромыслами и ящиками с зеленью (на каждом лежит ветвь), далее длинная вереница носильщиков огромного погребального инвентаря — ожерелий, статуй, фигур души, амулетов, драгоценных скарабеев, царских жезлов, знаков отличия, ящиков и тому подобное. Наконец, внизу изображено путешествие в Абидос (совершается реально или символически мумией). Здесь мы видим еще части того, что изображалось при Среднем царстве и Яхмосидах, длинный кортеж с мебелью, царскими жезлами и тому подобным, а также, может быть, влечение

¹³ The Book of the Dead, Facsimiles of the papyrus of Hunefer, тбл. 6–7. [Budge E. The book of the dead: facsimiles of the papyri of Hunefer, Anhai, Kerāsher and Netchemet; with supplementary text from the papyrus of Nu with transcripts, etc. London, 1899.]

¹⁴ Bouriant, Le tombeau de Harmhabi, MMC, V, 429–431, тбл. V. [Bouriant U. Le tombeau de Harmhabi. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. Paris, Leroux, 1893.]

завернутого в шкуру «текену»; по крайней мере, так можно объяснить сверток, влачимый на салазках между погребальной ладьей и плакальщицами и помещенный на корабль, отплывающий в Абидос. Была ли здесь заключительная сцена прощания — неизвестно; стена в этом месте повреждена.

Полно и близко к папирусу Ани и нашему барельефу изображение в прекрасно изданной Scheil'ем гробнице граверов фиванского храма Амона, современников Аменхотепа III¹⁵. Здесь тоже имеются носильщики коромысл и букетов, длинный ряд носильщиков гробничной мебели и других принадлежностей, правда, менее роскошных и разнообразных, чем у вельможи Харемхеба, имеются суда, но они плывут не в Абидос, а на «Запад»; имеется сцена прощания, на которой изображены жрецы и начертаны формулы. Но кроме всего этого, гробница дает нам и объяснение происхождения формулы, начертанной на нашем барельефе над сценой прощания. Эта формула имеется и здесь и читается так:

«Возложение на огонь мирры и ладана Гору горизонта, Осирису Хентиementиу, Анубису, владыке на своей горе, Хатхор, главе области, ладье Сектет, ладье и ее гребцам, Ра, его диску, его Эннеаде... Эннеаде великой, богам, находящимся в Хернетре, звездам неутомимым, звездам неразрушимым, со стороны имярек»...

Таким образом, формула барельефа n° 4124 является только сокращением данной. Помещена последняя между сценой из заупокойного пиршества и погребального шествия под большим изображением усопшего и его жены, совершающих приношение курений, и на этом барельефе попала не на свое место.

Кроме того, гробница граверов дает нам еще одну интересную подробность погребальных церемоний — кущи, разбитые на пути следования процессии (?). Это сближает фиванские изображения с мемфисскими. Наконец, подобные же изображения найдены Steindorff'ом в оазе Бахрийэ в гробнице одного из князей оазы эпохи Нового царства. Здесь также мы встречаем носильщиков с коромыслами и ящиками, кущи, прощание, коров и теленка¹⁶. Ввиду ре-

¹⁵ ММС, V, тбл. V–VIII.

¹⁶ Издания и исследования: Mariette, *Monuments divers*, тбл. 60. [*Mariette A. Monuments divers recueillis en Egypte et en Nubie (Tables)*. Paris, 1872.] Erman, *Aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis*, *ÄZ*, XXXIII (1893), 18–24, тбл. I–II. [*Erman A. Aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis // Zeitschrift für*

лигиозной и культурной близости оаза к Фивам, и эти изображения являются отголосками фиванских, но сближают их также и с мемфисскими, к описанию представителя которых в музее мы теперь и обратимся.

Барельеф № 6269 представляет исключительный художественный интерес и с первого же взгляда может быть отнесен к числу тех шедевров египетской пластики, которые попали из разрушенных гробниц мемфисских верховных жрецов, частью кружным путем чрез дома феллахов, в Берлинский, Каирский, Копенгагенский и Луврский музеи¹⁷. Наш рельеф невелик и содержит немного, но дает весьма достаточно для исследователя египетского искусства. На нем сохранились части трех ярусов изображений, причем от верхнего только низ, от нижнего — верх. Вверху видна часть украшенной колоннами четырехугольной постройки, куда временно поставлена мумия; около нее какой-то предмет, два человека, вероятно жреца — сохранились только ноги. За постройкой видны ноги двух идущих и стоящих на коленях — вероятно, это родные и друзья умершего. Средний ярус дает изображение большого количества мужчин, выражающих скорбь о покойном. Некоторые пали на землю, протянув вперед руки, другие вопят, стоя на коленях и подняв руки вверх, многие выражают свою печаль, плача стоя и хватаясь за голову и тому подобное. По силе движения и экспрессии эта сцена может быть сопоставлена с берлинским рельефом № 12411 и примыкающими к нему. Интересно также, что пред нами не наемные плакальщицы, а мужчины, судя по костюму, военные, хотя, может быть, и невольники покойного. У некоторых весьма характерные лица, с ярко выраженными портретными чертами. Нижний ярус содержал изображение кущей, в которых ставились

Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1895. Bd. 33. S. 18–24.] Madsen, Aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis, ÄZ, XLI (1904), 110–113. [Madsen H. Aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1904. Bd. 41. S. 110–113.] Die Totenfeier im Garten, ÄZ, XLIII (1906). 51–54. [Madsen H. Die Totenfeier im Garten // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1906. 43. S. 51–54.] Ср.: Ausführliches Verzeichniss d. Aegypt. Altertümer (Königl. Museen zu Berlin) 147–155. [Ausführliches Verzeichniss der Aegyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus. Berlin, 1894. S. 147–155.]

¹⁷ G. Steindorff, Durch die Lybische Wüste zur Amonsoase, 148, 139, рис. 104. [Bielefeld; Leipzig, 1904.]

сосуды с питьем и продовольствием¹⁸. Хотя от этих кушей сохранились только верхние части, но и по ним видно, что в общем куши почти тождественного устройства с изображенными на упомянутом берлинском рельефе. И здесь мы видим отчаяние приставленных к ним, выражающееся в воплях, хватаньи руками за голову и тому подобном.

Распространяться о художественном интересе и значении нашего рельефа не приходится — это уже сделано в свое время. Erman'ом* и Madsen'ом по поводу берлинских, копенгагенского и луврского фрагментов, Maspero* — по поводу каирских обломков из гробницы Хармина¹⁹. Не будем касаться также вопроса, имеем ли мы перед собою изображение погребения или все барельефы с кушами передают заупокойный праздник в саду, когда усопший, представляемый или мумией, или просто статуей, прощался со своим любимым садом. За последнее как будто говорит на нашем рельефе временная постанова саркофага в особое помещение, подобно тому, как на копенгагенском рельефе он помещен на острове в саду. С другой стороны, на фиванских гробницах с кушами изображено несомненно погребальное шествие, да и относительно мемфисского рельефа n° 12411 Madsen, считающий большинство подобных рельефов изображениями праздника в саду, высказывает сомнение²⁰.

Для нас несомненно одно — в Мемфисе на рубеже XVIII и XIX династий работала незаурядная по дарованию школа скульптуры, может быть находившаяся в какой-либо связи с искусством Телль-Амарны. Но ей чужды крайности более поздних периодов его. Если вопли и выражение горя и кажутся нам представленными иногда слишком сильно, то нельзя забывать, что египетские похороны не похожи на наши — сосредоточенность и молчание не были их качествами. «Никто не молчит при твоём оплакивании», — говорит на знаменитом берлинском рельефе 12411 один из родственников покойного. Чувство восточного человека и южанина ничем не было стеснено и выражалось в формах, для нас необычных, но близко

¹⁸ На барельефе Хармина (Каирский музей, Mariette, Monuments divers, 60) приставленные к кушам обращаются к покойному со следующими возгласами: «Ночь твоя прекрасна вовеки!», «Для твоего каждения возлияния, всякие хорошие вещи!», «О прославленный!», «К западу, к западу, к западу!».

¹⁹ Égypte в серии Ars Una, 200 сл. [Maspero G. Égypte. Paris, 1912. (Ars-Una, Species-mille, Histoire Generale de l'Art).]

²⁰ ÄZ, XLIII (1906), 54. [Madsen H. Die Totenfeier im Garten...]

передаваемых на наших памятниках. Конечно, мы не говорим о несовершенствах и условностях, свойственных египетскому искусству — несоблюдение пропорций, несоответствие размеров и тому подобном, на что уже указал Madsen²¹. Прибавим, что и на нашем барельефе позы не всегда возможны, а руки плачущих слишком длинны²². Но это искупается другими качествами, которые ставят мемфисские рельефы на совершенно исключительное место. «Мастер, создавший (их), стоит высоко над рутинными скульпторами и живописцами, по работам которых мы судим об египетском искусстве. Он владеет своим искусством во всех направлениях и способен выразить одинаково наглядно и дикое горе, и тихую скорбь. И если за сыновьями, забывающими в своем горе о самих себе, следуют знатные господа в спокойной позе искреннего сочувствия, то этот контраст, конечно, предусмотрен. Не забыт здесь и милый юмор, этот характеристичный признак лучших памятников египетского искусства как Древнего, так и Нового царства: слуги в своем возбуждении переходят всякую меру, а господа, шагающие значительно дальше в погребальном шествии, не могут упустить случая поделиться новостями; один из них гладит свою красивую прическу»²³. На этом же рельефе не все кущи представлены готовыми и причина этому скорбь мастеров, заставившая их запоздать с исполнением работы²⁴. А как удивительно передана на берлинском рельефе 13297 скорбь привратника, только что проводившего из врат дорогое тело и смотрящего ему вслед!²⁵ На каирском рельефе Хармина весьма удачно участники погребального плача разбиты на две красивые противопоставленные группы — мужскую и женскую, и первая, в свою очередь, на три перспективных²⁶. Подобное же было, конечно, и на нашем рельефе — и здесь, насколько позволяет судить то, что осталось от верхнего яруса, скорбь родных изображе-

²¹ ÄZ, XLI (1904), 111. [*Madsen H.* Aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis...]

²² Длинные руки характерны и для искусства Телль-Амарны.

²³ Erman, ÄZ, XXXIII (1893), 21. [*Erman A.* Aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis...]

²⁴ Указ. соч., 19.

²⁵ Изд. Bissing, Einführung in die Geschichte d. Aegyptischen Kunst, тбл. XVI. [*Bissing F. W. von.* Einführung in die Geschichte der ägyptischen Kunst von den ältesten Zeiten bis auf die Römer. Berlin, 1908.]

²⁶ Fechheimer, Die Plastik d. Aegypter, 58, тбл. 147. [*Fechheimer H.* Die Plastik der Ägypter. Berlin, 1920.]

на рядом со спокойным шествием знатных гостей. Во втором ярусе плачущие расположены в удачно скомпонованной группе стоящих и падающих на землю. Если мы обратимся к фиванским рельефам, то там мы увидим или излишнее спокойствие, как на обоих рельефах нашего музея — даже выражение скорби плакальщиц и прощающейся жены введено в рамки изящной умеренности, или некоторую условность и шаблонность, даже на таких изображениях, как помещенные в гробницах Харемхеба, Нефехотепа и граверов; хотя и здесь уже заметно обилие движения, но нет той экспрессии, силы и индивидуализации, которая отличает мемфисские рельефы. Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство. На фиванских рельефах появляются кущи²⁷; процессия Харехемба... является переходным типом, соединяющим древние фиванские обряды с тем, что дают наши рельефы и папирусы; с другой стороны, мемфисские рельефы Хармина дают нам не только кущи, но и слуг с коромыслами и ящиками. Не было ли взаимного влияния двух центров? Или Мемфис повлиял на Фивы? Maspero*... склонен к обратному выводу, ссылаясь на перспективное изображение, например у Хармина, свойственное Фивам и заменившее собою прежнее расположение фигур друг за другом, а также на реализм и движение, обязанные искусству эпохи Телль-Амарны. Но перспективные изображения фигур известны на севере еще с тинитской эпохи, а время мемфисских погребальных рельефов, как берлинских, так и нашего, далеко не установлено и скорее совпадает с концом XVIII династии, чем переходит в XIX.

Что касается до связи с искусством Телль-Амарны, то достаточно посмотреть на обломок из гробницы дочери царя, изображающий плач по усопшей, чтобы убедиться в близости приемов²⁸. Да и вообще мы слишком мало знаем о мемфисском искусстве этого времени.

Наши памятники были настоящим откровением в этом отношении и доказали, какую потерю понесла наука в гробницах жрецов северной столицы. Еще в 1906 г. Madsen высказывал сожаление, что

²⁷ Кроме гробницы граверов: у Аменемхеба (Mission au Caire, V, 268) [*Bouriant U. Le tombeau de Harmhabi.*], Миннахта (указ. соч., 320). Книга мертвых Пекрупа, Naville, Totenbuch, I, 3. [*Naville É. Das Aegyptische Todtenbuch...*]

²⁸ Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou, MSC, VIII, рис. 3. [*Bouriant U. et al. Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte. Bd. 1: Les tombes de Khouitatonou. Kairo, 1903.*]

надежда на открытие в музеях Европы и Америки новых барельефов из этих гробниц, высказанная Егман'ом* за одиннадцать лет пред тем, не оправдалась.

Мы теперь имеем возможность ввести в научный обиход еще один прекрасный памятник, оказавшийся в России и в некоторой степени осуществивший эту надежду.

М. Э. Матье

РЕЛИГИЯ ЕГИПЕТСКИХ БЕДНЯКОВ (1926)¹

Милица Эдвиновна Матье (1899–1966) — востоковед (египтолог) и искусствовед. В изучение религии Древнего Египта исследовательница внесла оригинальный и очень значительный вклад. Она доказала, что имя божества необходимо жрецу, чтобы магически воздействовать на его волю. В статьях об интерпретации Текстов пирамид Матье* предположила, что их следует читать в направлении от входа в пирамиду и до саркофага с мумией фараона, поскольку именно в таком направлении проходил сам погребальный ритуал. Душу фараона начинали искать у выхода, а процедура воскрешения проводилась именно у саркофага. При этом открывание дверей зала символизировало открывание дверей неба или подземного мира. Эта гипотеза нашла подтверждение в работах современных исследователей. Еще одно замечательное наблюдение Матье* касается понимания обряда отверзания уст и очей как процедуры оживления статуи божества. Статуя оживает в тот момент, когда у нее появляются глаза. На основании множества текстов и изображений была установлена чрезвычайно значимая для египтян связь между зрением и жизнью. Занимаясь изучением Книги мертвых, Матье* установила, что она имела магическое значение. Книга мертвых, помещенная в месте погребения рядом с умершим, не допускала сердце человека к высказыванию истины о его жизни и тем самым обеспечивала его посмертное блаженство. Ритуал «хеб-сед» Матье* понимала в соответствии с теорией Дж. Фрэзера* об умерщвлении са크рального царя и рассматривала его как воскрешение фараона к вечной жизни и власти.*

В. Е.

То, что мы знаем о религии египтян, относится по большей части к религии официальной, религии высших классов. Это вполне понятно, так как материалы, дошедшие до нас, в значительной мере касаются именно этой религии: гробницы, являющиеся одним из наиболее богатых источников наших знаний о Египте, принадлежали в огромном своем большинстве богатым людям, имевшим

¹ [Матье М. Э. Религия египетских бедняков // Религия и общество: сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира / Научно-исследовательский ин-т при Ленинградском ун-те. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 29–40.]

возможность создать себе посмертное жилище и взять с собою все то, что считалось нужным по ритуалу. Эти люди, конечно, исповедовали официальную религию. Гробницы же бедняков почти не дошли до нас: не имея возможности подвергнуть труп хорошему бальзамированию, не будучи в состоянии не только обзавестись высеченной в скале и украшенной фресками гробницей, но часто даже купить гроб, бедняки были принуждены довольствоваться простой могилой и очень примитивным способом бальзамирования, который, конечно, ни в какой степени не предохранял труп от тления.

Так обстояло дело с гробницами. Другой обильный источник наших сведений, храмы, еще менее могли бы дать фактов для изучения народной религии: построенные для государства, с каноническими изображениями официальных божеств, сделанных под руководством жрецов, эти храмы являются как раз наиболее яркими выразителями именно религии официальной и центром различных философских жреческих учений и сложных богословских систем.

От второй половины Нового царства (1300 г. до нашей эры) до нас дошел своеобразный материал, благодаря которому мы можем представить себе это особенное направление, которое приняла народная религия данной эпохи. Остановимся подробнее на том положении, которое тогда занимали Фивы, место происхождения интересующих нас памятников. Как известно, Фивы незадолго перед этим пережили смуту Эхнатона, царя-еретика, стремившегося заменить культ Амона и прочих богов монотеистическим культом Атона (солнечного диска). Победив эту смуту, грозившую в случае успеха в корне и навсегда подорвать культ Амона и значение его жречества и города, Фивы расцвели с новым торжеством. «Твой город существует! — читаем мы в одном гимне Амону: — А тот, кто нападал на тебя, он низвергнут!»

Настроение, господствовавшее тогда в Фивах, ярко отражается в современном папирусе:

«Отражены враги от Фив и (славится) владычица городов... Сильны Фивы более, чем всякий город! Своими победами дает она (Фивы по-египетски женского рода. — М. М.) земли одному владыке. Схватывающие лук, хватающие стрелу — не сражаются они вблизи ее из-за великой силы ее. Города все славятся в имени ее, она их владычица, более могучая, чем они».

Человек, попавший на праздник в Фивы, так выражал свой восторг:

«Спешу я... к Луксору и вижу я Амона-Ра. Нахожу я его наполняющим Египет красотою восхода своего... Насытился я лицезрением тебя, о Амон, и сердце мое сладостно».

Жречество, опиравшееся в победе над Атоном на поддержку народных масс, которым отвлеченная реформа Эхнатона оставалась по существу чужда, первое время после реставрации культа Амона продолжало поддерживать известную связь с народом. Это был момент, когда даже в официальных и народных молитвах мы находим общие мотивы.

От этой эпохи до нас дошла довольно интересная группа памятников. Это стелы, которые ставились людьми, работавшими в фиванском некрополе, по поводу различных событий их личной жизни. Фиванский некрополь в рассматриваемый нами период представлял собою как бы особый городок. Там погребались как фараоны, так и знатные чиновники, вельможи и вообще люди высших классов, устраивавшие себе пышные гробницы, вследствие чего при некрополе образовался целый штат художников, скульпторов, писцов, каменщиков, всевозможных рабочих, занимавшихся изготовлением различных предметов загробного культа, не говоря уже о многочисленных жрецах, обслуживавших заупокойные храмы, и чиновниках, заведывавших управлением некрополя. Вот от небольшой части этих работников некрополя, именно от художников, писцов и так называемых седжем-ашей (буквально: слушающий зов, то есть служитель), и дошли до нас эти крайне важные стелы. Ставились они, как мы уже говорили, по поводу различных случаев жизни этих маленьких людей, когда не оставалось для них никакого исхода, кроме помощи божества. Болезнь ли самого работника или членов его семьи, постигшая его слепота, несправедливость и притеснение со стороны более сильного человека, — в каждом таком случае обращается египтянин к наиболее любимому им божеству и посвящает ему стелу. Иногда, по-видимому, давался обет сделать стелу, если поправится больной, совершенно так же, как у других народов давались обещания принести в жертву определенное животное, сделать пожертвование в храм, заказать икону или статую Мадонны, или какого-нибудь святого. Так, очевидно, обстояло дело с одним художником, по имени Небра, у которого тяжело заболел сын, также художник, Нахт-Амон. Как известно, болезнь часто воспринимается как наказание за грехи от божества; вследствие этого считается, что

и исцелить больного может только божество, пославшее болезнь. Это убеждение, свойственное многим народам самых различных времен и рас, было распространено и в Египте. Из приводимого ниже текста стелы остается неясным, в чем заключался грех молодого художника Нахт-Амона, но старик Небра прямо считает, что болезнь сына является следствием греха последнего против Амона. Во время болезни отец дает обещание Амону поставить стелу ему и, исполняя свое обещание, наивно указывает в конце: «Вот, смотри, я делаю то, что сказал». Вот перевод этого интересного памятника.

«Восхваление Амону-Ра, владыке Карнака, главе Фив, поклонение перед Амоном городским, богом великим, владыкой этого святилища, великим красотой... Творю я ему гимны во имя его, воздаю я ему хвалу до высоты неба и до ширины земли. Я рассказываю о силе его тому, кто плывет вниз по Нилу, и тому, кто плывет вверх по Нилу. Остерегайтесь его! Повествуйте о нем сыну и дочери, большим и малым! Расскажите о нем поколениям и поколениям, которые еще не возникли. Расскажите о нем рыбам в воде и птицам в небе. Повествуйте о нем не знающему его и знающему его: остерегайтесь его! Ты, Амон, владыка молчаливого, приходящий на зов бедняка. Я зову тебя, когда я в печали, и ты приходишь, чтобы спасти меня, чтобы дать дыхание тому, кто согбен, чтобы спасти меня, который в оковах. Ты, Амон, владыка Фив, спасающий находящегося в загробном мире, ибо ты (милостив), и когда зовут тебя, то это ты, который приходит издалека. Сделал художник Амона в некрополе, Небра правогласный, сын художника в некрополе, Паи правогласного, во имя господина своего Амона, владыки Фив, приходящего на голос бедняка. Сотворил он гимны во имя его, ибо велика сила его; совершил он моления пред ним, пред всей землей, для художника Нахт-Амона правогласного, который лежал болен при смерти и был во власти Амона из-за грехов своих. И нашел я, что владыка богов пришел в качестве северного ветра и дуновение сладостное шло перед ним, да спасет он художника Амона, Нахт-Амона правогласного, сына художника Амона, Небра правогласного, рожденного от законной жены Пашелу правогласной.

Сказал он: если раб склонен делать грехи, то господин склонен быть милосердным. Владыка Фив не проводит целый день в гневе: если он гневается, то в течение мгновения и ничего не остается... Клянусь я, да будешь ты милосерд, да не повторится то, что было отведено.

Он говорит: — Я сделаю эту стелу во имя твое и утвержу тебе гимн этот написанным на ней, — если спасешь ты мне художника Амона, Нахт-Амона правогласного, — так сказал я, и ты услышал меня. Вот, смотри, — я делаю то, что я сказал.

Ты — владыка того, кто призывает тебя, кто радуется о правде,
о владыка Фив!

Сделал художник Небра, сын Паи».

Не менее ясно сказывается понятие о болезни как о наказании за грехи и в следующей стеле, посвященной великой богине фиванского некрополя, змеевидной Мерит-Сегер. Имя ее, означающее «Любящая молчание», определяет ее как богиню смерти. Египтяне почитали ее в виде змеи, и, веруя, что она обитает в горе, находившейся на западе от Фив, напротив Луксора, они именовали ее «Вершина Запада».

Автор стелы, служитель некрополя, по имени Нефер-Абу, сознается, что он, будучи человеком «незнающим», «совершил грех против Вершины», которая и наказала его какой-то болезнью, может быть, одышкой («Я зывал о воздухе, но он не пришел ко мне»). Воззвав к богине, он получил исцеление и в память этого события сделал стелу, подробно описав весь эпизод и призывая всех людей остерегаться могучей богини.

«Восхваление Вершине Запада, преклонение пред ее Ка. Я восхваляю тебя, услышь мой призыв. (Я был) человеком незнающим, глупцом, и не знал я, что хорошо и что плохо. Совершил я грех против Вершины, и она наказала меня, ибо я был в руке ее ночью так же, как и днем. Я сидел на кирпиче, подобно беременной женщине (кирпичи заменяли в Египте ложе родительницы).

Я зывал о воздухе, но он не пришел ко мне.

Я воззвал к многосильной Вершине Запада, к богу каждому и богине каждой: — Смотри, я скажу большому и малому, которые среди рабочих: остерегайтесь Вершины, ибо лев находится в Вершине, и она поражает, как поражает дикий лев, она преследует того, кто согрешит против нее! — И когда я воззвал к моей госпоже, нашел я, что она пришла ко мне в качестве дуновения сладостного. Она была милосердна ко мне, (после того как) она дала мне увидеть руку свою. Она обратилась (опять) ко мне милостиво, она дала мне забыть болезнь мою, которая была (у) меня. Вот, Вершина Запада милосердна, когда к ней зывают... смотри! Да слышат все уши, которые живут на земле — остерегайтесь Вершины Запада!»

Мерит-Сегер являлась вообще очень популярной богиней среди обитателей некрополя, и до нас дошло несколько стел, обращенных к ней. Мы ограничимся еще одной, поставленной писцом некропо-

ля Амон-Нахтом. По-видимому, несчастный ослеп и, видя причину своей болезни в гнев богини, обращается к ней с мольбой об исцелении:

«Хвала тебе в мире, о госпожа, которая обращается к милости! Сделала ты, что увидел я мрак днем. Расскажу я о силе твоей: о, как велика (она)... Будь же милостива ко мне в твоём милосердии!..»

Слепота вообще была всегда сильно распространена среди египетского народа; различные глазные болезни, которыми египтяне древности страдали, очевидно, не менее современных, происходят в результате грязи, пыли и массы мелкого песку, поднимаемого сухими и жаркими ветрами. Среди же рабочих некрополя это несчастье могло увеличиваться еще просто благодаря условиям работы в темноте гробниц. Поэтому нас не должно удивлять обилие стел, свидетельствующих о распространенности слепоты. Слепота едва ли не более всех болезней воспринималась как наказание божие, и мы видим, что на некоторых памятниках люди прямо исповедуют свой грех, за который, по их мнению, постигла их кара.

Так, служитель некрополя Нефер-абу сознается, что он ложно поклялся богом Птахом:

«Начало повествования о силе Птаха служителем Некрополя к западу от Фив, Нефер-абу правогласным. Говорит он: я человек, который ложно поклялся Птахом, владыкой истины, и дал он увидеть мне мрак днем. Я расскажу о силе его тому, кто не знает его, и тому, кто знает его, малому и большому: остерегайтесь Птаха, владыки истины! Вот, не оставит он дела никакого человека. Удержитесь произносить ложно имя Птаха. Вот, кто его ложно произносит, — вот гибнет он. Дал он, что стал я подобно скоту улицы (то есть собакам), в то время как я был в его руке. Дал он, что люди и боги смотрели на меня, в то время как я был подобен человеку, который сделал нечто отвратительное против господина своего. Справедлив Птах, владыка истины, ко мне, что он наказал меня! Будь же милостив ко мне, да увижу я милосердие твое».

Другой египтянин, по имени Хуи, воздвигает стелу Тоту-Яху (луна), против которого он грешен:

«Слуга Яха, Хуи, говорит: я человек, сказал я клятву ложную... И дал он мне увидеть величину силы своей пред лицом всей земли. Я расскажу о силе твоей рыбам в воде и птицам в небе, да скажут они детям детей своих: остерегайтесь Яха!»

Очень трогательна стела, поставленная художником Амона, Паи, который молился Хонсу-Тоту-Гору об исцелении слепоты своей матери. Часть молитвы на этой стеле вложена в уста самой слепой старушки:

«— Я восхваляю его (то есть бога), я умилюсь ему Ка, да будет он милосерд ко мне каждый день! Вот, дал ты мне увидеть мрак, который ты сотворил. Будь же милостив ко мне, чтобы я сказала об этом: — О, как сладостно, когда ты милостив, Хонсу, к бедняку из города твоего! — Для Ка госпожи дома Уаджен-ренпет, правогласной, сын ее сделал этот памятник во имя Хонсу, господина своего, художник Паи, правогласный, сказал он: — Обрати лицо свое, сотвори милость, услышь меня!»

В другом случае мы имеем ослепшего скульптора, по имени Перер-ренпет, об исцелении которого вместе с ним самим молятся его жена и дочь; стела посвящена Тоту-Яху:

«Восхвален Тоту-Яху, преклонение перед милосердным. Я восхваляю его до высоты неба, я воспеваю твою красоту. Будь милостив ко мне, да увижу я, что ты милосерд, да узрю я твое могущество. Ты дал, что увидел я мрак, который ты сотворил, — просвети меня, да увижу я тебя! Ибо здоровье и жизнь в твоей руке, и живет (человек) твоими дарами их».

Еще одна стела поставлена служителем некрополя Уннофром с молитвой об исцелении от слепоты его жены Небтнухет. Молитва написана от лица самой слепой:

«Восхваление Тоту, преклонение пред владыкой Гермополя. Что это ты дал мне, о прекрасный? Будь милосерд, ибо вот — велико твое могущество. Ты дал мне увидеть мрак, который ты сотворил. Будь же милосерд ко мне, да увижу я тебя!»

Интересно отметить, что на стелах, где упоминаются заболевания сравнительно легкими болезнями, как, например, одышкой, мы имеем случаи выздоровливания больных, причем исцеление последних считалось чудесным и приписывалось божеству.

Но характерно, что мы не имеем ни одного упоминания об исцелении от слепоты; здесь бывают только мольбы о нем.

Божество считалось источником помощи не только при болезнях. Окруженный различными несправедливостями, не видя ниоткуда избавления, бедняк обращается к своему богу как к единственному заступнику. До нас дошли несколько таких молитв, где бедный

египтянин с отчаянием взывает к божеству о правосудии. Приводим две из них. В одном папирусе мы читаем:

«Амон! Преклони ухо твое к одинокому на суде. Он беден, а (враг) его могуч, и суд согнет его. — „Серебро и золото для писцов-счетоводов! Одежда для слуг!“ — Да найдет человек, что Амон — визирь, дающий выйти из бедности. Да найдет бедняк (справедливость) на суде. (Да сделается) воистину бедняк могучим!..»

Здесь мы имеем довольно яркую картину того, что ожидало бедняка на суде. Надо было давать взятки — серебро и золото для писцов, и даже слугам надо было подарить хотя бы одяние, — но где же было взять все это бедному человеку? Оставалась одна надежда на божество. Не менее интересен в этом отношении один из остраконов Каирского музея, содержащий молитву о возвращении украденного скота. Остракон начинается гимном, обращенным к солнечному богу, довольно обычного характера, с правильно построенными строфами. Затем молящийся обращается к богу как к судье и говорит следующее:

«Ты — владыка. Судья, начальник судилища, утверждающий правду... Пусть судят того, кто обидел меня! Вот — он сильнее меня. Укравший скот мой, он несправедливо схватил его. Да будет он (скот) возвращен мне!»

Читая эти памятники, мы ясно представляем себе этих низших работников некрополя, вся жизнь которых протекала в нем. Нас не должно удивлять то обстоятельство, что на наших стелах, сооруженных в сущности бедными людьми, мы встречаем известный элемент официальной религии. Это только налет, который необходимо должен был появиться на подобных памятниках. В самом деле, эти художники, писцы, служители, работая всю жизнь над предметами загробного культа, которые они изготовляли по заказам богатых людей согласно требованиям официального ритуала, — эти люди не могли не воспользоваться готовыми и такими знакомыми им образцами. Это заимствование было вполне естественно, делалось ими легко, и оно не должно казаться нам чем-то непонятным или неуместным. К таким заимствованиям мы относим вступительные гимны на некоторых стелах; они бывают часто очень хороши, как по выразительности, так и по своей поэтической композиции, например гимн Амону на стеле Небра.

Контраст между таким торжественным, а подчас и высокопарно-трескучим началом и простым концом, где иногда с некоторой наивностью излагается просьба, невольно резко ощущается нами. В качестве примера можно указать на каирский остракон с просьбой о возвращении украденного скота. Мы уже приводили текст самой просьбы, и, сравнив его с гимном, который является началом всей молитвы, читатель сам сможет сделать соответствующие выводы. Вот перевод гимна, полного различных сложных образов и мифологических намеков:

«Ты восходишь, о Гор, плывущий по небу!.. О, пламенный младенец, блистающий лучами, поражающий мрак и тьму. О, дитя возрастающее, сладостноликое, покоящееся в своем оке. Пробуждающий людей на ложах их и змей в норах их. Твоя барка плывет по Нессерсер... Обе дочери Нила поразили твоего врага. Геб показывает его на позвонке хребта его... Сжигает его блеск этих змей, находящихся на дверях дома твоего. Великая Эннеада гневается против него, и они радуются, когда его терзают. Дети Гора схватывают ножи и увеличивают раны его... Когда же становишься Атумом, ты даешь свою руку обителям подземного царства. Все спящие (то есть мертвые) восхваляют красоты твои, когда сияет перед ними твой свет... Когда же ты проходишь мимо них, то скрывает их мрак, и каждый (опять лежит) в своем саркофаге».

Все в этом гимне обычно: и самая конструкция (восход, поражение врага, закат), и образы, и даже отдельные фразы. Так и кажется, что перед нами одно из официальных песнопений Амону (вспомним хотя бы «Большой гимн», которому наш гимн очень близок).

Несмотря на эту внешнюю связь с религией официальной, наши стелы все же могут быть отнесены к памятникам народной религии, — в них достаточно элементов, свойственных последней. Укажем на поводы, по которым ставились стелы, на самую форму и язык молитв, несравненно более простой, чем язык тех гимнов-вступлений, о которых мы говорили выше. Не менее характерен и выбор богов, которым посвящены стелы.

Среди богов официальных мы видим появление народной богини Мерит-Сегер, культ которой, как мы уже указывали, в эту эпоху был очень популярен в народе. Для данного периода вообще характерным является усиление культов своеобразных народных божеств, локальных гениев, зачатки культа животных. Объясняется это тем, что официальная религия в сущности была все же очень далека от народа, и те тонкие нити, которые их связывали между собою, были

слишком непрочны и незначительны. Дальнейшее развитие религии официальной, направлявшееся в сторону монотеизма, и поглощение Амоном других божеств при помощи различных богословских спекуляций, было слишком малопонятно для народа.

Естественно поэтому, что не официальные боги, а более мелкие и близкие народу божества получают большую популярность в народе. Уродливый бородатый карлик со смешными ужимками и приседаниями становится одним из наиболее любимых народных богов. Его амулеты крайне распространены, так же как и амулеты другой богини — Тауэрис.

Тауэрис собственно значит «Великая», это — богиня, изображавшаяся в виде беременной самки гиппопотама, иногда с женской головой. Покровительница женщин и помощница при родах, Тауэрис, естественно, пользовалась большим почитанием среди женщин, и особенно была понятна и близка. Ее статуэтки и амулеты наполняют наши музеи. Очень любопытна одна такая статуэтка, которая могла наполняться молоком, вытекавшим из груди богини, — очевидно, эта статуэтка была посвящена какой-нибудь матерью египетской, молившей богиню о том, чтобы ей удалось счастливо вскормить своего ребенка; в другие статуэтки, полые внутри, вкладывались иногда куски одежды будущих матерей для благополучного окончания родов.

Мы уже знаем, что среди рабочих фиванского некрополя особенно процветал культ страшной богини-змеи Мерит-Сегер. Говоря о ней, мы подходим к одному из любопытнейших и, к сожалению, малоисследованных моментов народной египетской религии. Это — почитание исконных местных гениев, сохранившееся на протяжении десятков веков. Язычество, христианство и мусульманство были по очереди официальными религиями Египта, но народ неизменно чтит какого-нибудь гения-покровителя данного места. Как, например, можно указать на культ змей в древнем номе «Горы Змея»: как показывает название нома, очевидно, с незапамятных времен, когда еще номы получали свои имена, уже существовал здесь культ змея. А теперь там же, в отверстии горы Шейх-Хериди, есть две гробницы, змея и его жены; змей этот пользуется большим почетом у местных жителей. По их рассказам, он опасен своим врагам и дышит на них пламенем, но к молитвам верующих он благосклонен, и существуют легенды об исцелениях, которые бывают у его гробницы. Ежегодно туда совершаются паломничества. Нечто подобное мы имеем

и с Мерит-Сегер, славившейся в древности своими исцелениями, — теперь же эти исцеления совершает почитающийся в том же самом месте мусульманский святой.

Аналогичный процесс мы наблюдаем и с деревьями, культ которых, как известно, был распространен среди египетского народа. Вспомним хотя бы, что такая популярная народная богиня, как Тауэрис, стояла в несомненной связи с деревом. Имеются памятники, на которых Тауэрис изображена сидящей под деревом или перед рощей пальм, причем подписи именуют ее: «Тауэрис, пребывающая в акации», «Тауэрис пальмы». Дерево как таковое оставалось важным предметом народного культа на всем протяжении многовековой жизни страны, — безразлично, почиталось ли оно как священное дерево над гробницей Осириса в древнем Египте, или как сикомора, под которой отдыхала Мария с Младенцем во время бегства в Египет, или же как дерево у могилы какого-нибудь мусульманского святого.

Помимо культов деревьев и гениев-покровителей различных местностей, культ животных также начинает развиваться в эту эпоху, особенно среди беднейших классов населения. Памятники свидетельствуют о существовании культа кошек, ласточек, священных гусей Амона. Эти животные были близки беднякам, и трудно сказать, поклонялись ли они им только как символу или воплощению того или иного божества, или же данный экземпляр животного сам являлся богом в глазах молящегося. По крайней мере, некоторые стелы производят именно последнее впечатление. Это, во-первых, стела с изображениями двух кошек, сидящих перед вазой с цветами; надпись содержит обычную молитву от лица двух женщин, обращенную к «кошкам прекрасным». На другой стеле, посвященной уже знакомым нам художником Небра и его сыновьями Нахт-Амоном и Хаи, мы имеем изображение ласточки и кошки. Надпись именует последних «пребывающими, пребывающими вечно».

Не менее интересна и третья стела, с изображением гуся и кошки, причем в качестве третьего божества к ним присоединен еще сын фараона Аменхотепа I, обожествленный царевич Уаджмес. Стелу эту соорудил начальник рабочих некрополя Пашеду.

Таковы эти немногие памятники, свидетельствующие нам о культе животных, тем более ценные для нас, что официальная религия данной эпохи не дает нам никаких намеков на существование подобного культа.

Выше мы упоминали о том моменте, когда существовала некоторая близость между религией официальной и религией народной вскоре после падения культа Атона. Этот момент был крайне непродолжителен. Перестав быть резиденцией фараонов, перенесших свое местопребывание на север, Фивы все же стремятся сохранить первенствующее значение в государстве и, положив в основу своего могущества великий культ Амона, уже таят в себе зачатки будущей теократии. Жречество, замыкаясь в касту, увлеченное, с одной стороны, утверждением власти Амона, а с другой — различными догматическими сложными толкованиями, и тем и другим равно отдаляло себя от народа и все больше и больше разрывало и без того широкую пропасть между ним и собой. Низшие же классы, не находя общего языка с официальной религией, тем сильнее обратились к своим своеобразным культам, более грубым и суеверным, но и более понятным.

Таким образом, после краткого соприкосновения обе религии пошли своими путями. Безжизненный догматизм официальной религии окончательно подавил ту связь с жизнью масс, которая когда-то была, а народ, отделенный непроходимой стеной от высших классов, все более и более впадал в грубый фетишизм, не находя более для своих молитв той вдохновенной формы, какую мы видели на наших памятниках.

В. В. Струве

СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В ЗАУПОКОЙНОМ КУЛЬТЕ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА (1926)¹

*Василий Васильевич Струве** (1889–1965) — востоковед (египтолог, ассириолог) и историк Древнего мира, действительный член Академии наук СССР (1935).

В области истории религий Древнего Востока В. В. Струве* выдвинул несколько оригинальных гипотез. В частности, он разделил религии Древнего Востока по критерию наличия или отсутствия представлений о посмертном воздаянии — в зависимости от этого определяется социальный оптимизм или пессимизм религиозного мировоззрения. В Египте при наличии стабильной государственности, по его мнению, преобладал социальный оптимизм, что приводило к упованию на иную жизнь и к отсутствию требований социальной справедливости в этой жизни. Напротив, в переходные и кризисные периоды представления об ином мире уступали место социальным движениям за улучшение жизни низших слоев общества. В Вавилоне же социальный пессимизм был явлением постоянным и восстаний не вызывал. Египетская пророческая литература рассматривалась им в контексте социальных потрясений, из которых население не видело выхода, вследствие чего даже монархи обращались к храмовым пророкам с целью узнать будущее страны. Струве* также высказал ценные наблюдения, касающиеся типологии «богини-девы» в культурах Древнего Ближнего Востока и Древнего Египта.

В. Е.

Одним из стихийных требований, основных постулатов человеческого общежития в известный период его существования является аксиома социальной справедливости, требование, чтобы каждому человеку воздавалось согласно его заслугам, согласно его деяниям. В реальной жизни люди сталкиваются как раз с обратным явлением — с несчастьем хорошего человека и с благополучием злодея, или же, говоря словами древнеегипетского текста, «кроткий

¹ [Струве В. В. Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта // Религия и общество: сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира / Научно-исследовательский ин-т при Ленинградском ун-те. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 5–28.]

человек гибнет, а насильник пребывает в почете». Самым простым решением этого «проклятого» вопроса о страданиях «праведника» является расширение рамок земной жизни потусторонним миром, перенесение момента воздаяния за грех и награды за добродетель в загробный мир. Такое решение проблемы о невинном страдальце требует с логической необходимостью веры в личное бессмертие человека, в подлинное воскресение после смерти всего его психофизиологического существа. Вера в бессмертие одной лишь души, которой держалось большинство народов древности, не могло, конечно, примирить невинного страдальца со своей участью. Слишком уже незаманчиво было такое загробное прозябание и для праведника.

Полную награду за то, что он перестрадал в мире, он не мог получить здесь, в царстве бесплотных теней. Вспомним безотрадный ответ Ахиллеса Одиссею, пытавшемуся восхвалить участь героя и в мрачном царстве Аида.

О Одиссей, утешения в смерти мне дать не надейся;
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый.

Примирить человека с незаслуженными страданиями земной жизни могла лишь вера в воскресение души и плоти, вера, нашедшая свое яркое выявление в одном из египетских возвещений благой участи покойного:

«Ты живешь снова, и душа твоя не разлучается с телом твоим. Твоя душа стала богом вместе с блаженными, прекрасные души говорят с тобой. Ты находишься среди них и получаешь все то, что дается на земле: ты имеешь воду, ты имеешь воздух, ты имеешь в изобилии все то, что ты пожелаешь.

Глаза твои даются тебе, чтобы видеть, и уши твои, чтобы внимать речам. Твои уста изрекают, твои ноги идут, твои руки движутся для тебя. Твоя плоть растет, и ты чувствуешь себя здоровым во всех своих членах. Твое сердце у тебя. Ты восходишь к небу и получаешь яства бога мертвых и жертвы владыки некрополя».

Не все народы Древнего Востока уверовали в это воскресение плоти. В глазах шумерийцев и семитов Вавилонии царства живых и мертвых были отделены друг от друга непреодолимой пропастью. Человек в день смерти своей, так верили они, уходил в «страну без

возврата», в «дом мрака», «где не видят света и живут во мраке». Египтянин же не называл никогда царство мертвых безнадежно «страной без возврата». Называл он его «берегом, любящим молчание» и верил, что воскресший мертвый будет «выходить днем» и снова наслаждаться сиянием солнца. Вера в воскресение человека, «челн которого пристал к берегу, любящему молчание», рано возникла в Египте. Она покоилась на мистическом отождествлении судеб мертвого и судеб Осириса, бога земли, бога умирающего, подобно земле, и бога оживающего, подобно земле. Если бог умер, подобно человеку, и в смерти своей уподобился человеку, то и человек может воскресением из смерти уподобиться богу. Уже в древнейшем египетском памятнике, в так называемых Текстах пирамид мы находим ясно и определенно выраженную мысль о мистической связи судьбы бога и человека: «Если Осирис живет, — читаем мы, — то и он (то есть мертвый) будет жить. Если Осирис не умер, то и он не умрет. Если Осирис не погиб, то и он не погибнет». Правда, эти Тексты пирамид были начертаны на стенах гробниц царей, правивших около 3400 г. до нашей эры, и они говорили поэтому лишь о воскресении мертвого царя. О бессмертии прочих людей тексты этой древней эпохи не говорят ни слова. Такое предоставление привилегии бессмертия одному лишь царю не должно нас удивлять. Ведь даже в Вавилонии в известный период покойные цари отождествлялись с Таммузом, вавилонским Осирисом.

В Египте же царь был еще более вознесен над миллионами своих подданных. Он был богом, подобно прочим богам египетского пантеона. Отношение царя к богам, судя по изображениям храмов, — отношение равного к равному. Именем царя закрепляют клятву. Оно, как и имя бога, не могло быть употребляемо всуе. Царь, как и бог, имел свой культ, своих жрецов. Мало того, образ царя влиял на создание образа богов. Понятие царской власти дает материал для развития понятия о божественной власти. Атрибуты царя переносятся на богов. Гимны, певшиеся первоначально в честь царя, вводятся впоследствии с легкими изменениями в культ того или иного бога. Правда, дом царя при его жизни не имел того монументального характера, которым уже в древнейший период, так называемое Древнее царство (IV тыс. до нашей эры), отличались храмы богов. Цари, даже самые мощные и богатые, довольствовались при жизни весьма скромным жилищем, построенным из дерева и кирпичей, вследствие чего от этих дворцов почти ничего не осталось. Но зато

для посмертного жилища, для того времени, когда царь уподобится Осирису, сооружались памятники, превышающие по своей грандиозности все то, что строилось для других целей. Рядом с пирамидами Хеопса и Хефрена терялись все прочие сооружения того времени, также и храмы. Но мертвый царь не только жилищем своим превышал богов, он превышал их и силой своей. В одном из самых древних пирамидных текстов описывается появление нового бога — мертвого царя — среди старых богов и расправа его над ними: «Он живет от существа всякого бога, он пожирает их внутренности». Подобное возвеличение авторитета царя до положения мощного бога, являющееся чем-то необычным даже в странах Древнего Востока, освобождало, конечно, царя и после смерти, в потустороннем мире, от ответственности за все содеянное при жизни. Для царя-бога вопрос о грехе и о наказании за него отпадает. Поэтому в древнейших текстах, посвященных заупокойному культу царя, нравственный элемент почти совсем отсутствует, а если он и встречается, то лишь в самом зачаточном состоянии. Царь, в качестве бога, стоял выше всех нравственных норм, и судьба его после смерти вследствие этого находилась вне какой-либо зависимости от поступков его жизни. Мы видим, таким образом, на примере древнейшего Египта, что вера в бессмертие не всегда связана с верой в загробное возмездие. Для воскресшего царя суд в потустороннем мире был не страшен. Лишь в связи с изменившимися политико-социальными условиями зарождается вера в загробное возмездие. Эти изменения в жизни государства и общества начали намечаться уже в конце Древнего царства (в конце IV тыс. до нашей эры). Тогда власть царя начала хиреть, а за счет ослабевшей центральной власти усиливается местная знать. Процесс заканчивается превращением местных магнатов в почти самостоятельных царьков, которые наряду с прочими привилегиями добились и права на личное бессмертие. После своей смерти они, подобно царю, отождествлялись с Осирисом. Но положение их уже было иное, чем положение их предшественников, царей Древнего царства. Слишком свежа была память о том, что они не были богами, подобно древним царям. Но что они были простыми смертными, обязанными повиноваться нравственным нормам, созданным человеческим общежитием. И вот в гробницах этих вельмож начинают появляться впервые перечисления, правда, не слишком пространные, нравственных деяний покойного. «Я достоин, — читаем мы в одной из этих автобиографий, — любим отцом, хвалим

матерью, возлюблен всеми братьями. Я давал хлеб голодному, одевание нагому, я перевозил не имеющего ладьи. Я говорил хорошее и повторял любимое. Никогда я не говорил ничего дурного сильному человеку ни про кого, ибо я хотел, чтобы мне было хорошо у великого бога. Никогда я не разбирал тяжбы между двумя братьями так, чтобы сын был лишен достояния отца». Очевидно, исполнение или неисполнение тех или других поступков должно было благотворно отразиться на судьбе покойного, и вера в загробное воздаяние, таким образом, начала внедряться в заупокойный культ Египта. В эту же эпоху перехода от Древнего царства к следующему за ним Среднему царству (конец III тыс. и начало II тыс. до нашей эры) начинают приобретать право на личное бессмертие, вслед за вельможами, и некоторые привилегированные слои среднего класса, приближенные местной знати. А в Среднее царство, в связи с усилением среднего класса, идея личного бессмертия уже основательно демократизируется. Большинство представителей среднего класса могут теперь при соблюдении известных условий обеспечить себе посмертное отождествление с Осирисом. Об этой демократизации веры в загробное бытие свидетельствует факт перенесения заупокойной литературы со стен царских пирамид на стенки саркофагов простых смертных. О том же свидетельствует бесконечное множество надгробных плит на различных кладбищах Египта. Плиты должны были заменять менее богатым людям пышные гробницы вельмож.

Подобное увеличение числа лиц, перед которыми открывалась возможность личного бессмертия, и притом лиц, стоящих ниже в социальном положении, должно было уже само по себе усилить значение веры в зависимость посмертного благополучия от дел, совершенных человеком при жизни. Эта вера в мздовоздаяние за гробом закрепляется теперь отчетливым представлением суда над покойным перед трибуналом богов, взвешивание сердца его богом Гором, сыном Осириса, и Тотом, богом письма и счета. Тогда же и были созданы детально разработанные списки смертных грехов: подслушивание, брань, злословие, клевета, и особенно клевета перед начальником, ложь, оскорбление, причинение страданий, насилие над беззащитными — ребенком, сиротой и вдовой; разврат, прелюбодеяние, обман и мошенничество, воровство, грабеж, убийство, подстрекательство к убийству, сакральные преступления, как то: оскорбление царя, богохульство, уменьшение жертв, грабеж имущества богов и мертвых и, наконец, грех, специфический для

земледельческого Египта с его зависимостью от разлива Нила, — создание препятствий для свободного течения воды, наводнение по каналам. Свершение всех этих греховных деяний влекло за собой гибель от пасти чудовища, называемого «пожирательницей», а несвершение — блаженство на полях Иалу, в раю древних египтян. Эта перспектива безжалостного загробного суда угрожала всем: и бедняку без рода и племени, и знатному вельможе.

Поэтому в известном рассказе о красноречивом крестьянине, написанном в эпоху Среднего царства, бедный поселянин, герой рассказа, обращается к вельможе, подчиненный которого его ограбил, со следующими угрозами: «Ведь придется умереть тебе вместе со своими подчиненными. Неужели ты думаешь быть человеком вечности? Разве Тот бывает милостив к злодеям? Ведь правда пребывает вовек, она сходит вместе с тем, кто ею держится, в некрополь». Не только вельможе угрожало посмертное возмездие. В эту эпоху оно угрожало в равной мере и царю. В одном из наших эрмитажных папирусов сохранилось обстоятельное поучение царя того времени своему наследнику. Отец советует своему сыну быть мягким и справедливым к своим подданным. Он мотивирует данный образ действия указанием на то, что «загробный суд обсуждает дело притесненных. Да будет известно тебе, что он не кроток в тот день обсуждения дела обиженного, в час исполнения своих обязанностей. Не утешай себя продолжительностью лет. Боги смотрят на жизнь человека, как на один лишь час. Дела же человека продолжают существовать и после смерти. Они рядом с ним на суде. Вечность — это существование там (в полях Иалу). Глупец — это тот, кто издевается над вечностью. Лишь тот, кто достиг ее, не свершив греха, становится там подобным богу». В дальнейшем мы встречаем в том же поучении замечательное рассуждение о том, что царь должен обеспечить свой заупокойный культ не затратой материальных средств, а нравственным образом жизни: «Украшай свой дворец Запада (то есть страны мертвых), улучшай свою гробницу в некрополе справедливостью, деянием правды. Сердца людей укрепляются этим. Приемлется богом деяние праведника более, чем телец грешника». Последние слова свидетельствуют о том, что образ бога, требующего добродетели, а не жертвы, был создан народом Египта задолго до великих пророков Израиля и Иудеи (VIII–VII в. до нашей эры). В них отражается мощь и глубина веры в посмертный суд, жившей в сознании общества Среднего царства. Правда, эта вера в бессмертие

и загробное воздаяние не господствовала безраздельно в сознании общества того времени. Недаром эпоха Среднего царства считалась золотым веком египетской литературы и вообще всей культурной жизни. Слишком многогранна, слишком интенсивна и слишком пытлива была тогда мысль египетского общества, чтобы безоговорочно, без мучительных сомнений принять веру в бессмертие, веру в загробный суд. Это было тем более невозможно, что смуты, которые заполняли время между Древним и Средним царствами (начало и середина 3-го тыс.), должны были вызвать в некоторой части общества сомнение в бессмертии и загробном суде. Влияние этих смут на веру в ценность заупокойного культа, не говоря уже о посмертном воздаянии, лучше всего определил Б. А. Тураев* в своем капитальном труде «Древнеегипетская литература»: «Эпоха смут была временем тяжких испытаний для религиозного сознания верующего египтянина, возводившего весь мировой порядок к богам и ожидавшего бессмертия за гробом. Действительность наводила его на тяжелые сомнения. Смена династий и правителей, ослабление царской власти и постоянные междоусобия обусловили упадок, а затем и прекращение заупокойного культа древних божественных царей». Прекрасной иллюстрацией к этим словам Б. А. Тураева* может служить свидетельство одного из интереснейших памятников Среднего царства, так называемого «Разговора несчастного со своей душой» (или духом): «Те, которые строили из красного гранита, те, которые возводили палату в пирамиде, те, которые были прекрасны прекрасной работой, — жертвенники их пусты, подобно жертвенникам усталых путников, которые умерли на берегу, без близких на земле». И вид этих пустых жертвенников, заброшенных пирамид и гробниц, постепенно засыпаемых песком пустыни, вызывал с необходимостью мысль о тщетности всего заупокойного культа. Действительно, если даже цари и вельможи не могли обеспечить себе заупокойный культ, то это было тем более невозможно для простых смертных.

Эта же безнадежность сохранить свою гробницу и посмертное почитание должна была вызвать у некоторых сомнение в необходимости заупокойного культа. И мысль, вступившая на путь сомнений, продолжала следовать по нему и не останавливалась уже перед сомнением в вере в бессмертие, а вместе с тем и в вере в загробное воздаяние. В одной из песен этого времени мы находим ярко выраженными все эти сомнения: «От строителей домов не осталось даже

места. Что с ними случилось? Слышал я слова Имхотепа и Хардидифа, изречения которых у всех на устах, а что до их гробниц, то стены их разрушены, этих гробниц нет, а их как не бывало. Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать о них, поведать об их пребывании, чтобы укрепить наше сердце, пока вы (то есть слушатели) не приблизитесь к месту, куда они ушли».

А если это все так, если вера в бессмертие ни на чем не основана, ничем не может быть доказана, то вывод ясен: «Будь здоров сердцем, чтобы заставить свое сердце забыть об этом; пусть будет для тебя наилучшим следовать своему сердцу, пока ты жив. Возлагай мирру на голову свою. Одевание на тебе да будет из виссона. Умашайся дивными, истинными мазями богов. Будь весел, не дай своему сердцу поникнуть, следуй его влечению ради своего блага. Устрой свои дела на земле согласно велению своего сердца и не сокрушайся, пока не наступит день причитания по тебе. Не слышит жалоб тот, чье сердце не бьется, а слезы никого не спасают из гроба. Итак, празднуй, не унывай, ибо нельзя брать свое достояние с собой, и никто из ушедших туда еще не вернулся». Одним словом, девиз этой песни: надо забыть о потустороннем мире и наслаждаться земным миром, пока еще «челн не пристал к берегу, что любит молчание». Но ведь не все могли воспользоваться советом наслаждаться земной жизнью, были же несчастные, обездоленные, преследуемые болезнью, бедностью, житейскими неудачами, невзгодами. Как им быть? Разве и они, которым здесь, так им казалось, было недоступно счастье, могли со столь же легким сердцем отказаться от веры в бессмертие, веры в то, что там, за гробом, они найдут справедливость, утешение и награду за разбитую жизнь на земле? Нет! Эти несчастные, униженные, обойденные судьбой люди, несмотря ни на что, ни на какой соблазн, ни на всю вопиющую тщетность заупокойного культа, продолжали цепляться за веру в бессмертие, верить в безмятежное счастье, которое наступит для них в день их смерти. Эта борьба за веру в загробную жизнь нашла свое сильнейшее выражение в уже упомянутом «Разговоре несчастного со своей душой». Бедняк, оставленный близкими, презираемый всеми людьми, хочет покончить с собой, хочет сам открыть врата, отделяющие его от потустороннего счастья. Но он не решается на самоубийство, не будучи уверен в том, что душа его следует за ним, за бедняком, который не будет погребен согласно точному ритуалу пышного заупокойного культа. Свой разговор с душой несчастный начинает с упреков и обвинений души в том, что

она, душа, хочет бежать от него в «день несчастья». Он умоляет ее следовать за ним в день смерти, ведь в смерти нет ничего ужасного: «Несчастный спасается, ибо Тот его будет судить, он, который умиротворяет богов, Хонс, бог луны, будет меня защищать, ибо он писец правдивый, Ра будет внимать мне, когда я буду говорить, он, который управляет ладьею солнца». Душу не убеждают эти доводы, и она указывает на то, что он лишь бедняк, не знатен и не богат, а все же надеется на бессмертие за гробом, как будто бы у него были сокровища, обеспечивающие ему заупокойный культ и блаженство в потустороннем мире. Несчастливого не смущает указание на его бедность. Он старается убедить свою душу в том, что он даст ей возможность «достигнуть Запада (то есть страны мертвых) так же, как будто он человек, который покоится в пирамиде и у гроба которого стоит близкий». Она не будет страдать там ни от жары, ни от холода, ее не будет мучить ни голод, ни жажда. Поэтому несчастный обращается с мольбой к душе: «Будь милостива душа моя, брат мой. Будь моим погребателем, который будет приносить жертвы, который будет стоять у гробницы в день погребения, чтобы приготовить мне ложе в некрополе». Душа на эту его трогательную просьбу отвечает указанием на горечь смерти: «Если ты думаешь о дне погребения, то это только скорбь сердца, это только влияние слез, что делает несчастным человека. Это изгнание человека из дома его. Это то, что кидает его на вершину холма (горной цепи Запада, где хоронились покойные). И не выйдешь ты наверх к небу, чтобы увидеть солнце». Отметив затем всю бесплодность всякого заупокойного культа, даже самого пышного и роскошного, душа призывает несчастного насладиться жизнью: «Послушай меня, хорошо для человека слушаться, проводи в веселье время. Забудь заботы». Свое обращение к собеседнику душа заканчивает двумя притчами — о бедном пахаре и о нищем, которые, кажется, должны были доказать то, что даже самый несчастный все же ценит жизнь. Но несчастный, несмотря на эти веские доводы, не теряет все же надежды убедить свою душу и указывает ей на общую ненависть к нему: «Мое имя проклинается больше, чем имя женщины, которую оклеветали перед ее мужем, мое имя проклинается больше, чем имя мятежного города, повернувшего тыл». Вызывает же эту ненависть зло, которое овладело сердцами людей: «Сердца злы, — говорит несчастный, — каждый грабит ближнего. Человек с ласковым взором убог, добрым везде пренебрегают. Человек, на которого надеешься, бессердечен. Нет справедливых. Земля — притон

злодеев. Я подавлен несчастьем, нет у меня верного друга. Злодей поражает землю и нет этому конца». Ввиду всей этой бездны зла несчастный не хочет больше жить, он восхваляет поэтому смерть. «Смерть стоит сегодня предо мной, как выздоровление перед больным, как выход после болезни, как благовоние мирры, как пребывание под парусом в ветреную погоду, как запах лотоса, как пребывание на берегу во время пира, как путь, омытый дождем, как возвращение домой с похода, как желание увидеть свой дом после многолетнего пребывания в плену». Причина же этой прелести смерти кроется для несчастного в том, что «тот, кто находится там (то есть на том свете), уподобляется живому богу, карающему за грехи того, кто их делает. Кто находится там, будет стоять в ладье солнца и давать лучшее в храмы. Кто находится там, будет премудрым, для которого нет препятствий и который молится Ра во всех речениях». Эти речи побеждают наконец упорство души, и ее согласием следовать за несчастным заканчивается текст. Он засвидетельствовал нам, таким образом, весьма знаменательный опыт сохранения веры в бессмертие и загробное воздаяние при допущении тщетности всякого заупокойного культа. Конечно, данный текст не мог полностью отразить настроение широких слоев обездоленных в обществе Среднего царства. Приемлемой была для этих кругов лишь постановка вопроса о смысле жизни для бедняка, если вера в бессмертие и в загробное воздаяние поколеблена и поставлена под знаком вопроса. Бедняк же не мог найти утешение в совете проводить в веселии время и забыть заботы. При существовавших тогда социальных условиях подобный совет должен был быть воспринят бедняком как издевательство. Он не мог поэтому без колебания и сожаления отказаться от веры в бессмертие. Его мысль должна была вращаться вокруг вопроса о реальности бессмертия. Но то безоговорочно положительное решение вопроса, которое дает автор «Разговора несчастного со своей душой», было вряд ли приемлемо для большинства бедняков Египта. После долгих и мучительных сомнений они должны были прийти к отрицательному решению вопроса, к сознанию нереальности бессмертия. Слишком вески были те аргументы, которые вытекали из тщетности заупокойного культа, даже для знатных и богатых. Ведь заупокойный культ являлся до некоторой степени основой, залогом блаженства в потустороннем мире. Уничтожение культа могло поэтому вызвать и сомнения в реальности бессмертия. Нелегко было найти доводы против мощной аргументации вышеприведенной пес-

ни: «От строителей домов не осталось даже места. Что с ними стало? Слышал я слова Имхотепа и Хардидифа, изречения которых у всех на устах, а что до их гробниц, то стены их разрушены, этих гробниц нет, и их как не бывало. Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать о них, поведать об их пребывании, чтобы укрепить наше сердце». В сознании многих, внимавших этим словам, гасла вера в бессмертие. Они начинали верить, что день погребения лишь «день скорби», что день смерти погашает все обязательства. Человек, страдавший всю свою жизнь, в день смерти награды не находит; наоборот, в этот момент он теряет свою последнюю ценность, свою жалкую жизнь. Что же должен был делать бедняк, если рамки земной жизни нельзя было раздвинуть, если нельзя было перенести момент воздаяния в загробную жизнь? Ему оставалось, очевидно, в таком случае только одно — изменение земной жизни, переустройство ее в интересах обездоленных, устранение в этой земной жизни всего того, что не давало бедняку возможности наслаждаться благами жизни наравне со знатными и богатыми.

Таким образом создавалась идейная предпосылка для той социальной революции, которая в силу объективных, экономических и социальных, причин зарождалась в недрах египетского общества к концу Среднего царства. Тогда бедняки Египта перестали верить в то положение, в которое верили много веков их предки, что «нет силы у несчастного, чтобы он спас себя от того, кто сильнее». Уже в том царском поучении, которое мы выше цитировали, говорилось о неблагонадежности неимущих в противоположность надежности знатных и богатых: «Возвеличивай своих вельмож, — советует царь своему наследнику, — они творят твои законы. Не восстает богатый в своем доме, ибо владелец имущества не терпит недостатка. Бедняк же не говорит согласно истине. Не праведен тот, который говорит: „О, чтобы это было мое!“ Он восстает в пользу того, кто его награждает». Когда бедным людям, потерявшим веру в загробное воздаяние, стало нелегко уже более терпеть гнев и хищничество правящих слоев, то они «восстали для себя», чтобы революционным путем изменить уклад и строй жизни.

В одном из папирусов Лейденского музея мы читаем описание этой первой известной нам социальной революции, описание, составленное одним из пострадавших от этой революции.

Он с ужасом рассказывает о том, что «хуру», то есть «бедные люди», захватили власть в стране. Они решили даже лишить стра-

ну царской власти. «Свершилось дело, которое, казалось, никогда не могло свершиться: царь захвачен бедными людьми». Вместе с царской властью «бедные люди» уничтожили всю старую организацию страны, наравне с административной и финансово-хозяйственной также и судебную. «Хуру», отчаявшиеся в возможности загробного суда, на земле создали суд, решающий дела в их, бедняков, пользу. «Законы из судебной палаты выброшены. Люди ходят по ним на перекрестках. Бедные люди раскрывают печать их на улицах. Залы великого суда наполнены народом, который беспрерывно входит и выходит из них. Бедные люди входят и выходят в великие дома (высшие судебные инстанции). Разгромлена судебная палата, акты ее унесены, архивы ее изломаны. Бедные люди стали теперь на положении Девятки богов». В особенности любопытной является для нас последняя фраза — о том, что «бедные люди стали на положение Девятки богов». Ведь Девятка богов была тем загробным судебным трибуналом, состоявшим из девяти главных представителей египетского пантеона, который судил в день смерти сильных мира сего за их преступления против слабых. Если теперь бедные стали на положении «девятки», то это, очевидно, означало, что суровый суд над знатными и богатыми насильниками был перенесен из потустороннего мира на землю и что уже здесь при жизни притеснителей «бедных людей» настигала жестокая кара.

«Хуру», захватив власть в свои руки и воздав своим притеснителям уже при жизни по их заслугам, стали требовать и себе при жизни те материальные блага, которые доставляли земное блаженство знатым и богатым. Восставший народ громил социальную структуру старого общества, и в результате получилось то, что слои общества переместились — верхи стали низами, а низы верхами, или же, как образно выразился автор вышеупомянутого Лейденского папируса: «Земля перевернулась подобно гончарному кругу». Это положение иллюстрируется в папирусе бесконечным числом примеров. «Тот, который ничего не имел своей собственностью, стал теперь владельцем богатств, и вельможа восхваляет его. Бедняк страны сделался богатым, а владелец собственности сделался человеком, не имеющим ничего. Отменено послание слуг по поручению своих господ. Нет у слуг боязни перед своими господами. Все рабыни стали владеть своими устами. Если говорят знатные женщины, то это тяжело переносить их рабыням. Золото и ляпис-лазурь, серебро и малахит, сердолик и бронза, ибхет-камень висят теперь на шее рабынь.

Благородные же женщины рассеяны по стране, и они восклицают: „О если бы мы имели хоть что-нибудь поесть!“ Владелец богатств проводит ночь, мучимый жаждой. Тот, который выпрашивал себе осадок напитков, стал теперь собственником кувшинов, полных сладким вином» и так далее. Полное равенство выставила лозунгом революция в Египте, и с великим негодованием отмечает контрреволюционный автор Лейденского папируса, что «сын вельможи не различается больше от человека, не имеющего знатного отца».

Но эта первая социальная революция, пытавшаяся смело и дерзновенно уже в земной жизни покончить с неравенством, была задущена еще до того момента, когда она из периода разрушения старого общества могла приступить к созданию основ нового, небывалого до того мира. С востока вторгся в Египет свирепый враг в лице так называемых гиксосов, которые быстро покорили раздираемую смутами страну. Они жестоко расправились и со знатными, и с бедняками, поднявшими знамя борьбы против социального угнетения. В море крови потопили завоеватели революционное движение и снова превратили крестьян и ремесленников Египта в крепостных и рабов. Около сотни лет владычествовали гиксосы, угнетая всячески египетский народ. В конце концов Египет в долголетней, упорной борьбе сбросил с себя ненавистное иноземное иго. В эти годы борьбы общество Египта в сильнейшей степени милитаризуется. Не имея времени в суровой борьбе перестроить жизнь заново, оно возвращается к старым устоям жизни, потрясенным, правда, социальной революцией и чужеземным завоеванием, но освещенным теперь великой идеей борьбы за национальную независимость, за то, чтобы Египет из объекта исторического процесса превратился в хозяина своих исторических судеб. Вместе с царской властью и старым государственным и социальным строем оживает и древний заупокойный культ, а вместе с ним и вера в посмертное воздаяние. Но поколения, выросшие в суровой обстановке почти вековой борьбы с игом чужеземных завоевателей, настолько огрубели, что не могли воспринять идею о загробном суде во всей ее нравственной глубине. Они поняли ее чисто формально. Описание страшного суда вошло теперь, как составная часть, в знаменитую Книгу мертвых, являющуюся необходимой частью инвентаря каждого погребения. Эти папирусные свитки содержали в себе разнообразные заклинания, которые должны были даровать покойному всяческие блага и спасти его от многочисленных опасностей, грозивших ему

со всех сторон при странствовании «к престолу Осириса». В состав этих заклинаний входило в качестве самостоятельной главы и описание страшного суда, имевшее целью спасти покойного от ужасных последствий приговора, который мог бы быть вынесен трибуналом богов. Мертвый, отрицая совершение какого-либо греха в своем обращении к богам-судьям, тем самым и спасался от посмертного возмездия. «Реорганизаторы» заупокойного культа, столь заботливые к посмертной судьбе грешника, не довольствуются введением главы о страшном суде в Книгу мертвых. Они вынимают, чтобы еще более обеспечить оправдание покойного, его грешное сердце, взвешиваемое на суде, и заменяют его безгрешным скарабеем — сердцем из камня или фаянса. Таким образом, каждый, имевший средства заказать себе Книгу мертвых или скарабей-сердце, спасался, несмотря на все грехи и зло, содеянное в жизни. Пожалуй, эти Книги мертвых или скарабей-сердца Египта являются не менее грубым извращением идеи о посмертном воздаянии, чем пресловутые индульгенции католического христианства. Эпоха, следующая за падением гиксосского ига, создала в скором времени небывалое благосостояние страны, а через это и условия нового расцвета культуры. Надо полагать, что религиозная мысль в этот период нового культурного расцвета не находила уже удовлетворения в столь грубом извращении идеи посмертного возмездия, как спасение от загробного суда с помощью Книги мертвых или сердца-скарабея. По крайней мере, мы встречаем в это время попытку реформы заупокойного культа. Она стоит в связи с замечательным религиозным движением, связанным с именем знаменитого царя-еретика Эхнатона, творца первой в истории человечества сознательной религиозной реформы. Царем признается из великого многообразия египетского пантеона лишь один бог, а именно солнце в его чистом образе солнечного диска. Все прочие боги, сопровождавшие египетский народ на его многовековым историческом пути, должны были погибнуть, и вместе с ними и Осирис, победивший смерть, и Амон, победивший гиксосов. Бог «Атон», «солнце-диск», стал властелином и жизни, и смерти, и он заботился о благополучии тех мертвых, «уста которых были полны правды».

Религиозная реформа Эхнатона не была долговечной. Она пала с моментом его смерти. Слишком свyksя народ Египта со своими старыми богами, и в особенности были близки ему образы Осириса, бога страждущего и умирающего, но смертью своей побеждаю-

щего смерть, и Амона, великого солнечного бога Фив, даровавшего когда-то народу Египта победу над гиксосами. Снова восстанавливается старая религия, реставрируются храмы богов, пострадавшие в годы реформ Эхнатона. На первый план выдвигаются теперь жрецы в ущерб военному классу, игравшему в предшествующую эпоху первую роль. Вместе со старой религией восстанавливается и древний заупокойный культ. И многие люди видят в строгом соблюдении предписаний культа усопших цель и смысл жизни, — вспомним хотя бы совет, который дает писец Ани в своем поучении своему сыну Хонсхотепу: «Совершай возлияния для отца и матери твоих, которые покоятся в долине пустыни, бездну, что скроет тело твое. Держи ее в мыслях при всех делах твоих и, если придет смерть, не говори: „Я еще молод“. Ты не знаешь тогда смерти. Смерть приходит и повелевает ребенку, лежащему на руках матери, и человеку, достигшему старости». Но этот древний культ усопших был теперь снова оживлен верою в то, что загробный суд богов исправляет несправедливость, допускаемую на земле людьми. Боги, освященные ореолом мученичества в годы гонения их Эхнатоном, стали теперь особенно близкими народу. И никогда официальная религиозная вера не достигала такой непосредственности и искренности, как в эпоху, следующую за падением реформы Эхнатона. Боги официальной религии являются подлинными защитниками обездоленного и при жизни, и в день его смерти. Создается теперь та религия, которую современные исследователи метко окрестили «религией бедных».²

Правда, официальная религия недолго играла роль утешительницы «оскорбленных и униженных». Жречество, поднятое волною религиозного энтузиазма на недостигаемую высоту, начинает быстро отделять себя от широких масс народа, консолидируется в строго замкнутую касту, в среде которой живое религиозное чувство принимает застывшие формы. Стремление к накоплению экономических ценностей начинает поглощать в жречестве все прочие интересы. Боги в своих пышных храмах становятся далекими народу. Они уже не принимают всех идущих к ним, но строго их разделяют на разряды. «Толпа» получает с трудом доступ даже в ограду храма. «Бедные люди», конечно, мало интересовали жречество при его

² Эта «религия бедных» подробно разбирается в другой статье настоящего сборника, и я поэтому на ней не останавливаюсь.

материальном подходе к религии. Толпа обездоленных должна была искать утешения у богов народной религии, у уродливых карликообразных богов-демонов, вроде Беса, или Патэков и так далее, и в особенности у обожествленных животных и птиц, которые имели то преимущество, что они были действительно «живыми богами».

Тот же материальный уклон, что и в официальной религии, наблюдается в это позднее время и в официальном заупокойном культе. Он теперь окончательно лишается своих нравственных предпосылок. Вера в посмертное воздаяние перестает для него существовать. Култ усопших утопает в безбрежном море магических формул, готовых дать блаженство всякому, кто бы их ни купил, будь это грешник, будь это праведник. Правда, жрецы заупокойного культа идут навстречу бедняку как «массовому потребителю» путем создания дешевых форм культа. Начинают применяться весьма упрощенные способы мумификации. Дорогой саркофаг заменяется простой доской, которая привязывается к спине мумии. Вместо громадного свитка Книги мертвых, требующего больших средств для своего изготовления, мог быть положен ничтожный лоскуток папируса. Если же и эти затраты были не под силу «бедняку», то можно было дать сгнуть его телу, а воскресение его плоти обеспечить маленькой деревянной фигуркой с его именем, лежащей в деревянном ящике. На плохой конец и несколько дешевых амулетов, привязанных к труп, давали мертвому гарантию воскреснуть к новой жизни. Но как раз это «удешевление» заупокойного культа и должно было поколебать веру в его действительность и вызвать сомнения в силу его магических формул, и снова, как и в Среднее царство, должно было зародиться сомнение в реальности бессмертия, в вечную жизнь на полях Иалу. Только тогда, в эпоху Среднего царства, эти сомнения были вызваны уничтожением внешних форм заупокойного культа, теперь же, наоборот, оно ожило благодаря повсеместному, массовому выявлению материальной стороны культа усопших, лишенного своей души — веры в посмертное воздаяние. Невольно возникал вопрос о реальности бессмертия, которое могло быть приобретено всяким не через благие поступки, а с помощью простой доски, заменяющей саркофаг, лоскутка папируса, дешевого суррогата Книги мертвых, или даже нескольких жалких амулетов.

Может быть не случайно, что в недавно изданном поучении того времени почти совсем отсутствует предписание относительно заупокойного культа. Автором этого поучения, любопытного еще

тем, что оно послужило источником для одной из библейских книг, для «притч Соломона», является Аменемопе, бывший весьма крупным чиновником в эпоху начала первого тысячелетия до нашей эры.

Свое произведение он посвящает «своему сыну, младшему из своих детей» жрецу Хореммахеру, и содержание его Аменемопе определяет следующим образом: «Учение, которое дает жизнь, и преподавание, которое дарует благополучие; совет, чтобы попасть в число сановников, и способ, чтобы попасть в число придворных; указания, как ответить на речь тому, кто ее говорит, и как составить доклад тому, кто дал поручение; учение, как правильно вести человека к путям жизни и сохранить его в безопасности на земле; учение, чтобы успокоить сердце человека из уст людей и прославить его в устах знающих». Первая из 30 глав, на которые разделяется поучение, также посвящена общей характеристике содержания поучения, и она также подчеркивает и развивает мысль, что обращение Аменемопе к своему сыну имеет целью указать последнему путь к земному, а не к посмертному благополучию. «Склони уши твои, — говорит отец сыну, — и внимай моим словам и направь свое сердце к тому, чтобы их уразуметь. Хорошо, если ты их сохранишь в сердце, и горе тому, кто их преступит. Пусть они покоятся в теле твоём, чтобы быть ключом к твоему сердцу. Воистину, если возникнет ураган слов (то есть ссора), то пусть они удержат твой язык. Если ты проведешь свое время жизни с этими словами в сердце своем, то ты увидишь, что они приносят счастье. Ты увидишь, что мои слова — закром жизни и что тело твое будет невредимым на земле». Мы видим, таким образом, что Аменемопе в вводной части своего поучения ограничивается пределами одной лишь земной жизни и оставляет без всякого внимания потусторонний мир.

Правда, в самом поучении мы встречаем раза два упоминания о загробном суде. В главе 8 мы читаем: «Удерживай язык свой от злословия, чтобы люди тебя любили, и чтобы ты нашел свое место в храме и свою долю жертвенных хлебов своего бога, чтобы ты сделался почтенным и покоился в своем гробу, и чтобы ты на загробном суде оставался невредимым перед мощью бога». В главе 25 поучения Аменемопе заявляет сыну: «Как радуется тот, который достигает Запада (то есть страны мертвых), будучи невредимым в руке бога». Надо полагать, что эти два случайные упоминания загробного суда объясняются некоторой зависимостью поучения Аменемопе от соответствующих образцов прошлого. По крайней мере, во всех дру-

гих своих советах и предостережениях сыну Аменемопе указывает на земную награду — почет, радость, здоровье и долгую жизнь — за добродетель и земную кару — за преступление. Да и молитва, которую заботливый отец рекомендует сыну, должна содействовать одному лишь земному благополучию: «Молись к солнцу, когда оно восходит и скажи: „Дай мне благополучие и здоровья“. Тогда оно даст тебе все то, что нужно для жизни твоей, и ты будешь свободен от всяких ужасов». Очевидно, вера в бессмертие и в загробный суд была не слишком крепкой в сознании Аменемопе. Он только не решился открыто высказаться против нее, но предпочел обойти ее по мере возможности молчанием.

Открытую и ожесточенную полемику против веры в бессмертие и потустороннее блаженство мы находим на одной из плит Птолемеевской эпохи. Надпись этого памятника заполнена самым безотрадным описанием загробного мира, которое дает умершая жена своему мужу. «Страна Запада, — говорит она, — край сна и мрака, в котором остаются те, которые находятся там. Они спят в своих образах мумий, они не просыпаются, чтобы посмотреть на своих друзей, они не узнают ни отца, ни матери, и сердца их не знают заботы о жене и детях. На земле каждый наслаждается водою жизни, я же страдаю от жажды. Я желаю дуновения ветра на берегу реки, чтобы он охладил сердце мое в его печали. Имя же бога, который здесь парит, — это „полная смерть“. По его велению приходят, дрожа от страха, все люди к нему. Он не делает различия между богами и людьми. Перед ним равны и великие и малые. Он берет ребенка, лежащего на руках матери, а равным образом и старца. Никто не приходит, чтобы его почитать, ибо он не благоволит тому, который его почитает, он не смотрит на того, кто ему приносит жертвы». Поэтому и жена призывает мужа своего к наслаждению жизнью, подобно душе в древнем тексте о разговоре несчастного со своей душой: «О, брат мой! муж мой! Не переставай пить и есть, быть опьяненным, наслаждаться любовью женщин, справлять празднества. Следуй желаниям твоим и днем, и ночью. Не давай заботе места в сердце своем». Наслаждения благами земной жизни должны были, по мнению автора этого позднего текста (I в. до нашей эры), заменить человеку несуществующее блаженство потустороннего мира. Подобные же мысли мы встречаем и на других памятниках Птолемеевского времени. Но и в эту эпоху заката египетской истории, так же как и в Среднее царство, не все могли воспользоваться советом отдаться радостям зем-

ного мира. Для бедняка счастье в этой жизни продолжало оставаться столь же недоступным, как вымышленное блаженство в стране мертвых. Даже теперь земное счастье стало еще менее доступным бедняку, чем тогда, в эпоху Среднего царства, почти 2000 лет тому назад. Господство греков, а затем римлян слишком тяжким бременем ложилось на древний народ Нильской долины. Нелегко жилось в то время простолюдину Египта, и совет наслаждаться жизнью мог показаться ему горькой иронией. Пессимистическая оценка жизни, характерная тогда для широких масс народа, нашла свой отклик в одном из папирусов Лейденского музея, написанном так называемым демотическим письмом, то есть скорописью позднего времени. Папирус восходит к римской эпохе, и содержанием его служит легенда о возвращении в Египет скрывшейся в Нубию богини, называемой «Оком солнца». Ее приводит назад бог мудрости, бог Тот, в образе «маленькой шакальей обезьяны», и развлекает ее во время долгого пути занятыми разговорами. В течение этой беседы разговор переходит к вопросу о божественном промысле, и «маленькая шакалья обезьяна» сокрушает традиционный взгляд на то, что в этом мире божество всем руководит и над всем властвует и что добро побеждает, а зло наказывается. Она доказывает в жизни господство права сильного. «Насекомое пожирается ящерицей, ящерица мышью, эта последняя змеей, та опять соколом» и так далее. Интересно отметить, что, согласно легенде, то же наблюдение гибели слабого от более сильного и гибель последнего от еще более сильного привело и Будду к признанию неприемлемости земной жизни. В египетской легенде мудрая «маленькая шакалья обезьяна» усугубляет еще всю безнадежность земной жизни определенным отрицанием возмездия за содеянные злодеяния. Ей неясно, каким путем может быть осуществлено возмездие, ведь «не молитвой убивается грешник». <...>

Мы пришли к концу исследования, доказавшего мощь творческой мысли людей долины Нила и в решении великой проблемы о социально-экономическом неравенстве. В дни заката своей культуры они, усилив веру в бессмертие и загробное возмездие, создали первые скиты и монастыри мира. В дни же расцвета своей культуры, в конце Среднего царства, они, отказавшись от веры в бессмертие и загробный суд, создали первую в мире социальную революцию.

Ю. П. Францев

ЗМЕИНЫЙ ОСТРОВ В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ СКАЗКЕ (1929)¹

Юрий Павлович Францев (Георгий Павлович Францов) (1903–1969) — историк религии, философ, социолог, партийный и общественный деятель, действительный член АН СССР (1964).*

Представленная статья связана с его кандидатской диссертацией на тему «Древнеегипетские сказки о колдунах и их историко-религиозное значение» (защита — 1928 г.; степень кандидата исторических наук была присуждена в 1934 г.). Занимаясь данной темой, Францев преследовал сразу несколько целей. Во-первых, он стремился ввести древнеегипетские сказки в фольклористику и этнографию и тем самым обогатить метод сравнения сказочных мотивов новым материалом. Во-вторых, он спорил с литературоведами своего времени, которые, рассматривая только формальную сторону сказки, совершенно не занимались связью между сказкой и политической идеологией. В-третьих, как востоковед, стоявший на марксистских позициях, Францев* стремился провести социальный анализ сказки и предложить стадийную типологию сюжетов, связанную с конкретными эпохами в истории Древнего Египта.*

В. Е.

I

Древнеегипетская сказка о потерпевшем кораблекрушение, сохранившаяся в папирусе Ленинградского Эрмитажа, сразу после своего опубликования стала предметом особого внимания со стороны египтологов-филологов, а отчасти и фольклористов. Филологическому исследованию ее текста, помимо издателя его В. С. Голенищева*, посвятили свои работы Erman*, Sethe, в последнее время Dévaud, а также Pierer. Несмотря на это, текст сказки до сей поры представляет большие трудности, и еще бóльшие трудности представляет интерпретация ее мотивов. С самого момента опубликования сказки была сделана попытка поставить ее в круг сродных ей сказок других народов. В. С. Голенищев* привел ряд интересных со-

¹ [Францев Ю. П. Змеиный остров в древнеегипетской сказке // Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук. 1929. № 10. С. 817–837.]

поставлений сказки и некоторых моментов Одиссеи и обнаружил ряд совпадений между ней и знаменитым сводом арабских сказок о моряке Синдбаде в «1001 ночи». Используя рукопись арабской сказки, он указал ряд совпадений в построении обеих сказок, а иной раз и стилистическую близость при выражении одинаковых ситуаций. Эти сопоставления В.С.Голенищева* не встретили, однако, поддержки среди арабистов и некоторых египтологов. Maspero² правильно указал, что в мореходном фольклоре древнеегипетская сказка найдет обильные и разнообразные аналогии. Клубком своих мотивов сказка действительно вошла в круг разнообразных сказок о морских приключениях, в которых древние мифические отголоски и специфический мореходный фольклор сплетаются вместе. Подыскивать в этом круге *Reisefabulistik* аналогии во всех частях для нашей сказки крайне трудно. Ряд общих черт отличает самые разнообразные сказки, не давая в то же время точных аналогий. В самой арабской сказке, где обильны разнообразные приключения на море³, исследователь встречается и с островами, населенными змеями, где герой испепеляется могущественной змеей, и с царицей змей, с которой встречается герой⁴, и с широко развитой фабулистикой разнообразных чудесных островов, которая в обилии возникает вокруг морских путей⁵. Для В.С.Голенищева*, если оставить в стороне стилистическую близость между обеими сказками, немалую роль при сопоставлении играл и самый момент кораблекрушения.

Между тем мотив кораблекрушения в качестве рамки окаймляет многие разнообразные мотивы. В самом Синдбаде он встречается не раз, широко известен он и вообще в авантурной сказке⁶. Ввиду своего удобства и широты мотив кораблекрушения, благодаря которому для героя открываются возможности посетить сказочные страны, иногда совершенно не составляет органического целого с мотивами, которые он окаймляет. В качестве характерного примера укажу на прекрасно обследованные Antti Aarne* сказки о волшеб-

² Maspero [G.]. [Les] Contes populaires de l'Égypte ancienne, p.LXXIV. [Paris, 1882.]

³ Chauvin. Bibliographie des Arabes, etc., t. VII, p. 55–56, № 77. — Mardrus, VII, 92. [Chauvin V.C. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Leipzig, 1892–1922.]

⁴ Chauvin, op. cit., t. V, 255–256, № 152. — Mardrus, VII, 83.

⁵ Ср. например: Chauvin, op. cit., vol. V, 71 sq., № 21.

⁶ См. еще: Chauvin, op. cit., VII, p. 67.

ных предметах, которые широко известны и совершенно обычны без мотива кораблекрушения. Среди вариантов, собранных Aarne*⁷, мы находим и такой, где описанию волшебных предметов предшествует момент кораблекрушения и попадание героя на сказочный остров. Количество таких примеров можно увеличить, и они дают право фольклористу в некоторых случаях сосредоточить свое внимание на центральном моменте сказки, который вводится мотивом кораблекрушения, которое испытывает герой.

В морской сказке наравне с развитой фабулистикой кораблекрушений, которые, как удобный момент, вводят разнообразные мотивы, особое место занимают и необозримые мотивы разнообразных чудесных островов, как мы уже упоминали. Помимо этого столь же почетное место в сказке о морских приключениях занимают и разнообразные редкие чудовища, змеи, рыбы и прочие, которые в фантастических приключениях встречаются героям сказок⁸. Мотив чудесных рыб и чудесных островов иной раз сливается в одном мотиве об исполинском острове-рыбе, широко распространенном⁹. Сплав этих мотивов чудесных островов в случае, если они принимают твердые сюжетные формы, может находить себе более или менее полные аналогии или точные совпадения в необозримом количестве сказок этого рода. Эти сопоставления при известной близости отдельных деталей и общего построения, при условии, что они прослежены на большом материале, могут дать интересные результаты. Возможность проделать работу в этом направлении не лишает, однако, нас возможности вести анализ такого рода сказок и по иным путям.

Откуда попадали и что означали в этих сказках мотивы необыкновенных чудовищ и змей, которых встречают герои, и не скрываются ли в них более древние пласты своего или чужого фольклора? Применительно к интересующей нас древнеегипетской сказке мы, таким образом, могли бы оставить сюжетную вязь сказки, сосредоточив свое внимание на центральном мотиве чудесного острова. Приблизительно с этой стороны заинтересовала сказка великого знатока египетского фольклора Масперо*, который в этом мотиве

⁷ Antti Aarne. Zaubergegenstände. [Aarne A. Die Zaubergaben: eine vergleichende Märchenuntersuchung. Helsingfors, 1909.]

⁸ Daumer [G. F.]. Die Mythen und Volkssagen von wundersamen Meergeschöpfen und Meerbewohnern. Braunschweig, 1868.

⁹ Библиографию этого мотива см. у Chauvin, op. cit. [Bibliographie des ouvrages arabes...], примечания к сказкам о Синдбаде.

почувствовал отголоски мифологической системы. Масперо*, однако, сосредоточил свое внимание на названии острова — «остров Ка» — «двойника» по его предположению. На этом основании он сделал вывод, что перед нами остров мертвецов. Однако едва ли возможно привести иные аргументы в пользу такого понимания мотива, ибо нигде в сказке не упоминается, что население острова состоит из мертвецов, которых бы сторожили змеи. Из буквального понимания текста сказки явствует, что население острова состояло только из змей и какой-то девушки или, может быть, змеи. Помимо этого, понимание острова, как острова-двойника, также вызывает сомнение и со стороны филологов. Эрман* объяснил этот эпитет в смысле опыта пропитания, продовольствия¹⁰. Это последнее объяснение не вносит новых неожиданных и трудносогласуемых черт с тем буквальным текстом сказки, который остался нам в папирусе.

Вне зависимости от предположений Масперо* остается необходимым остановить внимание на том, что представляет из себя мотив острова, населенного змеями, как центральный мотив нашей сказки. Момент отправки героя сказки в рудники, момент кораблекрушения, момент возвращения его обратно остались бы, таким образом, в стороне, и наша заметка коснулась бы только мотива змеино-го острова.

Чудесный остров описывается сказкой довольно подробно. Герой сказки рассказывает подробно о богатой растительности острова, о рыбах и птицах, которых он там нашел, и заканчивает описание характерной фразой, что «нет ничего, чего бы не было» на этом острове. Вслед за этим общим описанием, описывается и встреча героя с обитателем острова — змеем. После того как оправившийся после кораблекрушения герой подкрепился едой, которую он в изобилии легко нашел вокруг себя, и принес жертву всесожжения¹¹, он услышал сильный шум, «деревья трепетали, земля тряслась. Я открыл лицо мое и нашел, что это — змей, который приближался. Длина его 30 локтей, борода его более 2 локтей, члены его вызолочены, брови его из настоящей ляпис-лазури. Он продвигался вперед» (59–66). Столь же интересные подробности об острове узнаем мы и

¹⁰ Новый перевод дан Erman'ом [A.] в его *Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, S. 60, Anm. 1.

¹¹ Быть может, следует обратить внимание на сочетание этих двух моментов — жертвы всесожжения и появления змея, так как в разнообразных религиях известно представление, что боги и духи приходят, слетаются на жертву.

из разговора змея с героем сказки. Змей расспрашивает своего неожиданного гостя о том, как он попал на остров, грозит превратить его в пепел, если он не будет отвечать. Затем он переносит испуганного морехода в своей пасти к своему жилищу, которое текст не описывает. Здесь осмелевший мореход повторяет свой рассказ о кораблекрушении. Выслушав рассказ морехода, змей успокаивает его и обещает ему возвращение на родину, сам же рассказывает ему историю этого острова, смысл которой заключается в том, что змей, так же как и мореход, потерял своих товарищей в результате катастрофы и остался один. «Я расскажу тебе нечто подобное, что случилось на этом острове. Я был тут вместе с моими братьями и детьми, в кругу их, всего нас было 75 змей — моих детей и моих братьев. Я не вспоминаю тебе о дочери (— женщине) малой... принесенной мне mššz. Упала звезда, вышли эти в огонь из-за нее (звезды). Случилось, что я не был со сгоревшими (?), не был я среди них. Я умер из-за них¹², я нашел их в виде одной кучи пепла» (125–132). Змей заканчивает свой рассказ успокоениями морехода, обещанием, что он вернется на родину. Сказка рассказывает, что действительно по прошествии 4 месяцев к острову прибыл корабль, и описывает возвращение героя. Таковы основные сведения, которые дает нам сказка о чудесном острове и его обитателе. Ниже мы укажем еще две характерные черты мотива — змей носит титул «князя Пунта», а об острове рассказывается, что он скроется в волнах после отъезда героя.

Установить сюжетный стержень для этого места сказки, как мне кажется, едва ли возможно. Эрман* допускает, что здесь скрыта какая-то история с девушкой, попавшей на остров; можно было бы высказать большое число одинаково недоказуемых гипотез, основываясь на обрывочных и темных намеках нашего текста. Египтолог, поставивший себе такую задачу исследования сюжета сказки, сталкивается с очень большими трудностями. Прекрасно сохранившийся и прекрасно написанный текст в понимании представляет большие трудности. До сей поры не может считаться решенным вопрос о переводе рассказа о разразившейся буре и о том, каким образом попал сам рассказчик на остров. Расходятся в понимании рассказа змея о случившемся на острове. Вероятно, здесь основная трудность произошла в результате сокращений текста писцом. Рассказ о гибе-

¹² Вероятно, фигуральное выражение. Erman* переводит: «Da starb ich (fast) ihretwegen». [Тут я (почти) умер из-за них.]

ли змей представляет в этом отношении наиболее ясные следы сокращений. Ровный и неторопливый рассказ змея здесь прекращается, текст, дойдя до этого места, меняет свои закругленные фразы на отрывочные краткие замечания. <...> Синтаксис дальнейших фраз и их конструкция также меняется, нет параллелизма в построении фраз, характерного для всего текста, бросается в глаза употребление малоговорящих глаголов, безличные употребления их. Все вместе делает едва ли возможным точное восстановление сюжета сказки в этом месте. Несмотря на это, как мне думается, работа фольклориста над этим мотивом все же возможна. Ряд моментов в сказке совершенно четко очерчен, в первую очередь — это те декорации, обстановка, в которой разворачивался самый сюжет. Совершенно точно намечен сказочный чудесный остров и змей, обитатель его. Таким образом, необходимо было бы указать ту среду, в которой живут эти мотивы в самой общей форме, не касаясь их деталей. И сказочный змей, и чудесный остров во многих отношениях являются совершенно изолированными мотивами, для которых вне нашей сказки вообще в египетском фольклоре не находят аналогий. К выяснению путей такого анализа должна служить настоящая заметка. Очертания нашего мотива, как мы уже заметили, складываются в определенную схему. Мы узнаем прежде всего, что остров, на который попадает герой, необычен, это остров, где все есть, где попавшему на него не пришлось затратить труда, чтоб найти пропитание. Этот остров омывается с обеих сторон, а вскоре после отъезда героя должен скрыться в волнах. Властелином этого острова является исполинский змей, наделенный некоторыми божественными признаками и титулом «князя Пунта». Змей этот могуществен и имеет возможность обратить в пепел, испепелить пришельца. Этот змей является остатком от прежнего населения острова — 75 змей, гибель которых произошла от падения огня — звезды, испепелившей их, мы узнаем из краткой фразы, что вместе с ними погибла и какая-то девушка (?), на которой сказка подробно не останавливается. Взгляду исследователя, таким образом, доступны только составные элементы этого разрушенного сказочного узора; каким образом осуществлялось соединение их между собой — неизвестно. Основными элементами, которые остались неразрушенными тем, что наш текст опустил самый сказочный узор, являются: змей и чудесный остров в далеком море. Между этими элементами имеется и определенная связь, змей является единственным жителем и властителем острова,

остальное население которого погибло при огненной катастрофе. Эта последняя и является третьим элементом мотива, который мы можем установить с некоторой точностью. Неизвестно, не следует ли, как результат этой катастрофы, понимать, что и сам остров скроется в волнах. Весь этот сплав представляет собой явление вполне своеобразное в древнеегипетском фольклоре, в древнеегипетской сказке нигде больше не появляются мотивы, близкие нашему. Исследователи, которые интерпретировали нашу сказку, сравнительно мало внимания обращали на древнеегипетский материал, могущий до некоторой степени объяснить этот загадочный мотив. Отсутствие точных совпадений и близких аналогий удерживало от такой работы, в то время как за пределами Древнего Египта наша сказка находила себе обильные аналоги.

Если оставить почву Древнего Египта, исследователю представляется возможность указать широкие сказочные аналогии. Многочисленные змеи имеются в разных слоях фольклоров разнообразных народов, среди них и цари-змеи, который известны индийской сказке¹³, змеиные короли современной сказки с головой, блестящей как золото, с длинной красной бородой¹⁴, далее вообще чудесные змеи, как один из излюбленных образов человеческой фантазии. С другой стороны, есть возможность опуститься и в фабулистику островов¹⁵, также хорошо известных сказке, известных и примитивным народам, частью вошедших в их морфологию, как острова мертвых, острова блаженных¹⁶. Наша сказка напомнила некоторым

¹³ Ср. например, Brockhaus. Somadeva II, 191 сл. Basnak — Dan. [Brockhaus H. Somadeva. Gründung der Stadt Pataliputra... Sanskrit und Deutsch. Leipzig, 1835.]

¹⁴ Примеры обильны, например, Wlislöck, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 42, S. 143. [Wlislöck H. von. Beiträge zu Benfey's Panchatantra // ZDMG. 1888. 42. S. 113–150.]

¹⁵ Для эллинистического Египта эта мореходная фантастика островов отразилась например у Диодора (III, 39), который рассказывает о «змеином острове», наполненном драгоценностями. Диодор же описывает и сцены охоты на змей, когда, например, змей в 30 локтей длины схватил пастью одного из охотников, посланцев Птолемея II, что несколько напоминает соответствующий момент нашей сказки. О змеином острове в выражениях, близких Диодору, сообщает и Страбон (16, 3). Этими указаниями обязан я В. В. Струве*.

¹⁶ Ср. Zemmrich [J.]. Toteninseln und verwandte geographische Mythen. Leiden, 1891.

исследователям и средневековые морские путешествия Брандана¹⁷. Оставив почву мифологии и религии примитивных народов, идя за путешествиями Брандана, представляется возможность вступить в огромный круг средневековых европейских сказаний¹⁸.

При обзоре этого огромного материала древнеегипетская сказка остается не вполне понятной, и почва, на которой создавалась первая представительница этого жанра сказок, все же не вполне ясна. Необходимо наметить и некоторую почву для мотива чудесного острова в пределах самого древневосточного фольклора, не выходя пока в область широких сравнений. При этом нас будет интересовать не концепция чудесных островов вообще, которая не найдет себе обильных аналогий на Древнем Востоке¹⁹, но чудесный остров только в связи со змеем.

II

На почве Древнего Египта в вопросе о культе змей исследователь вступает в совершенно неизученную область. В самых разнообразных слоях древнеегипетского фольклора дремлют отголоски

¹⁷ Так напр., Б. А. Тураев, История Древнего Востока, I, стр. 232. [Т. 1–2. М.; Л., 1935–1936.]

¹⁸ Географическая приуроченность этих сказаний различна, так зачастую остров *Paradisus* помещался у оконечностей Азии. Ph. de Félice (*L'Autre Monde. Mythes et Légendes*. Paris, 1906, p. 155) считает возможным проследить круг этих легенд через XVII и XVIII вв. вплоть до современных крестьянских поверий. И в позднем материале мы иной раз видим географическую приуроченность чудесных островов, совпадающую с нашим культурным кругом. Так, в чешском сказании о короле Брунцвике, на которое обратил мое внимание М. А. Шер, герой отправляется искать двушку по имени Африка, которая «василиском змием унесена бысть во остров именуемый Арапия (Arabia), а стоит тот остров на пустом море» (М. Петровский. История о славном короле Брунцвике. Памятники древней письменности. LXXV, [СПб.], 1888, стр. 42). Девушку Африку сказание наделяет двумя змеиными хвостами, а остров наполняет драгоценностями. Число таких более или менее случайных совпадений можно увеличить.

¹⁹ Попытку собрать материал об островах блаженных на Древнем Востоке сделал Fr. Hommel в своей небольшой работе *Die Insel der Seligen* (München, 1901), в которой автор занят главным образом географическим приурочением этого материала к острову Сокотра и совершенно устаревшим лингвистическим комбинациям. Основным материалом для сопоставлений автору служила также наша сказка.

разнообразных змеиных культов. Здесь не место подробно останавливаться на этих змеиных культах, однако, необходимо отметить некоторые их черты. Hopfner²⁰ когда-то указывал, что разнообразные следы исполинских змей древнеегипетский фольклор удержал от древнейших эпох, когда в фауне Нильской долины почетное место занимали разнообразные породы таких змей. К столь же древним эпохам ведут нас и отголоски мифов о змее. Помимо змеев-драконов, вроде Апопа или поздней змеи Сета, уходящей в землю, нам известны и женские змеиные божества. При редкости имен особых мужских богов-змеев сохранилось большое количество именно женских божеств в виде змей. Такова богиня Мерет-Сегер, находившаяся в связи с некрополем, такова богиня Рененет, тесно связанная с плодородием. Достаточно интересен и факт, что богини вообще все принимают в качестве детерминатива иероглиф змеи. Едва ли можно объяснить это только влиянием аналогии сурями, ибо при всяком переносе и заимствовании следует допускать существование причин, облегчивших усвоение и перенесение такого материала. Интересно указать также, что многие змеиные культы в тесной связи стоят с землей. Богине Рененет, которая ждет своего исследователя, совершались обильные жертвы на полях, ее празднества были близки к жатве и урожаю, в более позднее время, вероятно, богиня

²⁰ T. Hopfener. Tierkult der Alten Ägypter. Wien, 1913, S. 147; там же обзор литературы о змеиных культах Древнего Египта. По формальным признакам ближе всего к нашему змею подходят представления об агатодемонe или о змеях, стерегущих, охраняющих что-либо. С этой целью приводились указания о змеях, стерегущих драгоценности, из Геродота, II, 8; Феофраста. Hist. IX, 5. Можно указать, что змей, стерегущий на дне моря чудесную книгу, известен и поздней египетской сказке о Сетне и Некоферкаптахе. Как справедливо указал Fl. Petrie (Egyptian Tales, III, p. 129). [Egyptian Tales, IVth to XIIth Dynasty, First Series / ed. by W. M. Flinders Petrie. London, 1899], примеры таких змей, стерегущих что-либо, широко известны мировому фольклору (так Frazer, The Golden Bough, II, 300, 314, 324, 318) [Frazer J. J. The Magic of Art and the Evolution of Kings. London, 1911.] Представление это о змеях-хранителях прослеживалось и за пределами Древнего Египта на материале современного Египта (Sayce. The Serpent guardian of the house. Comtemp. Review October, 1893, Sayce. The Religions of Ancient Egypt and Babylonia, p. 213). [Sayce A. H.: 1) Serpent Worship in Ancient and Modern Egypt // Contemporary Review. 1893. October. Vol. 64. P. 523–530; 2) The Religions of Ancient Egypt and Babylonia. Edinbourgh, 1902.] Однако нас интересует здесь связь змея не с драгоценностями и его роль как хранителя, а его связь с плодородным садом, как она указана в нашей сказке.

вступает в обряд родов. Богиня Мерет-Сегер, богиня некрополя, таким образом, также стоит в близких отношениях к земле. Если принять во внимание женскую природу этих божеств, является предположение, что быть может именно здесь, среди древних отголосков змеиных культов, следует искать следы культа матери-земли.

Среди мужских божеств — змеев, мы снова можем указать интересующую нас связь с землей. Исполинский змей *Mḥn-t3* в 11 часов ночи ведет солнечную барку, его закругления несут 12 человек, передний из них называется *Mḥnj*, тот же змей фигурирует и в восьмом часу ночи. Ranke* обратил внимание, что этот змей выделяется из большой группы других змеев *Mḥn* своим эпитетом *t3*, то есть «*Mḥn* — земли». Среди змеиных божеств *Mḥn* мы имеем и божество в корне Атеф с эпитетом *ḥḥw nw rnp-wt*, то есть «миллионов лет». Этот эпитет Ranke прослеживает как характерный для всего круга этих божеств, благодаря чему создается впечатление, что мы имеем здесь дело с «вечным» или «извечным» змеем. Эти беглые замечания о связи змей с землей весьма важны для анализа нашего мотива связи змея с чудесным плодородным островом, покрытым чудной растительностью, который дает человеку в избытке все необходимое.

Змея не стоит в Древнем Египте в начале генеалогии людей, как это часто случается в других фольклорах, где связи ее с землей более ясны. Если мы обратимся к положению змеи в семитическом фольклоре, то разнообразные отголоски древней силы змеиных культов бросаются в глаза. Wellhausen*²¹ отмечает, что у израильтян в противоположность эдомитам собственные имена людей, состоящие из названий животных, крайне редки, и только одно имя встречается часто, это имя — змея. «Часто встречается только название „змея“». «Змея, — добавляет он, — стоит и в $\Pi\P$ на вершине библейской генеалогии». По Nöldeke*²² и Wellhausen'y*, наиболее авторитетное и единственное толкование имени Hawwah — Ева-змея. Lidzbarski²³ на одной пунической *tabella devotionis* нашел также богиню *Ḥwt*, по его мнению, богиню-змею подземного царства. Таким образом, первые же указания в семитическом фольклоре ведут нас к змеям — властителям подземного царства и к змеям, с которых

²¹ Wellhausen [J.]. *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1887, Heft III, S. 217.

²² Nöldeke, ZDMG XLII (1888), S. 486. [Nöldeke Th. (печ. на): Baethgen F. Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1888. Bd. 42. S. 470–487.]

²³ Lidzbarski [M.]. *Ephemeris für semitische Epigraphik*, I, S. 30 f. [Giessen, 1902.]

начинается история человечества. Это в первую очередь относится к древнееврейскому фольклору²⁴, где толкование имени *Hawwah* приводит к предположению, что в библейской легенде в качестве материнского начала стоит змея. Таким образом, в истории о рае, помимо змея-сатаны, семитологи отводят место еще змеиному началу. Сам сатана в талмудической литературе называется «древняя змея», ибо с него начинается история²⁵. В семитическом фольклоре предание, что змея стоит в начале человеческого рода, встретится нам и в Абиссинии²⁶. Приведя указанные соображения, мы отошли, казалось бы, сравнительно далеко от нашей сказки, между тем один момент заставляет нас остановить внимание на этом материале. В сказании о рае змея окружена, так же как и в нашей сказке, прекрасным плодородным садом, который удовлетворяет без труда все потребности человека. Как кажется, такая связь змеи с плодородным садом, которая обнаруживается в обоих этих сюжетах, не случайна. Ползающее животное, как уже указывалось не раз, в представлении примитивного человека вошло в тесную связь с землей, с ее плодородием и ее богатствами. Указанное соображение не разрешает всего сложного вопроса о рае, который привлекал к себе исследователей, и останавливается только на одной стороне его. Концепция змеи в начале рода людского уводит исследователя от фольклора древнееврейского и к фольклору вавилонскому, в котором змея также связана с райским садом. В несколько ином виде змея — родоначальник людей отразилась на фольклоре абиссинском. Там змей стоит в начале времен, и его царствование знаменует собою доисторию. «Есть великий змей; он царь земли Эфиопской; ему кланяются все правители и приносят ему в дар прекрасную деву. Разукрасив и украсив ее, они приводят пред этого змея и оставляют одну, и пожирает ее этот змей. Так они живут уже 65 лет. Длина этого змея 170 локтей, а толщина — 4; зубы его длиною в локоть, а глаза подобны пламени огненному, брови его черны, как ворон, а весь вид

²⁴ Обстоятельный очерк о змее в древнееврейском фольклоре см. у Murisson. The serpent in the Old Testament. American Journal of Semitic Languages, [1905.] XXI, 115–130.

²⁵ Weber. Altsynagogale palästinische Theologie, S. 210. [Weber F. M. System der alt-synagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. Leipzig, 1880.]

²⁶ Сопоставление этого материала см. у Gunkel [H.]. Genesis. Göttingen, 1910, S. 23.

похож на олово и медь. Когда он пьет, не хватает 17 мер, а для пищи приводят ему 10 быков, 10 коров, 100 коз, 100 овец и тысячи тысяч птиц. На нем рог в три локтя. Когда он двигается, шум слышен на 7 дней пути»²⁷. Царствование змея оканчивается катастрофой, по молитве змей убивается молнией. Змей абиссинского сказания сопоставлялся и с нашей сказкой. Это сопоставление впервые было сделано еще В. С. Голенищевым*, затем Conti... Б. А. Тураев*²⁸ возражал, однако, против этого сопоставления, но его аргументы, как мне кажется, основаны на некотором недоразумении. Он считает, что змей в нашей сказке не имеет того злого характера, каким наградила его абиссинская легенда: в противоположность ей, в нашей сказке он добродушный властитель острова. Между тем, если обратиться к тексту нашей сказки, станет совершенно очевидно, что внимание читателя останавливается здесь именно на встрече с ужасным чудовищем и на благополучном исходе этой встречи. Сам «герой» в качестве утешения рассказывает князю о своей поездке, чтобы показать ему, как иной раз благополучно кончаются и еще более неприятные приключения, чем то, которое, судя по всему, случилось с князем. Змей является страшным чудовищем и в нашей сказке, он сразу грозит испепелить героя и даже охватывает его своей пастью. Завязка сказки и повествует об этом опасном приключении с благополучным исходом. В абиссинской легенде есть другое отличие от нашей сказки, согласно ей, змей живет в стране, о плодородии которой ничего не сказано. В изобилии упоминаются только дары, которые пожирает змей. Не исключена возможность предположить, что описание страны, в которой живет змей, было заменено христианской концепцией, которая переделывала древнюю легенду на новый лад и старалась придать ей характер царства мрака. Небезынтересно вспомнить, что в эллинистическую эпоху легенды о блаженной стране, своего рода *Schlaraffenland* немецких сказок, по рассказу Геродота, географически были как раз приурочены к Эфиопии²⁹.

²⁷ Перевод Б. А. Тураева. Из абиссинских исторических легенд. Сборник статей в честь проф. Корсакова, Казань, 1912, стр. 291–307. Этот перевод указал мне любезно М. А. Шер.

²⁸ Б. А. Тураев, *op. cit.*, стр. 300–302.

²⁹ См. об этом месте: Aly Wolf. *Sage, Novalle und Märchen bei Herodot*, к Her. III, 18, p. 83. [*Aly W. Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seine Zeitgenossen. Göttingen, 1920.*].

Если изложенная история уводит нас, быть может, от рассмотрения связи змея с плодородным садом, то, с другой стороны, абиссинская легенда позволяет нам поставить другой вопрос в применении к нашей сказке, который мы ранее оставили без рассмотрения. Согласно абиссинской легенде, змей убивается молнией, и конец его царству кладется, таким образом, огнем. В семитическом фольклоре близкие аналоги такому мотиву мы найдем в арабской сказке, где огненная стрела, молния, поражает джиннов³⁰. Wiedemann указывает, что эта стрела огня иной раз понимается и как пущенная богом звезда³¹. Нам важно указать, что, рассматривая вопрос о змее — властителе чудесного сада, мы снова сталкиваемся с мотивом огненной катастрофы. Как мы указывали, и наша сказка содержит этот мотив, упоминая, что упавшая звезда испепеляет змей — жителей острова.

На древнеегипетской почве анализ этого мотива встречает некоторые затруднения. Падающая и всеожигающая звезда нам неизвестна в древнеегипетском фольклоре. Только некоторые моменты можно привлечь для сравнения. Так Тутмос III в надписях сравнивается со звездой... которая изрыгает огонь³². Безусловно, к этим же представлениям восходит и сравнение злого глаза, «который есть огонь против меня, подобно звезде, когда она...»³³. Вообще же концепция огня, исходящего от богов, представлена в древнеегипетском фольклоре обильно. Но главным образом она прикреплена к особым пламенным божествам (частью в змеиной форме) и настойчиво повторяется в запретительных формулах. Следует, однако, указать, что и вне запретительных формул в мифологии мы имеем крайне интересное упоминание огня, обрушившегося на целую область Египта. <...> В отношении змей, прочная связь их с огнем установилась благодаря змеям защитникам и хранителям, уреям, изрыгающим огонь. Так точно и наш змей обладает возможностью испепелить своего противника. Кроме этого общеизвестного представления, в фольклоре Древнего Египта мы имеем, как отметил

³⁰ См. V. Chauvin, op. cit., № 13, 21, 270 [Bibliographie des ouvrages arabes...]; там же библиография вопроса.

³¹ A. Wiedemann. Geisterglauben in alten Ägypten. Anthropos, XXI (1926), H. 1–2. [S. 1–37.]

³² Urkunden, IV, 615. — Grapow [H.]. Die Bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, S. 37. [Leipzig, 1924.]

³³ Spiegelberg. Sonnenaug, XI, 24 — Grapow, ibid., S. 36. [Spiegelberg W. Der ägyptische Mythos vom Sonnenaug. Strassburg, 1917.]

Kees, огонь и как средство для повержения змея. Так, чтобы сломить дракона Апопа рекомендуется зажигать в домах светильни³⁴. Количество примеров этого второго представления для Древнего Египта, однако, невелико.

Для стран, которые в древности с юга примыкали к Египту, культы змей широко известны. Для этих мест змеинные культы были исконны, и следует вспомнить, что Flinders Petrie³⁵ и для интерпретации нашего змея обращал свой взор к громадным изображениям змеев-уреев с бородой, которые встречаются на стенах эфиопских храмов³⁶. То, что в абиссинской легенде царство змея кончается ударом молнии, которая испепеляет его, и что в нашей сказке змеи погибают от огня звезды, едва ли случайное совпадение. Это совпадение заставляет припомнить и конец истории о рае в древнееврейском фольклоре. Наиболее далеко ушедшая от примитивных мотивов змеи и плодородного сада, древнееврейская легенда все же сохраняет нам в развязке упоминание о керубе, слетевшем с неба, вооруженном огнем — огненным мечом, которым он изгоняет из сада его обитателей.

В настоящей работе мы не можем разбирать форму, которую имеет история о рае в древнееврейском фольклоре. Для нее в качестве прообраза указывали и сады Баала, а главный мотив этого сказания усматривали в моменте грехопадения³⁷. Frazer* в своей работе «The Folk-Lore in the Old Testament» поставил исследование этого мотива на широкую сравнительную почву и показал, какой обильный материал аналогий у примитивных народов встречает и этот центральный мотив древнееврейской легенды. Предположения, которые мы высказали относительно самой обстановки, мотива чудесного сада и змея в легенде о рае, не противоречат результатам, которые достигнуты исследователями, специально занимавшимися этой легендой во всем ее объеме. В легенде о рае нам хотелось бы

³⁴ Kees, ÄZ 58,84 = Lakau. Textes religieux, № 3515, XII династия. [Kees H. Anubis „Herr von Sepa“ und der 18. oberägyptische Gau // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1923. Bd. 58. S. 79–101.]

³⁵ Fl. Petrie. Egyptian Tales, I, p. 94–95.

³⁶ Укажу, например, Lepsius Denkmäler, Ab. V, 30. [Lepsius C. R. Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien... Berlin, 1849.]

³⁷ Наиболее полно освещен вопрос у Gressmann, Archiv für Religionswissenschaft (ARW), X, 345 ff. [Gressmann H. Mythische Reste in der Paradieserzählung // Archiv für Religionswissenschaft. 1907. Bd. 10. S. 345–367.]

только выделить и подчеркнуть связь змеи с плодородным садом, в котором разворачивается история первой человеческой пары. По выражению Wellhausen'a*, змея в семитическом фольклоре стоит на вершине человеческой генеалогии, но каким образом мыслилась эта связь между божеством земли и происхождением людей у семитических народов, мы с точностью не знаем. Такие же прочные связи между змеей и человеком, установившиеся у народов современной Африки, выражаются здесь в разнообразных сказках и легендах. Среди материала, собранного Фрезером*, немало указано современных африканских сказок и легенд, где рассказывается, что первые люди могли наподобие змей менять кожу, сжигая старую, и таким образом существовать бесконечно. Фрезер* справедливо указывает, что в этих легендах вопрос о происхождении смерти основан на допущении контраста между смертностью человека и бессмертием змеи, которое постулирует примитивный человек³⁸.

Каким образом осуществлялась связь между человеком и змеей в древнееврейском фольклоре и было ли это представление похоже на современные африканские легенды, сказать крайне трудно, и для нашей заметки это не имеет значения, мы указываем лишь общие черты комплекса.

Таким образом мы застаем и в Вавилоне, и в древнееврейском фольклоре связь змеи и плодородного сада, вне зависимости от тех мотивов, в сочетании с которыми встречается это представление. Этот материал относительно змея сопоставлялся и с абиссинской легендой о том, что до людей в тех местах жил царь-змей. Вправе ли мы предположить, что и древнеегипетская сказка о змее, живущем на чудесном плодородном острове, должна войти в этот материал? Если сравнить древнеегипетскую сказку в целом с определенными повествовательными единицами, принявшими сложные формы, например с абиссинской легендой или легендой о рае, результаты такого сравнения будут отрицательны. Но остается возможность говорить о той общей праоснове, на которой вырастали отдельные сложные повествовательные единицы, вобравшие в себя и другие мотивы. Эта общая праоснова представляется в виде комплекса представлений о змеях — хозяевах чудесных плодородных садов, власть которых кончается огненной катастрофой. Существование такого комплекса представлений следует предположить в древней-

³⁸ Frazer, op. cit., v. I, p. 221.

ших пластах древневосточного фольклора. Пути к сложению такого комплекса не представляются загадочными. На разные лады, у разнообразных народов змея ставится в теснейшую связь с землей, либо с подземным царством. Твердо помнится и способ истребления змей огнем, практикуемый и в быту. С другой стороны, устанавливается связь змей и огня, что особенно ясно сказалось в фольклоре Древнего Египта. Параллельно с этим змея ставится в начале человеческого рода, быть может, не без связи с представлениями о людях как выходцах из подземного мира³⁹. Основные моменты комплекса продолжают жить далее и развиваться по-разному. Они входят в новые сочетания с разнообразными близкими мотивами примитивной поры, сплетаясь, создают легенды, в которых остается, однако, признак древнего комплекса. Быть может, такое же ядро получила и древнеегипетская сказка об удачливом мореходе, забредшем на странный остров с властителем его — змеем. Однако древнеегипетская сказка не приурочивает комплекса к начальным порам жизни человека. Плодородный остров лежит затерянным где-то в океане и доступен только мореходу. Вправе ли мы сопоставлять нашу сказку с гипотетическим комплексом и в ней видеть новое его оформление в повествовательном жанре? Возможно ли, чтобы мотив, прочно связанный в народной памяти с седой древностью и происхождением людей, мог так перемещаться во времени? Наш остров современен рассказчику и удален от него только в географическом отношении. Ответ на этот вопрос частью представляет нам указанная абиссинская легенда. По основной версии, как говорит Б. А. Тураев*, легенда о царствовании змея имеет место во времена до людей-царей. Далее «в результате монашеских домыслов» легенда перемещается и становится современницей подвигов девяти аксумских монахов, а самое убийство змея приписывается им⁴⁰. Монахи получают сведения о чудовище и отправляются посмотреть

³⁹ Последнее представление разобрал А. Dieterich в своей известной работе *Die Mutter-Erde*. [Dieterich A. Mutter Erde: ein Versuch über Volksreligion. Leipzig; Berlin, 1905]. Представление это не замыкается Средиземноморьем, и мы имеем, например, обстоятельную работу на американском материале de Charencey, *De l'origine souterraine de l'espèce humaine. Le Folklore dans les deux Mondes*. Paris, 1894, ch. II, pp. 75–111; см. там же поверье о змее в начале времен, гл. III, стр. 111 сл.

⁴⁰ Б. А. Тураев*, *op. cit.*, стр. 298. [Из абиссинских исторических легенд...]; о других вариантах ср. стр. 301 и приведенную библиографию.

на него, чтобы узнать, «правда это или ложь». Имея в нашем материале подобный пример, нам уже легче предположить приблизительно аналогичную эволюцию и для нашей сказки. Древний комплекс о райском саде со змеями не нашел своего места в Древнем Египте в легендах о начальных периодах его жизни. Быть может, он был заслонен другими легендами, которые ставили в эти эпохи концепции о Ра или Озирисе. Сказочный сад и змей удалились на далекий затерянный в море остров, который случайно навестил один египетский мореход. В нашей сказке этот остров тесно связан со сказочной страной Пунт. Змей, отвечая служителю, говорит о себе кратко «я — князь Пунта», чем объясняет, что остров изобилует благовониями. Следует остановиться и на этой детали и рассмотреть, вкладывал ли египтянин реальное содержание в эту фразу и какое значение должны мы придавать упоминанию здесь страны Пунт?

Для нашей цели, однако, нет необходимости подвергать рассмотрению сложный вопрос о стране Пунт. Ее локализация до сей поры не может считать определенной. До сей поры трудно сказать, ограничивалась ли эта страна в понимании древнего египтянина бухтой на африканском берегу Красного моря от Суакин до Массауа, как это думал некогда Krall⁴¹. Krall указывал при этом, что отсутствие sntr-ntr, по словам змея, в пределах его острова, вполне согласуется с отсутствием сведений о привозе sntr-ntr в анналах Тутмоса III и в Деир-эль Бахри. Некоторые моменты говорят и за Южную Аравию как древнюю носительницу имени Пунт. Эти моменты особенно подчеркнул в своей работе Ed. Glaser⁴², который указывал на террасообразное строение страны, столь подходящее для Южной Аравии. Возможно, что в понятие страны Пунт входили оба берега и Южной Аравии, и бухты Суакин. На возможность такого предположения указывал и Krall, когда говорил о связи между обеими бухтами, причем «золото азиатов» в листах приношений в Деир-эль Бахри он считал за золото семитов-обитателей Аравийской бухты, в которой по Страбону как раз были золотые копи. К такому компромиссному мнению склонялся и Maspero⁴³, который говорит, что наша сказка рассказывала о сказочном острове, «расположенном позади Пунта

⁴¹ Krall. Das Land Punt. Sitzungsberichte d. Kais. Akad. d. Wiss., B. CXXI, Wien. [Krall J. Das Land Punt. Wien, 1890.]

⁴² Ed. Glaser. Punt und südarabische Reiche. Berlin, 1890.

⁴³ Maspero. Histoire, I, p. 396–397. [Maspero G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient Classique. 3 vol. Paris, 1895–1899.]

около Египта только в двух месяцах плавания». Вопрос о том, причисляли ли египтяне к географическому понятию страны Пунт такой остров, разрешить трудно⁴⁴. В нашей сказке остров является чисто фантастическим, который имеет способность скрываться в волнах. Возможно предположить, что на разработку фантастики островов именно в связи с Пунтом египтянина могли натолкнуть вполне реальные моменты, когда ему приходилось встречаться на путях к стране Пунт с рассеянными островами. Для нашей цели необходимо лишь вспомнить, какое место занимала страна Пунт в фольклоре древнего египтянина. В первую очередь «это была страна богов». Общеизвестны факты, что с эпитетом, аналогичным тому, который имеет змей в нашей сказке — «князь Пунта»... мы встретим и Амона в Булакском гимне (I, 4), «владычица Пунта» и Хатор, с ним связан и Гор, далее с Пунтом связана и богиня жатвы змея Рененет; в процессиях Мина эпохи Рамсеса II в Панополисе упоминается «негр из Пунта»⁴⁵.

Указывалось, что египетский пантеон приобрел столь прочные связи со страной Пунт, ибо оттуда Египет получал благоухания, необходимые для культа богов. Вслед за этим создавались и легенды, что и сами боги вышли из тех стран, в которых в изобилии есть все необходимое для их культа. Были попытки перенести вопрос и на этногеническую почву, ближе всех к этой точке зрения подходил W. Max Müller⁴⁶, который видел тесные этногенические связи между древними египтянами и пунтийцами, в которых, быть может, доживали предки древних египтян. Крайне туманные знания наши об этнографии страны Пунт едва ли могут с точностью уяснить нам что-либо в мотиве нашей сказки. Для нас достаточно указать, что в фольклоре Древнего Египта страна Пунт имела все черты сказочной страны. Быть может, помнились и какие-либо древние связи, которые соединяли египтянина с этой страной. Среди разных причин именно туда отнести остров с прекрасной растительностью, помимо фантастики, сложившейся вокруг этих стран, могли быть

⁴⁴ Подробный обзор обширной литературы см. в новом издании Fr. Hommel, *Grundriss der Ethnologie des alten Orients. Index s. v. Punt*. [*Hommel F. Ethnologie und Geographie des alten Orients. München, 1926.*]

⁴⁵ Krall, *op. cit.*, S. 15 [Das Land Punt.]... — О Мине см. Mariette. *Monuments divers*, t. 8, 21.

⁴⁶ W. Max Müller. *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*. [Leipzig, 1893.]

и реальные моменты флоры этих стран, древних поставщиц благоуханий. Играли ли здесь роль также и «древнейшие воспоминания человечества, которые прикреплены к этим местам», по выражению Hommel'я, мы не беремся судить за скудостью сведений⁴⁷. Так же точно трудно сказать что-либо о взаимодействии здесь египетского фольклора с древним фольклором Южной Аравии, или древнейших пластов хамитического и семитического фольклоров. Сказочная страна Пунт могла вместить в свое расплывчатое содержание наш чудесный остров и в том случае, если даже у сказки не было особых причин локализовать его именно там.

Помимо разобранного вопроса о связи нашего острова со страной Пунт, следует остановиться и на другом моменте, которым характеризует его сказка. Змей сообщает своему невольному гостю, что после его отъезда остров скроется в волнах. «Если же ты удалишься с этого места, то никогда не увидишь ты этот остров, станет он волнами» (153–154). Обычно это место понималось как указание, что перед нами мотив плавающего острова, широко известный международному фольклору.

Мы имеем упоминание такого острова и в приурочении к Египту: об острове Хеммис около святилища Буто рассказывалось, что египтяне считают его плавучим, по Геродоту этот остров стал плавучим в связи с мифом о Горе и поисках его Сетом-Тифоном⁴⁸. Однако в нашем рассказе крайне затруднительно сказать, имеем ли мы дело с плавучим островом или, что также возможно, погружение острова в волны следует понимать как продолжение катастрофы, начавшейся гибелью змей. В этом случае мы имели бы перед собой мотив, близкий к мотиву о провалившихся или потонувших, ушедших под воду, местах. Этот мотив также широко распространен в мировом фольклоре. Текст сказки, однако, не дает нам никаких оснований предпочесть одно толкование другому. В случае, если погружение острова

⁴⁷ F. Hommel, *Die Insel der Seligen*, старается доказать, что представления о рае для Древнего Востока связывались с Южной Аравией. «Образец для рая египтянам и вавилонянам и следовавшему за ними Пиндару дал южно-аравийский остров Соко트라, евреи и финикийцы перенесли его прямо в Аравию» (стр. 41). Это положение доказывается, однако, автором весьма малоубедительными словарными сопоставлениями.

⁴⁸ Геродот II, 156; ср. Th. Hopfner. *Tierkult [der Alten Ägypter]*, S. 55; подробнее об этом месте Геродота см. Aly Wolf. *Sage, Novelle und Märchen bei Herodot [Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot...]*, S. 70.

мыслится как временное, а не окончательное исчезновение его, едва ли оно могло бы помешать привезти служителю подарки для змея. Между тем змей как раз момент погружения острова в воду приводит в качестве одного из препятствий, делающих невозможным затею неджеса привезти ему дары. Точки опоры для установления сюжета эта фраза нам не дает, и в этом пункте возможность поисков аналогий затрудняется.

Момент погружения острова в волны не представляется ясным в нашей сказке, и мы не знаем, можем ли мы толковать его, как конец райского острова в результате огненной катастрофы или как временное исчезновение плавучего острова. В общую схему мотива не вносит новых черт и локализация острова сказочными далями страны Пунт. Это лишь некоторые видоизменения древнего мотива о змее — хозяине плодородного участка земли, на котором происходит огненная катастрофа. Мы оставили область мореходной фантастики, сказок о разнообразных приключениях в далеких странах и попытались в толще древнеегипетского и семитического фольклора кратко наметить элементы представлений, близких нашей сказке. Элементы аналогичных представлений дали нам миф и легенда, и именно в сфере этих представлений вправе мы предполагать возникновение зерна нашего мотива об острове, на котором все есть и властителем которого является змей.

III

Итак, древнеегипетская сказка переселила мотив чудесного острова в сказочные страны и сделала его объектом посещения морехода. В данном случае совершился приблизительно тот же процесс, который указывал некогда Rohde* для греческих рассказов, когда они разнообразные сказочные мотивы, вроде пигмеев или псоглавцев, из «облачного царства сказки спускали вниз и селили на земле»⁴⁹. Так вошел и наш мотив в мореходную фабулистику, в рассказы о редких приключениях и неведомых странах, древнейшим примером которых является наш текст. Если мы обратимся к нашей сказке в ее целом виде, как к законченному литературному произведению, мы увидим, что мотив, который интересует нас, занимает в ней крайне скромное место. Совершенно очевидно, что центр

⁴⁹ Rohde [E.]. *Der Griechische Roman [und seine Vorläufer]*, Leipzig, 1876, S. 178.

внимания рассказчика и слушателя или писца и читателя лежит не в самом сюжете, а скорее в его обработке. Чтобы уяснить себе место и положение нашего мотива в сказке, следует подойти к ней как к литературному произведению, вполне законченному.

Сложившаяся в эпоху феодального распада Египта, наша сказка носит на себе и все черты социального склада эпохи. Оживившиеся морские сношения, среди них и экспедиции в Пунт, известные в эпоху Древнего царства при Пепи II, известны и в эпоху XI династии, в надписи Хену⁵⁰. В фольклоре это стимулирует развитие специфических сюжетов мореходной сказки. Экспедиции в Пунт оживляют в народной памяти именно этот географический уголок. Возвращающиеся мореходы, подобно солдатам, в одной стеле Среднего царства «передавали свои должности своим детям, благополучно возвращались и рассказывали своим женам свои воинские дела»⁵¹. Однако наша сказка как законченное литературное произведение не восходит непосредственно к этой социальной среде и к этим мореходным рассказам. Телохранитель какого-то князя, герой нашей сказки, начинает свой рассказ с обращения к своему князю, что сразу переносит наше внимание к феодальному быту Древнего Египта. Наша сказка восходит, вероятно, к тому, что рассказывалось в усадьбах магнатов, к тем формам, какие принимала там народная сказка и легенда. Почти весь наш текст насыщен прямой речью, изысканными выражениями, специфической риторикой и красноречием. На эту обработку сюжета и сделан упор в нашей повести. Змей на острове превратился во владетельного князя, перед которым падает ниц герой сказки. Он с улыбкой отвечает герою, что он не нуждается ни в каких подарках от фараона. В разговорах змей обнаруживает знание разнообразных правил красноречия, уснащая свою речь рассуждениями о том, что хорошо беседовать, или о том, что самое лучшее на свете быть в кругу своей семьи. Если посмотреть текст нашей сказки, то мы увидим, что фразы, излагающие сюжетные вехи, крайне незначительны в противоположность статическим элементам, описаниям дорог, перечислениям и прямой речи, уснащенной риторическими фигурами. Мы уже указывали, как сжат рассказ

⁵⁰ Cp. Breasted [J.H.]. *Ancient Records* [of Egypt. 5 vol. Chicago, 1906], I, pp. 161, 164, 208–210.

⁵¹ Steindorf, ÄZ, XXXIX, S. 117. [Steindorff G. Ein Grabstein des mittleren Reichs im Museum von Stuttgart // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1901. Bd. 39. S. 117–121.]

змея в части, передающей приключения на острове. Вместе с тем несколькими строками выше рассказ этот начинается пространным введением на тему о том, что беседа бывает приятна. Сообщение, что остров скроется в волнах, снова дано в виде маленькой фразы, состоящей всего из нескольких слов. Видно, что внимание слушателя концентрировано не на этих удивительных явлениях в далеких странах. Рассказ не задерживается на них, не старается фиксировать внимание на этом мотиве, торопясь далее, чтобы несколькими строками ниже вылиться в длинные и тщательные перечисления того, что увозится с острова. Столь же подробно описываются далее и сцены вежливого прощания и отплытия героя с острова. Неоднократно указывалось, что перечисленные предметы действительно те, которые вывозил Египет из страны Пунт, слушатель и автор, вероятно, хорошо были знакомы с их перечнем, и перечисление это должно было останавливать на себе их внимание. Вслед за переносом центра внимания с мореходной фантастики на иные моменты, в сказку вкрадывается и струя реализма, герой сказки слышит рокот от приближения чудесного змея и думает, что это, вероятно, шумят волны. Детальная обработка текста сказки видна в каждой фразе. Еще Эрман* указывал некогда, что автор сказки большой стилист⁵². Весь текст выдержан в последовательных аллитерирующих фразах, при этом построенных совершенно параллельно. Для примера следует указать хотя бы такую фразу, по своему смыслу крайне прозаическую, как та, в которой герой сказки излагает пройденный экспедицией его князя путь.

Ph-n=n ph-wj W3w3-t
 sn-n=n Snm-t
 mk rf=n ij=n m ht
 t3=n ph=n šw

Достигли мы краев Вават,
 прошли мы Сенмент,
 вот, пришли мы благополучно,
 землю нашу достигли мы.

<...>

Таким образом перед нами мореходная сказка, прошедшая основательную литературную обработку. Литературное произведение это выросло на почве феодального Египта и быть может принадлежало к тому репертуару, который рассказывался и слушался в фео-

⁵² Еще дальше шел в этом направлении Dévaud, который полагал, что перед нами не прозаический рассказ, а поэтический текст. Автор, однако, не доказывал своего предположения.

дальних усадьбах. Текст сказки совершенно четко отразил требование социальной среды, что видно из всей конструкции сказки, из ее литературной обработки. Попала ли сказка в эту социальную среду из народных низов, сказать трудно. Сказка о том, что где-то далеко имеется чудесный остров, могла существовать в древнеегипетском фольклоре и до того времени, как она приняла именно такое литературное оформление. В недрах фольклора она могла занимать то же место, какое занимают вообще сказки о сказочных странах, «где все есть». По внешним признакам нашу сказку сравнивали иной раз с отдаленными тысячелетиями европейскими робинзонадами. Однако, если рассматривать эти произведения как удовлетворявшие какие-то общественные запросы, между ними может оказаться и более глубокое сходство. В этих сказках на примитивной стадии развития нет еще социального романтизма, ничего не говорится об особых условиях жизни людей, их особых идеальных привычках — это последующая стадия. Здесь же мысль человека направлена пока только на идеальные условия природы, на идеальную жизнь, которую эти условия дают человеку. Однако все эти сказания и сказки, быть может, на разных ступенях культуры удовлетворяют одни и те же потребности, вызываются аналогичными причинами, коренящимися в общественном быте.

Таковы основные характерные черты нашей сказки как целого литературного произведения, вместившего в себя мотив чудесного острова. Отправляясь от сложной отделанной формы, порожденной феодальной эпохой, мы можем постулировать и иной вид сказки. В этой форме самая фабулистика, самый сюжет сказки больше интересовал слушателя, чем литературная обработка, и на ней фиксировалось внимание. В этой сказке рассказывалось о чудесном острове, на котором все есть и на котором живет змей. Очень возможно, что такая сказка существовала в качестве народной сказки и только потом подверглась литературной обработке и приняла ту форму, в которой передает ее нам наш текст.

Просматривая некоторые моменты в легенде и сказке, связанные со змеем и чудесным садом, мы пришли к выводу, что в древнеегипетской сказке этот мотив не есть случайное явление. За ним скрывается большой древневосточный комплекс представлений о змее в связи с плодородным садом и, вероятно, огненной катастрофой в развязке. Объяснение возникновения такого комплекса

следует искать в ближайшей связи змеи с землей, с плодородием и урожаем.

Зерно этого комплекса легло в основу сложной, сплетшейся с другими легендами древнееврейской легенды о рае, отчасти и абиссинской легенды о змее. В этих случаях мотив поместился в начале времен, а змея, как божество земли, стала в начале генеалогии людей. В древнеегипетской сказке комплекс не нашел себе места в религиозных концепциях, принявших иные формы, и попал в сказку. Сказка перенесла его на остров, затерянный в далеких морях близ сказочной страны Пунт.

АНТИЧНЫЕ РЕЛИГИИ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

А. П. Лебедев

О ПЕРЕПИСКЕ АПОСТОЛА ПАВЛА С ФИЛОСОФОМ СЕНЕКОЙ (1883)

Фрагмент¹

*Алексей Петрович Лебедев** (1845–1908) — историк церкви, византинист; ординарный профессор Московской духовной академии и ординарный профессор кафедры истории церкви историко-филологического факультета Московского университета (1896–1908).

Во время защиты А.П.Лебедевым* в 1879 г. докторской диссертации «Вселенские соборы IV и V вв. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями Александрийской и Антиохийской школ» прот. А. М. Иванцов-Платонов, с которым соглашался и которого поддерживал ректор академии, обвинил соискателя в симпатии к арианству, восхвалении еретиков и близости к взглядам «рационалиста Баура». С этого момента в обществе сложилось мнение о А. П. Лебедеве* как либеральном мыслителе. И действительно, он ставил церковную историю выше богословия, а в своих сочинениях, обнимавших всю историю восточного христианства, знакомил читателей с новейшими достижениями европейской церковно-исторической науки.

Д. Б.

Блаженный Иероним в своем сочинении «О знаменитых мужах» («De viris illustribus») в главе 12 говорит о философе Сенеке следующее: «Луций Анней Сенека, родом из Кордовы, ученик стоика Сотиона и дядя по отцу поэта Лукана, был весьма строгой жизни. Я не поместил бы его в списке церковных писателей (in catalogo sanctorum), если бы меня не побудили к этому известные послания (апостола Павла) к Сенеке и Сенеки к Павлу, которые читаются весьма многими. В этих посланиях Сенека, несмотря на то, что он был учителем Нерона и весьма влиятельным лицом того времени, говорит, что он желал бы иметь такое же значение у своих, какое Павел имеет у христиан. Он был умерщвлен Нероном за два года до того времени, когда апп. Петр и Павел увенчались мученичеством». Из этих слов Иеронима видно, что в 393 г., когда им было написано это сочинение,

¹ [Лебедев А. П. О переписке апостола Павла с философом Сенекой // Православное обозрение. 1883. Вып. 1. С. 115–141. (Цит. по книге: Лебедев А. П. Христианский мир и эллино-римская цивилизация: исследования по истории древней церкви. СПб., 2005. С. 45–56, 57–63.)]

существовала переписка апостола Павла с Сенекой, которая была очень распространена и которая дала церковному учителю право внести имя этого философа в каталог церковных писателей. Спустя два десятилетия (в 414 г.) о той же переписке упоминает блаженный Августин. В письме к некоему Македонию Августин пишет: «Сенека, живший во времена апостольские, коего некоторые письма к Павлу читаются и теперь, справедливо говорит: „Кто ненавидит злых, тот ненавидит всех“». Эти два свидетельства — Иеронима и Августина, — однако же, существенно разнятся между собой. Иероним на основании вышеупомянутой переписки без всякого колебания заносит Сенеку в список церковных писателей, следовательно, по-видимому, он нисколько не сомневается в подлинности этой переписки. Августин же упоминает об этой переписке как-то вскользь (и притом говорит только о письмах одного Сенеки) и, кажется, придает мало цены этим письмам, ибо там, в своих сочинениях, где он говорит о Сенеке подробнее, там, где он отдает предпочтение Сенеке перед Варроном, как человеку, очень правильно судившему о нелепости римской государственной религии, — имеем в виду знаменитое сочинение Августина «О граде Божием» (гл. 10 и 11, кн. VI), шестая книга которого, по всей вероятности, составлена им позднее письма к Македонию, — ни одним словом не дается знать о каких-либо отношениях философа к апостолу Павлу. Здесь Августин упоминает о духовной свободе Сенеки, но эту он объясняет не отношениями Сенеки к апостолу Павлу, а влиянием философии на Сенеку; здесь же Августин с нескрываемым порицанием замечает, что Сенека обладал указанной свободой лишь теоретически, не оправдывая ее на практике; а приводя одно замечание Сенеки о сомнительного значения факте чрезмерного распространения иудейства в Империи, Августин сопровождает это замечание такими словами: «Говорит он (Сенека) с удивлением и *не зная того*, что совершается по распоряжению Божества» (*не зная того* — значит, Сенека не был христианином). Только в одном месте рассматриваемого сочинения Августина... есть как бы намек на отношения римского философа к апостолу Павлу, а именно Августин пишет: «К христианам Сенека относится ни так, ни сак: он не хвалит их, чтобы не стать вразрез с древним обычаем своего Отечества, но и не порицает, чтобы не стать вразрез, быть может, со своим *действительным намерением*». Если в этих словах Августина заключается намек на христианство Сенеки, — в чем, однако же, можно сомневаться, — то употреблен-

ное здесь выражение «может быть» показывает, что он сказание об известных отношениях апостола Павла и Сенеки считал не достаточно основательным. Шестая книга сочинения «О граде Божиим», как замечено выше, по всей вероятности, написана позже вышеупомянутого письма его к Македонию. Оба эти известия, при всем их несходстве, можно объединить таким образом: когда Августин писал письмо к Македонию, он знал о переписке только по слухам (*leguntur*), а когда писал шестую книгу «О граде Божиим», то, быть может, уже видел эту переписку собственными глазами и нашел, что она такого рода, что лучше ее игнорировать.

В таком же роде, как Августин в сочинении «О граде Божиим», упоминают об отношениях Сенеки к апостолу Павлу и христианству и более ранние писатели. Ни церковные, ни светские писатели ничего точного не знают по указанному вопросу: из светских писателей не упоминает об этом Дион Кассий, который, можно сказать, исчерпал все, чтобы загрязнить характер Сенеки, из церковных — не упоминают Тертуллиан и Лактанций, которые знали сочинения Сенеки и говорили о родственности его воззрений с христианскими. Лактанций называет его жестким именем «язычник», а приведя одно место из сочинений Сенеки, замечает: «Человек, познавший истины нашей религии, может ли лучше говорить, нежели как говорит этот философ, *не имевший о них понятия?*» (Божественные наставления, VI, 24). Даже более: Лактанций сожалеет, что Сенека не имел руководителя к истине, ибо тогда бы он выразил пренебрежение к Зенону и Сотиону; Лактанций пишет: «Он, без сомнения, был бы почитателем истинного Бога, если бы кто наставил его в этом, и отстал бы от Зенона и Сотииона, если бы он имел руководителя, указующего ему истинную мудрость» (Там же). Что касается Тертуллиана (О душе, 20), то он говорит, что «Сенека часто наш», но этим он ничего другого не выражает, кроме того, что Сенека нередко согласуется в своих воззрениях с христианским учением.

После времен Иеронима до самого IX в. нельзя найти ни одного даже хоть сколько-нибудь надежного свидетельства в пользу связей апостола Павла с Сенекой². Только писатель актов «Страдание апо-

² Некоторые указывают на 14-е правило II Турского собора (567 г.), в котором приводится изречение Сенеки в качестве мнения, благоприятствующего определению собора по одному вопросу, но ни из чего не видно, чтобы отцы собора считали Сенеку человеком, просвещенным христианством: они просто говорят о нем как о философе.

столов Петра и Павла» («*Passio Petri et Pauli*»), — каким считается первый епископ Римский Лин, но совершенно неосновательно, — дает ясное указание на изучаемый нами вопрос. В этом произведении, которое в теперешнем своем виде произошло, несомненно, после Иеронима, так как в нем встречаются цитаты из Иеронимовой «Вульгаты», говорится: «Верующие в Господа Иисуса Христа притекали к Павлу и из самого дома Кесарева, и ежедневно умножались для верующих радость и веселие; сам *наставник императора* (*institutor imperatoris*) был в дружеских сношениях с Павлом, находя у него божественное знание, так что он (Сенека) едва мог отказывать себе в беседе с Павлом, почему, если не имел возможности говорить с ним уже уста к устам, он часто писал письма к нему и от него получал их, пользуясь таким образом и сладкой беседой, и советом. И по действию Святого Духа учение его (Павла) распространялось и встречало любовь, так что он удобно учил многих и весьма охотно выслушиваем был от них. Если ему случалось вести споры с языческими философами, то он опровергал их, вследствие чего весьма многие отдавали себя его руководительству. Ибо и писания его читал *некий учитель* Кесаря в присутствии последнего и возбудил полное удивление к ним. Даже самый Сенат знал о Павле». Эти слова будут разъяснены впоследствии, и теперь следует только заметить, что это единственное ясное свидетельство по вопросу от времен Иеронима вплоть до IX в., до времени жизни хрониста Фрекульфа. С этого лица начинается целый ряд знавших о сказании. Но все эти лица черпают свои сведения лишь из тех источников, о которых мы говорили выше; они или делали выписки из Иеронима и псевдо-Лина, или склеивали повесть на основании их обоих, или же ссылались на апокрифическую переписку Сенеки с апостолом Павлом. Сказание находило у всех полную веру. Дружба философа с Павлом считалась историческим фактом, никто не сомневался в нем до самого XV и даже XVI в. Даже в настоящее время есть лица, которые готовы защищать мнение о близких отношениях римского философа и христианского учителя.

Одним из оснований такой веры в вышеуказанное предание служит переписка апостола Павла с Сенекой, переписка выдуманная, искусственная. Однако же она, по-видимому, имеет за собой такие авторитеты, как Иероним и Августин, и такое древнее свидетельство, как свидетельство мученических актов Петра и Павла, приписываемых псевдо-Лину. Два первых лица ссылаются на су-

ществовавшую в их время переписку Сенеки с апостолом Павлом, а псевдо-Лин, кажется, тоже ясно указывает на нее, когда говорит: «Учитель императора (Нерона, очевидно, Сенека. — А. Л.) был связан дружбой с Павлом, так что едва мог отказывать себе в беседе с ним, почему часто писал к нему письма и от него их получал».

Какое значение имеет эта переписка Сенеки с апостолом Павлом? Что блаженный Августин не придавал ей особенной цены, об этом уже замечено выше; но зато Иероним, кажется, не сомневался в ее подлинности. Ибо этот учитель церкви не имел других оснований занести Сенеку в каталог церковных писателей, кроме того единственного основания, что ему известны были письма Сенеки к апостолу Павлу. Ведь дело было нешуточное — ввести Сенеку в ряд лиц с церковно-историческим значением. Правда, некоторые замечают, что, внося имя Сенеки в каталог церковных писателей, он этим самым не причисляет Сенеку непременно к христианам, так как в своем каталоге знаменитых церковных писателей он помещает имена Иосифа Флавия и Филона, которых никто никогда не считал христианами. Иосифа Флавия, говорят, он поместил потому, что в его сочинениях находится одно место, важное в качестве свидетельства об Иисусе Христе, теперь, впрочем, всеми принимаемое за позднейшую вставку, а Филона он поместил потому, что он лестно отзывался о терапевтах, которых прежде считали за первенствующих христиан Египта; на подобных же соображениях основывается, полагают, и внесение имени Сенеки в список христианских писателей Иеронимом. Но подобные разъяснения относительно поступка Иеронима недостаточны. Иное дело внести в список писателей, имеющих значение в христианской истории, Филона и Флавия, которые, как иудеи, все же близко стояли к первоначальному христианству, иное дело — внести имя язычника, да еще столь известного и славного, как Сенека. Для этого должно было иметь основания решительные и серьезные. Таким основанием для Иеронима и была переписка Сенеки с апостолом; можно быть вполне уверенным, что Иероним немало не сомневался в подлинности ее. Эта вера его в подлинность переписки еще укреплялась в нем тем естественным желанием, что он имел в виду показать язычникам, что христианство насчитывает в своих рядах философов, да и каких философов!

Действительно и до нас сохранилась переписка Сенеки с апостолом, она состоит из 14 писем. Во все Средние века эта переписка пользовалась высоким уважением, ибо никто не сомневался в ее

подлинности. Но зато теперь из числа лиц серьезных никто не признает сохранившейся до нас переписки философа и апостола подлинной; даже лица, строящие на основании этой переписки догадку о близких отношениях Сенеки и апостола Павла, пробавляются, в существе дела, заключениями вроде следующих: если сохранилась переписка неподлинная, значит в свое время существовала действительная переписка, должны же быть какие-нибудь серьезные побуждения к возникновению подложной переписки и прочего.

Если мы в коротких чертах ознакомимся с перепиской Сенеки и апостола Павла, то мы ясно поймем, почему эта переписка не может заслуживать серьезного внимания. И содержание, и форма этих писем категорически запрещают нам допускать их подлинность. Содержание их бедно до чрезвычайности, а иногда даже вызывает невольную улыбку своей наивностью; форма их как в грамматическом, так и лексическом отношении, если мы сравним ее с действительными письмами Сенеки, совершенно варварская. Вот краткий анализ переписки философа с апостолом... Переписка открывается письмом Сенеки к апостолу (I), в котором он извещает апостола, что он со своим другом Луцилием и некоторыми учениками апостола Павла читал в Саллюстиевых садах (дело происходит в Риме) некоторые из Павловых посланий и что он ими был в высшей степени утвержден в правилах морали. Ответ Павла Сенеке (II) очень обязателен: он выражает удовольствие, что заслужил похвалу от такого великого человека, как Сенека. Два дальнейших письма (III и IV) совершенно бессодержательны. Сенека пишет апостолу Павлу, что он намеревается прочесть императору одно из своих сочинений, и просит Павла присутствовать при этом чтении. Если же этот план не удастся, то Сенека высказывает желание то же сочинение прочесть с одним апостолом Павлом. Павел отвечает Сенеке комплиментами, но ничего не говорит по поводу его предложения — прослушать сочинение Сенеки в присутствии императора. Письма V и VI очень таинственны и малопонятны. Сенека говорит о каком-то удалении (*secessu*) апостола, спрашивает о причине этого и потом замечает, что если причиной этого неблагоприятное расположение императрицы (*domina*) на то, что ты отказался от древней религии и склоняешься к тому же и других, то ты найдешь случай объяснить ей, что такое дело совершается по разуму, а не по легкомыслию. (По связи речи в корреспонденции Сенеки с апостолом Павлом можно догадываться, что в этом письме дело идет о том, что апостол Павел отклонил

от себя предложение Сенеки читать вместе с ним какое-то сочинение Сенеки перед императором — разумеется, с миссионерской целью — из нежелания сделать неуютное императрице...) Павел, со своей стороны, в письме к Сенеке (VI) отказывается входить в какие-либо дальнейшие объяснения по тому вопросу, какой дает ему Сенека, находя, что такие вещи не следует вверять чернилам и перу, затем говорит о необходимости почтительности ко всем и о том, что все нужно побеждать терпением. Следующие письма (VII, VIII, IX) касаются очень замечательного случая. Сенека сообщает своему брату (апостолу Павлу), что он читал послание его к Галатам, Коринфянам и Ахейнам (?) самому императору, что император нашел их исполненными мудрости и выразил свое удивление по тому поводу, что каким образом человек без надлежащего образования (то есть апостол Павел) может быть способным к раскрытию таких важных мыслей. В ответ на последнее замечание императора Сенека, по словам его письма к апостолу Павлу, объяснил ему, что богам угодно бывает открывать великие истины устами простецов и в доказательство этого привел некоего Вациния, которому явились Кастор и Поллукс. Павел остался недоволен предприятием Сенеки, клонившимся к обращению в христианство императора (VIII). Он находит, что не следует раскрывать императору христианское учение, которое так противно его традициям и воспитанию. Сенеке же советует впредь этого не делать, тем более что на это может разгневаться императрица, хотя не как императрица, но как женщина. Сенека (IX) извиняется перед Павлом довольно неловким образом и посылает ему книгу «*De verborum copia*» (это сочинение должно было научить Павла писать более изящным слогом, чем каким писал апостол; на этот недостаток Сенека нередко указывает в своих письмах к апостолу Павлу; такова цель присылки вышеназванной книги). Следующие два письма (X, XI) довольно смешного содержания. Павел извиняется перед Сенекой (X) в том, что он при написании своих писем в его адрес свое собственное имя ставит впереди имени Сенеки (*Paulus Senecae*), хотя Сенека как сенатор имеет право, на основании постановлений закона, быть именуемым впереди его, Павла; при этом Павел сознается, что такой поступок его и сам по себе неприличен и находится в дисгармонии с правилами христианского общества, по которым, как он сам часто говорил это, для всех следует быть всем... Сенека (XI) успокаивает апостола Павла и говорит много лестного для него. Он высказывает радость, что его имя так

тесно связано с именем апостола Павла, говорит, что для него честь находиться в такой близкой связи с таким великим и избранным человеком, каков Павел. Для него Павел как бы второе «я». При этом Сенека напоминает Павлу, что он сам, Павел, римский гражданин и, следовательно, недалеко отстоит от него, Сенеки. Следующее письмо (XII), также от Сенеки, касается известного пожара в Риме, бывшего при Нероне в 64 г. Он высказывает свое сожаление, что следствием этого события было сильное гонение на христиан и увещевает с преданностью судьбе переносить это бедствие. «Известно, — пишет Сенека, — кто истинный виновник пожара: это ночной разбойник, которого удовольствие состоит в том, чтоб быть палачом и которого одеждой служит ложь. Как в различные времена были различные тираны, так для нашего времени назначен этот тиран. Но он понесет наказание и снизойдет в ад. Мы узнали, что пожар продолжался шесть дней, 132 дома и четыре *insulae* превращены в пепел». В дальнейшем письме (XIII) тот же Сенека дает совет апостолу Павлу больше обращать внимания на внешнюю форму своих сочинений, обрабатывать язык и писать более изящной латынью. Последнее письмо (XIV) написано от лица апостола Павла. Оно представляет собой как бы прощальное слово. Апостол Павел внушает Сенеке, чтобы он, будучи уже почти христианином, позаботился о распространении Слова Божия, возвестил его самому императору, его домашним и его друзьям.

Таково общее содержание дошедшей до нас переписки Сенеки с апостолом Павлом. Переписка эта не подлинна. Этого нет надобности и доказывать. Заслуживают внимания другие вопросы, вызываемые в умах исследователей этой перепиской. Например: существующая теперь переписка Сенеки с апостолом Павлом та ли самая, которая была известна Иерониму, так много придававшему цены этим документам? Представляет ли дошедшая до нас переписка двух великих мужей одно целое, происшедшее в одно время и от одного фальсификатора? Что можно сказать о вероятном происхождении этой переписки: когда она появилась, какие причины вызвали ее к существованию? Вопросы эти заслуживают внимания.

Прежде всего должен быть поставлен вопрос: письма, анализ которых мы представили выше, суть ли те самые, какие знал Иероним и на основании каких он не усомнился внести имя Сенеки в «каталог святых», в список церковных писателей? По господствующему в науке воззрению, сохранившиеся до нашего времени письма Се-

неки и апостола Павла тождественны с теми, какие были известны Иерониму. Так думают Баур*, Липсиус*, Краусс, Тейфель*, Обертен*. Липсиус* даже допускает, что эти письма по своему происхождению принадлежат эпохе более древней, чем когда жил Иероним. По-видимому, такое мнение вышеуказанных лиц не невероятно. В защиту этого мнения можно указать на то, что несколько слов, приводимых Иеронимом из виденной им переписки, а именно слова Сенеки, что он желал бы занимать такое же положение среди своих, какое имеет Павел среди христиан, имеют довольно близкое сходство с тем, что заключается в XI письме дошедшей до нас переписки³; далее можно указать на то, что хотя язык и слог писем и очень плохи, однако же нельзя доказать, что таким языком и слогом не могли писать авторы IV в. Подобные же замечания оправдательного характера делают защитники мнения о происхождении указанных писем во времена Иеронима, в IV в., и относительно содержания тех же писем. Но защитники рассматриваемого мнения, кажется, совсем забывают, кто был Иероним. Если бы этот знаменитый ученый IV в. знал именно те письма, которые мы теперь читаем, то он ни на минуту бы не вдался в обман относительно их цены и достоинства: он отнюдь не придал бы им такого значения, какое он придает виденной им переписке. Можно ли допустить, что знаменитый переводчик, комментатор и исправитель текста Библии, каким был Иероним, принял бы такую переписку, которая дошла до нас, за подлинную переписку двух великих мужей христианства и язычества, читая между письмами столь вздорные, как, например, письмо XIII? Ибо в этом письме ясно высказывается мысль, что апостол Павел писал свои послания на *латинском* языке, так как Павлу здесь преподается совет позаботиться об усовершенствовании латинского языка его сочинений. Очевидно, Иероним не мог иметь под руками того собрания писем Сенеки и Павла, какое дошло до нас. Он, без сомнения, имел перед своими глазами лучшую редакцию их, менее обильную погрешностями, более стройную и разумную.

Действительно, научный анализ существующего собрания писем Сенеки и Павла может показать, что это собрание не представляет

³ У Иеронима: optare se dicit (Seneca) eius esse loci apud suos cuius sit Paulus apud christianos [Он (Сенека) говорит, что надеется, что у своих занимает то же место, какое Павел у христиан]. В переписке: qui meus, tuus apud te locus: qui tuus velim ut meus [какое мое у меня, такое твое у тебя место, желал бы я пожелать, чтобы какое у тебя, такое и у меня было].

собой одного целого, как доньше думали. Разве часть только из этих писем была известна Иерониму, и то небольшая, а прочие письма возникли и появились после Иеронимовой эпохи. Это собрание состоит из двух различных наслоений — более древнего и более позднего. Первая группа обнимает собой два письма о церемониале переписки (X и XI) и письмо о римском пожаре (XII), ко второй же группе относятся все прочие письма. Между этими двумя группами, прежде всего, есть различие *формальное*. Первая группа имеет хронологические даты, и притом правильно указанные, если мы, конечно, при этом не будем обращать внимания на некоторые неважные мелочи (например, в письме X указано, что оно составлено в такое-то время консульства Нерона и Мессалы, причем, быть может, вследствие описки переписчика поставлено четвертое консульство Нерона вместо третьего). Вторая группа имеет хронологические даты только в исключительных случаях, а именно из всех одиннадцати писем, которые составляют вторую группу более позднего происхождения, дата встречается только на двух (XIII и XIV), причем фальсификатор указывает таких консулов, каких на самом деле никогда не существовало (указываются консульства Льва и Сабина).

Дальнейшее различие между двумя указанными группами писем касается *языка*. Писатель большой группы писем, отличаясь неясностью изложения как мыслитель, поразительно неискусен и невежествен и как писатель: неумение подбирать нужные слова для выражения мысли и грубость языка — вот характерные черты его речи; словосочетания писателя противоречат законам латинского языка, обороты шероховаты и нескладны, фразы деланные. Защитники мнения о происхождении всей рассматриваемой переписки в IV в. или даже в более раннее время усиливаются доказать, что встречающиеся в переписке варваризмы можно найти и у писателей IV в., и ранее того. Не спорим; но, с другой стороны, в переписке такая масса ошибок, такая масса нелепостей сосредоточена на столь немногих страницах, что едва ли кто найдет что-либо подобное на стольких же страницах, написанных по-латыни в IV в. Совсем другого рода три письма, составляющие другую группу (X–XII). Хотя тонкое чутье филолога и здесь укажет обороты не особенно гармоничные, но во всяком случае в этих письмах нет ничего, что бы делало невозможным приписать их по своему происхождению IV в.

Также и *степень образования* авторов той и другой группы писем чрезвычайно различна. Писатель большей группы — человек

очень невежественный. Он не знает ни того, что послания апостола Павла написаны на греческом языке (ибо, как мы заметили выше, в XIII письме Сенекой дается совет апостолу Павлу писать свои сочинения более правильной латынью), ни того даже, какие послания принадлежат апостолу Павлу, ибо в VII письме апостолу приписывается наряду с посланиями его к Галатам и Коринфянам еще послание к Ахейцам. У автора их нет также и ссылок на Священное Писание. Этот же автор в одном из писем рассказывает басню о том, что во Вторую Македонскую войну некоему Вацинию явились Диоскуры и возвестили победу Эмилия Павла; но откуда фальсификатор заимствовал подобную фабулу, указать нельзя. В историческом отношении у писателя этих писем множество самых очевидных фикций. Не таков писатель второй, меньшей группы писем. Так, в письме XII весьма правильно указывается, что пожар в Риме был в 64 г. по Р. Х., во времена консулов Лекания Басса и Лициния Фруги, что этот пожар, согласно с повествованием Тацита, был причиной первого гонения на христиан, что обвинения на христиан потому находили себе веру, что им вообще в то время приписывалось все дурное, что, наконец, со стороны некоторых лиц не кто другой, как Нерон, считался виновником преступления (пожара). Такое правильное изображение событий (по крайней мере, в главном и существенном) может делать честь автору, тем более что известно, что в те времена истинная причина гонения на христиан почти забылась: обыкновенно указывались другие мотивы гонения Неронова. Очень вероятно, что писатель этого письма пользовался летописью Тацита. Только довольно странным представляется замечание сочинителя, что во время пожара сгорело 132 дома и четыре *insulae*, тогда как, по Тациту, из 14 кварталов города Рима три совершенно обратились в пепел, а от семи других остались только незначительные развалины. Вероятно, писатель писем был провинциал, жил в каком-либо маленьком городке и был незнаком с номенклатурой больших городов. Поэтому, читая выражение Тацита *insulae*⁴, вообразил себе, что оно означает части города, и отождествил его со словом *regiones*. Показания обоих, Тацита и писателя XII письма, о продолжительности пожара довольно сходятся между собой, и еще более сходства по этому вопросу между писателем XII письма и Светонием: так, первый ут-

⁴ *Insula* у Тацита употреблено в значении дома-особняка, представляющего собой как бы некий остров.

верждает, что пожар продолжался шесть дней, а в седьмой затухает, Светоний же говорит, что пожар свирепствовал шесть дней и семь ночей. У писателя меньшей группы заметны некоторые познания в священной и светской литературе. Так, слова письма X: «Я сам часто исповедовал, что со всеми следует быть всем», — представляют цитату из Послания к Коринфянам (1, 9, 22); а одно место XII письма: «Наилучший кто-либо жертвует своей головой за многих» — есть явное подражание стиху Вергилия: «Единая глава предается за многих» (в письме: *ut optimus quisque unum pro multis donatum est caput*; У Вергилия: *unum pro multis dabitur caput*). Но, по-видимому, не в пользу образованности писателя меньшей группы говорит то обстоятельство, что он так много занимается пустым делом в письмах X и XI, — рассуждениями об этикете при начертании адреса писем. Выше мы уже отметили, в чем состоял вопрос об этикете. В существе дела, и эта сторона в письмах меньшей группы не должна скандализовать читателя. К IV в. вопрос об этикете в письмах, как кажется, имел некоторое значение. Дело в том, что если в I в. на такие вещи не обращалось внимания, например в письмах к самим императорам имя пишущего ставилось впереди имени императора, то не так стало после. Именно во II и III вв. начало входить в практику обыкновение, чтобы в письмах к высокопоставленным лицам пишущие помещали свое имя после имени адресата. Если рассуждения автора кажутся смешными для нашего времени, то не таковы они были для того времени, когда жил автор.

<...>

Теперь можно обратиться к последнему из намеченных выше вопросов, возникающих в уме исследователя при виде переписки Сенеки и апостола Павла, а именно: из какого источника фальсификаторы черпали свой материал? Вообще думают, что источником для подобной фальсификации служила общая идея, что Сенека был христианином, а такая идея утверждалась на замечавшемся сходстве между воззрениями Сенеки и христианскими взглядами. Но подобное объяснение факта не совсем удовлетворительно. То правда, что ни один из античных писателей не стоит так близко к христианскому учению, как Сенека, но, с другой стороны, исходная точка воззрений христианства и философии Сенеки совершенно различны, что сознавалось и древними христианскими писателями. Можно решительно сомневаться, чтобы сходство воззрений Сенеки и христианского учения дало основание для образования легенды

о христианстве Сенеки, его отношениях к апостолу Павлу и — в заключение — для сочинения переписки Сенеки и апостола Павла. Можно утверждать, что это древние еретики-евиониты из вражды к апостолу, которого они так ненавидели за его пренебрежительное отношение к обрядовой стороне иудейства, выдумали поставить в связь апостола языков с воспитателем ужаснейшего гонителя христианства. По крайней мере, к этому воззрению можно прийти после тщательного изучения содержания той группы писем, которая выше была названа большей и худшей. Возникновение этой группы писем внешним образом было вызвано теми письмами, какие были известны Иерониму, однако же эти последние письма не влияли на составителя большей и позднейшей группы писем своим содержанием. Ибо в письмах меньшей и древнейшей группы предполагается враждебное отношение Нерона к христианству, соответственно с теми преданиями, какие господствовали на этот счет в Церкви, между тем как в большей и позднейшей группе заметно на первый план выступают относительно хорошие отношения между Нероном и апостолом Павлом. Нельзя полагать, что такие представления о более или менее благоприятных отношениях Нерона и апостола Павла — простая выдумка, свободное изобретение фантазии, ибо подобное воззрение шло совершенно вразрез с господствующими в то время в Церкви представлениями о враждебности Нерона к христианству; притом же прикровенные указания на какие-то отношения апостола Павла к императрице, как это находим в письмах V и VIII, могут быть поставлены в связь с древними сказаниями об этом предмете (как это будет указано ниже) и не могут быть признаны продуктом фантазии фальсификатора. Следовательно, вообще все это должно иметь для себя более древний и определенного характера источник. Такой и действительно можно указать.

Выше было уже замечено, что кроме блаженного Иеронима и блаженного Августина дает свидетельство об отношении Сенеки к апостолу Павлу «*Passio Petri et Pauli*», приписываемое епископу Лину и известное в науке под именем псевдо-Линова произведения. Содержание этого сочинения, распадающегося на две части, из которых в одной описывается «страдание Петра», а в другой — «страдание Павла», составляет изображение мученической кончины обоих апостолов в Риме. Вкратце это содержание можно передать так: Петр был распят префектом Агриппой, потому что он научил целомудрию четырех его наложниц; Павел же пришел в Рим уже

по смерти Петра и был обезглавлен по повелению Нерона за то, что воскресил из мертвых его кравчего (чашичника). Во второй части произведения псевдо-Лина при изображении замечательной деятельности апостола читаем следующее: «Наставник императора, находя учение Павла божественным, был в такой дружбе с Павлом, что едва мог отказывать себе в беседе с ним, и потому если не имел возможности говорить с ним, то он часто писал письма к Павлу и получал таковые от последнего». И далее говорится: «Павлу случалось вести споры с языческими философами и опровергать их, вследствие чего многие отдавали себя его руководительству. Также и писания его (Павла) читал некий учитель Кесаря в присутствии последнего и вызвал к ним удивление». Дело ясное, что в обоих приведенных местах разумеется Сенека, хотя он и не называется здесь по имени. Ибо между тем как первое в очень прозрачных чертах указывает на переписку Сенеки с апостолом Павлом, второе сообщает сведения о таких вещах, которые служат содержанием многих писем позднейшей группы (VII–IX), так как эти письма касаются того факта, что Сенека читал императору сочинения апостола Павла, а именно его Послания к Галатам, Коринфянам и Ахеянам, и что Нерон выразил удивление к ним. Это согласие между перепиской и псевдо-Лином в высшей степени замечательно. Здесь чувствуется, что один автор пользовался другим: или псевдо-Лин списывал у сочинителя переписки, или же этот последний списывал у псевдо-Лина. Одни из ученых принимают первое мнение, другие — второе; но ни те ни другие не правы. За вероятнейшее можно признать то, что как псевдо-Лин, так и сочинитель переписки пользовались при составлении своих произведений одним общим источником — третьим произведением. Это последнее сочинение не дошло до нас, но о свойствах его можно составить понятие на основании анализа двух известных произведений — переписки и псевдо-Лина — и при помощи других вспомогательных средств.

Во-первых, в этом неизвестном третьем произведении судьба Павла представлена была в отдельности от судьбы Петра. Ибо переписка ни словом не упоминает о Петре, а псевдо-Лин утверждает, что Павел прибыл в Рим по смерти Петра.

Во-вторых, в этом неизвестном первоисточнике рассказывалось, что Нерон, по крайней мере сначала, был относительно благосклонен к апостолу Павлу и христианству. Переписка очень ясно указывает на эту черту, а у псевдо-Лина хотя и говорится о вражде

Нерона к христианству, однако в то же время делается замечание, что когда Сенека читал Нерону Павловы послания, то император выразил к ним удивление, и прибавляется, что и Сенат немало удивлялся Павлу. Можно думать, что источник, которым пользовался псевдо-Лин, был довольно известен в древней церкви. Так, следы пользования этим источником можно найти у святителя Иоанна Златоуста. Златоуст сообщает («Против порицателей монашеской жизни»), что Нерон приказал умертвить апостола Павла за то, что он обратил к целомудренной жизни его наложницу; причем Нерон ничуть не выставляется тираном, если будем принимать во внимание сообщаемые Златоустом факты, а не освещение их этим писателем. В самом деле, Нерон сначала приказывает ввергнуть апостола в темницу и решается убить его лишь тогда, когда оказались тщетными старания императора убедить Павла, чтобы он отказался от того влияния, какое он имел на вышеупомянутую наложницу императора.

Эта легенда приводит исследователя к третьей характерной особенности первоисточника. В этом первоисточнике должна была играть роль жена Нерона в качестве лица, благоприятствующего Павлу, и в качестве его последовательницы. Переписка упоминает ее дважды, обозначая именем *domina*. По письму V, отношения ее представляются несколько враждебными: императрица гневалась, что Павел отторгся от иудейства; однако же предполагаются отношения между апостолом Павлом и ней, потому что Сенека говорит о возможности со стороны апостола Павла доказать ей, что это сделано по разуму, а не по легкомыслию. В письме VIII снова выступает на сцену императрица. Павел внушает здесь Сенеке, чтобы он воздерживался от ознакомления Нерона, продолжавшего почитать языческих богов, с истинами христианского учения, иначе, замечает Павел, этим оскорбится императрица. Спрашивается: почему оскорбится императрица? Потому ли она не хочет обращения Нерона к христианству, что она ненавидит христианское учение, или же потому, что она боится, как бы Нерон не восстал на христианское учение? Более правильным будет второе предположение: во-первых, потому, что в письме VIII прямо дается заметить, что императрица, как императрица, не может быть оскорблена обращением Нерона, а лишь — как женщина (*si est regina, non indignabitur, si mulier est, offenditur*; ниже будет объяснено значение этих неясных слов); во-вторых, потому, что в других источниках родственного характера

с перепиской императрица является дружественно расположенной к Павлу и нигде — враждебной. В некоторых источниках сведений по этому вопросу, жена Нерона вообще является христианкой. Так, в апокрифе, известном под именем «Деяния Петра и Павла»... дважды упоминается жена Нерона. По одному месту в этом апокрифе она обращается к христианству ученицей апостола Павла Полентинианой и убегает вместе с некоторыми сенаторскими женами из дворца. Отличительным действием обращения ее в христианство становится то, — так у псевдо-Лина и в «Деяниях Петра и Павла», — что она отказывается от супружеских обязанностей. Это последнее известие проливает ясный свет на содержание письма VIII, где Павел высказывает опасение, что императрица не как императрица, но как *женщина* почувствует неудовольствие, если узнает, что императору сообщены сведения о христианском учении (то есть императрица будет недовольна тем, что император узнает, что христианское учение ставит целомудрие выше супружества); здесь же находит себе объяснение и очень неясное содержание письма VI, где говорится о каком-то неудовольствии императрицы на проповедника нового учения. Но вот вопрос: с какой из жен Нерона переписка составляет в связь апостола Павла? Известно, что Нерон был женат дважды: сначала на Октавии, несчастной дочери Клавдия, а затем, с 62 г., на красивой и богато одаренной умственно, но развратной Поппее Сабине. Легенда, очевидно, имеет в виду вторую жену Нерона — Поппею Сабину. Известно, что Поппея Сабина была тайной прозелиткой иудейства (как об этом свидетельствует Иосиф Флавий), а именно на эту черту в жизни жены Нерона и указывает рассматриваемая переписка, когда дает знать (V), что императрица недовольна отпадением апостола Павла от «древнего обряда» (*secta vetus*), под которым можно разуместь лишь иудейство. Следовательно, легенда хочет поставить Павла в соотношение именно с этой умной, но распущенной женой Нерона.

Таким образом, источником для большей и позднейшей группы писем следует признать такое древнее, до нас не сохранившееся сочинение, в котором страшный гонитель христианства — Нерон — являлся довольно благосклонным к апостолу Павлу, знавшим и выражавшим удивление к сочинениям этого апостола, в котором, далее, известная своей безнравственностью Поппея Сабина, вторая жена Нерона, подговорила этого императора к убийству его матери и первой жены (как свидетельствует Тацит), выставилась

ученицей Павла. Каким образом апостол Павел мог попасть в такое неблаговидное сообщество? Не иначе как вследствие клевет и козней еретиков-евионитов. Известно, что евиониты питали ненависть к апостолу Павлу, были недовольны им за то, что он обратился с проповедью Евангелия, кроме иудеев, и к язычникам, что он учил не соблюдать иудейского обрядового закона. Остаток подобных евионитских воззрений и представляло в свое время неизвестное сочинение, послужившее основанием для составителя переписки апостола Павла с Сенекой в той ее части, которая выше названа была большей и позднейшей группой писем. Павел, тот самый Павел, который в Послании к Римлянам требует послушания к властям, а в Послании к Филиппийцам говорит о каких-то отношениях к дому Кесареву (4, 22), в указанном неизвестном теперь евионитском произведении поставляется в приятные отношения к тирану Нерону и выставляется пользующимся благосклонностью со стороны презренной Поппеи! Замечательно, что эта евионитская легенда, составлявшая содержание неизвестного произведения, была знакома великому учителю Церкви Иоанну Златоусту. Это видно из того, что в одной из своих бесед он берет на себя задачу защищать достоинство апостола Павла по поводу его отношений к кравчему и наложнице императора Нерона (Беседа на *Деян.* 45). Златоуст говорит: «Павел возлюбил виночерпия и наложницу Нерона. Сколь многие упреки делают враги против него по этому поводу! Но они не имеют на это права. Если бы он возлюбил их с ненадлежащим намерением, то он заслуживал бы упреки, но если он возлюбил их с целями нравственными, что же отсюда следует?»

Результат, к которому приходит Вестербург после вышеизложенных изысканий, представляется в следующем: не будет ни малейшей ошибки утверждать, что Сенека первоначально поставлен в связь с апостолом вследствие антипавлинической тенденции. В то время, когда еще было очень сильно евионитское направление в христианском обществе (до середины II в.), с памятью о языческом философе не было соединено никаких святохристианских представлений. Вообще тогда не могло представляться похвальным называться другом Сенеки. Главные вожди языческого литературного мира — Фронтон (90–168) и Авл Геллий (125–175) — говорят о Сенеке как мыслителе и писателе с пренебрежением, негодованием и насмешкой. В следующем, третьем столетии, со своей стороны, Дион Кассий позорит Сенеку как человека вообще; он старался доказать,

что поступки его находились в резкой противоположности с его воззрениями и учением: он упрекает его в неумеренной роскоши, в том, что он был предан педерастии и тому же пороку научил Нерона, что он был в преступной связи с Юлией Младшей и с Агриппиной, матерью Нерона. Сколько во всех этих обвинениях истинного и верного, об этом не будем говорить; важен лишь факт, что такие обвинения возводились на Сенеку. Также и Тацит рисует Сенеку в чертах не особенно привлекательных. Все эти и подобные слухи могли быть распространены и среди христиан-евионитов. Очень важным преступлением в глазах евионитов было и то, что Сенека в своем сочинении «О суеверии», по свидетельству блаженного Августина, сильно нападал на иудеев. Вот ближайшая причина ненависти к нему со стороны евионитов, а также причина, побудившая их сделать его со товарищем лица, свободно относившегося к иудейскому закону, то есть апостола Павла.

Фабула, что апостол Павел был другом Сенеки, следовательно, по всей справедливости должна считаться ненавистной и злостной, составленной совершенно в духе прежних евионитских кривотолков. Поэтому нечего удивляться тому, что только в IV в. эта фабула нашла себе верующих, из времен же более ранних в пользу нее нет ни одного свидетельства. Таким верующим был тот, от которого произошла первая редакция писем Сенеки и апостола Павла (меньшая группа). Он, без сомнения, не знал всех побочных обстоятельств, сопровождавших возникновение легенды, а позднейший фальсификатор (автор большей группы) знал и эти побочные обстоятельства, найдя их в своем источнике, и пользовался ими, но не понимал их истинного смысла.

В. В. Латышев

ОЧЕРК ГРЕЧЕСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ (1899)

Фрагмент¹

Василий Васильевич Латышев (1855–1921) — филолог-классик, эпиграфист, археолог.

Книга «Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужбные и сценические древности» представляет собой расширенный энциклопедический очерк древнегреческой религии с указанием источников. В нем подробно рассматриваются места и вещественные принадлежности культа, жречество и обряды, календарь праздников, общегреческие игры, праздники афинского календаря и календарей других греческих государств. Особое внимание уделено мантике, оракулам, мистериям, религиозным сообществам и домашнему культу, а также театру и его культовым истокам.

Книга неоднократно переиздавалась и является важнейшим историко-филологическим введением в античную религию.

Д. Б.

§ 1. Общие замечания о религии эллинов

Греческие богослужбные древности занимают изучением не самих религиозных верований греков, а внешних выражений их богопочитания, то есть богослужбных обрядов и религиозных учреждений. Но так как внешняя, обрядовая сторона каждой религии стоит в самой тесной связи с ее внутренним содержанием, то для более ясного понимания этой стороны необходимо предварительно бросить хотя краткий взгляд на сущность греческой религии, на причины ее развития и упадка и на отношения к ней греческих государств.

Первые зачатки религиозных воззрений эллинов и первоначальные формы их верований находятся за пределами исторического исследования и восходят до той отдаленной поры, когда их предки жили еще в Азии, не выделяясь из общей семьи арийцев (сами элли-

¹ [Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. 2. Богослужбные и сценические древности. СПб.: Тип. В. В. Безобразова, 1899. (Цит. введение, параграфы 1 и 2. С. 1–13.)]

ны относили установление богопочитания ко временам пеласгов. Герод. II, 51 сл.); но известная нам религия исторических времен, представлявшая собою политеистическое обоготворение сил природы, едва ли была слишком далека от своего первоначального характера. Еще в исторические времена культ был связан преимущественно с такими явлениями общественной и частной жизни, которые носили ясные признаки своего происхождения из патриархального быта древнейших времен. Все сказания о богах и героях, которыми так богата греческая религия, свидетельствуют о таком мировоззрении, которое приписывало жизнь природы действию олицетворенных сил, хотя и отличающихся от материальных элементов природы, но тем не менее соединенных с нею теснейшим образом и не стоящих вне или выше ее; это силы самой природы, на которые только перенесено представление личности и действия которых являются выражениями воли олицетворенных существ². Однако религиозные воззрения народа, столь богато одаренного духовными силами, не могли остановиться навсегда на одном уровне развития: чем более в человеке развивалось сознание свободы своей личности, чем яснее он сознавал себя существом, действующим по своей воле и склонностям, тем скорее должно было видоизмениться и его первоначальное представление об олицетворенных силах природы: они стали представляться ему также свободными, одаренными собственной волей человекоподобными существами, из коих каждое действует прежде всего в той области, которая, так сказать, специально ему присвоена и находится в его ведении, но тем не менее не настолько тесно связано с нею и ею ограничено, чтобы не могло переступить ее и проявлять свою свободную деятельность в других областях. Такова, в сущности, та степень развития религиозных верований, которую мы видим в древнейших произведениях греческого гения — так называемых гомеровских поэмах. Здесь господствует уже полный антропоморфизм. Гомеровские боги заняты человеческими делами почти исключительно или, по крайней мере, гораздо более, нежели жизнью природы; их значение как представителей сил и явле-

² Ср. Плат. *Крат.* p. 397 c: Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τοὺς μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὓς περ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν. [Первые из людей, населявших Элладу, мне кажется, чтити тех только богов, которых чтут теперь многие из варваров, то есть солнце, луну, землю, звезды и небо (пер. В. Н. Карпова, 1879).]

ний природы так далеко отступило назад, что даже не всегда может быть ясно понято на основании данных, встречающихся в поэмах, тогда как жизнь человеческая во всех ее проявлениях представляется стоящею под постоянным надзором божеств и в постоянной зависимости от них. Очевидно, что религиозные воззрения эллинов должны были пройти длинный период развития, чтобы от простого обожания окружающей природы дойти до той степени, на которой мы застаем их в гомеровские времена. Люди этих времен уже связывали почитание богов со множеством различных обрядов, которые в сущности одинаковы или близко сходны с существовавшими в историческую эпоху. В эти времена уже существовала вся, так сказать, обстановка богослужения, то есть молитвы, жертвы, песни, танцы, даже грубые статуи и храмы с их принадлежностями. Да и самые религиозные верования исторических времен в сущности не много отличались от верований гомеровской эпохи, хотя, конечно, с течением времени в них происходили, медленно и постепенно, разные перемены, главным образом под влиянием знакомства с верованиями соседних народов, преимущественно восточных. Не подлежит сомнению, что культ некоторых отдельных греческих божеств, особенно Афродиты и Посейдона, имеет в себе финикийские или другие азиатские элементы; оргиастические обряды культа Вакха обнаруживают сходство с фригийскими обрядами корибантов, а в элевсинских мистериях заметно влияние Египта. Были заимствования и с севера, например из Фракии. С конца VI и начала V в. мы имеем уже возможность ближе познакомиться как с религиозными воззрениями отдельных выдающихся умов, так и со взглядами, распространенными в массе народа. На них мы теперь и остановимся.

Сущность религиозных верований эллинов этой эпохи может быть выражена в немногих словах: эллины верили, что существует множество божественных существ, которые имеют власть над миром и человечеством, от которых происходит добро и зло и благорасположение которых можно заслужить поведением, им приятным, а отвратить — неприятным. Приятное богам поведение состоит отчасти в соблюдении богослужебных обрядов, издревле установленных самими богами, отчасти же в честном образе жизни и исполнении обязанностей к государству и ближним, или предписанных богами и боговдохновенными людьми древних времен, или открытых каждому его собственным разумом и совестью. Каких богов следовало почитать преимущественно пред другими и какие

способы почитания были им особенно приятны, об этом каждый узнавал практически в своем доме, обществе и государстве. Догматически установленного религиозного учения и систематического наставления в сущности и обрядах религии, подобного тому, какое у нас дается в церкви и школе, у эллинов не было. Прочно установлены были только обычные в каждом государстве или доме культы, о формах и обрядах которых в случае надобности можно было узнавать от жрецов каждого культа или особых истолкователей (ἐξηγηταί), которые существовали в некоторых государствах. Формы культа, конечно, не были лишены всякого значения, в основании их, без сомнения, лежали те или другие религиозные идеи; однако нет никаких свидетельств о том, чтобы о них существовали постоянные, прочные традиции или жреческие учения, которые бы передавались из поколения в поколение и были при случае преподаваемы общине или отдельным лицам; каждому предоставлялось объяснять себе формы культа по собственному разумению.

Точно так же и представления о самих богах, их сущности, личных качествах, взаимных отношениях, участии, принимаемом каждым из них в управлении миром и человеческою жизнью и тому подобном, не составляли одного стройного учения, которое было бы преподаваемо жрецами или другими учителями религии. Если эти воззрения были в большей или меньшей степени сходны между собою у разных эллинских племен или в разных государствах и городах, то это согласие обуславливалось преимущественно влиянием поэтов, произведения которых распространялись по всей Элладе и придавали известное единство и определенность религиозным представлениям. «Гомер и Гесиод, — говорит Геродот (II, 53), — составили для эллинов родословие богов, дали им имена, распределили между ними достоинства и занятия и начертали их образы». Эти слова отца истории следует понимать, конечно, в том смысле, что названные им поэты в своих произведениях сделали более точными и ясными представления, которые до них были неопределенны и туманны. Кроме поэтов, имели известное влияние в этом отношении оракулы, особенно Дельфийский, который в качестве религиозного центра (κοινὴ ἑστία) Эллады, без сомнения, в значительной степени содействовал установлению единства ее религии. Платон в своих «Законах» (V р. 738 b) между прочим говорит, что ни один разумный человек не дерзнет изменять религиозных установлений, определенных в Дельфах, Додоне или у Аммона.

Однако, несмотря на это влияние оракулов и поэтов, в религиозных верованиях эллинов было много разнообразия в частности: относительно каждого божества, его положения среди других, значения и деятельности, способов почитания и прочего в разных местах существовали разные взгляды. Так, например, во многих местах мы встречаем 12 наиболее почитаемых богов, но в других (даже в Дельфах) нет никакого следа этой системы; даже к кругу 12-ти не везде причислялись одни и те же боги; например в Афинах в числе 12-ти были: Зевс и Гера, Посейдон и Деметра, Аполлон и Артемида, Гефест и Афина, Арей и Афродита, Гермес и Гестия; между тем в Олимпийском δωδεκάθεον вместо Деметры, Арея, Афродиты, Гефеста и Гестии являются Крон с Реею, Дионис, речной бог Алфей и Хариты (так как последних было несколько, то в этом δωδεκάθεον было, собственно говоря, более 12 богов). Далее, несмотря на то что Зевс в мифологии является верховным богом, нередко в государственных культах другие божества пользуются большим уважением, нежели он, как, например, в Афинах — Афина, в Дельфах — Аполлон, у ионийцев — Посейдон, в Аргосе и на Самосе — Гера; в некоторых местах в качестве главных богов почитались даже такие, которые не принадлежали в числу верховных 12-ти, например Гелиос на о. Родосе, Эрот в г. Феспиях, Хариты в Орхомене Беотийском и прочее.

В некоторых местах были почитаемы даже такие божественные существа, которые другим совершенно не были известны; некоторые из них даже не обозначались собственными именами, а только общими выражениями, как, например, Ἄνακτες παῖδες в локридском городе Амфиссе, θεοὶ καθ' αἰεὶ в Аркадии у Паллантия и θεοὶ ἀγαθοὶ там же в городе Мегалополе, наконец ἄνυστοι θεοὶ в Афинах и Олимпии³. Встречаются даже случаи, что люди создавали себе новых богов и учреждали их культы. Так, Тимолеонт Сицилийский в благодарном признании удачи, сопровождавшей все его предприятия, установил в своем доме культ богини Αὐτοματία (Плут. *Тимол.* 36), а этолийский корсар Дикеарх (бывший на службе у македонского царя Филиппа V), человек безбожный и беззаконный, ставил алтари богиням Ἀσέβεια и Παρανομία (Полиб. 18, 54).

Даже одним и тем же богам в разных местах придавались разные имена, прозвища или атрибуты, указывавшие на весьма разнообра-

³ Павс. [Павсаний. Описание Эллады]. X, 38, 3; VIII, 44, 5; VIII, 36, 3; I, 1, 4; V, 14, 6.

ные представления об этих богах и своим происхождением иногда обязанные вполне местным причинам. Вследствие разнообразия этих прозвищ и атрибутов неоднократно высказывались даже сомнения, действительно ли они принадлежат одной и той же божественной личности или разным, только носящим одно и то же имя. «Я не знаю, говорит Сократ у Ксенофонта (*Пир*, VIII, 9), одна ли Афродита, или две — Небесная и Всенародная: ведь и Зевс, которого признают за одного и того же бога, имеет много прозвищ». Поэтому неудивительно, что древние богословы отчасти по указанной причине, отчасти вследствие многих несогласимых противоречий в сказаниях об одних и тех же богах, решительно утверждали, что нужно принимать по несколько Зевсов, Гер и так далее (Cic. *De nat. deor.* III, 16, 42 и 21, 53).

Из сознания зависимости людей от богов и нужды в них естественным образом вытекло сознание необходимости богопочитания. Человек исполнял религиозные обряды, отдавал богам часть своего имущества в виде жертв или даров, но взамен просил у них того, в чем он нуждался; он высказывал благодарность богам потому, что боялся неблагодарностью навлечь на себя их немилость. Но тем не менее мысль о человеколюбии богов не была чужда эллинской религии. Гомер называет Зевса отцом богов и людей не потому, что он был их творцом, а потому, что он отечески правит миром и печется о нем. Стоик Хрисипп представляет общепризнанным положение, что боги благодетельны и человеколюбивы. Самое понятие *εὐσέβεια*, обозначавшее отношение людей к богам, указывает не на рабский страх, а на добровольное признание верховенства богов и благоговение к ним. Однако нельзя не заметить, что такое понятие о богах и основанное на нем истинное благочестие, *ἡ εὐσέβεια* в лучшем значении этого слова, была уделом лишь немногих лучших, наиболее развитых умов, тогда как в массе народа господствовал грубый страх пред богами (*δεισιδαιμονία*) или легкомысленное неверие. «Совершать нечестивые деяния или говорить незаконные речи, — пишет Платон (*Зак.* X, р. 885b), — может только тот, кто или вовсе не верит в богов, или думает, что они не пекутся о людях или могут быть тронуты жертвоприношениями и молитвами». Впрочем, в самой сущности многобожия, вытекшего из обоготворения природы, лежит причина того, что чистое и высокое понятие о божестве не могло проникнуть в сознание массы людей и сделаться господствующим: среди множества богов по необходимости было немало таких существ, которые вовсе не соответствовали этому понятию,

но тем не менее, как существа высшей природы, признавались за богов, имеющих силу причинять человеку добро и зло. У Гомера называется богинею морское чудовище Скилла; Химера, Ехидна, Сирены и тому подобные суть также божественные существа. По народным верованиям, даже высшие и лучшие божества не были свободны от нравственных слабостей и недостатков, их природа была сходна с человеческою даже в том отношении, что в ней добро было смешано со злом, они могли поступать справедливо и несправедливо и не всегда относились к людям милостиво и благосклонно. Φθόνος θεῶν, нередко обозначая справедливое неодобрение, с которым боги относятся к чрезмерной надменности или гордости людей, иногда обозначает и зависть в настоящем смысле этого слова. Только лучшие умы древности возвышались до понятия об абсолютной святости богов.

Впрочем, народное верование, не зная безусловно добрых и милостивых богов, не знало и прямо противоположных им: в эллинской религии нет абсолютно злых духов, деятельность которых была бы прямо и исключительно направлена ко вреду человека, которые толкали бы его на путь греха и неправды⁴. Такие божественные существа, которые по представлению эллинов беспощадно карали людей за содеянные уже грехи, были представителями не зла, а неизменного нравственного добра, на котором зиждется устройство мира, и олицетворяли собою мучения нечистой совести; таковы, например, Ἐρινύες (или σέμεναι θεαί, Εὐμενίδες).

Кроме богов в собственном смысле религиозные верования эллинов признавали еще многочисленный класс высших существ, стоявших, так сказать, посредине между людьми и богами, по большей части в качестве служителей и помощников последних. Общим именем для таких существ было δαίμονες, Впрочем, употребление этого слова в таком значении еще не встречается в гомеровских поэмах, да и впоследствии оно употреблялось иногда и в более широком смысле, «обозначая собою все вообще высшие существа, подобно выражению τὸ θεῖον. В гомеровских поэмах уже встречается представление о подчиненных, низших божествах (например, Протей называется служителем Посейдона в Од. IV, 386), но между понятиями θεός и δαίμων заметно только то различие, что последнее слово

⁴ Разные страшные привидения (μορμολυκεῖα), которыми пугали детей, вроде Λαῖα, Ἐμποισα, Ἀκκώ, Μορμό и тому подобного, относятся к области грубого суеверия, а не религии.

употребляется преимущественно тогда, когда поэт желает указать не столько на личность божества, сколько на его силу и деятельность, причем нередко даже не имеется в виду определенное божество, а вообще выражение божественной силы или воли. Гесиод уже употребляет название δαίμονες для обозначения подчиненных служителей верховных богов. К их числу принадлежали, например, сатиры, силены, куреты и корибанты, считавшиеся служителями Диониса, Зевса и Кибелы. В свите Афродиты было несколько мужских и женских δαίμονες, как, например, Ἔρως, Ίμερος, Πόθος и других.

Без сомнения, также в виде демонических существ, хотя и не подчиненных отдельным верховным божествам, эллины представляли себе значительное число олицетворений разных нравственных свойств человека или состояний и явлений человеческой жизни, которым также воздавали божеские почести. Таковы были, например, Αἰδώς, Φιλία, Ἑλεος, Εἰρήνη, Φήμη, которым были посвящены жертвенники в Афинах, Φόβος и Γέλως, почитавшиеся в Спарте, Ὀμόνοια и Καῖρός — в Олимпии. В основании их обоготворения, без сомнения, лежала та мысль, что эти свойства и состояния происходят от божественного влияния; но так как трудно было решить, какое именно божество производило то или другое из них, то люди и представляли их себе в виде отдельных существ, действовавших или по поручению верховных богов, или самостоятельно. Но представления о таких существах были еще более неопределенны, нежели о богах. Например Νίκη обыкновенно признавалась отдельным божеством, но афиняне, приписывавшие все свои победы и успехи своей покровительнице Афине, почитали ее под именем Νίκη. Богиня здравия Ὑγίεια обыкновенно считалась супругою или дочерью Асклепия; но у афинян это было также и прозвище Афины. В ней же афиняне олицетворяли свое государственное устройство (Ἀθηνᾶ Δημοκρατία). Во всех областях природы и во всех проявлениях человеческой жизни, по верованию эллинов, действовало рядом с богами или под их ведением множество существ, которые можно причислить к демонам. Всякому известно, например, что леса, воды, горы, долины и гроты в представлении эллина были населены нимфами, которые служат богам и составляют их свиту, но в то же время требуют себе поклонения и жертв от людей. Ветры почитались или все вместе, или отдельно, как, например, Борей. Хотя они и не называются прямо демонами, но все-таки, скорее всего, могут быть причислены к их разряду.

Другой вид посредствующих между богами и людьми существ составляют ἥρωες, вера в которых принадлежит уже послегомеровским временам. В гомеровских поэмах название ἥρωας обозначает вообще всякого лучшего, то есть храбрейшего человека, и поэтому иногда придается даже выдающимся личностям из низшего сословия, хотя уже замечается различие между обыкновенными людьми и выдающимися богатырями, особенно в том, что последние обыкновенно происходят от богов в ближайшем или отдаленном колене. У Гесиода героями или полубогами (ἡμίθεοι) называются специально такие люди высшего происхождения; некоторые из них, избегнув общей смертной участи, прямо перемещены Зевсом на острова Блаженных, где и ведут беспечальную жизнь (*Д. [Труды] и дни*, 156–173); но и у Гесиода нет еще никакого следа верования в известное влияние героев на жизнь людей и в необходимость поклонения им. Зато в более поздние времена такое верование было широко распространено по всей Элладе. Героями признавались люди, души которых после смерти получали высшую участь и обладали силой творить людям добро и зло. Повод к такому верованию мог быть подан прежде всего тем, что выдающимся богатырям древности обыкновенно приписывалось высшее происхождение от браков богов со смертными, а потому и души таких полубогов постигала иная участь, нежели души обыкновенных смертных. Вера в возможность такого соединения богов с людьми существовала не только в героические времена, но и в исторические и легко объясняется широко развитым антропоморфизмом эллинской религии. Затем некоторые люди, не отличаясь божественным происхождением, могли до такой степени превосходить других своими деяниями и заслугами, что казались современникам высшими существами и потому после смерти удостоивались почестей наравне с полубогами. Герои такого рода нередко являлись и в исторические времена. Известно, например, что в колониях удостоивались геройских почестей их основатели (οἰκισταί); если действительный основатель не был известен, то на его место ставили какого-нибудь подходящего богатыря из мифических сказаний. Иногда героями считались не действительно существовавшие люди, а вымышленные, как, например, эпонимы фил и демов или предки благородных и жреческих родов в Аттике (Евмолп, Гесих, Бут и др.). В каждом государстве и каждой местности Эллады были почитаемы те или другие герои, и некоторые из них преимущественно пред другими считались покровителями

страны (ἥρωες ἐγχώριοι); таковы были, например, в Спарте — Диоскуры, на Эгине — Эакиды и тому подобное. Наконец, отдельные роды и семьи учреждали геройский культ (ἀφρωῖζειν) своим умершим предкам как покровителям рода. В позднейшие времена название ἥρωες часто обозначало всякого умершего и почти вполне соответствовало нашему слову «покойник». Множество примеров названия героями умерших встречается в надгробных надписях поздних времен.

§ 2. Отношение государства к культу

Убеждение в том, что боги служат представителями нравственных начал, поощряют справедливость и карают несправедливость, естественно вело к тому, что каждое эллинское государство ставило себя под ближайшее покровительство богов. Нравственный характер религии постоянно являлся для государства важным средством обеспечения уважения к гражданским установлениям. Под защиту божества ставились не только мирные договоры разных народов, но и государственные законы и всевозможные акты частного права. Но если эллины смотрели на религию, как на самую прочную опору нравственности, и в страхе божием видели верную гарантию справедливости, то тем более приходится удивляться тому, что ни одному древнему законодателю не пришло в голову посредством целесообразных учреждений содействовать правильному религиозно-нравственному просвещению народа и воспитанию его в духе страха божия. Государственные законы повсюду имеют в виду лишь внешнюю, обрядовую сторону религии, предоставляя внутреннюю сознанию и совести каждого гражданина. Государство поэтому брало на себя заботу только о том, чтобы внешние выражения богопочитания соблюдались всеми его членами, и устраняло всякое их нарушение. Собственность богов, жертвы и дары, которыми люди обязаны были их чествовать, — одним словом, все то, что стояло в ближайшем отношении к богам, входило в состав понятия τὰ ἱερά, «священное». Почитающий τὰ ἱερά является пред лицом закона человеком нравственным и благочестивым (εὐσεβής), а нарушающий их оказывается виновным в нечестии (ἀσεβεία), которое карается более или менее строго, смотря по степени важности нарушения. Строже всего преследовали тот вид нечестия, который проявлялся в похищении, уничтожении или повреждении посвященных богам

предметов, каковы бы они ни были; такое преступление называлось *ἱεροσολία* и наказывалось обыкновенно смертью и конфискацией имущества. Далее преступлением против богов считалось осквернение посвященных им мест, к которому относилось, между прочим, появление в таких местах лиц, которым был воспрещен туда доступ, или совершение в них недозволенных деяний. Преступно было также отступление от издревле установленных форм и обрядов культа, его извращение, присоединение к нему колдовства, неверие и тому подобное. Государство не касалось религиозных верований и убеждений отдельных лиц до тех пор, пока они исполняли все свои обязанности по отношению к культу; но раз кто-нибудь публично выказывал свое неверие или непочтение к богам, не исполнял обрядов культа или сообщал свои взгляды другим, — государство считало своею обязанностью положить конец соблазну и наказать виновного. Софист Протагор, высказавший, что нельзя знать, существуют ли боги или нет, был привлечен в суду как безбожник и изгнан из Афин, а его сочинения сожжены. Анаксагор подвергся обвинению в *ἀσέβεια*, между прочим, за то, что представлял себе солнце раскаленной каменной массой и таким образом отрицал существование солнечного бога. В обвинении Сократа, как известно, на первом плане стояло то, что он не признавал государственных богов и вводил вместо них новые божества (Ксеноф. *Апоμν.* I, 1; Плат. *Апол. Сокр.*).

Однако на основании известных нам религиозных процессов нельзя обвинять эллинов вообще и в частности афинян в религиозной нетерпимости: эти процессы доказывают только то, что государство не желало допускать оскорблений принятого культа и общепризнанных богов; но оно не полагало никаких стеснений для личной свободы совести и религиозных убеждений и никого не призывало к ответу за его личные воззрения на богов, за неусердное посещение храмов или редкое совершение молитв и жертвоприношений. Не имея строго определенных догматов веры, эллины с полною терпимостью относились к различию мнений и взглядов на религию, пока эти взгляды не клонились к нарушению того, что было установлено законом, то есть культа и религиозных учреждений. Как велика была эта терпимость, особенно ясно видно из древней комедии, которая позволяла себе выводить на сцену богов иногда в самом недостойном и смешном виде. У эллинов не было ни особых должностных лиц, которые имели бы специальный надзор за исполнением гражданами религиозных обязанностей, ни особых судов по

делам религии (только по делам о мистериях судьи избирались исключительно из посвященных, что было вполне естественно).

Относительно нововведений в существующих уже культах или введения новых также замечается значительная терпимость, особенно в позднейшую эпоху. Конечно, изменять или уничтожать какой-нибудь издревле существовавший культ считалось непозволительным, и государство не приступало к таким переменам, по крайней мере, без предварительного одобрения оракула, точно так же, как и к введению новых культов. Но, кроме общественных культов, формально признанных государством, повсюду были еще частные культы, в которых нововведения, естественно, были гораздо легче. Страбон говорит об афинянах (X, р. 471), что они, как в других отношениях, так и в отношении к богам были друзьями иностранцев, то есть легко усваивали себе чужеземные культы. Это было совершенно естественно: в Афинах всегда проживало множество иностранцев, не только приезжавших на короткое время, но и поселившихся на постоянное жительство и принятых в класс метойков. Им невозможно было запретить почитать у себя дома богов своей родины принятыми у них способами, хотя бы эти боги и формы их культа не согласовались с афинскими. При этом легко могло случиться, что тот или другой из таких культов находил себе сочувствие и у граждан, которые также принимали его в число своих домашних культов. Если они при этом не забывали своих обязанностей относительно государственных богов, то государство не считало себя вправе вмешиваться в их частную жизнь; оно могло выступить против новшеств только тогда, когда замечало стремление граждан уничтожить общепризнанных богов и поставить на их место новых или когда в культе последних были такие стороны и такие обряды, которые казались безбожными и безнравственными. Были даже примеры, что чужеземные культы с течением времени были формально признаваемы государством и принимаемы в число государственных. Известнейшими примерами такого рода в Афинах служат культы: фракийской богини Бендиды, фригийской Матери богов (которую смешивали с Реею) и египетского Аммона. Культы Серапида, Исиды и некоторых других египетских богов со времен Александра Великого широко распространились по всем областям эллинского мира. Решение ввести какой-нибудь новый культ в число государственных могло исходить, конечно, только от верховной власти.

Под именем государственного культа (в противоположность частному) понимаются все религиозные акты, совершаемые от имени и по установлению государства жрецами или другими призванными к тому лицами; сюда относятся, стало быть, все молитвы, жертвоприношения и другие богослужебные обряды при собраниях совета и народа, при заседаниях суда, при заключении мира и договоров с другими народами и прочем. Но, кроме таких случайных религиозных актов, посредством которых государственные дела ставились под надзор и покровительство богов, совершались от лица государства и такие, которые, не имея специального отношения к отдельным случаям, вообще имели целью оказать богам подобающие почести, отвратить их гнев и снискать милость и поэтому правильно повторялись в определенные времена под именем государственных праздников (ἑορταὶ δημόσιαι). Для служения богам государство воздвигало храмы и жертвенники, посредством своих органов заботилось об их благолепии и охранении, назначало особых жрецов для совершения обрядов культа — одним словом, принимало все меры к тому, чтобы достойным образом чтить богов и за то пользоваться их покровительством и милостью.

Ф. Ф. Зелинский

РИМ И ЕГО РЕЛИГИЯ (1907)

Фрагмент¹

Фаddeй (Тадеуш Стефан) Францевич Зелинский (1859–1944) — филолог-классик, историк античной культуры.*

Многочисленные лекции, прочитанные Ф. Ф. Зелинским в бытность его профессором Петербургского, а затем Варшавского университетов, легли в основу цикла его работ по истории античных религий, который не потерял своей привлекательности и научного значения и в наши дни, хотя и сменились существенно методологические подходы, увеличился объем доступных источников. Ф. Ф. Зелинский* совмещал в себе талант приверженца историко-филологической науки и тонкого знатока искусств, художественного критика и поэта-символиста. Его труды по истории античных религий — это цельный взгляд на всю эпоху античности, основанный не только на описании древних религий, но и на попытке проникнуть в психологию их адептов.*

Д. Б.

III

На своей начальной ступени римская религия представляет нам довольно туманный «полидемонизм», с некоторыми примесями «анимизма» и «тотемизма»... Это положение вполне справедливо — все же оно, даже со всеми иллюстрациями, которые могут быть приведены, дает нам не более чем внешнюю рамку, в которую была заключена римская религия на искомой ступени ее развития. Если мы желаем проникнуть в ее душу, мы должны выразиться так: в начале была *religio*. И прежде чем идти дальше, мы должны спросить себя, в чем же состояла она, эта *religio*.

Для этого лучше всего будет сравнить между собою два божества, позднее отождествленные одно с другим — греческую Деметру и римскую Цереру; здесь, к счастью, процесс чувствования и мышления у обоих народов вполне ясен. Что такое Деметра? Это прежде всего, употребляя выражение д'Аннунцио, символ «возрождения

¹ [Зелинский Ф. Ф. Рим и его религия // Из жизни идей. Том 3. Соперники христианства. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1907. (Цит. разделы III и X. С. 9–15, 62–68.)]

хлеба»; в этом отношении она отчасти совпадает с римской Церерой, почему и была отождествлена с нею. Но это далеко не все. При-сущая греческому духу трансцендентность заставляла его выделить силу, производящую это возрождение, в особое божество, живущее особой, личной жизнью. Деметра «изобрела» хлебопашество и земледелие вообще; она в древние времена отправила к людям своего посла и предтечу Триптолема — его прозрачное имя представляет его символом трижды вспаханной нивы — для того чтобы он научил их возделывать землю; художники любили изображать этот великий момент, когда благодатная богиня с лицом, дышащим добротой и любовью, вручила послушному юноше-ученику драгоценные колосья и передала ему для более быстрого передвижения свою колесницу, запряженную крылатыми драконами. Но это только одна сторона деятельности и значения Деметры: ее дары положили конец кочевой жизни человечества, она сделала его оседлым, заставила его основать общину и повиноваться ее законам: эллин любил Деметру и поклонялся ей как «Деметре-законодательнице» — *Dēmêter thesmorphos*. И это еще не все: погружаясь в великое таинство возрождения хлеба, эллин поражался чудесной идеей чередования смерти и рождения, бытия и небытия. Зерно, извлеченное из колоса и преданное земле, благодаря ее силе вновь всходит на поверхность, вновь превращается в колос. Значит, нет гибели, нет исчезновения, есть только временное приостановление жизни; так, верно, и нас после смерти ждет новая жизнь, и после недолговременного пребывания в подземном мраке мы снова увидим солнечный свет. В религию Деметры вошел догмат о продолжении жизни за пределами смерти, выраженный в мифе о Деметре и ее «дочери» (*Korê*), похищенной у нее богом смерти и затем возвращенной матери, которая здесь только, на этой ступени своего развития, явилась действительно «матерью» (*Dê-mêtêr*). Затем самый миф о потерявшей свое детище матери занял фантазию эллинов: вся прелесть человеческой материнской любви была перелита в образ этой богини, ставшей настоящей *Mater dolorosa* древности. Все это сделалось содержанием элевсинского культа Деметры — знаменитых на все времена «элевсинских мистерий». Как видно из этой краткой характеристики, греческая религия Деметры имела в своем ядре чувство — религиозное чувство, вызываемое таинственным событием «возрождением хлеба», — но это ядро отовсюду обросло другими чувствами и представлениями, продуктами размышления и фантазии.

Если мы теперь желаем понять римскую Цереру, то мы должны откинуть все то, что в греческой Деметре было продуктом размышления и фантазии. Мало того: мы должны отрешиться от того трансцендентального метода чувствования, который повел в Греции к представлению о Деметре как о светлолицой, ласковой богине: никакого антропоморфизма римская религия первоначально не знала. Мы должны воскресить перед собой по возможности конкретно и полно картину волнующейся нивы, какой ее видел римский земледелец — человек, живущий настоящим и совершенно забывший о том, что его предки были кочующими скотоводами или охотниками. Пшеница уже выколосилась, но еще не зацвела; либо смотреть, как при каждом дуновении ветра наклоняются ее сочные, упругие стебли, либо слушать таинственный рокот этих зеленых волн. И вот то, что он видит, что он слышит — это и есть Церера... или, вернее, то, что ему любо в том, что он видит и слышит; не представление, а чувство лежит в основании религии. Церера — это та сокровенная сила, которая объявляется в росте хлеба; она сулит крестьянину богатый урожай и наполняет его сердце сладким чувством обеспеченности, но она же может и обмануть навеянные ею надежды: рост может остановиться, колосья, не успев налиться, станут бледнеть и сохнуть, зеленая нива преждевременно зажелтеет болезненной желтизной — к сладкому чувству надежды примешивается страх... Это еще не все, *religio* складывается не только из этих двух чувств; а впрочем, прежде чем продолжать, остановимся на них.

Тут прежде всего бросается в глаза контраст между греческой и римской религией: насколько та трансцендентна, настолько эта *имманентна*. Верующий грек насколько бы не удивился, если бы ему где-нибудь на дороге встретилась его Деметра в виде высокой и полной женщины, с ласковой улыбкой на лице; римлянин никогда в такой женщине не признал бы своей Цереры, — она объявляется ему исключительно в растущем хлебе. Затем, я нарочно сказал: в *растущем* хлебе, пока хлеб еще не взошел, а посеянный покоится в земле, его ведает не Церера, а Сатурн; когда он уже вырос и цветет — Флора; когда он готов к жатве — Конс (*Consus*). Как видно отсюда, божество обитает не в предмете, а в акте; чувство надежды и страха везде одинаково, но оно различно окрашивается, смотря по тому, в каком фазисе находится вызывающий его предмет, а с изменением этой окраски изменяется и соответствующее ей божество. Мы только что называли римскую религию имманентною; теперь мы

можем прибавить еще одно определение: будучи имманентна, она не субстанциальна, а *актуальна*. Прошу читателя запомнить это определение и не смущаться мнимыми исключениями, которые ему подскажет его эрудиция; действительно, встречаются примеры, в которых однообразие и постоянство акта вызывает иллюзию субстанциальности. Мы ими еще займемся, и тогда прозрачность этой субстанциальности станет очевидною.

Нетрудно понять, что актуальность религии имеет предположением ее имманентность; действительно, если представить себе соединение принципа актуальности с принципом трансцендентности, то получатся явные нелепости, постоянно нарождающиеся и исчезающие божества. Полезно будет прибавить теперь же, что эти нелепости не замедлили явиться; мы увидим, как римской религии пришлось, в своем дальнейшем развитии, принять в себя принцип трансцендентности — это повело к двойственности и противоречивости, которая дала обильную пищу критикам. Первоначальной римской религии эти критики не касались; она была вполне цельна и последовательна, опираясь на единство чувства, этого источника всякой религии. Но необходимым последствием актуальности римской религии была, в-третьих, *расплывчатость* ее религиозных представлений; не было и не могло быть строгой разницы между Сатурном и Церерой, Церерой и Флорой, Флорой и Консом, как не было определенной грани между зародившимся и растущим, растущим и цветущим, цветущим и наливающимся хлебом. Как сами акты переходили один в другой, так и сопровождающие их чувства бессознательно претерпевали соответствующие метаморфозы, а с чувствами чередуются и божества. Римские божества, таким образом, по самой своей природе способны к постоянной дифференциации и интеграции: чем ближе человек стоит к делу, тем более будет он склонен к первой, чем далее — ко второй. Земледелец с замиранием сердца глядит на растущий хлеб: ах, кабы Церера была к нему милостива! Внезапно на колосьях появляется ржа. Логика велит думать, что Церера разгневалась; но чувство вражды и отвращения, вызываемое видом гибнущего от ржи хлеба, до того различно от того, которое ассоциировалось с именем Цереры, что для него потребовался новый религиозный эквивалент. Возник особый демон ржи, Robigus: для его умиловления праздновался особый праздник, Robigalia (25 апреля), причем народ толпами отправлялся к роще Робига и закалывал в честь его рыжую собаку... Впрочем,

мы касаемся тут новой, составной части *religio*, о которой речь будет потом... Мы дали только что пример дифференциации религиозных представлений; она, естественно, вызывалась близостью человека к делу. Наоборот, его удаление от дела поведет к интеграции. Для живущего в пыльном и душном Риме ремесленника акты посеянного, цветущего, растущего и пожинаемого хлеба не сопровождаются никакими чувствами; для него существует только акт покупаемого хлеба, то есть хлеб вообще, который он будет ассоциировать либо с одним из названных земледельческих божеств, а именно, в силу исторических условий, с Церерой, либо с божеством новым, *ad hoc* созданным, Анноной («дешевизной урожая»). При вольности как дифференциации, так и интеграции можно будет сказать, что римская религия пребывает в неустойчивом равновесии между двумя полюсами, имея к обоим одинаковое стремление: дифференциация вела ее к полюсу пандемонизма, интеграция — к полюсу пантеизма. Оставим пока первый, займемся вторым. Согласно сказанному, мы должны будем признать, что пантеизм, заключавшийся потенциально в римской религии, был пантеизмом актуальным. Это сразу отличает его от пантеизма Спинозы, который был именно пантеизмом субстанциальным, и сближает с тем мирозерцанием, которое имеет свое начало в Гераклите, а свой венец в Шопенгауэре. Действительно, мы как нельзя лучше поймем и оценим римскую религию, говоря — языком немецкого философа, — что она была *поклонением мировой Воле* в ее различных проявлениях. Это не значит, разумеется, что римляне были шопенгауэрианцами; это значит только, что в основе их религиозного мирозерцания лежало то чувство, которое названный гениальный философ научил нас понимать. Мы можем даже идти дальше, пользуясь тем же языком, и сказать: *римские божества были объективациями мировой Воли*; этим мы сразу выражаем то, что их отличает от всяких других божеств.

Мировая Воля, по учению все того же философа, нам непосредственно понятна, благодаря тому, что она живет в нас самих в виде нашей личной воли; эта глубокая мысль объясняет нам две другие стороны римской религии. Одна из них... аналогичность мировой Воли с нашей личной должна была навести римлянина на ту же мысль, которая для других народов была последствием антропоморфических или териоморфических представлений об их божествах — на мысль о возможности влиять на эту волю путем даров и убеждений. Конечно, одной этой возможности было мало: надобно было знать, как ее

приводить в действительность, как молиться, какие и как приносить жертвы. К счастью, люди обладали этим знанием, приобрев его двояким путем. Первым было откровение: предполагалось, что божество во времена оны добровольно вступило в общение с людьми и указало им обряды его умилоствления. Такими людьми были исполины сказочной старины, Ромул и Нума, собеседники богов. Их заветы должны были быть соблюдаемы свято, ни одно слово не должно было быть пропущено в молитве, ни одно движение в обряде — иначе весь акт был недействителен или даже губелен для справляющего. Но это еще не все: если божество открылось тем исполинам, то благодаря тому, что они были более прочих ему родственны. А отсюда следует, что продолжение этого общения возможно только под условием самого родства, то есть только для тех, кто происходил от избранников божества. Другими словами: обряды должны были передаваться по наследству; с устранением преемственности устраняется и возможность общения с божеством. Вот причина упорства, обнаруженного патрициатом в борьбе с плебеями.

Вторым путем был случай или опыт: о том, что однажды усмирило гнев божества, предполагали, что оно и впредь может его усмирить. Конечно, и тут требовалось строгое соблюдение раз установленного ритуала, но наследственности не требовалось, так как не было откровения, а было только простое и общедоступное наблюдение связи между причиной и следствием.

Как бы то ни было, но при природной богобоязненности римлян ритуал, добытый двумя только что указанными путями, был очень обширен и сложен, а при их строгих требованиях к точности и полноте исполнения — и довольно труден; чистота его передачи из поколения в поколение, от которой зависело благосостояние государства, была возможна только при существовании жречества и особых жреческих коллегий. В этом ничего особенного нет: жречества мы имеем и у других народов; Рим только количественно от них отличается. Но это количественное различие довольно значительно: как бы то ни было, а понтифики, авгуры, весталки значительно превосходят достоинством и важностью греческих жрецов и жриц. Мы можем это объяснить тем, что греческие боги, именно в силу своего человекоподобия, были много «гуманнее» тех отвлеченных и страшных в своей отвлеченности объективаций всемирной Воли, которым поклонялись римляне.

<...>

X

Религия Нумы, как себе ее представляли римляне, по справедливости может считаться одной из самых чистых религий, какие только знает мир, понимая слово «чистый» в смысле свободы от посторонних примесей. Посторонними же религии примесями должны считаться, во-первых, художественное, во-вторых, философское начало.

Художественное начало проникло в римскую религию при первом же сближении Рима с Грецией при посредничестве эллинизированной Этрурии; оно стало распространяться в ней тем сильнее, чем непосредственнее было это сближение, причем роль Этрурии перешла сначала к кампанским Кумам, затем к Таренту и, наконец, к собственной Греции. Проникало же оно в Рим в обоих своих главных видах: с одной стороны, поэтические сказания греческой мифологии стали принаровляться к римским богам благодаря замене греческого имени латинским; с другой стороны, произведения греческих ваятелей и живописцев, представлявшие греческих богов, благодаря той же подтасовке были выдаваемы за изображения римских «новоседов» и даже «старожилов». Эти две струи были, однако, неодинаково сильны: вторая значительно глубже проникла в римскую душу, чем первая. Причина этого различия заключалась, по-видимому, в том, что каналы, через которые они протекали, были далеко не одинакового достоинства. Греческая мифология сделалась известна в Риме в первые времена не в ее эпической или трагической обработке — ее мы встречаем не раньше конца III в., — а через комедию, которая очень рано, через Тарент и Кампанию проложила себе путь в Рим. Что это значит, не трудно угадать; представим себе человека, который своим знакомством с сокровищницей греческой саги обязан «Прекрасной Елене»! Позднее, когда римская трагедия принялась за работу и Рим имел своих Корнелия и Расина — то есть Пакувия и Акция, — для греческой мифологии на римской почве настали лучшие времена; но первоначальная закваска была слишком сильна, и красивые поэтические рассказы о богах и героях так и остались для римлян игрой фантазии, к которой не следовало относиться серьезно.

Другое дело — ваяние и живопись. Тут действие было чистым, благотворным и глубоким. К тому же оно было постоянным; всякий раз, когда римлянин обращался к божеству, перед ним являлся за синим туманом жертвенного дыма, в таинственном полумраке храма,

его величавый кумир, с печатью вечного спокойствия и блаженства на прекрасном недвижимом лице. С такими представлениями душа быстро и прочно роднится; никакая реакция не была в состоянии отучить римлян от потребности видеть своих богов в человеческом образе. Совершенно напротив. Второй век был для Рима эпохой постоянных войн; сокровища побежденных, среди которых первое место занимали статуи богов, свозились в Рим, ставились на форуме и в святищах римских богов — именно теперь антропоморфизм стал неизгладимой особенностью римского религиозного мышления. Оно осталось таковым и по принятии христианства. Можно сказать больше: в этом отношении Рим даже превзошел свою всегдашнюю учительницу и вдохновительницу Грецию; иконоборческое движение, грозившее уничтожить религиозное искусство на Востоке, было невозможно на Западе. Впрочем, не следует увлекаться: если иконоборство не нашло себе почвы в Риме, то не потому, чтобы в нем художественные потребности были сильнее, а потому, что в нем главная двигательная сила иконоборства была значительно слабее — именно философия.

Пока Рим готовил и осуществлял свою главную задачу — покорение мира силою оружия, Греция стремилась к той же цели путем напряженной работы мысли. Ее пытливый взор старался проникнуть через «пылающие стены вселенной» в вечную обитель богов; «самые высокие и самые дерзкие мысли о божестве, — говорит Роде*, — были передуманы в Греции». Единого, согласного решения великой задачи не было и быть не могло; всякая школа имела свои «догматы» — здесь это слово встречается впервые в довольно безобидном значении, — не всегда даже последовательные, так как здесь более чем где-либо разум испытывает постоянное, настойчивое давление чувства. Но, оставляя в стороне безвредную философскую археологию, можно сказать, что три направления имели влияние на Рим — эпикурейское, стоическое, академическое. Из них академическое стало достоянием немногих избранных умов, эпикурейское не столько влияло на веру, сколько давало пищу безверию; философией верующей интеллигенции был стоицизм. Правда, религиозная система стоицизма была не лишена противоречий, вызванных его компромиссами с народной религией; так, он предписывал поклоняться родным богам, сам не зная хорошенько почему, но его сущность заключалась в идее одухотворенности природы и, следовательно, в идее божества как души мира, но души сознательной,

устраивающей к лучшему земные дела и особенно пекущейся о людях. Будучи одухотворен в целом, мир одухотворен также и во всех своих частях; представление о едином божестве — душе мира — не исключает представления о низших, так сказать, частичных божествах, а, напротив, предполагает его.

Сравним теперь это стоическое учение с исконной идеей римской религии, охарактеризованной в первых главах; сколько тут сходства! Как легко, казалось, было этим двум умственным величинам понять друг друга и слиться воедино! Стоицизм довершал то, что в римской религии было лишь подготовлено ее стремлением к интеграции: признавая Цереру, Вулкана, Сильвана, Фонта, он в то же время интегрировал их в высшей единице — душе мира. И кто знает — если бы не трехвековое действие художественной струи, быть может, Рим, не жертвуя внешней стороной своей обрядности, принял бы стоицизм как внутреннее толкование своей религии, доступное всякому и ни для кого не обязательное. Но греческий антропоморфизм стоял непреодолимой преградой между религией и философией; Церера не могла раствориться в душе мира, так как она успела окоченеть в том греческом изваянии, которое стояло в храме *Cereris Liberi Liberae*, и все себе ее именно так представляли. Для борьбы с этим представлением требовалась сила более внушительная, чем мягкий голос греческой философии; а пока результатом философского движения было только увеличение всеобщей путаницы. Римская интеллигенция в лице лучших своих членов допускала тройкую религию. Первой была религия гражданская, обнимавшая совокупность признанных и покровительствуемых государством культов; эта религия была обязательна для каждого гражданина, поскольку он был гражданин. Вторая была религия поэтическая, обнимавшая совокупность греческих мифов о богах и героях; эта религия ни для кого обязательна не была, зато всякому предоставлялось не только любоваться ее красотой на сцене или на барельефах и фресках роскошных римских дворцов, но и подвергать ее аллегорическому толкованию и сближать таким образом с третьей. Этой третьей была религия философская; она была достоянием немногих и частным делом каждого из них... мы сказали бы: делом его совести. Прежде чем поговорить о недостатках этого воззрения, оттеним надлежащим образом его хорошую сторону; она обыкновенно забывается, а между тем именно нам надлежало бы о ней помнить.

Эта хорошая сторона заключается в глубоком религиозном мире, который вкушала эта эпоха, и которому вскоре суждено было оставить землю навсегда. Как видно из данной характеристики, римское государство было объединено религией, как и все государства древности, но это единство было поставлено вне всякой зависимости от религиозного исповедания каждого гражданина (таковое было его личным делом) и имело своим символом внешние обряды, вполне безобидные, которым можно было придавать какой угодно смысл, а по желанию — и не придавать никакого. В этом положении дел не было ничего стеснительного даже для самой чуткой совести; было бы очень странно соваться со своей совестью туда, где никто и ничто ее участия не требовал. И действительно, мы ничего не слышим о религиозных конфликтах в эту эпоху, хотя во всем остальном умственная жизнь по своей оживленности не оставляла желать ничего лучшего; римская гражданская религия многих не удовлетворяла, но зато никого не стесняла.

Многих не удовлетворяла... Да, и это, конечно, не говорит в ее пользу. Она предписывала гражданину исполнение внешних обрядов и взамен этого обещала ему *pacem deorum* [мир богов]... приблизительно так же, как римские союзники исполнением своих обязательств по отношению к Риму обеспечивали себе *pacem Romanam* [римский мир]. Прекрасно; но в чем же сказывалась эта *pacem deorum*? Подумаем немного, что значит в славословии ангелов: *in terra pax hominibus bonae voluntatis* [на земле мир людям доброй воли, Лк. 2:14, цитата по Вульгате]? Что значит привет Христовых учеников: *pacem huic domui* [мир дому сему]? По-видимому — очень и очень многое, смотря по индивидуальности верующего. Для возвышенных натур *pacem deorum* [мир богов] будет заключаться в чувстве мистического единения с божеством, том чувстве, христианским выражением которого был бы знакомый нам смиренно-гордый девиз: царствие Божие во мне. Удовлетворяли ли римские обряды этому требованию? До некоторой степени — да; но гораздо лучше им удовлетворяли греческие и иные мистерии, которые и манили к себе поэтому жаждущие божьего мира сердца. Для менее идеальных, но все же и не погрязших в полном материализме натур, *pacem deorum* сводилась к обеспечению себе лучшей участи в загробной жизни. И вот тут-то сказывалась несостоятельность римской религии: о загробной жизни она ничего не говорила. Обряды родительской недели знали только упырей, которых надлежало кормить; участь всех

в этом призрачном существовании была одинаково безотраднa. Кто этим не довольствовался, тот должен был искать утешения либо в философской религии, либо в греческих мистериях, особенно в орфических, этих главных рассадниках идеи бессмертия души. Наконец, низменные натуры понимали расет *deorum* в самом материальном смысле внешнего благополучия, ниспосылаемого богами их почитателям взамен точного исполнения предписанных церемоний; эта вера была самой распространенной и неопровержимой, так как самое веское возражение против нее — несчастье благочестивых — всегда легко могло быть устранено предположением какого-нибудь упущения со стороны потерпевшего, им самим незамеченного или позабытого. Ратуя против чужеземных обрядов и мистерий, римская реакция, сама того не сознавая, работала в пользу этого третьего, самого низменного толкования: естественным результатом ее политики было усиление религиозного материализма в последнем веке римской республики. Сосредоточение царства богов на земле повело к тому, что к самой религии стала прилагаться мерка пригодности внутри пределов земной жизни человека; это неутешительное явление имело две стороны, из которых одна давала себя знать в отношениях к богам народа, другая — правящих классов.

Там дело обстояло очень просто: так как от богов требовалось почти одно земное благополучие, то и предметом почитания были преимущественно те, которые считались его дарователями. Их было много для многих, смотря по роду деятельности каждого, но один для всех; это — тот, или, вернее, та, в чьих руках непредусмотримые и непредотвратимые случайности, способствующие или мешающие действию других богов, — Фортуна. Фортуна была в Риме хотя и «новоседкой», но все же довольно древней богиней; ее превращение из первоначальной покровительницы плодородия нив и женской плодovitости в богиню счастья принадлежит, однако, сравнительно позднему времени. Теперь то старинное значение было забыто, а в новом она получила такое распространение, что грозила растворить в себе всех прочих богов. Почитали Фортуну разных моментов жизни, Фортуну частных лиц, Фортуну родов, Фортуну коллегий, Фортуну ремесел и других видов деятельности, Фортуну городов, Фортуну римского народа; стремления римской религии к интеграции, постоянно тормозимые в других их образах, здесь, казалось, могли себе наконец найти удовлетворение. Следовало найти Фортуну еще более общую, чем последняя из названных, Фортуну

человечества, или, еще лучше, Фортуна мира — и искомое всеобъемлющее божество было бы найдено, такое, какого требовал римский дух, единое во многом и многое во едином... Следует ли печалиться о том, что этого не случилось? Нет. Верное своему происхождению, всеобъемлющее божество сохранило бы низменный, материалистический дух отдельных своих проявлений; спасти страждущий мир религия Фортуны не могла.

Иная сторона этого низведения царства богов на землю усматривается в религиозности правящих классов; какая — это видно будет из следующего, высокоинтересного по содержанию и по откровенности отрывка, заимствованного нами из книг Цицерона «О законах» (I § 30). Не забудем, что в этом сочинении Цицерон пытается дать Риму идеальную религиозную конституцию, одухотворяя «законы Нумы» стоической философией; утвердив на все времена римские институты понтификов, авгуров и других, он отзывается о них так: «То, о чем я говорю, относится не к одной только религии, но и ко всей государственной жизни; смысл сказанного ведь тот, что государство никогда не может обойтись без авторитетного и просвещенного руководства знати». Развив это на отдельных жречествах, он продолжает: «Но самое высокое и выдающееся положение по предоставленным им правам, неразрывно связанным с их личным авторитетом, занимают в государстве авгуры. В самом деле, — чтоб остановиться на правах — можно ли представить себе большее могущество, чем то, в силу которого мы распускаем народные собрания, созданные облеченными высшей властью лицами, и объявляем их постановления недействительными? в силу которого начатое дело не может быть продолжаемо, если один только авгур скажет: „в другой день!“? в силу которого мы постановляем, чтобы консулы сложили с себя магистратуру? в силу которого мы даем представителям власти право вносить свои предложения в народные собрания — или не даем его, упраздняем законы, проведенные неправильно, подчиняем своему авторитету все, что только творится магистратами и в военной, и в гражданской сфере их власти?» Как видно отсюда, вершители римской религии еще тогда, когда писал Цицерон, присвоили себе, кроме духовного, еще и светский меч; это стремление осталось характерной ее особенностью на все времена. Было ли это хорошо или дурно? Не знаем; знаем только, что это было последовательно.

С. А. Жебелёв

ЕВАНГЕЛИЯ КАНОНИЧЕСКИЕ И АПОКРИФИЧЕСКИЕ (1919)

Фрагмент¹

Сергей Александрович Жебелёв (1867–1941) — филолог-классик, историк античной культуры, действительный член Академии наук (1927). В 1920–1930-е гг. С. А. Жебелёв* играл важнейшую роль в сохранении традиционной науки, ориентированной на источниковедческие и филологические методы в противовес узкосоциологическим. Важными для истории религии считаются труд «Религиозное врачевание в Древней Греции» (1893) и разделы о жречестве и праздниках императорского культа в провинции Ахайе в его диссертации «АХАЙКА. В области древностей провинции Ахаии» (1903), некоторые вопросы религии затронуты и в других работах, посвященных античной истории и культуре. Для научного изучения раннехристианской литературы важны две работы Жебелёва*, в том числе «Евангелия канонические и апокрифические» (1919), в котором популяризировались достижения современной западной исторической науки.*

Д. Б.

IV. Апокрифические евангелия

...Было указано выше, что произведения раннехристианской литературы, объединенные в новозаветном каноне, составляют лишь незначительную часть ее состава, что границы между канонической и не принятой в канон литературой долгое время оставались шаткими. Многое из этой неканонической, то есть апокрифической, литературы утрачено бесследно и известно только по заглавиям тех или иных ее произведений, благодаря упоминаниям о них у христианских писателей. От некоторых памятников апокрифической литературы дошли более или менее пространственные отрывки, сохраненные теми же писателями. И лишь незначительная часть апокрифической литературы сохранилась в целом виде в рукописном предании. Все же сохранившихся памятников достаточно, чтобы составить себе определенное представление о составе, характере и отличительных свойствах древнехристианской апокрифической литературы.

¹ [Жебелёв С. А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг.: Огни, 1919. 134 с. (Цит. гл. IV. С. 67–73.)]

Прежде всего мы видим, что она разрабатывалась в тех же формах, что и литература каноническая. Мы имеем апокрифические и евангелия, и деяния апостольские, и послания апостольские, и апокалипсисы. Одни из этих произведений возникли самостоятельно, наряду с памятниками каноническими, другие тесно примыкают к последним, подражают им, служат их дополнением. На создание апокрифов, наряду с сочинениями, вошедшими в канон, оказали большое влияние как канонические, так и апокрифические писания Ветхого Завета. Наконец, и светская литература должна была оказать свое воздействие на появление апокрифов и служила в иных случаях образцом для них.

Апокрифическая литература стала появляться, вероятно, одновременно с канонической и продолжала развиваться вплоть до сравнительно уже поздней эпохи античного мира. Отзвуки ее перешли даже в Средневековье. Впрочем, время возникновения большинства апокрифов не поддается точному определению, и хронологические колебания тут естественны более, чем где-либо. Равным образом далеко не всегда возможно решить, обязан ли своим возникновением апокриф церкви истинной, или же он возник в кругах еретических. Еще менее стоим мы на твердой почве в деле усвоения апокрифов определенным авторам. Вообще должно отметить, что исследование древнехристианской апокрифической литературы сопряжено с не меньшими затруднениями, чем это мы должны были констатировать для литературы канонической. Как тут, так и там многие вопросы далеко еще не получили своего разрешения; некоторые из проблем только-только намечены, другие ждут очереди, чтобы быть намеченными. За последнее время наши сведения об апокрифах постоянно обогащаются, благодаря новым находкам в этой области, происходящим главным образом из Египта.

В своем очерке мы будем говорить лишь об апокрифических евангелиях, и то далеко не о всех, а только о главнейших и представляющих, в том или ином отношении, наибольший интерес.

...История образования новозаветного канона показывает, что прошло значительное время, пока четыре Евангелия, принятые в канон, были признаны церковью каноническими. Задолго еще до создания канона устная традиция стала и приумножать и приукрашать евангельскую историю. Возможно, что до появления канонических Евангелий предпринимались попытки зафиксировать в письменном виде эту устную традицию и что, наряду с Евангелиями, принятыми

впоследствии в канон, пользовались в течение долгого времени авторитетом другие евангелия, в канон не попавшие. При таком положении вещей, казалось бы, можно было ожидать, что это побочное предание евангельской истории сохранит подлинные и достоверные черты ее, не нашедшие себе места в Евангелиях канонических. Но тут приходится испытывать, до известной степени, разочарование, и разочарование не призрачное, а действительное.

Мы уже указывали на то, что при закреплении устной традиции о Христе в письменной форме в первую очередь, быть может, закреплены были изречения Христа, так называемые логики (*logia*). Восходя непосредственно к Христу, как слова, им сказанные, логики, естественно, могли и должны были пользоваться наибольшим авторитетом в глазах первоначальных христиан, а потому и прежде всего привлечь к себе внимание со стороны лиц, заинтересованных в распространении и укреплении нового учения. К тому же, вследствие своей краткости, логики легче и удобнее всего поддавались записи. И что же мы видим? Из довольно обширного собрания известных теперь логиев очень мало найдется таких, в подлинности происхождения которых у нас не могло бы возникнуть никаких сомнений. Что касается остальных, то одни из них представляют либо видоизмененные либо расширенные изречения, взятые из канонических Евангелий, и относятся еще к тому времени, когда «текст последних не был твердо установлен. Другие, оказывается, принадлежат вовсе не Христу, а лишь приписаны ему передавшим их автором с целью, конечно, придать логиям большую авторитетность².

Наибольшею известностью пользуются логики, найденные в Оксиринхе (в верхнем Египте) в 90-х гг. прошлого века на папирусе, написанном между 150–300 гг. Их всего восемь, причем некоторые из них дошли в очень поврежденном виде. Один из логиев воспроизводит дословно Лк. 6, 42. Другой логий гласит: «Говорит Иисус! Если вы не отречетесь от мира, не обряцете царствия Божия, и если вы не

² Собрание дошедших до нас логиев у Preuschen'a, *Antilegomena*, 2 изд, стр.22 сл. [*Preuschen E. Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen. 2. Aufl. Gieszen, 1905. S.22–26*], Klostermann'a *Apocrypha II* (*Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen herausgg. von [Hans] Lietzmann, 8*), 2 изд. Bonn, 1910 [S.11–12], Wessely [Ch.], *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus (Patrologia orientalis [Tome] IV, [fasc.] 2)*. [Paris, 1906. P.151–158.]

будете соблюдать субботу, не увидите отца». Отдельные выражения логия составлены на основании Лк. 12, 31; Мф. 6, 33; Ио. 14, 9. Третий логий: «Говорит Иисус: Я вошел в среду мира и во плоти зрим был для них и нашел всех пьяными и никого не нашел среди них жаждующим и страждет душа моя из-за сынов человеческих, что они слепы в сердце своем и не видят»... В этом логии усматривают влияние египетских представлений, развившихся в эпоху синкретизма, и сравнивают с ним такое языческое изречение: «О народы, о земнородные люди, вы погибли в пьянстве, во сне и в неведении Бога; поститесь, перестаньте пьянствовать, восхищенные сном безрассудным». Наиболее интересен следующий логий: «Говорит Иисус: Где будут двое, там они не будут без Бога, и где будет один сам с собою, я с ним. Подними камень, и там найдешь меня, рассеки дерево, и я там». Можно понимать логий в буквальном смысле — тогда мы имеем дело с ясно выраженным пантеизмом. Но можно понимать логий и аллегорически: если кто отречется от мира, он не останется один — Иисус будет с ним присутствовать так же, как он присутствует во всех предметах — камне, дереве. Какое толкование предпочтительнее, сказать трудно, тем более, что логий дошел в сильно пострадавшем виде и многое в нем пришлось восстанавливать. Любопытен следующий логий: «Говорит Иисус: не бывает принят пророк в отечестве своем, да и врач не лечит знающих его». Первая половина логия известна из Мф. 13, 57; Мк. 6, 4; Лк. 4, 24. Происхождение второй части логия нетрудно понять, если обратиться к тексту Мк. [Марка] в указанном месте: «И сказал им Иисус: „Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и среди родственников своих и в доме своем“. И не мог (Иисус) проявить там никакой силы, только немногих недужных, возложив руки, исцелил». Еще пример: «Говорит Иисус: Город, построенный на вершине высокой горы и укрепленный, не может ни упасть, ни быть сокрытым». Ср. Мф. 5, 14: «не может быть сокрытым город, стоящий на горе».

Главные выводы из оксиринхских логиев напрашиваются сами собой: а) мы имеем пред собою оригинальное собрание изречений Христовых, а не извлечение, сделанное из истории жизни Христа, аналогичной синоптическим Евангелиям; б) ничего еретического в логиях нет; в) они не зависят от канонических Евангелий.

Позже в том же Оксиринхе найдено было еще шесть логиев, на папирусе III в., снабженных следующей вводной фразой, к сожалению, сильно попорченной: «Таковы слова... которые произнес

Иисус, когда он жил... и Фоме и им сказал: Всякий, кто будет слушать эти слова, не вкусит смерти». Эти слова служат как бы отзвуком Ио. 8, 52 (ср. Мф. 16, 28; Мк. 9, 1; Лк. 9, 27). Из следующих затем логиев приведем один, восстановление которого не возбуждает сомнений: «Говорит Иисус: Все, что не находится пред взором твоим и что сокрыто от тебя, будет открыто; ибо нет ничего сокрытого, что не стало бы явным, и погребенного, что не было бы воскрешено». Ср. для первой части логия Мф. 10, 26; Лк. 12, 2; Мк. 4, 22.

...В том же Оксиринхе, где были найдены логики Иисуса, открыт был, в 1905 г., на листе пергаментной рукописи IV–V вв. отрывок апокрифического евангелия, представляющий значительный интерес по тем новым штрихам, которые в нем заключаются³. Первые строки сохранившегося текста содержат конец речи Христа, где он предостерегает учеников своих следовать по пути «злодеев». Речь эта произносится, очевидно, в Иерусалиме. По окончании ее Христос, в сопровождении учеников, вступает в притвор Иерусалимского храма. Вот перевод дальнейшей части отрывка: «И подходя, как-то фарисейский первосвященник, по имени Леви, вступил с ним в беседу и сказал Спасителю: Кто позволил тебе вступить в этот притвор и взирать на эти священные сосуды, тебе, не совершившему омовения, и ученикам твоим, не умывшим ног своих? Оскверненный вступил ты в святилище, а оно — место чистое, и в него никто не входит, не совершив омовения и не переменяв одежды, и никто не дерзает взирать на эти священные сосуды. И тотчас Спаситель, остановившись с учениками своими, ответил: А ты, пребывающий здесь, в святилище, чист? Отвечает ему он: Я чист, ибо я совершил омовение в бассейне Давидовом и, спустившись по одной лестнице, поднялся по другой, и белые чистые одежды надел и тогда (только) пришел и посмотрел на эти священные сосуды. Спаситель ответил ему: Горе, слепцы незрящие! Ты омылся в тех водах текущих, в которые бросаются псы и свиньи ночью и днем, и ты, омывшись, омыл свой внешний кожный покров, тот покров, который и блудницы и флейтистки намазывают благовониями и моют и омывают и приукрашают, чтобы возбудить похоть в людях, внутри же они полны скорпионов и всякой неправды. Я же и ученики мои, которые, по

³ Издан... Swete, *Zwei neue Evangelienfragmente* (Texte herausgg. v. Lietzmann, 31), Bonn 1908. [*Zwei neue Evangelienfragmente* / hrsg. von Henry Barclay Swete // *Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen* hrsg. von Hans Lietzmann, 31. Bonn, 1908.]

словам твоим, не погрузились в воду, погрузились в воды жизни вечной, сошедшие от бога с неба»...

Основная мысль приводимых слов Христа соответствует, в существенных чертах, словам его, передаваемым в канонических Евангелиях (Мк. 7, 8; Лк. 11, 39; Мф. 23, 25), но обстановка, среди которой разыгрывается вся сцена в оксиринхском евангелии, иная по сравнению с синоптическими. Ученые относят оксиринхский отрывок ко II в. Действительно, ему чужда свойственная более поздним апокрифическим евангелиям фальшивая риторика, да и никаких следов еретических учений в нем нет. В некоторых пунктах отрывок напоминает евангелие от евреев, о котором речь будет ниже.

Возможно, что оксиринхский фрагмент происходит из какого-то до сих пор нам неизвестного апокрифического евангелия, содержание которого, вероятно, воспроизводило предания, распространенные в Египте во время, ближайше следовавшее за апостольской эпохой.

<...>

...Так как Евангелия возникли в иудейской среде, то первоначально пытались и их, и все христианство вообще выводить непосредственно из иудейства. И действительно, иудейство, особенно та часть его, из которой возникло новое вероучение, представляло собою столь прочную и замкнутую в себе силу, что всякое движение, вышедшее из недр его, должно было носить на себе неизбежно печать своего происхождения. Сам Христос называет себя исполнителем ветхозаветного закона. Пятикнижие Моисеево, книги пророков — единственные книги, которые он чаще всего цитирует. Если, таким образом, иудейство существенно должно было обусловить собою христианство, то оно тем не менее не может быть выводимо непосредственно из него. Более того, в существенных пунктах христианство является исправлением иудейства и дает ответы на те загадочные вопросы, которые иудейство не могло разрешить.

Теперь все более и более укрепляется убеждение, что создатель христианства мог найти в Моисеевых книгах, у пророков слова для своих мыслей, но не побуждения к ним. И в настоящее время развивается другое положение: действенные силы христианства нужно искать в эллинизме, тем более что значительная часть эллинских представлений продолжала, по-видимому, жить в христианстве. Были попытки тесно связать христианство с эллинизмом, выводить его происхождение из эллинской философии и этики. Попытки эти

должны быть признаны неудачными. Синоптические Евангелия, наряду с главными посланиями апостола Павла, дают нам представление о совершенно индивидуальном религиозно-нравственном мировоззрении первоначального христианства. С теми основами, какие заложены были в эллинизме, проповедь Христа имеет слишком мало общего. В этом отношении благовестие Христа стоит с иудаизмом куда в более тесной связи, имеет больше точек соприкосновения. И это понятно: благовестие Христа покоилось на известных предпосылках, содержавшихся в иудаизме, коренилось в иудейских понятиях, иудейском мирозерцании, конечно не в фарисейском мировоззрении, с которым Христос постоянно и упорно боролся, а в мировоззрении, нашедшем свое выражение в ветхозаветных книгах. Впрочем, и тут старые, отжившие формы иудаизма были заполнены новым содержанием, источником которого была царившая тогда эллинистическая культура. Однако и в данном случае в духовный горизонт первоначального христианства проблемы и мысли этой культуры вряд ли глубоко проникали. Если в учении Христа можно отметить совпадения с учением Сократа, с философией стоиков, то эти совпадения, скорее всего, носят случайный характер, и объяснять этими совпадениями какую-либо зависимость или преемственность нельзя и не следует. Разумеется, после того как иудеи все более и более приобщались к эллинистической культуре, в их среду могли проникать чужие мысли, чужие представления. Но были ли эти представления чисто эллинскими? Сомнительно. Не нужно забывать, что эллинистическая культура представляла собою соединение элементов чисто эллинских с восточными, а последние были во всяком случае ближе к иудаизму, чем первые. Один современный исследователь истории религий готов христианство, в значительной его части, выводить из восточной мистики. Может быть, такая постановка вопроса грешит слишком большим радикализмом, но в принципе и с известными ограничениями возражать против нее вряд ли было бы основательно.

Лишь после того как христианство вплотную соприкоснулось с эллинистической культурой, приняло для своего распространения эллинскую речь, лишь после того, как язычники стали обращаться в христианство — а, принимая его, они, разумеется, не могли забыть совершенно о своей прежней культуре и, часто, даже став христианами, оставались верными ей, — лишь после всего этого процесса можно было бы говорить о проникновении в значительной мере

в христианство тех или иных элементов эллинистической культуры. Степень этого влияния была обусловлена большею или меньшею интеллектуальностью отдельных индивидов. В общем, можно отметить любопытный факт: чем дальше, тем таких эллинистических наслоений в древнехристианской культуре становится больше, они более резко бросаются в глаза. В канонических же, особенно синоптических, Евангелиях эти наслоения отыскиваются лишь с трудом и устанавливаются не без сомнений и колебаний. Гэтч*, автор прекрасной книги «Эллинизм и христианство», переведенной и на русский язык⁴, правильно отмечает, что древнейшие формы христианства стояли не только вне греческой философии, но и рассчитаны были на такие общественные слои, до которых философия не доходила, и на такую точку зрения, которой философия не признавала. Но, замечательно, через 150 лет после того как христианство вступило в более близкое общение с эллинской философией, воззрения и методы последней в такой мере проникли в христианство и заняли там такое широкое место, что впоследствии из него развилось столько же философских, сколько и религиозных систем.

...Если и оказываются точки соприкосновения первоначального христианства с эллинистической культурой, то они носят не столько внутренний, сколько внешний характер. Элементы более возвышенной эллинистической культуры, проникая в христианство, держались, так сказать, на его поверхности, не затрагивали его глубины, носили отпечаток чего-то случайного, непреднамеренного. Тот общий язык, который, благодаря апостолу Павлу, становится могучим средством распространения христианства, служил посредником и для распространения эллинистических представлений, «эллинизировал» христианские понятия. Но и в отношении языка мы замечаем такой факт: древнейшая христианская литература сравнительно мало пользуется литературной *koinê*; ей скорее свойственны слова и обороты народного греческого языка. В Евангелиях влияние литературной *koinê* чувствуется лишь у Луки, оно мало замет-

⁴ Общая история европейской культуры, Раннее христианство, Издание Брокгауз-Ефрон. [Гэтч Э. Эллинизм и христианство // Общая история европейской культуры / под ред. И. М. Гревса, Ф. Ф. Зелинского, Н. И. Кареева и М. И. Ростовцева. Т. 6. Раннее христианство, отдел II. СПб., [1908–1911]. С. 1–172. Пер. А. И. Зелинской, М. И. Берг и С. В. Меликовой по изданию: Hatch E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church / ed. by A. M. Fairbairn // The Hibbert Lectures 1888. London, 1904.]

но у Матфея и Марка. Справедливо замечено, что в эпоху первоначального христианства устное слово значило куда больше, чем слово писанное. Христос, даже если он и умел писать, не писал потому же, почему не писал и Сократ. Оба они хорошо понимали, что словом можно достигнуть большего, чем речью написанною, как бы хорошо она ни была составлена.

Тем не менее некоторые особенности евангельского повествования роднят его с эллинистической литературой. Для того чтобы правильнее оценить это, полезно припомнить, из каких частей это повествование состоит.

Евангелие включает в себе сопоставление «слов» и «дел» Христа. «Слова» Христа суть именно слова (*logoi* или *logia*). Это, во всяком случае, не речи, как их понимала греческая риторика, а сопоставление отдельных сентенций, правил житейской мудрости, облеченное в рамки повествования и к нему приуроченное (исключение представляет, как мы видели, четвертое Евангелие, но оно в данном случае стоит особняком). Пробовали сопоставлять «слова» Христа с очень распространенной в античной литературе формой апофтегм, изречений, особенно таких, какие приписывались великим людям. Но сопоставление логиев с апофтегмами носит скорее лишь формальный характер. Правда, и апофтегмы греческих мудрецов и философов включались в рамки повествования, но последнее носило совершенно иной характер, чем какой сказывается в Евангелиях. И вряд ли евангельские логики были сочинены по образцу апофтегм, а затем уже включены в евангельское повествование. Дело в том, что логики слишком тесно сливаются с повествовательной частью Евангелий, составляют с нею, в отношении композиции, одно целое, они не производят впечатления чего-то добавленного впоследствии, каких-то вставок в повествовательную часть.

Один византийский лексикограф дает такое определение слову *logia*: «*logia* — то, что говорится божеством прозаическою речью», лексикограф, таким образом, противопоставляет *logia chrêsmoi* — тому, что изрекается в метрической форме. У LXX толковников логиями часто называются пророчества, так же как и у апостола Павла (Рим. 3, 2). В «Деяниях» слово *logia* употребляется для обозначения предписаний закона, которые суть живые слова (7, 38). Итак, *logion* есть авторитетное заявление по вопросу религиозному или нравственному. Поэтому впоследствии христианские писатели часто пользовались этим словом для обозначения текстов Священного Писания,

признаваемого боговдохновенным, и придавали ему дидактическое значение. И одно собрание логигов заключало бы в себе не историческое повествование, а своего рода поучение, поучительный трактат.

Но в евангельском повествовании логики тесно связаны с повествовательной частью, не могут быть отделены от нее, и это придает евангельскому рассказу совершенно оригинальную форму, не имеющую аналогий в предшествующей литературе. Эта форма оказалась жизненной, нашла дальнейшее распространение. В сущности, все апокрифические евангелия построены, в отношении композиции, по образцу канонических: и в них мы находим то же изложение «слов» и «дел» Христа.

Какова бы ни была историческая ценность евангельского повествования по содержанию, по форме оно, как памятник историко-литературный, может быть отнесен к разряду произведений исторических, то есть преследующих ту же цель, что и история. Но в античной историографии легенда не отделялась от истории, составляя с нею одно неразрывное целое. Исключения из этого общего правила если и встречались, то редко. И в евангельском повествовании легенда тесно сплелась с историей, а в апокрифических евангелиях первая даже значительно доминировала над последней. Повествование о рождении и детстве Христа, имеющееся, как мы видели, только в Евангелиях от Матфея и Луки, представляет очевидную легенду, возникшую, как показал Узенер⁵, значительно позже того, как учение и история страданий Христа были зафиксированы на письме. Узенер* подверг детальному критическому разбору легенду о рождении и детстве Христа у Матфея и Луки и пришел к тому выводу, что легенда, передаваемая в первом Евангелии, покоится на бесхитростном воспроизведении устной традиции, тогда как легенда, сохранившаяся в третьем Евангелии, носит все следы литературной обработки. Это сказывается на всей композиции передачи легенды у Луки. Последний строит свое повествование, исходя из той предпосылки, что деятельность Иоанна Предтечи предшествовала выступлению Христа на проповедь, что в лице Христа явился ожидаемый иудеями Мессия. Тщательно и остроумно проследив развитие легенды у Матфея и Луки, Узенер* приходит к выводу, что первая легенда, во всех ее деталях, свидетельствует о ее языческом проис-

⁵ H. Usener, Geburt und Kindheit Christi, в *ero Vortrage und Aufsätze*, Leipzig. [Berlin, 1907. S. 159–187.]

хождении, возникла, вероятно, в «языческо-христианских кругах» Малой Азии и получила законное право на существование благодаря тому, что автором первого Евангелия были привлечены к обработке легенды, в письменной форме, ветхозаветные пророчества. Что касается легенды, передаваемой третьим евангелистом, то она носит явные признаки «иудейско-христианского» происхождения, знала Мессию только как сына человеческого и должна была, путем присоединения рассказа о благовещении, «встать в уровень с эпохой и соответствовать требованиям веры».

Главное отличие легенд, передаваемых Матфеем и Лукою, заключается в том, что в первой из них подчеркивается божественное происхождение Христа, а это ведет нас в область эллинистических религиозных представлений, где так называемая апофеоза (то есть идея обожествления человека) играла такую видную роль. Конечно, вера в божественность земного Христа есть основной фундамент христианства; но те камни, из которых этот фундамент был сложен, происходят, по замечанию одного ученого, «из разбитых изображений божеств эллинизма». Без апофеозы Христа христианство, несмотря на возвышенность и новизну своего учения, все-таки осталось бы чуждым эллинистическому миру. Не столько содержание учения Христа, сколько культ его приобрел исключительное значение в деле распространения христианства. И не случайно то, что обожествление Иисуса, с одной стороны, и отказ христиан воздать божеские почести статуе императора — с другой, вызвали конфликт между новым учением и государственною властью.

Рассказ легенды о том, что Христос родился от девы, эллинского происхождения и напоминает во многом аналогичные черты эллинских сказаний. Звезда, указывающая на рождение Христа, играет роль в античных народных верованиях. Наконец, волхвы, как звездочеты, принадлежат античному, а не иудейскому мировоззрению.

Та черта легенды, согласно которой Иосиф «не знал» жены своей, пока она не родила ему сына (Мф. 1, 25), находит себе аналогию в легенде о рождении Платона: отец последнего тщетно пытался плотски сойтись с его матерью; ему явился Аполлон, и он сохранял в чистоте свою жену до ее разрешения от бремени. По другой версии легенды, отцу Платона во сне приказано было не сообщаться со своею женою до истечения десяти месяцев. Та же характерная черта, что муж «не знает» своей жены, потому что ей суждено произвести

на свет сына от бога, встречается в легенде о божественном происхождении Александра Великого.

Легенды о рождении и детстве Христа не принадлежали к первоначальному составу Евангелия, которое начиналось, как это мы видим во втором и четвертом Евангелиях, с первого выступления Христа на общественную деятельность. Древнейший из всех свидетелей о Христе апостол Павел не только ничего не знает о детстве и отрочестве Христа, но он даже не говорит о крещении его в Иордане. Сыном Божиим Иисус является для апостола Павла не потому, что он божественно родился или крестился, но потому, что он воскрес. Иисус, живший до того человеком, умерший как человек, становится, вследствие этого чуда, Сыном Божиим. Поэтому и на рассказ о крещении Христа в Иордане теперь склонны смотреть как на легенду, созданную также ради того, чтобы доказать божественность Христа, подтвердить, что он — обещанный Мессия. И в основе этой легенды лежат опять-таки две противоречивых версии: иудейско-христианская, согласно которой Бог Отец во время крещения Иисуса засвидетельствовал то, что он — Мессия, и языческо-христианская, по которой, при крещении Христа было засвидетельствовано то, что он Сын Божий. Эта легенда о крещении находит себе параллели в многочисленных сказаниях о явлении божества на земле. Греки называли это явление «эпифанией» божества, и в силу этого многие эллинистические цари носили культовое имя «Эпифанов» — явившихся богов. Множество примеров можно было бы указать, что эпифания божества давала в древности повод к возникновению нового культа, к построению нового храма. Уже в древнейшее время в греческом культе праздновалась в особенности эпифания тех божеств, которые явились к грекам изчужа (например Диониса). Для эллинистической эпохи засвидетельствованы, и притом документально, эпифании различных божеств.

Шаг за шагом в науке подбираются теперь параллели для отдельных частей евангельского повествования из области античной, преимущественно эллинистической, литературы. При распятии Христа, по свидетельству Евангелий, «когда наступил шестой час, мрак распространился по всей земле до часа девятого» (Мк. 15, 33; ср. Мф. 27, 45; Лк. 23, 45, где прибавлено «причем случилось солнечное затмение»). После убийства Цезаря было солнечное затмение «от шестого часа до ночи». То же повторяется при смерти императора Нервы. Но это народное представление о солнечном затмении в мо-

мент смерти великих, любезных богу людей может быть прослежено и в более раннюю эпоху. Так, при смерти стоика Карнеада было затмение (по одним солнечное, по другим лунное). Уже в «Илиаде» (XVI, 567) говорится, что Зевс, когда погиб его любимый сын Сарпедон,

ужасную ночь распростер над долиной убийства,
Брань за любезного сына сугубо ужасна да будет.

К сошествию Христа во ад указываются параллели из эллинистических воззрений о бессмертии, о «странствованиях второго бога» (Осириса или Гора, Аттиса или Адониса) по подземному миру.

Количество подобного рода параллелей могло бы быть и увеличено, но, привлекая их, все же правильнее соблюдать осторожность и остерегаться увлечений. Лишь еще на одну параллель хотелось бы указать: слово «Спаситель» (*sôtêr*) ведет свое происхождение также из эллинистического культового языка, где оно употребляется как культовое имя многих царей и династов. В христианской литературе слово это появляется, однако, сравнительно поздно: пока с ним связано было языческое представление, его старались избегать. Равным образом употребительное в христианском культе слово «Господь» (*Kyrios*) как название Христа является не только переводом с арамейского, не только греческою передачею названия Иисуса, которое употреблялось уже его учениками, но обозначение «Господь» и обращение «Господи» встречаются также в эллинистическом культовом языке. Позднее оно применялось обыкновенно для обозначения римского императора как божественного владыки. Наконец, христианский термин «пришествие» (*parusia*) служил в языческой литературе с давних пор обозначением явления божества в посвященных ему местах культа; оно же употреблялось для того, чтобы обозначить прибытие эллинистических царей и римских императоров (и даже магистратов) в города их подданных.

Рассказы о чудесах Христа занимают, как известно, значительную часть евангельского повествования. В основе их лежит то общераспространенное представление, что злые духи могут вселяться в человека, подчинять себе его волю, что болезни, ненормальные душевные состояния должны быть приписываемы воздействию злых духов. Рассказами о чудесах полна языческая, особенно эллинистическая, литература, и сообщения о них заносились даже в официальные документы. Равным образом в языческой литературе сохра-

нилось много рассказов о заклинании злых духов, и эти рассказы в деталях напоминают рассказы евангельские.

У Лукиана (II в. по Р.Хр.) рассказывается в трактате «Любитель лжи» об одном сирийце из Палестины, который принимал многих больных, страдающих при лунном свете падучей; они закрывали при этом глаза, изо рта их била пена. Сириец исцелял их. «Когда он подходит к больному и задает ему вопрос, откуда в тело его вошли болезни, сам больной молчит, а злой дух по-гречески, или по-варварски, или иначе, смотря по тому, откуда он родом, отвечает сирийцу, как и откуда вошел он в болящего. Сириец изгоняет злого духа, приводя его к клятве, причем прибегает к угрозам, если дух не соглашается дать клятву. Я видел сам, — говорится у Лукиана, — как злой дух выходил из человека, похожий цветом на черный дым». С этим рассказом любопытно сравнить Мк. 9, 17 сл. (отец больного юноши говорит Христу): «Я привел сына моего к тебе, одержимого духом немым. И где ни схватит его, трясет его и он испускает пену и скрежещет зубами и цепенеет. И привели (больного) к Христу и, как только увидел его, сотряс его дух, и, упавши на землю, катался, испускал пену. И спросил Иисус отца его, давно ли это с ним сделалось. Он же сказал: С детства. И часто и в огонь его бросал и в воду, чтобы погубить его. Если что можешь, помоги нам, сжалившись над нами. Иисус запретил духу нечистому, говоря ему: Дух немой и глухой, повелеваю тебе, выйди из него и больше не входи в него. И, закричав и сильно сотрясши его, вышел. И стал он как труп, так что многие говорили, что он умер». У Филострата (на рубеже II и III вв. по Р.Хр.), в составленной им биографии «чудотворца» Аполлония Тианского, приводится много рассказов об изгнании злых духов. Например, одна женщина просит Аполлония излечить ее 16-летнего сына, в которого вселился злой дух два года тому назад. Дух гонит бесноватого в пустынные места, сын кричит не своим голосом, дико смотрит. Чудодей дает женщине письмо на имя духа, в котором грозит ему и устрашает его. Ср. Мк. 5, 2: бесноватый жил в гробах... «и всегда, и днем и ночью в гробах и в горах вопил он и бился о камни» (Мф. 12, 43): «Когда дух нечистый изыдет из человека, он проходит безводные места, ища покоя, и не обретает». Тацит в своих «Историях» рассказывает об исцелениях, совершенных Веспасианом в Александрии. Один слепой умолял государя удостоить его окропить щеки и веки глаз слюной (ср. Ио. 20 9, 6: Христос «плюнул на землю и сотворил брение от плюновения и помазал брением очи

слепому»). Другой, у которого болела рука, просил императора потоптать его подошвой ноги. Веспасиан исполнил просьбу того и другого, и оба они получили исцеление. «Те, которые были при этом, прибавляет Тацит, и теперь (то есть в начале II в.) еще свидетельствуют о том и другом факте, когда нет уже никакой выгоды лгать». В одной заклинательной формуле, относящейся к первой половине II в. по Р.Хр. говорится, как нужно воскрешать мертвых: «Заклинаю тебя дух, блуждающий по воздуху, войди (в тело), одухотвори (его), укрепи, пробуди силою вечного бога это тело и пусть он пойдет к тому месту, где нахожусь я, совершающий это силою Фаифа, святого бога».

Приведенных примеров — число их, повторяем, можно было бы значительно увеличить — достаточно, чтобы сделать некоторые выводы общего характера. Оба элемента, лежащие в основе христианства, иудейско-христианский и языческо-христианский, вступили один с другим уже очень рано в тесное соприкосновение. Вряд ли удастся когда-либо с полной точностью установить, когда и где впервые иудейская вера в Христа-Мессию, принявшего человеческий образ, перешла в свойственное эллинизму представление об Иисусе как Боге и Божиим сыне. Можно утверждать лишь одно, что культ Христа, легенда о его божественности, ведет свое происхождение от эллинистических воззрений и первоначально было совершенно чуждо той обстановке, среди которой развивалась деятельность Христа. Мы знаем, что у апостола Павла, в мировоззрении которого основу составляло иудейское богословие, так же как и среди иудеев рассеяния, эллинизм имел руководящее значение: не забудем, что апостол Павел читал Ветхий завет по-гречески. Ко всему этому у апостола Павла, этого древнейшего для нас свидетеля о христианстве, присоединился еще третий элемент, имевший также существенное значение. Это — влияние тех воззрений, которые происходили из восточных религий с их идеей искупления, с характерным для них синкретизмом. С этими элементами, свойственными первоначальному христианству, соединяется, наконец, у апостола Павла новый элемент, уже специально христианский. Это — личное убеждение апостола в том, что Христос осуществил свою божественность своим воскресением.

А. В. Болдырев

РЕЛИГИЯ ГРЕЧЕСКИХ МОРЕХОДОВ. ОПЫТ ИЗУЧЕНИЯ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ (1926)¹

Александр Васильевич Болдырев (1896–1941) — переводчик и филолог-классик. Помимо статей и переводов, совместно с Я. М. Боровским написал «Учебник латинского языка» (1940), который выдержал множество переизданий.*

М. Ш.

Задачей настоящей работы, носящей необходимым образом предварительный характер, является объединение и рассмотрение некоторых данных, которыми мы располагаем для реконструкции религиозных воззрений одной из групп античного общества, по условиям своего социального бытия имевшей возможность внести много своего и характерного в историю античной религии. В пределах этой группы возник и развился целый ряд религиозных явлений, настолько отчетливо выступающих в нашей традиции, что с известной определенностью можно говорить именно о религии античного морехода.

Правда, при фрагментарности и разбросанности сохранившегося материала, только в исключительных случаях восходящего непосредственно к участникам профессионального мореходства, представляется едва ли возможным видеть во всех подлежащих нашему рассмотрению верованиях и обрядах следы религиозных переживаний одного какого-либо ясно оформленного социального слоя. Люди самых различных состояний и сословий, разнообразнейших

¹ [Болдырев А. В. Религия греческих мореходов (Опыт построения профессиональной религии) // Религия и общество: сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира / Научно-исследовательский ин-т при Ленинградском ун-те. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 144–167.]

культурных уровней, попадавшие в специфическую морскую обстановку или вообще каким бы то ни было путем в своей практике столкнувшиеся с фактами морской религии, приносили с собой свои собственные, когда-то прежде сложившиеся убеждения и верования и, даже подчиняясь окружавшей их в этих случаях своеобразной религиозной атмосфере, по-своему переживали и истолковывали ее. Когда мы именно от этих, в сущности совершенно чуждых мореходству, людей получаем интересующий нас материал, мы неминуемо подвергаемся опасности принять собственные их домыслы и догадки за истонные верования подлинных мореходов.

Далее, некоторую опасность представляет также привлечение в качестве источников литературных, в особенности поэтических произведений в том смысле, что чрезвычайно легко принять за выражение подлинных религиозных переживаний такие места, которые на самом деле являются просто образами чисто эстетического порядка или, наконец, шаблонными повторениями старых мотивов. И тут нужна огромная осторожность для выделения настоящих рудиментов религии; объективные признаки вряд ли могут быть указаны во всех случаях, и известная доля субъективности не всегда может быть устранена. Во всяком случае, особенно затруднительным представляется установление характера эволюции интересующих нас верований в каких-либо хронологических пределах, и главной задачей нашей следует считать пока систематический обзор наиболее важных религиозных представлений, типичных для древнего моряка, вне зависимости от временных рамок. Затем уместно будет сразу же отказаться от попыток дать сколько-нибудь полный очерк всего многообразия культов морских божеств и относящихся сюда верований и в дальнейшем стараться выяснить лишь некоторые наиболее существенные ряды явлений, достаточные для понимания социальной роли религии интересующей нас общественной группы.

II

Греки никогда не были «прирожденными моряками» в том смысле, как мы можем сказать это о финикиянах, викингх или современных англичанах. Полный огромной энергии и трудоспособности народ, в половине II тысячелетия до начала нашей эры наводнивший с севера Балканский полуостров и сквозь узкие полосы моря между островами быстро перекинувшийся на соседние побережья, никог-

да не переставал быть тем, чем он был с самого начала — глубоко сухопутным, цепко державшимся за землю и прибегавшим к морским путям, только когда нельзя было поступить иначе. Какой-то исконный страх открытого моря заставлял греков даже в эпоху высокого расцвета морских сношений преимущественно придерживаться каботажных способов плавания, не теряя из виду берега, и с наступлением сумерек обычно искать убежища на суше. Целым облаком легенд и чудес окутаны были для них широкие пространства открытого моря, и за линией горизонта мир земных явлений и реальных, человеческих отношений незаметно переходил в туманную область мифа и загробной жизни.

В двух направлениях греки имели случай сталкиваться с действительно беспредельными пространствами моря: на севере, за Геллеспонтом и Фракийским Боспором, и в западной части Средиземного моря, за пределами Великой Греции и прилегающих к ней островов. Надо вспомнить, какую роль в греческом мифотворчестве играло Черное море — Евксинский Понт, как его именовали греки, благоговейным названием «Гостеприимное море» стараясь прикрыть то страшное значение загробного моря, которое оно для них первоначально имело². По всему побережью его раскиданы были области, с которыми фантазия греков сочетала множество легенд, проникнутых одним духом, одним настроением — близости потустороннего мира. Корабль, пускавшийся по волнам этого моря, всегда мог незаметно и постепенно проникнуть в эти сказочные области, и обыкновенное плавание легко могло превратиться в странствование по странам загробным.

Столь же загадочными и таинственными рисовались воображению греков той эпохи водные просторы Средиземного моря к западу от Сицилии, а в последующие века — дали Атлантики. Еще в первом веке до начала нашего летоисчисления моряки рассказывали воинам Сертория об островах блаженных, расположенных в Океане, где-то совсем недалеко от берегов, и доступных для удачливых мореплавателей. На дальнем Западе локализованы были чудесные страны греческой народной легенды — сады Гесперид, проливы, где мореходам грозят Харибда и Скилла, и наконец, туманные области

² См. И. И. Толстой «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте», Пг. 1918, стр. 153. [Извлеч. из Журнала Министерства народного просвещения за 1916–1917 гг., Отд. класс. филол. 164 с.]

киммериян, непосредственно прилегающие к обители мертвых. Для нас во всем этом в данный момент существенно лишь то, что для греков в первые века их исторического существования везде, где они сталкивались с ширью открытого моря, стиралась всякая грань между возможным и невозможным, между естественным и сверхъестественным, в гораздо большей степени, нежели в других местах. Открытое море было открытым путем в мир нездешний, и совсем особое чувство должно было владеть человеком того времени, когда он покидал землю — для него бывшую всегда матерью-землей, — чтобы ввериться соленой и неверной водной пустыне.

Однако не только необъятность морских далей являлась для греков источником мифологических и религиозных представлений; в море была и другая сторона, оказывавшая на них сходное действие, — это сама морская вода с ее специфическим вкусом и цветом. И в магических обрядах, и в культе богов, и в религиозной медицине морская вода является одним из наиболее употребительных очистительных средств ввиду особой, присущей ей магической силы. Действенность морской воды как средства очищения полнее и ярче всего выражена в стихе Еврипида (Ифигения Тавр., 1167):

Море смывает все зло людское.

После этого нам становится понятным наименование моря: *hê amiantos* — «не знающее осквернения» в выпретенном языке Эсхиловой трагедии (Персы, ст. 578). При всякого рода культовых действиях часто применяется омовение морской водой, как при принесении жертв, так и при простом молитвенном обращении к богам. Готовясь отправиться для собирания вестей об отце своем, Одиссее, Телемах идет на песчаное взморье и обращается с молитвою к своей постоянной помощнице и покровительнице (Одиссея, II, 261)³:

Руки соленою влагой умыв, возгласил он к Афине.

Из одной надписи с острова Коса мы видим, что при жертвоприношении исполнитель священнодействия обтирался морской водой. Одним из актов элевсинских мистерий было омовение участников таинств в море. Известны многочисленные примеры омовений культового изображения божеств морской водой. В позднегреческом трактате Ямвлиха в числе других предписаний, относящихся

³ См. также Апулей «Превращения» [Метаморфозы], XI, I.

к сохранению ритуальной чистоты, содержится и предписание омы-
вать святилище морской водою, в случае если там неумышленно
пролита будет человеческая кровь. То же средство служило и для
очищения дома по закону острова Кеоса, касавшемуся обрядов, со-
вершаемых близкими человека после его смерти. Все нечистое, все,
что заключало в себе начала скверны, бросалось в море. Об этом мы
читаем уже у Гомера (Ил., I, 313), и многими веками позднее, в Риме,
по свидетельству Ливия (XXVII, 37), кидали в море рождавшихся
уродцев, появление на свет которых рассматривалось как зловещее
знамение. Нет возможности здесь приводить все места античных ав-
торов, подтверждающие катартическое (очищающее) действие мор-
ской воды, но особенно рельефно оно выступает в рассказе о том,
как священный Делосский огонь сохранялся на корабле, пока лем-
носцы призывали хтонические божества, потому что на море огонь
сохраняется чистым и неоскверненным. Везде и всегда, Следова-
тельно, с морской водой связывается идея культовой чистоты, причем
в религиозной практике из этого делают соответствующие выводы.

Морская вода применялась еще при вызываниях богов, а также
для скрепления клятвенного союза, — последнее в том случае, если
этим союзом связывались люди, выплывавшие в море: так, Орфей
дал испытать аргонавтам перед отправлением в поход особого напитка,
состоявшего из смеси муки, морской воды и бычьей крови. Сохра-
нился также ряд предписаний, показывающих, что и в магической
медицине морская вода находила себе весьма широкое применение.

Мы упомянули о двух сторонах, которыми море воздействова-
ло на религиозное чувство греков, но, разумеется, такое выделение
двух сторон является искусственным и приведено здесь лишь ради
удобства изложения. В религиозной практике Греции несравненно
важнее те случаи, когда море выступает как некое целое, наделенное
рядом божественных свойств и воспринимавшееся как нечто живое,
способное так или иначе отвечать на различные действия человека.

Так, море легко прогневить и особенно чутко оно реагирует
на всякие покушения на его свободу и самостоятельность. Посту-
пок Ксеркса, перекинувшего мост через пролив, рассматривается
как проявление нечестия: он хотел оковами удержатъ священный
Геллеспонт, словно раба (Эсхил, «Персы», 745). Дальше мы увидим,
к каким мерам предосторожности пришлось в этом случае прибег-
нуть персидскому царю. Страх оскорбить море звучит в эпиграмме
Антипатра Фессалоникийского, поэта эпохи Августа, где содержит-

ся призыв во время пребывания на море избегать вина и пляски. В обоих приведенных местах гораздо больше литературы, чем религии, но вместе с тем в них отчетливо сказывается отношение к морю как к живому началу, доступному воздействию со стороны человека и способному отвечать на это воздействие.

При таком отношении к морю нет ничего удивительного, если оно привлекается подчас для решения человеческих споров и затруднений. Из различных веков греческой истории дошли до нас известия о таких обращениях к морю как некоторой высшей инстанции, перед судом которой умолкают земные, человеческие приговоры, но еще чаще этот мотив «суда моря» повторяется в греческих мифах. Правда, такие мифы различно толкуются современными исследователями, однако их толкования часто не исключают, а лишь дополняют друг друга, выделяя различные слои, в течение столетий напластовавшиеся на первоначальную основу легенды.

Одним из очень распространенных мифических мотивов является мотив ребенка, брошенного в море в ларце вместе со своею матерью: такая участь постигла Данаю с маленьким Персеем, Семелу с младенцем Дионисом, по сохраненному Павсанием лаконскому сказанию (III, 24, 3), Авгу с Телефом; иногда жертвой оказывается один младенец, как это по одной из версий мифа случилось с Эдипом. Иногда мотив этот видоизменяется: заключены бывают брат и сестра — так поступлено было с Теннесом и Гемифеей, причем оба были уже взрослыми. Первоначальное значение бога или героя, плывущего по морю в ларце, исследованное Узенером* в его книге «Мифы о всемирном потопе», не входит прямо в тему настоящей статьи, равно как и дальнейшая судьба этого мотива, в начале чисто сакрального, но впоследствии перешедшего в сказку, в каковом виде мы и встречаем его в литературах ряда европейских народов, вплоть до пушкинской сказки о царе Салтане. Нам интересен сейчас только один из моментов данного мифа: мотивировка такого заключения в ларец и вручения морю судьбы заключенных. Очень правдоподобным представляется мнение Глотца, что в данном случае мы имеем дело с проекцией в миф широко практиковавшегося обряда «суда божия», средневековой «ордалии», на существование которого на почве Греции имеются и некоторые прямые указания. Существование ордалий на Древнем Востоке также не подлежит сомнению.

В некоторых перечисленных выше случаях, как и в ряде аналогичных, нами не упомянутых, жертвами становятся царевны, у ко-

торых родились зачатые от одного из богов дети. Род, живейшим образом заинтересованный в сохранении чистоты крови своих членов и неспособный разобраться в этом вопросе в данном случае, предоставляет решение его морю и действующим в нем божественным силам. Спасение матери и ребенка является доказательством их правоты. Плавание в ларце неизбежно заканчивается в мифе спасением лиц, подвергнувшихся такому испытанию. Впрочем, не только в подобных случаях море решает неразрешимые иным путем споры, хотя в общем и целом ход мыслей один и тот же. Чтобы доказать свое происхождение от Посейдона, Фесей смело бросается через борт корабля в море, и суд моря подтверждает, что он прав: таков сюжет знаменитой баллады Вакхилида⁴. По-видимому, и в легендах о Скилле и Фрониме морю отводится роль верховного судилища. Минос привязывает Скиллу, из любви к нему предавшую родной город, к корме своего корабля как будто для того, чтобы море произнесло окончательный приговор над нею, и Скилла гибнет. Фронима обвинена мачехой в том, что утратила свою невинность, и поручена купцу-мореходу, который должен бросить ее в море. Ее привязывают к кораблю так же, как Скиллу, но невинность торжествует, и Фронима остается в живых (Герод., IV, 154).

Однако не только в качестве органа божественного суда море может вступать в известные личные отношения с людьми; ряд свидетельств указывают на совсем особую форму таких отношений. Морские державы античной Греции, желая приобрести или сохранить за собой господство над водной стихией, старались связать себя с морем крепкими узами, и если это им удавалось, они считали свое будущее обеспеченным. Происходило, по-видимому, нечто очень напоминающее ежегодную венецианскую церемонию обручения дожа с морем.

Так, афинян Аристид при заключении союза с ионийскими городами, от осуществления которого зависела судьба морского владычества Афин, не ограничился простым приведением союзников к присяге: по его распоряжению в море опущены были массы раскаленного железа, и этим способом, по предположению Рейнака*, магически закреплялся союз Афинской державы с морем. Такой же

⁴ Есть русский перевод Ин. Анненского. Ж. М. Н. Пр. 1898 г. [Анненский И. Ф. Юные жертвы, или Фесей Вакхилида // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Ч. 317 (CCCXVII). Май. Паг. 5, с. 54–57.]

смысл имел, по-видимому, обряд, совершенный фокейцами, когда они, под влиянием обрушившихся на их город бед, решили покинуть родные места и на кораблях отправиться искать себе новую родину. Как рассказывает Геродот (I, 165), сперва они произнесли страшные проклятия на голову тех, кто не последовал за ними, затем погрузили в море массу раскаленного железа и поклялись возвратиться не раньше, чем это железо вновь всплывет на поверхность. Если справедливо предположение Рейнака*, что клятва является просто объяснением, придуманным самим Геродотом для обряда, ему непонятного, то в остальном наблюдается полное сходство с тем, что сделал Аристид: в обоих случаях преследуется одна цель — подчинить себе море, связаться с ним неразрывной связью.

В этот же ряд входят, по-видимому, и два очень известных эпизода истории Геродота, получившие у самого этого писателя совершенно иное истолкование, а именно Поликратов перстень и бичевание море Ксерксом. По объяснению Рейнака*, мы в обоих случаях имеем дело с тем же заключением союза с морем. В эпизоде с Поликратом это происходит тем путем, что в пучину бросается перстень, играющий в данном случае ту же роль, что масса железа в только что упомянутых — он знаменует собою желание связаться с морем постоянными и несокрушимыми узами. Совершение такого обряда не должно вызывать сомнения; если в дальнейший ход геродотовского рассказа и вплелся сказочный мотив — нахождение кольца в желудке поднесенной Поликрату рыбы, — то этот мотив присоединен вполне удачно. Возвращение кольца служит очевидным доказательством того, что союз морем отвергнут, и что могущество самосского владыки морей близится к неминуемому концу.

В поступке Ксеркса, опустившего в море оковы и приказавшего бичевать его, якобы в наказание за уничтожение переброшенных персами мостов, трудно видеть нелепый и бессмысленный взрыв ярости восточного деспота. Тот же Ксеркс через некоторое время приносит морю торжественную жертву, и нельзя думать, чтобы он способен был столь дерзко оскорбить могущественную стихию, от благоволения которой зависел исход предпринятого им огромного похода. Несомненно, и в этом случае опущенные в волны оковы должны были скрепить союз повелителя персов с морем. Бичевание моря тоже не было наказанием, но лишь ритуальным действием, сопровождавшим призывание обитающих в нем божественных сил и, по всей вероятности, аналогичным тем ударам, которые наносит

земле Гера в гомеровском гимне Аполлону, когда обращается к подземным богам, или при таком же обращении жрец фенеатов, по рассказу Павсания.

Таково было культовое зерно рассказанных Геродотом эпизодов, а содержащаяся у него мотивировка и выведенная из рассказа мораль может быть отнесена на счет литературной фантазии «отца истории» или его источников. Нельзя однако упускать из виду, что все рассказанное о Ксерксе происходит в обстановке персидской религии, с характерным для нее страхом осквернить стихии природы, и может быть использовано для нашей цели только как параллель; но для нас важно самое наличие подобного отношения к морю в области, непосредственно соприкасавшейся с греческими поселениями малоазийского побережья. Другие подобранные Рейнаком* места, вышеприведенные нами, показывают, что по крайней мере в V в. в ионийской Греции еще живо было представление о море как некоем живом начале, представление, позволявшее вступать с ним в своеобразный союз.

Еще в другом отношении море получало в глазах греков религиозное освящение; есть несомненные указания на то, что души погибших в море считались пребывающими в воде и над водой, причем могли являться людям в виде призраков. В романе Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт» это представление выражено особенно ярко. Клитофонт, герой романа, во время плавания на корабле обращается к Мелите, пытающейся обольстить его, с напоминанием о судьбе своей возлюбленной, Левкиппы, которую он считает утонувшей (V, 16). «Разве ты не слыхала, что она погибла в море? Я еще плыву по могиле Левкиппы; быть может, где-нибудь вокруг корабля витает ее призрак. Говорят, души погибших на море не сходят в Аид, но скитаются здесь над водою, и, может быть, Левкиппа встанет перед нами во время наших объятий». Любопытный софист, создавший свой роман в III в. н.э., имел, по-видимому, склонность к собиранию малоизвестных и полузаглохших религиозных представлений и форм культа и сохранил целый ряд любопытных в этом отношении сведений. В данном случае формула «говорят» прямо указывает, что автор пользовался каким-то материалом, полученным от других, может быть даже непосредственно от лиц, причастных к морю. То же представление лежит в основе некоторых других мест у авторов разных эпох и стран древнего мира, но приводить их полностью здесь мы не будем. Укажем только на то, что, поскольку

судьба души после смерти считалась обусловленной судьбою тела и преданием его земле, особое значение приобретают те легендарные случаи, в которых тело утонувшего выносятся из моря дельфинами: это рассказывали о Меликерте, почитавшемся впоследствии как морское божество, об Энале, о поэте Гесиоде, то есть о людях, тем или иным путем стяжавших себе особое благоволение богов. Море как бы само заботилось о том, чтобы душа их после смерти не скиталась покинутой и страдающей, и оказывало им последнюю, наиболее ценную для греческого религиозного сознания, услугу.

Таким образом, покидая сушу и входя в соприкосновение с морем, грек попадал в какой-то иной мир, мир повышенных религиозных возможностей, где божественные силы проявлялись легче и непосредственнее, чем на суше. Особые религиозные свойства приписывались уже той полосе берега, которая непосредственно омывалась морскими волнами. На самых волнах эти особенности становились еще более реальными и ощутительными, и человек чувствовал себя всецело вступившим в область, где малейшая неосторожность, малейший проступок могли навлечь на него гнев и гибель со стороны тех сил, во власти которых он находился. Пределы этой области терялись где-то в фантастической неизвестности, под ногами же у мореплавателя находилась непонятная в своей магической действительности масса воды, помимо особых, присущих ей сверхъестественных свойств, таившая в себе целый мир морских божеств и сказочных существ, то губящих, то спасающих. Еще на исходе V в., в эпоху софистического просвещения и остывания религиозного чувства, аттический оратор Андокид в одной из своих судебных речей яркой сентенцией охарактеризовал общераспространенный в его время взгляд: «Я полагаю, мужи афинские, что подобные опасности (то есть угрожающие человеку на суше) следует считать исходящими от людей, опасности же, угрожающие на море, — исходящими от богов» (О мистериях, 139).

К тем случаям, когда море рассматривается как орган божественного суда, вплотную примыкает один довольно часто встречающийся в античной, и не только в античной, литературе мотив, который мы для краткости назовем «мотив нечестивца на корабле». Мы уже наметили характерные черты той религиозной обстановки, которая создавалась для греческого сознания на корабле, совершающем морское плавание. Ввиду того, что в море по отношению к плывущему кораблю божественные силы проявлялись с особой ин-

тенсивностью, всякое путешествие через море в известном смысле становилось чем-то в роде суда божия, так как предполагалось, что божество не упустит покарать нечестивца, дерзнувшего отправиться в плавание и этим словно бросившего вызов тем самым силам, во власть которых он теперь отдавал себя, тогда как прежде чем-либо погрешил против них. С другой стороны, благополучный исход плавания как бы указывал на чистоту, сакральную и нравственную, счастливого путешественника. Переезд по морю был чреват опасностями не только для самого нечестивца, но и для его случайных спутников — так сильно было осквернение, источавшееся личностью подобного человека.

Древнейшим, по-видимому, свидетельством такого рода, находящимся в нашем распоряжении, является одно место Эсхиловой трагедии «Семеро против Фив» (ст.602 сл.): «Ибо благочестивый муж, взошедший на корабль вместе с дерзостными моряками и каким-либо злодейством, гибнет вместе с богоненавистным племенем этих людей».

Здесь ничего не говорится о непосредственном вмешательстве богов; на первый план выдвигается корабль, который как бы не в силах снести свой нечестивый груз. Мотив только намечен, но впечатление получается такое, что лежащее в основе его убеждение уже вполне кристаллизовалось и широко распространено. Шире и подробнее тот же мотив развит в речи Антифонта «Об убийстве Герода» (81–83), по времени стоящей довольно близко к цитированной трагедии Эсхила, но здесь уже все возводится прямо к богам; вот что говорит Антифонт: «Нужно подавать голос, основываясь в особенностях на знамениях, посылаемых богами в таких случаях... но и в частных делах нужно считать таковые важнейшими и вернейшими доказательствами. Ведь вы, я думаю, знаете, что уже многие люди с нечистыми руками или несущие на себе иную скверну, взойдя вместе с другими на корабль, погубили и свою душу (жизнь), а с ней вместе и других, проявлявших по отношению к богам благочестие; другие, правда, не погибли, но подвергались величайшим опасностям из-за подобных людей; бывало и так, что многие, присутствуя при жертвоприношениях, оказывались обличенными в нечестии тем, что препятствовали совершению должных жертвоприношений. Со мной же во всех подобных случаях происходило как раз обратное: все, с кем мне приходилось плыть вместе, совершали благополучнейшее плавание; с другой стороны, всякий раз как я присутствовал

при жертвоприношениях, они неуклонно совершались прекраснейшим образом. Все это я считаю великими доказательствами того, что неправильное обвинение возвели на меня... свидетели противной стороны».

Интересно все построение этого доказательства. В аргументации обвиняемого два опорных пункта, имеющих в его глазах, а, надо полагать, также и в глазах судей, совершенно однородную ценность: он вполне благополучно совершил плавание по морю, во-первых; в его присутствии прекрасно удавались жертвоприношения, во-вторых. Ни то ни другое не могло бы иметь места, будь он действительно человеком, осквернившим себя убийством. Присутствие божественного начала, чутко отзывающегося на близость скверны, одинаково остро ощущалось греческой религиозностью и на корабле в море, и в обстановке жертвоприношения.

Упоминавшееся уже выше место из речи Андокида (О мист., 137 сл.) не вносит ничего нового по сравнению с Антифонтом.

Эсхиловское представление о гибельном действии нечестивца на судьбу окружающих, независимо от собственных их качеств, значительно видоизменено у Еврипида. Новым является вмешательство Диоскуров, богов-спасителей, в особенности почитавшихся на море. Диоскуры являются на призыв погибающих, но не оказывают помощи запятнавшим себя скверной, а даруют ее лишь тем, кому в жизни дорого благочестие и справедливость; характерно, что тотчас же следует предостережение не пускаться в плавание с клятвопреступником (Электра, 1347 сл.).

Таковы два основных типа отношений к этому виду божьего суда: безусловная гибель всех плывущих, навлекая нечестивцами (Эсхил), и возможность спасения для невинных (Еврипид); антифоновское воззрение является несколько смягченным эсхиловским. К Еврипиду близко примыкает Исократ в своей речи «Елена» — вмешательство Диоскуров у него также обусловлено благочестием молящегося. Есть и еще свидетельства, указывающие на то же основное представление, они не вносят однако новых черт в уже полученную картину; отчасти они являются чисто литературным развитием прежнего мотива и только подтверждают широкую распространенность интересующего нас воззрения. Так у Диогена Лаэртия оно дано в ироническом облачении: древний сакральный мотив перерождается в анекдот. Этот автор рассказывает о Бианте, одном из семи мудрецов, что однажды он плыл на корабле в обще-

стве нескольких нечестивцев. Когда корабль попал в бурю, те стали призывать богов. «Молчите», сказал Биант, «чего доброго боги заметят, что вы здесь плывете» (I, 5, 86).

Античные безбожники и осквернители храмов богов охотно ссылались на свои благополучные переезды через море, чтобы доказать полную неспособность богов постоять за себя. Этим похвалялись, по рассказу Лактанция, Дионисий и Веррес, причем интересно, что и сам ярый обличитель язычества Лактанций считает этот аргумент вполне правильным и, видимо, хорошо знаком с лежащим в основе его представлением.

Застигнутые бурей путники могли сами способствовать своему спасению, извергнув из своей среды виновника гнева богов — сходное представление мы встречаем и в Библии (пророк Иона), и в русском былинном эпосе (Садко). Для Греции оно засвидетельствовано очень поздним, уже византийским, памятником — романом Евстафия (или Евмафия) «Исмин и Исминия» (XII в.). Там интересна ссылка на «закон корабельщиков», требующий в час крайней опасности принесения в жертву одного из плывущих на корабле. Мысль о таком исходе до такой степени естественно вытекает из очерченного выше воззрения, а, с другой стороны, автор романа так сильно зависит от своих античных предшественников, что мы смело можем видеть в его словах следы очень древнего религиозного обряда. О человеческих жертвоприношениях на корабле говорит и Кассий Дион (48, 48), но у него неясно, в какой связи они производятся.

III

Таковы были в общих чертах те представления религиозного характера, которые были связаны для грека с путешествием по морю. В связи со всем этим совершенно особенное значение приобретал и корабль, от целостности и прочности которого непосредственно зависела судьба морехода. Поскольку на море приходилось сталкиваться лицом к лицу с силами сверхъестественными, также и самый корабль каким-то образом втягивался в эти взаимоотношения и применительно к нему создавалась целая система предписаний, носивших, по-видимому, ясно выраженный сакральный характер.

В уже упоминавшемся нами романе Ахилла Татия, когда влюбленная Мелита пытается заставить Клитопонта нарушить верность невесте, он в ответ на это ссылается на известные ему понаслышке

морские поверья, запрещающие сближение с женщиной на корабле: «Есть у моря свои законы. Часто слышал я от опытных моряков, что корабли должны быть чисты от дел Афродиты, быть может потому, что суда священны, или же чтобы никто не предавался неге в столь великой опасности. Так не будем же дорогая моя, оскорблять море» и так далее (Левк. и Клит, V, 16).

Тут для нас особенно ценна ссылка на «опытных моряков», позволяющая предположить с известной долей вероятности, что данное известие действительно почерпнуто самим автором или его источником от представителей той общественной группы, где подобные воззрения и в то время хранились во всей своей исконной силе и чистоте. Однако в данном месте не только передается запрещение совершать известные поступки, но приводится, в форме альтернативы, также и мотивы этого запрещения: святость корабля или нежелание бросать вызов морю, предаваясь наслаждениям в такой обстановке. Сам автор, по-видимому, отдает предпочтение второму объяснению, открывающему пути для поэтического олицетворения моря и дающему хороший повод для риторических излияний. В основе этого объяснения, конечно, тоже лежит сакральное представление... но здесь чувствуется значительное, если не полное ослабление религиозного содержания, тогда как первый из названных мотивов в очень решительной форме высказывает положение, носящее отпечаток подлинности и глубокой древности — суда священны.

Надо вспомнить указанные выше случаи, когда море привлекалось в качестве судьи для решения вопроса о виновности мифических героинь, зачавших младенца от одного из богов. Затем, у Павсания есть одна интересная фраза, в самом тексте объяснения не получающая (X, 19, 2): «Погружаются в море из числа женщин сохраняющие еще во всей чистоте свою девственность». Все это показывает, что идея сексуальной чистоты искони была как-то связана с морем: требование воздержания переносится и на корабль, чем этот последний сближается со святынями богов. Именно корабль служит непосредственным орудием божественного суда, когда нужно установить невинность ложно обвиненной Клавдии Квинты (Овидий, «Фасты», IV, 249 сл.). Корабль этот, везущий кумир Великой Матери богов, в устье Тибра завязает в тине, и никакие усилия не могут сдвинуть его с места. Оклеветанная Клавдия обращается тогда с молитвой к Кибеле (ст. 319 сл., пер. Ф. Ф. Зелинского*).

«Внемли молитве моей, благодатная Матерь блаженных,
И под условием одним милость яви мне свою.
Грешной слышу. Покорюсь — если ты меня также отвергнешь:
Божьим судом сражена, смертью позор искуплю.
Если ж чужда я вины, будь ты моей жизни порукой;
Чистая, чистой руки прикосновение уважь!»
Молвит и легкой рукою хватает канат корабельный —
Чуден рассказ, но театр будет свидетелем мне —
Двинулось судно, вослед ей плывет, и ведущую славит.
Криком восторга народ твердь оглашает небес.

И все же цитированное место Ахилла Татия выразительнее всего указывает на табу корабля.

Помимо предписаний о необходимости на корабле избегать осквернения, вызываемого сближением с женщинами, мы имеем еще ряд известий, подтверждающих религиозную природу судна и относящихся к устранению на нем скверны, происходящей от присутствия мертвого тела. Так, в романе об Аполлонии Тирском, вульгарно-латинском произведении, являющемся обработкой греческого оригинала, восходящего, вероятно, ко II в. нашей эры, повествуется о морском путешествии Аполлония и его жены. По дороге жена Аполлония производит на свет девочку, а сама впадает в состояние, подобно смерти, так что ее считают умершей. Аполлоний разражается стенаниями и жалобами, когда к нему входит кормчий (профессиональный моряк и, в качестве такового, присяжный блюститель морских обычаев) и говорит: «Господин, ты поступаешь благочестиво, но корабль не выносит мертвеца. Поэтому прикажи опустить тело в море» (гл. 24). Катон Утический захватил с собой на корабль прах своего брата, и вот в продолжение всего плавания страшная буря преследовала его, тогда как остальные наслаждались прекрасной погодой (Плутарх, Кат. Мл., 15).

Факт смерти для греческого религиозного сознания был всегда связан с понятием скверны, то есть созданием такой обстановки, когда особенно оживляется и облегчается деятельность страшных смертоносных сил, губительно влияющих на все живое, затронутое этим осквернением. Неосторожность Катона привлекла к плывущему со своей смертной ношей кораблю эти таящиеся в море силы, и пробуждение их вызвало ту бурю, жертвой которой едва не сделался корабль; кормчий Аполлония выказал себя осторожным и знающим свое дело водителем корабля, когда принудил своего спутника

расстаться с телом жены. Надо, однако, обратить внимание на то, как решительно в словах его, обращенных к Аполлонию, подчеркнуто, что именно корабль не терпит присутствия трупa.

Помимо запрещения на корабле любовных отношений и сохранения мертвого тела, мы располагаем еще одним интереснейшим предписанием ясно выраженного магического характера, довольно подробное известие о котором содержится в «Сатириконе» Петрония. Компания авантюристов, похождения которых служат содержанием романа, попадает на корабль, и там они сбывают себе волосы; поступок их замечен одним из находящихся на корабле и тот «проклинает предзнаменование, так как оно воспроизводит последнее приношение потерпевшего кораблекрушение» (гл. 103), а затем передает о нем хозяину корабля Лиху, причем произносит такую фразу: «Я слышал, что никому из смертных нельзя на корабле стричь ни ногтей, ни волос, если на море не свирепствует ветер» (гл. 104). Нужно очистить оскверненный корабль, и вот, чтобы умиловить Тутелу корабля (божество, охраняющее судно), виновные должны быть подвергнуты бичеванию (гл. 105). Дальше в оправдание их поступка говорится, что они не знали примет и законов морского плавания (гл. 107).

Обрезки волос и ногтей в первобытных верованиях являются предметами, исполненными величайшего магического значения. Считается, что в них в какой-то мере кроется человеческая жизнь, и тот, кто владеет ими, может завладеть и всем человеком. В волосах и ногтях укрывается и всякая скверна, могущая запятнать человека и от него перейти на окружающих. Первоначально волосы и ногти бросали в воду, текучую или соленую, просто чтобы уничтожить очаг осквернения, затем они стали рассматриваться как приношения душам умерших, и только позднее сделались приношением также и в культе Олимпийских богов. В эпизоде романа Петрония преобладает, по-видимому, представление, что обрезки волос и ногтей служат для умиловления демонических сил моря и ветров и должны приноситься им во время бури; срезывание волос в спокойную ночь привлекает эти же нездешние силы, и появление их обычно сопровождается гибельной для корабля бурей.

Для нас в данном случае интересна роль корабля. После осквернения, получившегося от соприкосновения суда с обрезками волос, божество корабля, его Тутела (буквально «защита») должно быть умиловлено — в целях искупления вины преступники подвер-

гаются бичеванию. Снова корабль выступает как носитель некоего божественного начала, хотя в данном случае произошла уже некоторая дифференциация и создано особое божество, закрепленное соответствующим названием; это шаг вперед по сравнению с прослеженным выше представлением, когда священным объявлялся сам корабль.

В нашем распоряжении нет других свидетельств, прямо подтверждающих исконную святость кораблей, но зато мы располагаем рядом косвенных сведений, указывающих в этом направлении.

Уже давно обращено внимание на то, что корабли были единственными материальными предметами, созданными человеческими руками, которые получали у греков собственное имя, всегда женское. Название выписывалось или вырезывалось в передней части корабля. Иногда это были имена богинь и героинь, иногда специально для этой цели образованные женские формы мужских имен или женские формы имен прилагательных, подчас же для корабельных названий употреблялись обозначения отвлеченных понятий: Доблесть, Слава, Свобода и тому подобные. Уже это наименование собственными именами позволяет предполагать какое-то своеобразие в подходе к кораблю, какое-то отношение к нему, более интимное и теплое, нежели просто к сооружению из дерева и железа; и действительно, в античной литературе сохранилось немало мест, бросающих некоторый свет на этот вопрос. Так, в Одиссее мы находим предание о живых кораблях фэаков (песнь VII, ст. 555 сл., перев. Жуковского).

Землю и град и народ свой потом назови, чтоб согласно
С волей твоей и корабль наш свое направление выбрал;
Кормщик не правит в морях кораблем фэакийским, руля мы,
Нужного каждому судну, на наших судах не имеем;
Сами они понимают своих корабельщиков мысли:
Сами находят они и жилища людей и поля их
Тучнообильные; быстро они все моря обтекают,
Мглой и туманом одетые; нет никогда им боязни
Вред на волнах претерпеть иль от бури в пучине погибнуть.

В аристофановских «Всадниках» оживают афинские триеры и ведут друг с другом беседу (ст. 1300 сл.), во время которой при обращении употребляется формула «ὁ parthenoi» — «девушки». Что это? Поэтическая выдумка? Но только ли? Если сопоставить это

с предыдущим, гомеровским свидетельством, то едва ли покажется слишком смелым предположение, что аттический комик просто использовал здесь мотив, хорошо понятный его зрителям, к его времени, быть может, превратившийся уже в готовый шаблон, лишенный всякого религиозного значения, но указывающий достаточно ясно на некоторое исконное представление сакрального характера, бывшее некогда живым и общераспространенным. Некоторые детали этого исконного представления помогает уяснить источник гораздо более поздний и принадлежащий к римской литературе, хотя в данном случае автор его всецело стоит на почве греческих воззрений, — «Энеида» Вергилия, в которой рассказывается о превращении кораблей Энея в нимф (IX, 77 сл.).

Хотя уже античные комментаторы не знали параллелей для этого эпизода и считали его вымыслом Вергилия, однако наиболее авторитетный из современных исследователей Вергилия Э. Норден* совершенно справедливо считает, что о вымысле здесь говорить не приходится и что Вергилий, по всей вероятности, имел предшественников в трактовке этого мотива. В мифологических рассказах превращение является обычно лишь позднейшим наслоением, наросшим на первичном тождестве превращающегося лица с тем, во что оно превращается. Так, миф о превращении девушки по имени Дафна в лавровое дерево (по-гречески лавр — *hê daphnê*, слово женского рода) — только отзвук древнего представления о женском божестве, обитавшем в этом дереве и первоначально от него неотделимом. И в основе рассказа о кораблях-нимфах, по-видимому, лежит то же воззрение, которое создало гомеровский рассказ о живых кораблях и ожившие триеры Аристофана. Наконец, надо обратить внимание на те места античных поэтов, где на корабли переносятся черты человеческого облика. В «Умоляющих» Эсхила (ст. 716) «нос корабля своими очами высматривает путь»; немного ниже упоминаются «черноокие» («синеокие») корабли (ст. 743), и тот же эпитет повторяется и [в] трагедии «Персы» (ст. 558). Наоборот, на живые существа переносятся названия частей и принадлежностей корабля: юноша Парфенопей назван *Kalliprôgos*, что обычно служит эпитетом корабля и значит «наделенный прекрасной передней частью»; птицы «гребут веслами своих крыл» (Эсхил, Агамемн., 52). Взятые сами по себе, эти места кажутся нам лишь более или менее смелыми метафорами, но в связи с изложенным выше они приобретают новое

значение, поскольку указывают в том же направлении, в направлении одухотворения и оживления кораблей.

Широко распространенный в Греции обычай помещать на носу корабля изображения глаз, на необычайную живучесть которого именно в средиземноморских странах указывают новейшие изыскания в этой области, равным образом свидетельствуют в пользу занимающего нас верования. На Мальте и прилегающих островах рыбаки поныне еще считают, что глаза эти изображаются на судне, чтобы оно могло видеть свой путь.

Есть еще один ряд свидетельств, устанавливающий известную связь между кораблями и божественными силами, это мифы о первом корабле и об изобретении различных корабельных принадлежностей. В том виде, как они дошли до нас, они представляют собой продукты учености поздней эпохи античности, и едва ли можно судить о том, насколько широко они были распространены, хотя и нет препятствий для предположений, что в основе их могут лежать подлинные верования, коренящиеся в самых глубоких слоях народной жизни. Первый корабль в мифологической традиции выступает обычно в двух обликах: как ковчег, в котором люди спасаются от потопа, или же как корабль Арго, на котором избранные герои совершают свое чудесное плавание в таинственную Колхиду.

Корабль аргонавтов строится при непосредственном участии богов; в него вделан кусок додонского дуба, наделенный способностью речи и прорицания; в одном из фрагментов Эсхила (№ 20) речь прямо идет о «священном древе Арго». Кораблю причастны были и душа и рассудок, и он не позволял вступать на себя людям несвободным (Филон, II, ст. 468). После окончания путешествия, корабль Арго, по распространенному преданию, вознесен был к звездам.

Однако не только сам корабль как целое возводился к божественным прообразам, но и создание отдельных принадлежностей его приписывалось богам и освящалось религией. Так, изобретение паруса считалось делом богини Исида, которая в эллинистическую эпоху и позднее повсеместно почиталась как покровительница мореходства. Якорь, принадлежность, от которой иногда зависела участь всего судна, также до известной степени вовлекался в круг религиозных представлений; по крайней мере, мы знаем о существовании на кораблях «священного якоря», которым пользовались только в случаях крайней нужды.

IV

В верованиях и преданиях моряков северных морей довольно видную роль играет так называемый «корабельный домовый» (Klabautermann немцев) — невидимое существо, заботящееся о сохранности и целостности судна, на котором оно обитает. Деятельность свою он проявляет или тем, что тщательно следит за укладкой груза в трюме, или тем, что вовремя обнаруживает разные изъяны в самом корабле или его снастях и обращает на них внимание экипажа шумом и стуком. Перед гибелью корабля он появляется у руля и тогда становится видимым, но увидеть его — значит через несколько мгновений погибнуть в волнах; впрочем, по мнению некоторых, его появление не всегда знаменует собой гибель судна. В прежние времена он пользовался на корабле своеобразным культом, и сохранились рассказы о капитанах, угощавших его вином.

С другой стороны, в восточном бассейне Средиземного моря и на Черном море издревле почитался в качестве одного из покровителей мореплавания св. Фока, причем в рассказах о нем повторяется ряд черт, встречающихся и в описаниях северного корабельного домового. На основании такого сходства была высказана гипотеза, что почитание святого Фоки сменило собою какой-нибудь аналогичный языческий культ героя или демона, покровительствовавшего мореходству и в особенности заботившегося об управлении кораблем. Вскоре затем подобраны были некоторые античные свидетельства, подтверждающие наличие у греков представления о подобном божете. Оно появляется в минуты опасности на мачте или около руля, исполняя обязанности кормчего, и иногда образ его почти сливается с образом одного из Диоскуров, Зевсовых сынов, богов-спасителей, особенно почитавшихся на море. Имени его мы не знаем.

Наряду с культом этого безыменного бога-кормчего мы располагаем рядом сведений об аналогичных культах, носивших, однако, более местный характер. На побережье Лукании почитался Палинур, кормчий Энея; в Вифинии — кормчий аргонавтов, Тифис; наконец, есть известия о существовании в Аттике, в Фалере, святилища Навсифоя и Фэака, в честь которых в месяце пианопсионе (октябрь-ноябрь) справлялся праздник *Kybernêsia* (от *Kybernêtês*, кормчий). Оба они были по преданию спутниками Фесея, национального героя Афин, один — его кормчим, другой — наблюдателем, помещавшимся обычно на носу корабля, и тем же Фесеем учрежден был их культ.

Судя по времени года, праздник был приурочен ко времени прекращения навигации. Для нас сейчас важно, однако, лишь то обстоятельство, что образ божественного или героизированного кормчего был несомненно близок сознанию греческого морехода.

Имена обоих почитавшихся в Аттике героев-кормчих приподнимают несколько завесу, которая иначе скрывала бы одно из интереснейших явлений морской религии Греции: благодаря им вскрывается связь между фалерским культом обожествленных кормчих и гомеровским сказанием о народе фэаков, уже упоминавшемся выше. Вряд ли может быть речь о случайном совпадении, между тем согласование имен получается разительное: имя Фэака повторяется в наименовании всего народа фэаков (или фэакийцев, как переводит Жуковский), а Навсифой, Фесеев кормчий, находит себе параллель в Навсифое, отце фэакийского царя Алкиноя. По другим версиям мифа Алкиной считается сыном Фэака; надо иметь в виду, что в пятом веке на Керкире, с которой обычно отождествлялась страна фэаков, существовал культ Алкиноя (Фукидид, III, 70).

Если мы обратимся теперь к гомеровскому рассказу о фэаках, то увидим, как все, что о них говорится, связано одним общим основным представлением. Город фэаков является великолепно оборудованным морским портом, с храмом Посейдона, бога морей, на главной площади (Одиссея, VI, 262 сл.).

Общую характеристику своего народа дает Одиссею дочь Алкиноя, царевна Навсияка (VI, 270 сл.):

Нам, фэакицам, не нужно ни луков, ни стрел; вся забота
Наша о мачтах и веслах и прочных судах мореходных;
Весело нам в кораблях обтекать многошумное море.

А несколько ниже богиня Афина говорит о них (VII, 34 сл.).

Быстрым вверяя себя кораблям, пробегает бесстрашно
Бездну морскую они, отворенную им Посейдоном;
Их корабли скоротечны, как легкие крылья иль мысли.

Обычные эпитеты фэаков — веслолюбивые, смелые гости морей. Личные имена их у Гомера в большинстве образованы от слов, имеющих ближайшее отношение к морю; всюду подчеркивается, что они прежде всего мореходы.

Выше уже приходилось говорить о волшебных кораблях фэакийских, но сказанным там не ограничиваются фантастические

черты, внесенные Гомером в описание Алкиноева царства. Корабли фэаков движутся со сказочной быстротой: быстрее ястреб не может угнаться за ними (XIII, 86); самые длинные расстояния они проходят в один день (VII, 321 сл.); характерно, что плывущий на корабле фэаков Одиссей погружается в сон «с безмолвною смертью сходный» (XIII, 80; см. также VII, 318; VIII, 445; XIII, 74). То, что рассказывается о происхождении фэаков и их царского рода, усугубляет создающееся впечатление. Некогда они жили в стране Гиперее (по современным толкованиям, «вышняя страна», «вышний мир»), а затем Навсифой, сын бога Посейдона и отец царя Алкиноя, поселил их на Схерии, вдали от людей «на последних пределах шумного моря»; к ним редко заезжают смертные люди, но зато они особенно любимы богами, с которыми находятся в частом и открытом общении (VI, 4; 204; VII, 201 сл.).

Все это с достаточной ясностью показывает, что страна фэаков занимала в представлении греков положение, сходное со страной счастливых эфиопов, с островами блаженных, со страной гипербореев, — областями, расположенными где-то у последних пределов земного бытия и жившими безмятежной и блаженной жизнью. Но в данном примере особенно ценно для нас, что фэаки суть именно народ блаженных мореходов, и в их страну проецируются в претворенном и просветленном виде труды и дела живых и реальных моряков Греции. Представление это, конечно, гораздо шире, чем те осколки его, которые дошли до нас в гомеровском сказании и в скудных известиях о фалерском культе героизованных спутников Фесея. Наличие культа и святилища божественных кормчих доказывает, что интересующее нас основное представление отливало в религиозные формы; несмотря на многообразие имен героев и мест, к котором приурочено было почитание их, основа всего этого оставалась единой и неизменной и, как можно думать, на многие века пережила гибель античного мира.

V

В предыдущих главах настоящей работы рассмотрены были некоторые черты религии греческих мореходов, причем сознательно откладывались все указания на социальную ценность их. Когда мы говорим о религии какой-либо общественной группы, будь то класс, сословие, профессия, мы естественно будем стараться выде-

лить те особенности этой «групповой» религии, которые являются факторами, содействующими социальной организации этой группы людей. Организующая сила религии в данном случае может проявляться в двух направлениях. С одной стороны, она может служить фактором внутренней организации общественной группы, освящая собою деятельность образующих эту группу лиц и тем повышая ценность этой деятельности в глазах предающихся ей людей; с другой стороны, она служит одним из моментов организации данной группы в ее взаимоотношениях с другими частями общества или с обществом в целом. Рассмотренный нами материал до известной степени позволяет ответить на вопрос о социологическом значении религии греческих моряков, понимаемом в только что указанном смысле.

В самом деле, возьмем сначала пример из совсем иного культурного круга, но интересный тем, что в нем особенно ясно сказывается роль религии во внутренней организации общественных групп, а именно религию индусских каст. «Кастовый строй превращает отдельные, возникшие при разделении труда, виды деятельности, поскольку таковые являются отличительными признаками каст, в „призвание“, возложенное религией и потому священное. Всякая, даже самая презренная, каста Индии видит в своем занятии, — не исключая и занятия воровством, — выполнение своего жизненного призвания, коему начало положено особым богом или, по крайней мере, особым божественным изволением, и которое специально поручено ей; чувство собственного достоинства каста черпает из технически совершенного решения ставящихся этим „призванием“ задач» (М. Вебер*).

Конечно, на почве античной Греции было бы смешно говорить о каких-либо кастах в том смысле, как мы говорим о них применительно к Индии, но независимо от того все, сказанное Вебером* о социологической роли кастовой религии, может быть перенесено и на интересующую нас общественную группу. Действительно, мы видели, как вся работа греческого моряка проходила, если можно так выразиться, на грани двух миров, земного и потустороннего. Мы видели, как корабль, важнейшее орудие их труда, окружен был плотным слоем религиозных представлений и верований, как настойчиво проводилось требование культовой чистоты для лиц, совершающих даже случайный переезд. Корабль переставал быть простым техническим приспособлением, предназначенным для выполнения практических, житейских задач, а становился чем-то вро-

де плавучего святилища. Даже в сравнительно поздних литературных источниках мелькали смутные намеки на то, что первоначально он мыслился живым и наделенным способностью самопроизвольно реагировать на поступки людей и на окружающую обстановку. Впоследствии, по-видимому, произошло выделение скрытого в корабле божественного начала в особую сущность, в особого демона корабля, под какими бы наименованиями он ни выступал. Как мы видим, начало кораблестроения возводилось к богам, и религиозное освящение распространилось не только на самый корабль, но и на его части. Затем необыкновенно отчетливо проявляется освящение морского дела в создании образа обожествленного или героизированного кормчего и даже представления об особой стране любимых богами, блаженных мореходов.

Что же касается другой стороны социологической роли «групповой» религии, то здесь на одно из первых мест следовало бы выдвинуть случаи, когда люди, объединенные общностью социальных интересов в одну организацию, выступают по отношению к остальному обществу как одно культовое целое, либо длительно, в виде религиозных ассоциаций, либо эпизодически, в периоды празднеств. Выше мы уже упоминали об аттическом празднестве *Kybernêsia*; мы знаем о ряде празднеств в честь Посейдона, о празднестве *Ploiaphesia*, справлявшемся весной, вместе с открытием навигации, и о некоторых других, но подробное рассмотрение их, равно как и детальный разбор множества иных проблем, возникающих в связи с вопросом о религии античных мореходов, выходит за пределы нашей задачи и подлежит дальнейшему исследованию.

Б. В. Казанский

БЫТОВЫЕ ОСНОВЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ (1913)¹

Борис Васильевич Казанский (1889–1962) — филолог-классик, переводчик, пушкинист, писатель.*

Первая статья по классической филологии Б. В. Казанского была опубликована в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1913 г. Всего же он написал около 100 печатных работ, среди которых заметную часть составляют переводы античных авторов, исследования по кинематографии и театру, русской литературе, пушкинистике, научно-популярные книги о филологии. Специальные работы по различным сюжетам античной религии и мифологии в основном были созданы в первой половине жизни. Особый интерес в контексте современного религиоведения представляет его статья «Бытовые основы жертвоприношения в Древней Греции» (1926).*

Д. Б.

I

Современная наука сравнительной истории религий утверждает первенство культа перед догмой и мифом. В начале было дело, практика, действие — включая в него и слово как действенный акт; потом начинается его осмысление, «идеология». Именно на примерах древних религий мы убеждаемся в невозможности найти в «верованиях» ключ к культу. Большей частью эти религии и не имеют верования как догмы. Тогда как культ фиксирован, постоянен и един, истолкования его разнообразны, неопределенны и изменчивы. Чаще всего, это — объяснение возникновения обряда, мотивировка его воспоминанием о случившемся когда-то событии. Так и христиане первых веков мотивировали совершение общей трапезы, а позднейшие — установление таинства евхаристии, воспоминанием о Тайной вечере. Но античная мифология не была обязательной, как догма

¹ [Казанский Б. В. Бытовые основы жертвоприношения в Древней Греции // Религия и общество: сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира / Научно-исследовательский ин-т при Ленинградском ун-те. Секция древнего мира. Л.: Сеятель, 1926. С. 103–125.]

христианской церкви, не имела священной санкции, поддерживаемой карами церковного суда и пытками ада против инакомыслящих «еретиков». Обряд же складывался традиционно и коллективно, передаваясь из поколения в поколение, как язык. В нем как бы сосуществуют, проникая взаимно друг друга, элементы различного времени происхождения и в функциях различных ступеней культуры. Это — ряд напластований, требующих своего рода палеонтологического изучения. Исследователь, подходящий теперь к древнему обряду и обычаю, должен остерегаться, чтобы своим объяснением не создать нового «мифа». Всегда следует помнить, что всякое истолкование имеет только методологический, инструментальный характер: оно служит только более отчетливому выявлению фактов и их упорядочению. Прежде всего, следует рассматривать обрядовые явления — а также и мифологические «темы», излагающие их, — как объективные «вещи» (Дюркгейм*) и изучать их не в их сущности, а в их отношениях между собой (Робертсон Смит*). Далее, необходимо проверить содержание обряда в его историческом развитии, прослеживая отдельные его элементы в различных комплексах культа и мифа. Тут неизбежно создание своего рода «сравнительной грамматики» обряда и мифа. При этом, конечно, лингвистика и археология, филология и этнография служат необходимыми вспомогательными науками. Наконец, понимание религиозных данных как социально-исторических, живых актуальных явлений возможно только на основе социологии и разработанных ею методов. В противном случае уяснение действительного значения обряда в целом и обуславливаемой им функциональной зависимости составляющих его элементов остается неизбежно субъективным. В этом отношении притязания лингвистической, исторической и этнологической школ на единственную руководящую роль в изучении религий можно в настоящее время считать окончательно дискредитированными.

«Религия» как система своего рода морально-правовых отношений к личному, человекоподобному божеству, есть явление сравнительно недавнее, вполне «историческое». В настоящее время уже совершенно ясно, что история религий вовсе не есть «история богов». В общем основное содержание культа (и мифа, как его эквивалента) складывается уже до появления божеств; и даже после их появления их роль остается сомнительной. Образы богов развешаны на уже готовом здании. К тому же эти образы изменяются с характером искусства, с условиями и требованиями общественной среды. Они

легко меняют роли, сменяя друг друга в кругу той или другой обрядности и мифа, то сливаясь между собой, то, напротив, расщепляясь на несколько новых образов. Что скрывается под этими изменчивыми образами, это так же неуловимо, как личность актера, которого мы видим только на сцене. Даже имена их неустойчивы и случайны, ибо часто становятся эпитетами других божеств или совсем вытесняются новыми прозвищами или именами более влиятельных богов. Лингвистически определяемый смысл даже древнейших имен остается сомнительным показателем «природы» божества, так как отражает только специфическую функцию его в данном культе эпохи, но нет никаких оснований считать эту функцию постоянной, единственной и первоначальной. «Личность» боги получают только в художественной традиции, но это личность того же порядка, как личность Гамлета и леди Макбет. В истории религии боги — только «функции» культа и мифа. Часто божество — только и есть, что олицетворение обряда или празднества, получая от последнего даже свое имя. Активная роль божества — только формальная, конструктивная: оно служит ниткой для нанизывания мифических эпизодов и обрядовых действий, подобно тому, как иногда литературный «герой» — только олицетворение приема развертывания сюжета. Таким образом, существование «бессмертных» непродолжительно и эфемерно. Боги появляются, проходят в разных ролях и исчезают со сцены; но культовые «сюжеты» и мифические «темы» остаются.

С этой точки зрения особенно интересна проблема жертвоприношения, одного из важнейших, если не самого важного культового акта. Если противопоставить религию магии как предшествующей, дорелигиозной, еще не знающей личного божества, стадии культа, то именно жертвоприношение кажется отличительным для религиозного отношения обрядом. Действительно, в нем соединяются и поклонение, и сознание зависимости или связи, и приобщение, словом, все элементы «религиозного» отношения к человекоподобному божеству. В ряде других обрядов мы ясно различаем магические основы когда-то самоцельного действия, только постепенно и отчасти поставленного в зависимость от определенного божества. Таковы прежде всего, похороны, свадьба, родины, обставляемые рядом магических предосторожностей и способствующих действий. Таковы также магические акты, сопровождающие значительнейшие предприятия примитивного человека: выступление в поход, на новое становище; выгон скота; начало пашни, жатвы и так далее. Тако-

вы, наконец, заговорные действия, насылание и отвращение болезни, смерти, беды, засухи, грозы, мора и прочее. Во всех этих случаях нетрудно изъять из обряда «религиозное» — молитвенные обращения, эпитеты и восхваления богов и святых, применение их атрибутов (даже креста), упоминание мифологических аналогий, произнесение (или оставление написанного) заговора в храме, у гробницы святого и тому подобное, — и все-таки, существо обряда останется тем же. Напротив, в обряде жертвоприношения религия окрашивает как будто все черты, определяет весь смысл. Без божества нет и «жертвоприношения» как такового. И тем не менее жертвоприношение отнюдь не исчерпывается и не объясняется этой «божественной» стороной.

II

Бесспорно, что жертвоприношение есть акт своего рода правовой, своеобразный вид «сделки» или «обмена» между человеком и божеством. Жертва приносится богу взамен тех или иных благ с его стороны. Она совершается либо до, либо после получения просящего. И в этом и в другом случае нетрудно усмотреть в сопровождающей молитве — стимулирующей или обещающей («обет») — момент договора: жертвоприношение здесь является платой вперед или вознаграждением после. То обстоятельство, что одной из сторон является божество, нисколько не мешает определенности этого своеобразного юридического акта. Функции различных божеств могут быть вполне дифференцированы и, соответственно, размежеваны между собой, как это повторяется и в христианском культе святых, правомочия и способности которых также получили большую специализацию. Вместе с тем достаточно твердо устанавливается, к какому именно божеству в данном случае обращаться и что каждому из них приносить в жертву. С другой стороны, вырабатываются с большой точностью и размеры приносимой жертвы, своего рода жертвенный «тариф», в зависимости от объема ее эквивалента: того, что за нее надеются получить или что ею думают искупить и возместить. Таким образом эти своеобразные правовые отношения могут достигать большого развития и определенности, складываясь в настоящее «законодательство». Разумеется, подобная система будет тем развитее и крепче, чем сильнее и авторитетнее организация жречества, тем более что жрец, являясь представителем или

служителем божества, выступал вместе с тем просто в собственных профессиональных интересах. В частности, в качестве вознаграждения за совершение требы, ему предоставлялись определенные части жертв и ему же доставалась и предназначаемая божеству доля. С этим можно сопоставить еще недавно существовавший в русской провинции обычай оставлять в пользу причта приносимые, например, для совершения панихиды белый хлеб и мед. Наконец, жреческие коллегии и храмы, как признанные государством учреждения, являлись настоящими юридическими лицами — собственниками земель и других имуществ, действовавшими по общим гражданским законам и вместе с тем от лица бога. Разумеется, несмотря на религиозную мотивировку, оказывавшую сильное влияние на религиозные представления, вся эта область не имеет отношения к религии и принадлежит всецело гражданскому праву.

Но нельзя не видеть, что и те отношения, в которых субъектом является непосредственно само божество, строятся по аналогии с типичными правовыми отношениями. Это особенно ясно в тех случаях, когда религия прямо исполняет обязанности права, которые впоследствии, с развитием государственности, принимает на себя государственная власть. Таковы, например, личные и родовые обиды и преступления, в которые государство первоначально не вмешивалось, предоставляя даже за убийство преследовать кровной мстью. В этих случаях божество выступает в качестве верховного судьи, назначая соответствующее наказание. Жертвоприношение является здесь аналогией «пени» и возмещения за нанесенный ущерб, или «выкупа» (искупление вины), причем и здесь устанавливается соответственный тариф. Наконец, божество может выступать и в качестве исконного хозяина страны — и жертвование ему части урожая, приплода, барыша вообще является своего рода арендой, податью, налогом; или в качестве родоначальника, вождя, верховного правителя — и тогда жертвование ему является отдачей ему его доли военной добычи, данью, воздаянием за его заслуги и тому подобное. Совершенно ясно, что с изменением общественных отношений и образ божества мыслится в новых формах власти, а тем самым иначе мотивируется и акт жертвоприношения. И так же ясно, что подобные мотивировки являются производными в отношении культа, а отнюдь не его основами. Сооружение алтаря, статуи, храма; «пожертвование» последнему земли, денег, рабов; посвящение божеству собственной жизни или жизни своих детей — целиком

или отчасти, в виде «служения», отречение от мирских благ; благотворительные дела, — все это становится видом «жертвы», приносимой божеству. Но изучение этих явлений не может приблизить нас к пониманию жертвоприношения как явления культа. Оно может показать нам только эволюцию представлений о божестве, культ же в основном сложился ранее. Естественно поэтому, что понятие «жертвоприношения» и «сделки с божеством» (и вообще «юридического акта») далеко не тождественны. Углубляясь в древность, мы наблюдаем большую неопределенность этого акта, но эта неопределенность соответствует такому же характеру примитивного права, в котором плата за труд, за вещь, за обиду, подать и аренда, выкуп и залог, благодарность за помощь и выражение почтения одинаково производятся в общей форме «дара». Следовательно, на этой стадии культуры отношение к божеству, которым мотивируется жертвоприношение, дается опять же в соответствующих формах правовых отношений и опять-таки, и здесь, понятие «жертвоприношения» так же мало совпадает с понятием «дара».

С другой стороны, необходимо указать, что те явления культа, которые мы называем жертвоприношением, которые уже в древности были объединены этим понятием, на самом деле, по-видимому, оказываются весьма различного происхождения и природы. Приношение начатков урожая — плодов и злаков; совершение возлияний молока, вина, масла; воскурение фимиама; сожжение, потопление и иное уничтожение жертвы; заклание животного и человека, — все это, может быть, не более родственные друг другу вещи, чем все они, — построению храма, соблюдению девства и молитве. Объединение совершается религиозно-правовым отношением к божеству, по аналогии, но оно намечено, вероятно, уже в дорелигиозной стадии, общими социальными предпосылками магической обрядности. Весьма возможно даже, что и последний род жертвоприношения — заклание животного имеет несколько видов различного происхождения и смысла, которые только впоследствии искусственно были объединены в одну группу. Поэтому полезнее всего сосредоточиться на одном лишь, впрочем важнейшем и основном, виде жертвоприношения, именно на обряде заклания животного с жертвенной целью.

III

И в этой области культового сознания необходимо отметить прежде всего характерный факт его эволюции, который можно назвать процессом идеализации. По мере разложения древнего быта, с развитием индивидуализма и рационализма, разлагается и религиозная идеология древности. Значение переносится с обрядового акта на внутреннее отношение; с содержания (действия и материала) жертвоприношения — на личное отношение к божеству. Пышность и обилие жертвы теряет престиж, как и богатство, с ростом социального сознания и классового антагонизма. Верховным, единственным моментом религии признаются чистое сердце и искренность веры. С другой стороны, против кровавых, убийных жертв выступает этическая, вегетарианская идея бескровной жертвы как единственно угодной божеству. Наконец, коренным образом меняется и самый смысл жертвоприношения. Из «дара», приносимого божеству вместе с конкретной просьбой или общей молитвой о благополучии, оно становится просто выражением преданности, поклонения и благодарности. Молитва перестает быть просьбой, ибо человек не может знать, что ему лучше и нужней всего, и должен только верить себя божеству и прославлять его. Таким образом жертвоприношение перестает быть таковым и делается безразличным актом поклонения. Таково было отношение просвещенного верующего конца античности. О восточных влияниях с их мистицизмом и чувственностью здесь говорить не приходится. Следует только отметить попытку последнего борца против христианства, императора Юлиана (Отступника), спасти идею жертвоприношения мистическим истолкованием его, как умерщвление живого существа с целью создать «посредствующую стихию» для связи человека с божеством. Эта идея ясно выражена в индийском ритуале жертвоприношения и еще недавно была выдвинута как объяснение жертвоприношения вообще.

Христианство продолжает этот процесс идеализации и мистификации жертвоприношения, только в обратном направлении. Отвергая языческий культ, первоначальное христианство, как и эллинская философия, отрицало и жертвоприношение. Единственным священнодействием первых веков была общая трапеза верующих в воспоминание о Тайной вечере; единственной «жертвой» Богу — благодарственная молитва. Ибо Бог принес собственного сына в жертву

во искупление мира раз навсегда, и человеку больше делать нечего. Однако первоучителям христианства упорно приходилось бороться с языческими тенденциями своей паствы, которая, естественно, видела жертвоприношение в хлебе и вине, приносимых и потребляемых сообща в священной трапезе, тогда как по христианскому учению, наоборот, верующие принимали хлеб и вино как свидетельство принесенной за них жертвы Христа. Аналогия с пиршественной жертвой язычников была непреодолима. Напрасно Златоуст настойчиво вразумляет, что Христос только однажды принес себя в жертву и другой жертвы быть не может; что единственная жертва, приносимая верующими, это — молитва благодарения, все та же и в память все той же единственной жертвы; что мы не приносим новых жертв, новых Христов. Повторяемость «жертвоприношения» требовала более реальной мотивировки, чем отвлеченное воспоминание о Голгофе. Смерть Христа, естественно понимаемая как искупительная жертва, как «заклание», была осознана повторяющейся в таинстве евхаристии как реальное событие: благочестивая трапеза «в воспоминание» обратилась в пиршественное жертвоприношение с причащением всех участников крови и плоти Христа. Так в IV в. (впервые у Ириния) возобладало старое, народное воззрение, мыслившее миф о Христе в терминах античного жертвоприношения, и Григорий Назианзин уже прямо учит, что священник совершает заклание Христа, пользуясь словом (молитвы) как ножом. А Григорий Нисский утверждает даже, что Христос был мистически заклан уже на тайной вечере.

Таким образом под покровом мистической спекуляции христианство возвращалась к терминам язычества и возрождало античное жертвоприношение. И в соответствии с этим первохристианский молитвенный дом («синагога») постепенно становится храмом, подобным античному; трапезный стол — жертвенником и алтарем; «старейший» (пресвитер) — «жрецом» (иереем); молитва — таинством «заклания»; общая трапеза — жертвенным пиршеством. И это естественно. По мере того как христианство из замкнутой тайной секты рабов, ремесленников и солдат становится государственной организацией, господствующей церковью, она одевается пышной обрядностью, фиксируется в твердую догму, разворачивается в строгую, полувоенную, полубюрократическую администрацию. Христианство проделало, таким образом, тот же путь, что и античная религия, только в обратном направлении. Это чрезвычайно поучитель-

но, ибо показывает, какой стойкостью обладает не культ даже — ибо в евхаристии нет и следов античного жертвоприношения, — а культовое сознание, культовая терминология, культовая «тематика». Если вспомнить, что Робертсон Смит* в своем замечательном анализе жертвоприношения у семитов возводил основы пиршественного жертвоприношения к обряду общего съедения племенем родового божественного животного (тотема), то стойкость и единство этой культовой идеи заклания-причастия на протяжении чуть ли не всей истории человеческой культуры будет еще поразительней. С другой стороны, это побуждает думать, что рассматривать жертвоприношение как вид сделки, дани, почести, дара или иного морально-правового отношения к божеству — которое создавалось, очевидно, по аналогии с отношением зависимости к вождю, князю, царю — интересно больше для историка права и власти, чем для историка религий, которого эта сторона дела как явно вторичная только уведет от ближайшего предмета исследования. Историк религии необходимо прежде всего изучать самое «религиозное производство», самую *технология культа*. Только выяснив материальное содержание обряда, имеет право исследователь давать ему истолкование и лишь в последнем счете, в истории его «идеологии» может он отвести место и роли в нем божества. Между тем даже в области античной религии, наиболее свободно и тщательно исследованной, наука исходит в своем понимании и классификации жертвоприношения из чисто «богословского», по существу, истолкования ритуальных данных.

IV

Уже античная практика и теория отличала совершенно резко пиршественное жертвоприношение (*thysia*) от жертвоприношения, в котором животное не съедалось, а сжигалось, бросалось в море или иным способом уничтожалось целиком. Так было, например, в клятвенном жертвоприношении, так же поступали, принося жертву (*enagismos*) «герою»-мертвецу. Различие это было настолько явно, что эти жертвоприношения носили различные названия, не объединявшиеся общим термином, и отступления от этого порядка отмечались особо; так античные писатели сообщают, что Меленау и Гераклу, хотя и «героям», совершали жертвоприношение «как богам». Совершенно очевидно, что мы имеем здесь дело с со-

вершенно разными вещами. Пиршественная жертва имеет другое назначение и с ней поступают совершенно иначе, чем с жертвой «героя». Происхождение и значение этих видов «жертвоприношения», по-видимому, разные. Исключения ясно доказывают, что и Менелай и Геракл принадлежат к «героям» не органически, а включены в них искусственно. В культовом отношении, по крайней мере в основных местах культа, они были богами, но принуждены были уступить свою роль более сильным соперникам, сохранив в легенде местную окраску и личную «историю», сделавшую из них эпических героев. Это только пример непрочности божественного положения. Здесь не место углубляться в основы такого разделения богов и героев, корнящиеся в культе. Задача настоящей статьи расследовать более мелкий, но принципиально и методологически важный и поведший к сильным спорам вопрос о приемах самого заклания жертвенного животного.

В описании жертвоприношения овец (I, 447) и быка (II, 410) акту заклания в Илиаде предшествует действие, означаемое глаголом *auetuein*. Схолиасты Гомера, в том числе Евстафий, а также схолии к «Тимею» Платона (21 В) и лексикологи объясняют это слово в смысле «оттянуть, загнать назад» голову жертвенного животного, мотивируя такое действие тем, что животное приносимое богам (олимпийским, небесным), должно глядеть вверх, тогда как в случае жертвоприношения «героям», как подземным, оно должно глядеть вниз, в землю. Таково мнение авторитетнейших ученых в области культа: Роде*, Шульце*, Ницша, наконец, самым определенным образом, Штенгеля. Последний, развивая эту идею различия двух видов жертвоприношения в самом способе заклания животного полагает еще, что и струя крови при этом брызжет вверх или, напротив, течет на землю. Термин Илиады уже схолиастами был отождествлен с глаголом *anairein* (поднимать) Одиссеи, который стоит в соответствующем месте описания жертвоприношения быка (III, 437 сл.). Таким образом, после удара топором, только оглушающего жертву, — в подобном же описании у Аполлония Родосского употребляется дубина, а в Риме для этого обычно применяли палицу, — следует самое заклание ножом, для которого быка «подымают с земли» и держат так, чтобы кровь стекла в подставленную чашу. Но это отождествление допустимо только с натяжкой, ибо в описании Одиссеи речь явно идет не о загибании головы быка назад, а поднятии или приподнятии быка. Свидетельства схолиастов также неубедительны.

Они расходятся в том, животное ли должно глядеть вверх или сами приносящие жертву. Схолиаст к Аполлонию делает странное изображение, будто при заклании хтоническом («герою») жертве «отрезывали голову в земле». Поправка Дильса — «в землю» (по аналогии с жертвоприношением «в море», «в реку» и «в яму») — и грамматически и фактически малоприемлема, тем более что в основе этого объяснения схолиаста можно подметить ложную этимологию термина: *enagismos* — *en gē*. Можно думать, что древние комментаторы располагали не бóльшим материалом в этом вопросе, чем мы теперь. Они не приводят никаких данных культа, ни одного текста, который свидетельствовал бы о пригибании головы жертвенного животного при заклании. Вслед за Ницшем и Роде*, Штенгель хочет видеть пример наклонения головы животного при заклании в описании вызывания мертвых в «Одиссее», где говорится (X, 527 сл.) о заклании овец, обратив их к «эребу», и (XI, 35 сл.) о заклании их «в яму». В этом толковании особенно ясно обнаруживается предвзятость мысли. Прежде всего, и здесь приходится понимать выражение метонимически, ибо текст говорит просто об овцах, а не о головах овец. К тому же и *strephein* никогда не имеет значения «наклонить» или «опустить». Далее, «эреб» нигде у Гомера не означает «подземного царства» или Аида, тем более не может значить «яма». Схолиаст понимает это слово как «запад». Отождествление «эреба» с «ямой» невозможно и потому, что в таком случае пришлось бы дальше допустить, что души собираются из ямы, тогда как они, несомненно, устремляются к яме, наполненной кровью жертв. Другой пример (из плутарховской биографии Пелопида, гл. 22) Штенгель получает только благодаря «исправлению» текста, причем опять-таки должен метонимически толковать выражение «перевернуть, опрокинуть» (лошадь) в смысле «пригнуть голову лошади к земле».

Все эти филологические изощрения совершенно не убедительны, но главное, ни литературные, ни изобразительные памятники не дают ни одного примера подобного способа заклания. А если так, то теряется всякое противопоставление его закланию «олимпийскому». Не принимая метонимических толкований Штенгеля, но упорно желая сохранить это противопоставление, Фритце признает, что поднятие относится ко всему телу животного, а не только к его голове, то есть утверждает, что при жертвоприношении олимпийском животное для заклания приподнимается с земли, иногда даже целиком держится на руках, а в хтоническом обряде, напротив, прижи-

мается к земле. Но и Фритце не может привести ни одного примера придавливания жертвы к земле. Кроме того, и Штенгель, и Фритце одинаково попадают в ложное отношение к технике заклания. Против Штенгеля говорят примеры явно непиршественного заклания, в частности изображение человеческого жертвоприношения, при котором жертва держится поднятой над алтарем, причем голову жертвы (Ифигении, Троила) явственно загибают кверху. Ср. также примеры заклания на руках в «Агамемноне» Эсхила (ст. 230 слл.) и в Илиаде (III, 261 слл.). Против Фритце, кроме того, говорят довольно многочисленные изображения мелкого скота и типическое заклание быка богиней победы (Никой), в которых всегда задняя часть туловища животного придавливается коленом к земле, а передняя часть, напротив, приподнимается и голова запрокидывается кверху, то есть представляется сочетание обоих моментов, столь существенно противоположных по взгляду Фритце.

V

Между тем достаточно только отрешиться от предвзятого убеждения, внушенного богословской спекуляцией древних ученых, и вопрос решится просто. Загибание головы животного кверху и назад — прием совершенно естественный и технически необходимый для того, чтобы перерезать ему горло, и применяется и до сих пор при убое мелкого скота, который не оглушают предварительно: овец, баранов, коз. Зажимая животное между ногами или упираясь коленом ему в спину, левой рукой ему оттягивают голову назад, что заставляет его приподниматься передней частью тела, приседая на задние ноги, а правой рукой колют или режут ему шею ножом. Так поступали, понятно, и в древности, как это можно видеть на ряде изображений. Ничто в них не говорит о сакральном характере заклания, тем более о специальном характере жертвоприношения. Убой быка производился более сложным способом, с предварительным оглушением его. Уже поэтому одному нельзя, следовательно, отождествлять упомянутые стихи «Илиады» 1-й и 2-й песни, и, действительно, описание жертвоприношения в 1-й песне в значительной мере скомпоновано из типических стихов, заимствованных из других песен; в частности, как раз цитированный стих с предыдущим и двумя последующими, а также и ряд других, взяты сюда именно из второй песни. Если же предполагать различие в способе

заклания жертвы в зависимости от характера жертвоприношения, то скорее искать его в самом ударе ножом. Действительно, нанести колотую глубокую рану можно и прямым ударом сверху, и, кроме того, такая рана почти не дает кровотечения. Напротив, при широкой ране, перерезающий шею животного, кровь непременно должна хлынуть струей. Это могло иметь значение в зависимости от того, кололи ли скот для еды или для уничтожения, а также хотели ли обескровить животное.

С другой стороны, нельзя не отметить того, что в обычном пиршественном жертвоприношении момент умерщвления животного, по крайней мере позднее, всячески скрадывается, затушевывается. Стараются, чтобы животное шло к алтарю спокойно, без насилия, как бы добровольно. Если оно сопротивлялось, рвалось, не шло вперед и его приходилось тащить или нести и связывать, то это казалось признаком, что жертва не угодна божеству; когда животному случалось вырваться из рук, это считалось дурным знаком. Поэтому его подманивали едой, применяли средства, чтобы оно тряхнуло головой, как бы давая утвердительный ответ, согласие на заклание. Одним из распространенных способов для этого было впустить каплю воды ему в ухо. Животное разукрашивалось лентами, чистилось, мылось, подвергалось ритуальному очищению, умащалось, иногда ему золотились рога. Присутствующие соблюдали благоговейное молчание, прислушиваясь к благословениям жертвующего.

Так было обычно. Но в некоторых случаях мы наблюдаем как раз обратное: присутствующие издают громкие вопли; вместо благословений произносятся проклятия и ругательства; животное насильно тащат на веревке, чтобы оно ревело, его не ведут, а несут связанным. Такое подчеркивание в ритуале черт умерщвления, конечно, имеет особую цель. Это можно сопоставить с молитвой, доводимой до крика в магических и вообще в экстраординарных случаях; с перестановкой порядка действий наоборот в обряде жертвоприношения с целью вызывания душ, описанном Сенекой («Эдип»); с совершением магических актов левой рукой и так далее. К этой же категории особых случаев, может быть, принадлежат и примеры заклания на руках, поднятие жертвы над алтарем, «поднятие быка» эфебами на празднестве мистерий, о котором гласят надписи, найденные в Элевсине, загадочное изображение заклания коровы, почти повешенной на дереве, и некоторые намеки античных авторов.

В частности, эти свидетельства позволяют думать, что именно поднятие животного могло в известных случаях и в специальной обстановке подчеркиваться, превращаясь в существенный сам по себе момент религиозного значения. Это видно на случаях, когда поднятие служит актом показания или представления, посвящения или подношения жертвы божеству, по аналогии с поднятием в руке (с молитвой) ритуальных зерен Пенелопой (IV, 759); срезанных с жертвы волос — Агамемноном (XIX, 254, ср. то же собственных волос — XI, 15); добычи — Одиссеем (XI, 460). Еще ближе аналогия поднятия корзины с ритуальными зёрнами в жертвенной обрядности («Электра» Еврипида, 800, «Ифигения в Авлиде», 1068); наконец, следует отметить, что тот же глагол *anairein* («подымать») означает и «убивать» (ср. лат. *tollere*), что можно объяснить именно метонимическим употреблением в качестве технического термина, выражающего значительный момент обряда заклания. С другой стороны, и положение на землю также получает, по-видимому, сакральный смысл. Так, в параллель поднятию жертвы (закланию на руках), Агамемнон кладет овцу на землю (XIX, 292); в параллель поднятию корзины с зёрнами ее ставят на землю, чтобы зачинать жертвоприношение («Ахарняне» Аристофана, 244). Вспоминается также и обрядовый акт положения младенца на землю и подымания его отцом (акт признания); и что в римском обряде казни приговоренного сначала привязывали к столбу и секли, потом отвязывали и клали на землю, и наконец отсекали голову на плахе; и что в символике права положение предмета на землю между спорящими было актом определенного значения.

Эти примеры можно было бы значительно умножить. Но для иллюстрации выдвигаемой в этой статье мысли их достаточно. Кажется, довольно ясно, что ряд моментов обрядового заклания складывается не из религиозных соображений о природе божеств, а по аналогии с правовой обрядностью, то есть извне. Основы же обряда заклания как такового сводятся к чисто техническим причинам, присущим убою скота. Однако в функциональной связи определенной обрядности, под влиянием известных особенностей культа (а также аналогий обрядовых), они включаются впоследствии в систему этого последнего и получают в богословском истолковании специфический религиозный смысл. Это происходит уже в позднюю эпоху, спекулятивный характер этого осмысления еще очень явственен, и тем не менее ряд авторитетнейших исследователей создает теорию, исходящую из подобного толкования.

VI

Эти выводы покажутся на первый взгляд мелкими. Но, помимо методологической пользы произведенной в этой статье проверки некоторых положений, господствующих в науке до сих пор, и принципиального значения выдвигаемых здесь более общих положений, как раз теперь эти соображения могут приобрести гораздо более глубокий резонанс, если их поставить в связь с общей проблемой жертвоприношения (пиршественного). Ибо в настоящее время можно твердо сказать, что происхождение и смысл пиршественного жертвоприношения не могут быть сколько-нибудь удовлетворительно поняты, если не считаться с значением питания в примитивном обществе. Новейшие социально-экономические исследования в этом отношении проливают новый свет на понимание древнейшего родового строя вообще и эволюции власти в частности.

Организация пропитания, обеспечивающая племени добычу пищи, составляет, по-видимому, важнейшую функцию «управления» и основу примитивного общежития в целом. Отсюда, прежде всего, выводится «индивидуализация власти», выделение «вождя». Фрэзер*, выведивший это явление из магических функций, оказывается, по-видимому, неправым и сильно преувеличивающим вообще значение колдовского достоинства самого по себе. Новейшие исследования родового строя американских индейцев показывают с убедительностью, что вождь приобретает свою власть не столько как колдун, сколько как «кормилец», организатор питания рода. Соответственно этому, распределение и потребление пищи обставлено своеобразной «обрядностью кормления» и выражается в коллективных пиршествах-праздниках, играющих в этой среде центральную роль. На этих основах родового кормления вырастает целая сложная система социально-правовых отношений, своеобразный «феодальный» строй с развитой иерархией зависимостей и обязанностей, с состоятельным принципом в чередовании функций между двумя группами племени («кормление вовне», совершенно аналогичное экзогамии — выдаче замуж в смежную группу), с целой идеологией, сложившейся на этой основе и выражающей в терминах «кормления» ряд представлений общественного и культурного значения.

Исследователи народного быта не могли не отметить той огромной роли, какую повсеместно играет в нем еда (и питье). До сих пор, когда мы хотим озаглавить какое-нибудь событие в нашей

жизни, отпраздновать какой-либо успех и так далее, мы созываем родных, знакомых, товарищей на чаепитие, обед и тому подобное. В народном и старинном быту даже похороны и поминки, несмотря на искреннее чувство горя и мрачную обстановку, кончаются обыкновенно общей трапезой и попойкой (древняя «тризна»). Без преувеличения можно сказать, что всякое торжество непременно выражается в угощении, во всяком случае всегда сопровождается им. Но социологическая сторона этого явления оставалась неясной. Между тем мы получаем теперь возможность подчеркнуть в нем именно социальный момент «кормления».

Прежде всего, нельзя не усмотреть во всех подобных явлениях своеобразного обязательства, поддерживаемого силой обычая, общественного мнения, «приличий», как бы не называлась эта сила традиции на разных своих ступенях. Еще недавно принято было в день Пасхи, нового года, рождения, именин являться с визитом к родным и знакомым, и хозяева считали своим долгом непременно угостить поздравителей. Уклониться от этого было бы нелюбезностью, неуважением для той и другой стороны. Так же обязательно было угощать товарищей по случаю удачи, при вступлении в корпорацию (цех, артель, полк и тому подобное), при повышении по службе и так далее («литки») и скреплять угощением всякого рода сделки («могарыч»), вплоть до «пропивания невесты» при сватовстве. В этом отношении любопытен существовавший в провинции до недавнего времени обычай на свадьбах и похоронах, а также в семейные и церковные праздники устраивать угощение для всей округи, в городах — специально для нищих. Старинный быт поддерживал такого рода угощениями (или раздачами) престиж богатства в низших классах, своеобразный «феодальный авторитет». Обязательный характер подобных кормлений совершенно явственен в античном институте «литургий» — обязанностей, возлагаемых на богатых граждан, по всякого рода благотворительным и патриотическим предприятиям, в том числе, конечно, по устройству праздничных увеселений и угощений, которыми укреплялись популярность и авторитет «благотельцев города». Так же ясно и политическое значение угощений и раздач московскому люду царями по разным торжественным случаям и сложной системы постоянных раздач продовольствия городскому пролетариату римскими императорами.

Таков же социальный смысл старорусского гостеприимства и хлебосольства с его «открытым столом». Самый термин «угоще-

ние», производный от слова «гость», показывает, что первый долг гостеприимства состоит в кормлении. И впоследствии угощение остается знаком приязни, милости, покровительства и потому известным образом обязывает пассивную, «угощаемую» сторону, ставит ее в некоторую зависимость от угощающего — покровителя, патрона, «кормильца». С другой стороны, угощающий как будто сознает свое достоинство, гордится своей ролью героя дня, выступает как бы покровителем своих гостей. Таковы отношения домохозяина к домочадцам (челяди, ср. «нахлебник», «прихлебатель», греч. «паразит»), князя — к дружине, царя — к подданным. В них еще отчетливо заметны старинные, семейно-патриархальные аналогии. Глава семьи, рода, общественной группы, государства обязан опекать своих и прежде всего — кормить. Эти же, служа ему, имеют право на его стол и защиту. Естественно, что в угощении, в совместной еде выражается и самое сознание подобных социальных отношений. Ярким отголоском такого самосознания, выраженного «в терминах кормления», можно уловить, по-видимому, в известном ответе былинного крестьянина Микулы на вопрос, кто он таков:

А я ржи напашу, да во скирду сложу,
Во скирду сложу, домой выволочу.
Домой выволочу, да дома выколочу.
Драни надеру, да и пива наварю.
Пива наварю, да и мужичков напою.
Станут мужички меня подкликивати:
— Молодой Микулушка Селянинович!

В этих словах явственно выражена зависимость личного самосознания от общественного признания и связь самого акта такого признания отдельного сочлена общиной с угощением, которое дается им прочим сочленам.

Я не могу здесь входить подробнее в эту область своего рода «социологии кормления». Но думаю, что сказанного достаточно, чтобы утверждать и для народов более высокой культуры, чем американские индейцы, существование целой системы общественных отношений, создавшихся на этой основе и выражающихся в формах кормления. Эта система предшествует «дарственной» системе общности, о которой говорилось выше. Она еще неопределеннее, проще и непосредственней. Открытие ее поэтому позволяет науке

стать на новую точку зрения, с которой многие факты античной религиозной культуры получают неожиданное освещение.

VII

В проблеме жертвоприношения это выдвигает прежде всего момент кормления. Подобно тому как человек чествовал прибытие гостя, рождение и смерть, возвращение с охоты и так далее, созывая родных и друзей на пир, так же чествовал он и божество, часто мыслившееся прибывающим из другой страны, рождающимся, победившим и тому подобное. К нему относятся как к почетному гостю, родоначальнику, хозяину и вождю, и привет и почтение выражается в той же основной форме угощения. Само название таких общественных, пиршественных праздников — «теоксения» (= угощение бога) знаменательно: «ксен» — гость, друг из чужого города или рода; «ксений» — угощение, подарок («гостинец»²). Праву гостеприимства, которым располагает «ксен» по отношению к своему кунаку в чужом городе, соответствует право «проксена» по отношению к чужому городу в целом, и прежде всего право кормиться в думе на общественный счет вместе с членами городского управления. Таким образом, можно думать, что и момент угощения божества возник по аналогии с социально-правовыми формами угощения и, следовательно, является в акте жертвоприношения столь же мало первоначальным, как и более поздний момент дарения.

Но с намечающейся новой точки зрения уясняется и коренная основа жертвоприношения как такового, его древнейшая, основная функция. Робертсон Смит*, как известно, возводил пиршественное жертвоприношение к магическо-мистическому действию общинного съедения родового («тотемного») животного, в котором видел акт приобщения, своего рода «причащения», божественному началу. Теперь мы склонны находить такой вывод слишком решительным. Уже д-р Хаддон* полагал, что, наоборот, тотемистическое почитание животного возникает из преимущественного употребления его в пищу — мы сказали бы: из отношения к животному как к «кормильцу». Еда сама по себе может получить собственную обрядность

² Самый переход значения «угощение — подарок» в греч[еском] и русском языках лишний раз свидетельствует о смене порядка кормления дарственной системой общественности.

и мифологию. «Религия пищи» может быть самостоятельной и самоцельной.

Столь же основной и первичный для человека, как и половой акт, акт еды не мог не окружаться, подобно ему, рядом магических — способствующих и предохранительных — действий. Напомним к тому же, что австралийские и меланезийские дикари, не зная, как происходит зарождение ребенка, довольно естественно приписывали его съедению чего-нибудь необычного или проникновению через рот какого-либо животного. Это воззрение и до сих пор встречается в фольклоре и у нервных больных. Как известно, и одержимость объяснялась также вхождением беса через рот. Отсюда же возникли и суеверные приемы крестить рот при зевоте, отплевываться, закрывать, а иногда и завязывать рот покойнику и так далее. Напомним также значение поста во всех религиях мира и соблюдение особой диеты лицами, облеченными особым достоинством, и тому подобное, явления «культового пьянства», каннибализм (людоедство) в современном его объяснении, употребление особых кушаний в народном обряде и культе, а также специальных напитков и снадобий в магии и врачевании. Напомним, наконец, и мифологические образы «живой и мертвой воды», пищи богов (санскрит. «амрты», греч. «нектара и амброзии»), дающей бессмертие, мифы об изобретении и приготовлении божественного напитка (индийской «сомны», иранской «хаомы», европейского пива, средиземноморского вина) и ряд примыкающих сюда тем и, в параллель этому, мифы о добывании огня, изобретении плуга, посева, молотбы и так далее. В значительной мере эта мифология представляет идеализацию приготовления пищи и акта еды. Боги (и герои), как и первые вожди примитивных общин и родов, прежде всего кормильцы.

Совершенно понятно, что если добывание пищи — охота, рыболовство, земледелие — обставляется магическими предосторожностями, запретами и предписаниями, то и приготовление и потребление пищи обставляется также магическими действиями, окружается особой обрядностью. Подобно охоте, рыбной ловле и земледелию, и кухня имеет свои заговоры, свои суеверия и обряды. Еще недавно тесто месилось с соблюдением полной тишины и сосредоточенностью и ставилось с молитвой. Известно, как чинно, уставно, почти священнодейственно совершался обед в старинном крестьянском и купеческом быту, каким религиозным почитанием пользуется, в частности, хлеб в земледельческой среде и как богаты суеверия-

ми отношения охотника, скотовода, земледельца к медведю, оленю, быку, козе и другим ценным и полезным животным. Естественно, что и убой скота обставляется в древности, как правило, ритуально. У древних семитов он совершался только по праздникам, в священной ограде храма, руками левита и по строгому предписанию сакрального закона. И это связано с жертвоприношением божеству и с кормлением всех близких. В Греции и Риме также убой скота первоначально обставлен как священное действие, и пиршество всегда соединено с жертвоприношением божеству и созывом родных и друзей, даже с посылкой еды друзьям, которые не могли явиться. Домохозяин мог колоть животное и сам, у себя дома, как он вообще мог производить священнодействия в домашнем быту, но чаще для этого приглашали специального резника и заклание производили при святилище. В своей цеховой организации эллинские резники, мясники и быкобойцы сохраняли сакральные черты, а в более древнюю эпоху это занятие, по-видимому, было наследственным в некоторых родах, сопоставляемых обычно — во всяком случае в Афинах — с родом Кериков («глашатаев») и, вероятно, как и этот последний, уважаемых в своем обрядовом достоинстве.

Известен также и распространенный в древности обычай общественных трапез, праздничных кормлений и раздач жертвенной пищи, причем полагалось съедать ее тут же (в священном месте), а когда, с ослаблением ритуала, позволялось уносить жертвенные части (иногда сырые), то все же не полагалось их ни продавать, ни солить. Вероятно, обычай дорийских воинов кормиться сообща сохранил ряд древних обрядов еды и более примитивный, «обрядовый» стол.

В языке многих народов сохранилось это бытовое отождествление еды и жертвоприношения, пира и празднества. Церковнославянский корень жър (ср. «жърати», «жертва», «жир», «жировать») несомненно соединял значение жертвоприношения и пиршества; греческое *hieruein* (*heireion*) у Гомера одинаково означает убой (убойное животное) и жертвенное заклание (жертву), позднее такое отождествление находим в *katathyein* (колоть и приносить в жертву), в *thysia* (жертвоприношение и пиршество), в *sphagia* (убойное животное, жертва); также и иудеев «жертва» этимологически тождественна «пище» (богов); латинское *victima* (жертва) также происходит от *victus* (пища); в индийской терминологии также «жертвоприношение» однозначно «пиру» и «пище» богов; у древних сканди-

навов «празднество» этимологически означает «попойку» (ср. наше «пир») и так далее.

Нельзя не упомянуть и о мифологических представлениях о счастливом «пире богов», впоследствии играющих такую важную роль в античной эсхатологии и в развитии идеи бессмертия. По народным представлениям, вообще вся жизнь богов, героев, князей, богачей состоит в непрерывном беспечном пировании. Так блаженствуют боги Олимпа у Гомера, и те же представления господствуют и в мифах других народов. Античный «рай» мыслится как участие в божественном пиру (ср. древнегерманскую Валгаллу). Типичное «пированье — почестен стол» Владимира Красное Солнышко — неизменный отправной и конечный пункт всех былинных эпизодов. Также и в сказке типично окончание пиршеством.

Все эти сопоставления позволяют предполагать, что в основе своей жертвоприношение восходит непосредственно к организации общинного или родового питания, которая, в силу известной механики примитивного коллективистического сознания, слагается в традиционный авторитетный обычай, становится строгим обрядом. Оно слагалось, по-видимому, в условиях хозяйств, еще не знавших права собственности на скот, когда убой производился всей общиной и мясо поедалось всеми совместно. Это делалось в определенные сроки, которые тем самым стали пиршественными, «праздничными» сроками. Отсюда, вероятно, сохранился обычай массовых жертвоприношений («гекатомб»), описываемых Гомером. Отсюда же, может быть, возникает и своеобразное «религиозное» отношение к убойному (домашнему) животному: в нем видели жизнь, которая служит пищей, то есть источником жизни для всей общины в целом.

Это отношение выражалось в ряде запретов, в системе предписаний, в обрядовом производстве убоя. Технические приемы заклания (и приготовления мяса) становились священнодействиями. В этой атмосфере благочестия, в особенности в условиях земледельческой культуры, когда домашнее животное становится и работником, умерщвление домашнего животного для еды сознается как убийство, подобное умерщвлению сочлена общины, единоплеменника; как грех, требующий оправдания. Мы видим отражение этого сознания в ряде культовых легенд, объясняющих первое заклание той или другой породы домашнего животного — в особенности быка (вола) — виной его самого: животное само подошло к пред-

ложенной божеству растительной жертве и поело ее или оно испортило первый посев Деметры, первую лозу Диониса. Ярче всего это сознание запретности убоя (для каждого отдельного члена общины) выразилось в обрядах «Дииполий» и «Буфоний», в которых, несмотря на мотивировку первого умерщвления быка его собственной виной, участники заклания — целый штат различных «должностей» — подвергаются суду (в историческое время уже ставшему обрядовой игрой, в которой каждый сваливает преступление на другого и, в конце концов, осужденным и несущим кару оказывается нож). Из этой же основы объясняется и историческая связь пиршества с жертвоприношением и обычай посвящать божеству первую долю («начатки») различных частей пищи. Умерщвление животного ставится таким путем под покровительство божества, производится при его участии, как бы по его инициативе, так что грех получает оправдание, запрет снимается и дается мотивировка убоя. Для этого «религиозного» отношения к животному показательны и благочестивые старания замаскировать заклание, обставить жертвоприношение как добровольную жертву самого животного. Все это — явления вторичные. В первоначальном характере жертвоприношения, когда оно еще не было «принесением жертвы» (божеству, демону, и тому подобное), этому моменту не могло быть места.

В первоначальной своей, дорелигиозной функции «жертвоприношение» никому не приносится, заклание совершается ради заклания. В самом деле, мы знаем, что существеннейшие религиозные обряды представляют в своей основе воспроизведение технических приемов охоты, рыбной ловли, земледелия и так далее с несомненной магической целью обеспечить обилие дичи, улова, урожая и тому подобное.

Подобно этим обрядам, идеализирующим практику добывания пищи, и в основе обряда жертвоприношения следует методологически искать воспроизведения технических приемов убоя (а также и приготовления и потребления пищи) с аналогичной магической целью обеспечить и в дальнейшем удовлетворение этих нужд общины. Понятно, что, соответственно этой основной функции, действия обряда, воспроизводящие технические приемы умерщвления, свежевания и так далее, должны были первоначально не сглаживать, а, напротив, подчеркивать, усиливать и развивать эти воспроизводимые ими моменты, ибо именно в этом воспроизведении и заключается магический смысл и сила обряда. И действительно, еще

в историческое время существуют формы жертвоприношения, в которых, в отличие от пиршественных, жертва никому не приносится и не съедается вовсе, то есть заклание производится «ради заклания» и это как раз — «жертвоприношения» магического характера. И в некоторых из них и встречается, как отмечалось в своем месте, именно такого рода подчеркивание приемов заклания.

К сожалению, этим сторонам дела — технической и материальной — до сих пор уделялось мало внимания даже в наиболее изученной области — античной религии, и потому настоящий очерк имеет скорее предварительный, программный характер. Обстоятельное исследование вопроса может многое изменить в моем построении. Все же я думаю, что оно не поколеблет основных положений моей статьи, которые можно резюмировать так:

добывание и потребление пищи, как один из основных и первичных факторов человеческого существования, лежит в основе ряда социальных отношений, создавая своеобразные формы общест-венности, быта и права («социология пищи»);

огромное психологическое значение еды, создаваемое из форм общественного быта и формулируемое в терминах коллективного примитивного мышления, создает традиционный обрядовый обиход еды и строит над ним настоящую мифологию («религия еды»);

пиршественное празднество восходит к общинному (родовому) убою скота, происходившему в определенные (календарные) сроки, и поэтому запретному и священному для отдельных членов общества;

в основе «жертвоприношения», как культового действия, лежит заклание ради заклания, в котором с магической целью воспроизводятся технические приемы убоя («магия пищи»);

все прочие функции жертвоприношения, в которых оно служит угощением, даром, выражением почтения, поклонения и так далее, являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями.

П. Ф. Преображенский

ТЕРТУЛЛИАН И РИМ (1926)

Фрагмент¹

Петр Федорович Преображенский (1894–1941) — этнолог, историк религии, автор двух опубликованных книг и более 80 статей. Все они в той или иной степени важны для истории изучения религии.*

Особо выделяется его монография о Тертуллиане, первое в России внерелигиозное исследование о патристическом авторе. Вторая его книга, «Курс этнологии» (1929), стала продуктом обширных этнологических занятий П. Ф. Преображенского, направленных в том числе на комплексное изучение народной религиозности.*

Жизнь ученого трагически оборвалась в результате сталинских репрессий: он был расстрелян по вымышленному обвинению. Реабилитирован посмертно в 1956 г.

Д. Б.

В самом деле, историография по истории христианства может быть скорее отнесена к общей характеристике христианской догматики как особая глава последней, чем к историографии вообще. Существуют, строго говоря, только два типа конструкций по истории первохристианства — католический и протестантский. Православная церковь не создала своего типа истории христианства и в этом отношении несколько схожа с гоголевской невестой. Она была всегда уверена, что если взять немного умеренного протестантства, немного умеренного католичества, то полученная смесь как раз и будет искомой истиной. Эта жалкая эклектичность, отсутствие собственной не только историографической, но и богословской позиции — только одна лишняя черточка в общей картине православной немощи и бессилия. Мечты Вл. Соловьева* о соединении во времена эсхатологические трех церквей — только мечты, ибо со

¹ [Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. Опыт по истории первохристианства и ранней христианской церкви. М.: РАНИИОН, 1926. С. 7–15. (Цит. отрывок из введения, по: Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим // Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов / под ред. акад. С. Д. Сказкина, проф. С. Л. Утченко. М.: Наука, 1965. С. 166–175.)]

стороны православия соединяться просто нечему. В последнее время появилась и еще одна историографическая традиция в истории первохристианства, которую можно охарактеризовать, как сектантскую. Сама по себе она очень любопытна. Будучи по своему происхождению отщепом от протестантской, она особенно радикальна по своим взглядам, но при ближайшем ее рассмотрении оказывается, что, по-своему, она не менее консервативна, чем другие. И именно по своей сектантской специфичности. Секта все-таки определяет ее характер и бытие.

Наиболее монументальной и в то же время наиболее удобной для критической оценки традицией, несомненно, является католическая. В то же время она с полным основанием может претендовать и на подлинную традиционность, в смысле своей наибольшей древности. Схематика этой традиции проста и строга: Христос, как божественный основатель новой религии, к которой вся история человечества служила лишь приуготовлением, и апостольской церкви, которая берет в свои руки власть ключей уже во времена апостольские; прямыми и непосредственными преемниками апостолов являются епископы, возглавляющие церковь и имеющие право судить и решать. Нетрудно заметить, что социологическим центром всей этой знакомой картины является даже не Христос, а сама церковь и вполне законна мысль, что церковь здесь не только объект, но и субъект, что и первые авторы этой картины вышли из недр церкви. И действительно, уже во второй половине II в. мы находим ее у церковных писателей. Но ведь эта эпоха есть также время создания новозаветного закона, и борцы за этот закон были носителями как раз этой традиции. Кроме того, это есть пора создания монархическо-епископальной церкви. Что может быть естественнее мысли, что все эти явления тождественны по своему смыслу? А тогда вполне законно и другое предположение, что канонизация и окончательное установление текста канона были уже догматичны по существу, что круги, организовавшие католическую церковь, закрепили за собой и желательную для них историческую традицию. Католицизм оказывается более чем правым — и не Христос, и не Павел создали церковь, а она создала канонический образ и того и другого. Во всяком случае нельзя отрицать, что экзегеза новозаветного канона более благоприятна для католичества с его вышеизложенной теорией, чем для другого типа христианства. Исторически это совершенно ясно почувствовал протестантизм, вступив на путь критики

канона и Писания вообще. Оказалось, что нельзя взорвать церковь, не взорвав канона. Но здесь взрывчатое вещество критики оказалось чересчур опасным и для самих критиков. Подрывая извечную, в христианском смысле, католическую традицию, протестантизм по существу взорвал и самого себя.

Опорным пунктом протестантизма в его борьбе с католичеством было привлечение Писания в качестве верховной инстанции для сокрушения авторитета церкви. Как уже указывалось, само Писание чересчур срослось с церковью для того, чтобы служить надежным рычагом в этой борьбе. Пришлось прибегнуть к критике Писания, а затем и к провозглашению внутреннего озарения как верховного критерия религиозной истины. Последнее обозначало окончательное свержение авторитета церкви и появление сектантско-индивидуалистического типа религиозного движения. Этот религиозный индивидуализм, с одной стороны, критика Писания — с другой, и повели к внутреннему разложению протестантизма как типа религии. Судьба протестантской церковности, атомизация и индивидуализация церковного целого особенно поучительны. Церковная реформация XVI в., взятая в грубых чертах, есть грандиозная секуляризация, уничтожение экономического базиса церковной организации Средней Европы. Любопытно, что эта секуляризация произошла под тем или другим видом и в католических странах, как Франция, так как деятельность и значение королевской власти в распоряжении церковными имуществами и галликанизирование церкви практически были близки к секуляризации. Первоначально передовые течения протестантизма все же пытались сохранить церковность. Кальвинизм, этот форпост протестантизма, в борьбе с католичеством принял даже теократические формы организации, и, конечно, в этом своем направлении он обращал взоры назад и был учеником католичества, а не наоборот. Но именно крушение церкви как социально-экономической организации средневропейского человечества не дало возможности протестантизму сохранить у себя формы церковности, и критическая работа по исследованию Писания, а следовательно, и подтачиванию авторитета всякой церковности, постоянно усиливалась. Крушением социального авторитета в религиозной жизни, попыткой построить религию без церкви, сделать из религии подобие кантовского нравственного закона, находящегося в груди каждого человека, и объясняется современный кризис религии. В конечном счете это кризис церкви, по всей веро-

ятности, ее смерть и неизбежно за этим следующая смерть религии, или, по крайней мере, привычных ее форм. Церковь и авторитарность как свойство религиозности, не в стиле как и хозяйственной, так и идеологической структуры нашей эпохи. *Elan vital* средневропейской культуры в смысле творчества ею новых форм религиозной жизни оборвался.

Еще более проблематичным оказался результат критики Писания. На место фантома церкви, сотворенной из ничего божественным велением Христа, причем это чудо даже не было замечено современниками, протестантское историко-критическое богословие выдвинуло новый, еще менее реальный фантом — самую личность Иисуса и какую-то весьма неопределенную величину, которую можно покрыть термином *Urchirstentum*. Реальность и богосыновство Христа было своего рода религиозным минимумом, который должен был какой угодно ценой быть спасенным от самой придиричивой критики. Здесь было последнее табу протестантизма. Результаты критического радикализма, однако, оказались совершенно неожиданными. На месте самого подлинного, реального, не фальсифицированного церковной традицией Иисуса оказалась пустота. Итоги *Leben-Jesus-Forschung* оказались отрицательными, как констатирует автор сводной работы по данному вопросу Швейцер*. Гарнаковская сущность христианства, личность Христа, которую, по мнению Гарнака*, можно только сравнить с личностью Сократа, стала даже не мифом; по отношению к ней можно только произнести античное: «Я знаю, что я ничего не знаю». Христос, казавшийся такой реальностью в переживаниях католических и протестантских мистиков, положительно проскользнул сквозь сети исторической критики. Протестантская критика, как Дон-Жуан А. Толстого, скоблила сплеча и проскоблила все скрижали своей религиозной истины. В этом подлинная трагедия протестантизма — искать подлинный образ Христа и обрести пустоту. И историческая Немезида, ибо потеря Христова образа — признак новоевропейской культуры и судьбы христианства. Савлы не обратятся в Павлов, ибо пустынен путь в Дамаск.

Следует обратить внимание и на характер работы, производившейся протестантскими критиками над образом Христа. Ими очень рано было подмечено, что Христос Нового Завета — не реальная личность, а теологема, что историческое зерно, которое скрывается в этом изображении, закрыто целым рядом богословских напластований. Таким образом, сама собой определялась задача критики —

снять густую церковную или, на языке протестантизма, мифологическую позолоту с этого образа и получить поистине нерукотворный лик. Или, в несколько большей сложности, отанализировать результаты творчества первых двух-трех поколений христиан над евангельской историей и получить в остатке искомое историческое зерно, искомую историческую истину. Самым характерным представителем этого исторического рационализма, конечно, является Штраус*. Что же обозначают отрицательные результаты этого рационалистического анализа? Этот нуль, или величина, к нему приближающаяся вместо подлинной исторической личности, вместо искомого остатка? Вывод почти что сделан Вреде*, и смысл этого вывода убийствен для протестантизма. Евангельская история даже у Марка не есть история в собственном смысле этого слова, а глава из *Dogmengeschichte*. Или новозаветный Христос есть реальность постольку, поскольку он признавался христианской церковью, большинством христиан с конца II в, а Христос протестантский, «исторический», в котором спорна и сомнительна каждая подробность, есть плод душевной геллертерской комнаты XIX в. В него не верили даже его новоявленные творцы. Какой-то *x* в неопределенном уравнии и больше ничего.

У этих попыток найти «исторического», то есть допустимого для новоевропейца Христа, замечателен их своеобразный антиисторизм. Совершенно не принималось во внимание, что Христос как действенная историческая фигура, как некоторый центр чувствований и представлений людей определенной эпохи мыслился всегда как мифологема или теологема, а не как историческая, в смысле своей допустимости для современного мышления, личность. Принимая термин «исторический» в смысле действенный в историческом процессе, мы можем сказать, что исторический Христос протестантизма историческим никогда не был. В качестве же особого парадокса можно присоединить сюда и еще одно обстоятельство — усиленное стремление к исследованию источников в этой области было именно результатом протестантской предпосылки о существовании «исторического» Христа. Таким образом, стремление дойти *ad fontes* при исследовании евангельской истории было вовсе не объективным или беспристрастным подходом историка к исследуемому материалу, а как раз допросом источников с пристрастием, да еще допросом такого рода, который позволял с источником любой эксперимент. Источник распадался на произвольное количество слагаемых, чис-

ло, значение, взаимозависимость которых изменялись в зависимости от исходного пункта исследователя, а часто и от его личных вкусов и симпатий.

Кроме исторического Христа, в протестантской истории возник и еще один фетиш, еще одна неопределенная историческая величина — *Urchrislentum*. По существу, это — отход на заранее приготовленные позиции, стремление поставить некоторую большую реальность на место ускользающего исторического Христа. Термин, несомненно, более удобный, так как допускает меньшую точность в определениях и большую расплывчатость при изображении. Две особенности выделяются при характеристике этого «первохристианства». Прежде всего своеобразная дань реализму изображения — обстановка, в которой действует Иисус со своими учениками, носит черты библейской простоты, сельского примитива и сентиментальности — перед нами галилейская идиллия. Это не только прием художественного изображения — это и критерий исторической достоверности, так как все неподходящее под эту патриархальность и идилличность безжалостно отбрасывается как позднейший мифологический или теологический нарост. Что же касается положительного содержания этого конструируемого первохристианства, то следует признать, что особой содержательностью оно не отличается. Вражда к космосу, которая при дальнейшем развитии сменяется примирением и ассимилированием первоначально чужеродных элементов греко-римской культуры, проповедь и ожидание Царствия Божия, которое уже выходит из узких рамок иудейского мессианизма. Даже такой остроумный исследователь, как Трельч*, сводит первоначальное христианство к идее царствия. Немудрено, что такие результаты исторического анализа заставляют исследователей все более и более выдвигать на первый план исследование эсхатологической проблемы в новозаветную эпоху. Универсалистский эсхатологизм либерального иудаизма — такова исходная точка. И у этой конструкции есть одна характерная черта, которая как бы врезывается в исторический анализ. Думается, что при таком построении немалую роль играет своеобразная направленность мысли современного европейца, который везде и во что бы то ни стало хочет иметь линейную эволюцию, своего рода происхождение из простейшего даже для самого сложного явления. Эта склонность нашего мышления к типу эволюционного построения — *style moderne* современной науки подпирается, однако, соображения-

ми стиля архаического. В данном конкретном случае — и научно-му протестантизму необходимо поставить в корнях христианской истории некий эмбрион — творческую личность иудейского пророка,— ручательство в специфически богосыновнем происхождении откровенной религии. Хотя бы и в доле гомеопатической, протестантизм должен сохранить печать божественности на своем многученом челе. Между тем христианство II в. уже так сложно синтетически, что трудно предположить его развитие из простого эмбриона, имеющего в себе все зачатки позднейшего синтетического целого. Имеем ли мы здесь дело с синтезом нескольких культур или с развитием какого-то ядра, которое постепенно обмирщается и вбирает в себя первоначально чуждые ему элементы? Богословские и эволюционистские предпосылки протестантизма заставляют его решиться в пользу второй альтернативы, но еще неизвестно, имеет ли за собой эта гипотеза какие-либо основания. Неразложимый остаток от аналитической работы протестантских исследователей — таинственное первохристианство есть не что иное, как вероисповедный минимум протестантского благочестия — явление, смысл которого аналогичен «историческому» Христу протестантизма. Даже судьба аналитического исследования одна и та же. При определении содержания «первохристианства» протестантское историческое богословие так же старалось вытравить все церковные, то есть мифологические черты в традиции. Логически эта работа должна была оставить своим результатом такую же зияющую пустоту, как это имело место при фиксации образа «исторического» Христа. Практически же гордиев узел проблемы просто рассекался, так как анализ останавливался на заранее приготовленной позиции. Иногда же исследование заходило в тупик — в этом отношении характерны хотя бы последние построения Эд. Мейера*, который был принужден признать мифотворческим уже первое, ближайшее к Христу поколение христиан. Еще более любопытен недавний спор Рейценштейна* и Буссэта* о значении и смысле термина «сын человеческий» для самого Христа и первой христианской общины. И в том и в другом случае интересно, что теологический смысл евангельской истории и терминологии никак не поддавался историзированию — верный признак того, что это историзирование было насильственным, что сам материал втискивался в неподходящие для него рамки. Рационалистический эволюционизм, подпертый богословской программой, оказывался прокрустовым ложем для исторической деятельности.

Summa — протестантская историография по истории первохристианства не удовлетворяет ни конкретно-исторической изобразительности, ни нашему стремлению построить развитие данного ряда исторических явлений. Следует ли вернуться к католическим схемам? Но путь к последним лежит только через самый католицизм, и это обстоятельство — лишь последнее звено в цепи тех выводов, которые сделаны нами при критике позиции католического и протестантского богословия. Церковь — центр католической схемы, и только через церковь эта схема воспринимается будучи распространенным «при понтийском Пилате» символом веры. Когда протестантизм старательно выскабливает все церковное, а для высшей оскорбительности — мифологическое из образа новозаветного Христа или из понятия о первохристианстве, то теоретически остается нуль, а практически такие остатки, которые разве только по своему худосочию могут претендовать на название того горчичного зерна, из которого вырастет могучее дерево. Поэтому и не в подлинном Христе, и не в чистом первохристианстве социологический центр истории христианства, а в церкви или, точнее, в том церковном движении разрозненных христианских или считавших себя таковыми общин во второй половине II в., которое в свою очередь центрирует на образование монархически-епископальной церкви с ее иерархическим устройством, каноном и *regula fidei*. Только исходя из этого исторического центра, мы сможем понять, почему христианская история I в. приняла данный характер, была канонизирована в определенной форме и почему она стала теологемой, частью символа веры. С этой точки зрения весьма знаменательно последнее литературное выступление «протестантского папы» Ад. Гарнака*. Рассматривая попытку Маркиона создать свой канон и оставить Ветхий Завет за бортом этого канона, Гарнак* считает это несвоевременным для II в., неудачу таких попыток — судьбой для реформации XVI в., но необходимостью для современности. Итак, Ветхий Завет должен стать теперь неканоническим. Стоит только припомнить то значение, которое Ветхий Завет имел в некоторых течениях реформированной религии, чтобы оценить реформаторский пыл берлинского профессора. Но для нас важно другое — теоретическая позиция Гарнака* мыслима только при одном условии, а именно при перенесении центра тяжести с Писания на церковь. Здесь значимо своеобразное «*Roma locuta est*», а не предполагаемое подлинным содержание Писания. Молчаливой предпосылкой гарнаковского требования служит признание

основных прав за общиной верующих, за церковью, определяющей, что для нее канонично и что нет, а не за Писанием, которое представляет собой как бы предварительную конституцию для этой церкви. За Ветхим Заветом не постигнет ли вивисекция и Новый в смысле создания нового канона? Так протестантизм приходит к отрицанию своего отрицания. К утверждению прав церкви от их отрицания. Католический символ веры, протестантский псевдоисторизм не исчерпывает собой всех подводных камней в историческом исследовании и априорных схем, уродующих кругозор историка. Если можно еще освободиться от католической и протестантской точек зрения, то несравненно труднее освободиться от точки зрения общехристианской, склонной поставить ударение, выделить якобы христианские элементы там, где христианство лишь малый член исторического ряда или где этих элементов, строго говоря, и нет. Нам трудно встать на ахристианскую, всемирно-историческую точку зрения и трудно выбраться из душеспасительного, но все же довольно затхлого христианского провинциализма. Тем более что здесь мы склонны подыскать себе и теоретическое оправдание — в виде отнесения к культурной ценности, каковой, несомненно, для новоевропейской философии культуры христианство является. Можно, конечно, спорить о значении этнологических изысканий и этнологической школы для историка, но формальное значение этнологии для установки угла зрения неоспоримо. Плохо, когда историк только европеец, а еще хуже, когда он только христианин. В этом случае искажается не только перспектива, но и самый контур христианства как исторического явления. В частности, для эпохи религиозного синкретизма, одним из кардинальных признаков которой была легкая сливаемость и взаимопроникаемость различных культов, чрезвычайно опасно приписывать христианству какую-то резкую выделенность от других культов, яркую нетерпимость его отдельных представителей. К числу таких искусственных различий относится и проводимое Эд. Мейером* деление христианства на сублимированное, доступное только группам интеллигенции, монотеистическое христианство и христианство простонародное с характером полидемонистической религии. Конечно, мы вольны отбирать в историческом христианстве элементы по своему вкусу, но вряд ли есть какая-либо возможность исторически провести предлагаемое Эд. Мейером* различие. Историческим фактором было как раз несколько презируемое Мейером* вульгарное христианство, христианство как Афродита Пандемос,

которое благополучно существовало и дальше поставленного Мейером* предела — Реформации XVI в. Можно сказать, что в этом различии Мейер* не только чересчур христианин, но и чересчур протестант. Вообще обычное представление о враждебности христианства к миру, служившее одною из причин предполагаемой серии гонений, нуждается в сильных ограничениях. В значительной степени оно обязано своим происхождением нашей априорной сублимации христианства. Где-то в глубине нашего сознания еще живет представление о божественном, внемировом происхождении христианской религии, которая покоряет враждебный ей и злой, во грехе лежащий, мир. Дело организаторов церкви II в. оказалось чрезвычайно прочным и пустило крепкие корни в культурном сознании. А между тем, как ни парадоксально, христианство покорило грешный мир, поглощая его, и само было синтетическим результатом синкретистической эпохи, когда Восток и Запад жили в постоянном соприкосновении между собой. Для протестантизма эта деградация — вульгаризирование и мифологизирование христианства. Но проблемой является не это церковное и исторически действенное, а первичное, чистое христианство, и проблемой сомнительной. Если благодаря нашему сублимированию христианства мы его неправильно мыслим как антисинкретистическую религию в синкретистической среде, производя таким образом качественную сублимацию, то вместе с этим мы и количественно искажаем размеры и значение христианской пропаганды. И здесь мы в плену у христианских просветителей II в., создавших и в каноне и в своих собственных произведениях увлекательные картины повсеместно растущего торжества христиан. Прием ловких и талантливых пропагандистов мы принимаем за реальную действительность. Фактически мы даже преуменьшаем их заслуги, представляя себе, что уже во времена Тертуллиана Римская империя была как бы в полоне у христиан. Совершенно иной взгляд на возникновение христианской церкви получается, если мы вдвинем христианство в общую картину мировой культуры. Если и теперь христианство отнюдь не является самой распространенной религией человечества, то все же оно, хотя и переживая жестокий кризис, а может быть, и отмирание, является религией культурной *par excellence*, религией победителей в исторической борьбе. Но вплоть до начала нового времени, а тем более, в эпоху своей первоначальной организации, христианство еще не могло претендовать на этот титул. Будучи одной из побед Востока над Западом, оно нисколько не лишило Вос-

ток его преимуществ в данную эпоху и не истощило его сил. Может быть, оно даже не было самым ярким порождением восточных культур. При таком, свойственном более этнологу, чем историку, взгляде мы избавляемся от христианско-центрической точки зрения, которая, в конечном счете, опять оказывается преемником христианской историософии и эсхатологии, горделиво полагавших центр мировой истории и ее смысл в *ecclesia Christiana*. Но то, что было действенным прежде, лишь эпигонство теперь.

Указанные нами построения носят конфессиональный, как в узком, так и в широком смысле, отпечаток. Они могли в начале своего существования быть вполне сознательными, но в последнее время, когда объективность и беспартийность стали как бы признаком хорошего тона в науке, эти построения приобрели характер *qualitates occultae*, которые предопределяют как и более общий труд историка, так и самое специальное источниковедение. Вполне естественно противопоставить этим построениям новую схематику, которая сознательно положена в основу специального исследования. Само специальное исследование в этом случае станет оправдательным документом, который, если и не оправдывает данные схемы во всей широте, тем не менее показывает, что она оправдывается по отношению к данной исторической конкретности. Поэтому предлагаемая схема имеет несколько проблематический характер. Она ставит новую проблему не только для последующего исследования, но и для будущих исследователей, которые могут принять или отвергнуть ее. И в том и в другом случае, хотя и в разном размере, ее пропедевтическая ценность останется, так как она все же заставит пересмотреть, а может быть, и переоценить старые и покрытые пылью всех столетий конфессиональной борьбы в Средней Европе общие построения. Конечно, у большинства критиков немедленно появится отвод с указанием на непреодолимость материала в источниках, на недоказанность выводов, на недостаточное их фундирование и так далее. Зная всю легкость формулирования таких вопросов, их частую безответственность, граничащую с трафаретностью, и даже многое предугадывая, хотелось бы ответить словами штирнеровского Единственного²: «Ничто — вот на чем я построил свое дело». Но, отбросив иронию, приходится сказать, что предлагаемая схема

² [Имеется в виду работа немецкого философа М. Штирнера «Единственный и его собственность» (1844).]

есть плод почти что десятилетней работы не только в области пристального изучения христианства первых трех веков, но и в области этнологического исследования религиозных феноменов. У автора есть и еще одно, правда, до сих пор еще несколько субъективное оправдание. По его мнению, эта схема может служить пролегоменами к будущей истории христианства, могущей возникнуть в смысле науки, и не в виде сначала актуального, а впоследствии застарелого оправдания каких-либо вероисповедных программ и вождедений. Кроме того, и сама критика непременно будет иметь за собой такую же схему, только завуалированную, унаследованную от разных родителей и оправданную еще в меньшей степени, чем предлагаемая. По крайней мере автор берется — и с материалом в руках — опровергнуть любое из известных ему построений, которые, несомненно, будут фундировать критику, если привычное «ad fontes» останется единственным вызовом на бой. А теперь, имея в виду результаты схематики негативной, — к схематике позитивной. <...>

Б. Л. Богаевский

МУЖСКОЕ БОЖЕСТВО НА КРИТЕ (1930)

Фрагмент¹

Борис Леонидович Богаевский (1882–1942) — филолог, историк-антиковед, археолог, специалист по античной религии.*

Для современного исследователя эта статья Б. Л. Богаевского интересна в двух своих контекстах. С одной стороны, это историографический памятник, отражающий рецепцию «нового учения о языке» и так называемого палеонтологического метода Н. Я. Марра* в археологии и истории религии, и пример истолкования иконографического и археологического материала в свете теоретических построений Марра*. С другой стороны, это попытка самостоятельного и оригинального ответа на актуальный и для современной науки вопрос о мужском божестве в минойской культуре: его отличительных чертах, времени появления, иконографии и т. п. Отправной точкой для автора является принадлежащий Н. Я. Марру* тезис об амбивалентности архаических божеств, который и раскрывается на минойском материале. В работе демонстрируется вторичность и более позднее появление мужского божества по сравнению с женским, что, по мнению автора, связано с матриархатом. Особое внимание уделяется бесполому или двуполому характеру мужского божества и возможный его статус кастрата, что предвосхищает черты позднейших малоазийских богов (Таммуза, Аттиса) и Иисуса.*

Д. Б.

III

<...>

В неолитическую эпоху на Крите, если правильна датировка Моссо, известна только одна мужская статуэтка из Агии Триады.² Мужские изображения более часты на так называемых «гончарных печатях» раннеминойского и начальной эпохи среднеминойского периода.³ В восточном Средиземноморье на Цикладских островах при подавляющем числе хорошо известных женских изображений я

¹ [Богаевский Б. Л. Мужское божество на Крите // Яфетический сборник. 1930. Т. 6. С. 165–204. (Цит. разделы III и IV. С. 172–184.)]

² Mosso [A.]. Le origine della cività Mitiderranea. Milano, 1910, 106, рис. 64. <...>

³ Б. Л. Богаевский. Крит и Микены, 78. [М.; Л.: ГИЗ, 1924. (Всемирная литература). 256 с.] Б. Л. Богаевский. Древне-минойский период в системе культур

могу отметить только одну мужскую мраморную статуэтку «цикладского» типа с Наксоса, хранящуюся в Дрездене...⁴ Статуэтка (выс. 12,4 см) изображает обнаженную мужскую фигуру с поясом и со сложенными по-женски руками на груди и с фаллом, как у статуэтки из Агии Триады.

Кроме того, общеизвестны игроки на лире или двойной флейте. При общем «матриархальном» укладе цикладской культуры эти мужские статуэтки производят впечатление чужеродного искусства, в котором Боссерт думает уловить влияния деревянной негрской культуры.⁵

По мнению Кёлера, упомянутые мужские статуэтки изображали собой священнослужителей великой богини Иштарь, представленной многочисленными мраморными статуэтками... Подобное же соотношение между женскими и мужскими статуэтками можно установить также в Фессалии, где в неолите известно всего несколько мужских изображений... из которых два были расписаны в стиле «red on white»...

Уэс* и Томпсон* совершенно справедливо замечают, говоря про мужские статуэтки ранних и поздних периодов, что они принадлежат скорее северному кругу культур, чем к южному.⁶ Фаллический характер поздних статуэток, в частности, совершенно чужд микенской культуре...

Мысль английских исследователей о принадлежности мужских статуэток «северным культурам», то есть дунайско-днестро-днепровскому кругу, находит свое подтверждение в культуре эпохи росписной керамики так называемого «трипольского типа».

Не входя в детальное рассмотрение этого вопроса, отметим, что мужские статуэтки, числом примерно около десятка, встречаются главным образом в двух основных типах: с одной стороны, это условное изображение «охотника» с перевязью через плечо, как у некоторых осетинских статуэток, с другой — изображение, как я ду-

IV—III т. Сообщения ГАИМК, Ленинград, 1929, II, 1. О влиянии металлургии на керамику вскользь говорит Glotz, *La civilization égéenne*, [Paris], 1923, 397.

⁴ Мраморная статуэтка в Дрездене с острова Наксоса в *Staatliche Skulpturensammlung*. <...>

⁵ Bossert [H. T.]. *Alt Kreta* [Kunst und Kunstgewerbe im ägäischen Kulturkreise]. Berlin, 1921, 6.

⁶ Wace-Thompson, 232. [Wace A. J. B., Thompson M. S. *Prehistoric Thessaly*. Cambridge, 1912.]

маю, какого-то культового существа с одним глазом... раннего предшественника греческого циклопа — мелкого скотовода.

Нужно заметить, что все известные мне мужские изображения принадлежат поздним и позднейшим эпохам трипольской культуры. Присутствие в дунайско-днестро-днепровской культуре мужских изображений, отражающих, следовательно, роль мужчины в тогдашнем обществе, совершенно теряется среди нескольких сотен женских статуэток. Можно с уверенностью сказать, что, судя по частоте и устойчивости типа женской статуэтки, так называемая трипольская культура, равно и энеолитическая, фессалийская, цикладская, раннетроянская и критская имели своим главным «божеством» женщину, не мужчину. <...>

Мужчина, следовательно, в построениях магико-религиозной мысли отходил на задний план, уступая место женщине, будущей «Великой Матери» средиземноморской культуры и культур южноширотного пояса вообще.

При это нужно отметить, что мужская статуэтка встречается возрастая численно и, следовательно, отражая более крупное значение в обществе мужчины по направлению к «северу», то есть она встречается чаще в кругу дунайско-балканских и днестро-днепровских культур. Напомним, что позднее, именно в этих культурных кругах укрепится значение мужчины в связи с развитием так называемой «патриархальной» культуры. В этом типе культур будут лежать и основные корни микенской культуры. С севера же произойдет продвижение в круг южных «матриархальных» культур, как мы увидим ниже, более развитых элементов «мужской» религии.

Подобное положение не ограничивалось Критом или Средиземноморьем. Сходную картину можно наблюдать также во многих других центрах Европы, так или иначе связанных с Средиземноморьем. Так, в Ирландии сохранились из ее докельтского периода легенды о том, что *in tempore Ulutorum*, вероятно, в течение каменного и бронзового периода жило какое-то «племя богини Данан» (*Tuatha Dé Danann*). В этих же передачах можно найти следы борьбы против матриархата со стороны укреплявшегося патриархального строя, легендарным представителем которого был чужеземный иберийский вождь Ит (*Ith*), убитый владычицей Данан.⁷

⁷ Macalister [R. A. S.]. The archaeology of Ireland, London, 1928, 1. Н. Я. Мapp. *In tempore Ulutorum*. [(Из этногонии к скифо-кельтскому вопросу)] // Д[оклады] А[кадемии] н[аук]. [Серия] В, 1928, [№ 13,] 324.

Равным образом у пиктов в Шотландии социальная организация общества покоилась на экзогамном матриархате⁸. Следы власти женщины сохранялись еще в VI в. н.э. во многих местах Шотландии, особенно при постройке монастыря: так, например, один из ранних монастырей был расположен около «Высоты (богини) Махи» (Ard Macha).⁹

IV

Только с начала развитого бронзового века в среднеминойском периоде (СМ) можно говорить о появлении на Крите¹⁰ мужской статуэтки наряду с женской, по-прежнему занимавшей первое место.

Нужно отметить аналогичное и вполне закономерное явление в бронзовом веке и в других местах Западной Европы, стоявших в органической социально-культурной связи со Средиземноморьем, начиная с ранних времен, как мы об этом уже упоминали выше...

Так, например, во Франции (в частности, на Севере) и в докельтской Ирландии и Шотландии с их сохранявшимся в сильной степени матриархальным укладом культуры следует отметить мужские изображения, появившиеся, несомненно, как более позднее дополнение к «замечательным» исконным образам женского существа, в которых Макалистер усматривает «богиню Смерти», охранявшую места погребений...

На Крите наиболее интересные мужские изображения были обнаружены в знаменитом святилище на вершине холма в Петсофа (Petsofa) над Палекастро. Мужчины были изображены обнаженными с поясами вокруг бедер, нередко с заткнутым кинжалом и, в некоторых случаях, с чехлом (?) для фалла. На ногах иногда изображена обувь со шнуровкой. Встречаются статуэтки с круглой шапочкой на голове, а у одной статуэтки сохранились два конца плаща, свешивающегося с плеч. Как и в Египте, мужские статуэтки, в противоположность белым женским статуэткам, окрашены и в красный цвет...

⁸ Zimmer. Das Mutterrecht der Pikten [und seine Bedeutung für die arische Altertumswissenschaft]. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, [Römische Abt.] XV, [1894.] 277.

⁹ Macalister, op. cit. 23, 93. [The archaeology of Ireland...]

¹⁰ К сожалению, трудно пока сказать, что-либо положительное о мужских бронзовых статуэтках Италии...

Самым интересным в мужских статуэтках являются их жесты, о которых я специально писал в одной из своих работ.¹¹

Одна статуэтка... изображает мужчину, стоящего в напряженной позе, сильным движением сведя ноги носками вместе. Обе руки плотно прижаты к груди... как у упомянутой выше цикладской статуэтки в Дрездене. У второй статуэтки... ноги также сдвинуты носками вместе и руки еще более отчетливым движением приложены к груди... Как можно заметить, мужчины кладут руки на грудь тем же жестом, как женщина, у которой это положение рук отмечено было нами для неолита и раннеминойского периода. У женщины упомянутый жест понятен: она или кладет руки на груди или поддерживает их. В том и другом случае ясен смысл позы: женщина подчеркивает свои плодородные силы как великой питательницы.

Наоборот, движения рук мужчины в описанных статуэтках понятны только формально: мужские статуэтки представляют адорантов, которые делают подражательные женские движения, как бы уподобляя себя всесильной женской богине и отдавая ей себя во власть.

Можно было бы, пожалуй, сказать, что в момент совершения культового жеста мужчина должен был чувствовать себя перевоплощающимся в женщину и меняющим свой пол. Посвящая себя в святилище богини Петсофа, мужчина обеспечивал себе в культовом женском состоянии длительную охрану богини или же посвящал себя ей как мужеско-женский образ и благодарность за оказанное ему богиней благодеяние.

Необходимо подчеркнуть, что, если наши объяснения мужских жестов правильны, то начиная с СМ I [первого среднеминойского периода] можно констатировать подражание мужчиной жестам женщины на основе религиозного перевоплощения. Предлагаемое нами объяснение находит свою защиту в замечательных костяных фигурках, часто находимых в погребениях греко-парфянского периода около Вавилона. Иногда эти погребальные фигурки изображают мальчика или юношу с чрезмерно развитыми бедрами, вызывающие представления о женской фигуре. Руки сложены на груди, как это обычно делает Иштарь. Однако плоская грудь, несомненно, мужская. В других случаях «смешение полов» (confusion of sex) выступа-

¹¹ Б. Л. Богаевский. Ритуальный жест и общественный строй на Крите. Сборник «Религия и общество», Ленинград, 1926.

ет еще более отчетливо, как на приводимом изображении... у которого соединены признаки мужского и женского тела.¹²

Легрен (Legrain)* совершенно справедливо отмечает погребально-ритуальный характер упомянутых костяных статуэток, усматривая в их женско-мужском типе продолжавшуюся традицию поклонения Великой Богине, ставшей в одной из исторических стадий своего развития Иштарью. Так, на протяжении тысячелетий можно вещественно доказать наличие традиции, корни которой были обусловлены общественно-хозяйственным укладом матриархальной культуры.

<...>

Из других пластических мужских изображений нужно отметить фигурку «пастуха», помещенного позади своего обширного и разнородного стада внутри одной чаши из Палекастро начальной эпохи среднеминойского периода...

Магическое значение композиции, кажется мне, не нуждается в пояснении.

Упоминание о магико-культовом изображении критского пастуха, своеобразного прототипа Гермеса, нельзя не вспомнить мужских изображений дунайско-днестро-днепровского района, стоявших тоже в связи с скотоводством...

Из среднеминойского II периода пока, кажется, не известны мужские изображения с религиозным значением. Удивительная фреска с «собирателем шафрана»... не может быть привлечена к рассмотрению, так как трудно решить, представлен ли юноша или девушка. В конце концов Эванс* склоняется к мысли, что на фреске изображена «скорее молодая девушка, чем мальчик»... Если же видеть в фигуре собирателя цветов — юношу, то тогда придется вновь усмотреть подчиненное положение мужчины в минойском культе: юноша собирал цветы, посвященные Великой Богине, вероятно, в священном саду. Также, если видеть на фреске юношу, нужно допустить мысль, что неотчетливое в отношении пола изображение... быть может, должно быть понято как изображение кастрата, на что указывал бы цвет тела фигуры: она не красна, как обычно, если речь идет о мужчине, и не бела как женщина, а серовато-оливкового цве-

¹² Legrain [G.]. Small sculptures from babylonian tombs. The Museum Journal, 1926, июнь, стр.195. Kleiweg de Zwaan [J.P.]. L'échange de vêtements entre hommes et femmes. Revue Anthropologique, 1924. [Vol. 34. P. 102–114.]

та. Я отнюдь не настаиваю на своей мысли, хотя позднее еще раз к ней вернуться.¹³

Из других источников СМ II следует упомянуть два изображения на печатях из так называемого «Иероглифического склада» (Hieroglyphic Deposit) в Кносе: на одной Эванс* думает видеть «портрет царя-жреца» (priest-king), на другой его сына наследника (Infant-son).¹⁴ Эти печати для нас интересны, как показатель возросшего политического и социального значения мужчины, но они ничего не дают в отношении к женскому божеству, которое по-прежнему занимало высшее место. Что касается мужских изображений на так называемой Городской мозаике, то она интересна лишь своим повествовательным содержанием, из которого мы узнаем о каких-то военных экспедициях в чужие страны, вероятно в Африку.¹⁵

Значительно большее число мужских изображений, весьма важных для темы настоящей работы, дают преимущественно поздние периоды последней эпохи СМ периода (СМ III b.).

На часто воспроизводимой печати... обнаруженной в одной части Кносского дворца, имевшей несомненно религиозное значение (Deposit by Columnar Shrine) представлена стоящая на вершине горы, быть может изображающей условно священную Юкту около Кноса, могущественная минойская материнская богиня — горная богиня, прототип будущей Реи.¹⁶

Одна рука богини лежит на поясе, в другой, властно протянутой вперед, она держит копьё. По сторонам богини, у подножья горы, стоят, как думает Эванс*, львицы, сзади изображен алтарь с «рогами посвящения», а перед богиней в ритуальной позе, сильно откинувшись назад, стоит мужчина с рукой, поднятой к лицу, как бы для защиты от нестерпимого блеска, исходящего от божества.

¹³ В последнее время «Собираатель шафрана» ставится в связи с некоторыми моментами элевсинских мистерий. См. Deonna [W.]. Quelques croyances superstitieuses de la Grèce ancienne. Revue des études grecques, [Paris,] 1929, № 195–196, 119.

¹⁴ Evans. Palace, I, 272. [Evans A. The Palace of Minos: a comparative account of the successive stages of the early Cretan civilization as illustrated by the discoveries at Knossos. London, 1921. Vol. 1.]

¹⁵ Evans. Palace, I, 311.

¹⁶ Evans. Palace, II, 809 (СМ III). [Evans A. The Palace of Minos... London, 1928. Vol. 2.]

Не менее интересны две печати (СМ III) из «Храмового хранилища» в Кносе. На одной... богиня в остроконечной шапке идет крупным шагом, держа, как на предыдущем памятнике, копьё в вытянутой руке. Левую руку она опустила на круп льва, который поверотил к богине морду с раскрытой пастью. Богиня изображается, несомненно, одновременно как великая жрица и как владычица зверей, покоряющая «царя зверей» своей власти.

На другой печати... того же происхождения, по существу изображена аналогичная сцена: в ней участвует «воин», по старому объяснению Эванса*, и «вооруженный бог» — по новому.¹⁷ Мужчина изображен в остроконечной шапке с щитом и копьем, висящим на плече. Левая рука приподнята ритуальным жестом. Рядом идет львица или леопард...

Сравнение с «Великой Жрицей» чрезвычайно интересно: бог изображен как заместитель богини. При этом, однако, мужское божество представлено не как владыка, а как слабое существо — бог делает подчиненный жест и не касается рукой зверя.

Еще более интересно изображение... на печати из Агии Триады, последних времен (СМ III) (СМ III b).¹⁸ Представлен «молодой бог» (youthful god) в тиаре, с большим луком, который он держит опущенным, рядом со львом. Божество, как простой смертный адорант, в преувеличенно резком движении откинул шею назад, обернул лицо кверху, точно увидя Богиню, и поднял согнутую в локте руку.

Нельзя не вспомнить при описании молодого бога с опущенным луком, изображение Великой Жрицы на критском сердолике в Берлине или на резном камне в Афинах: здесь богиня представлена могучим движением натягивающей лук, стоя на одном колене.¹⁹

Вновь перед нами обычное сопоставление — властная владычица и подчиненный ей, еще не достигший силы, бог.

Интересна роль львов на приведенных изображениях: уже в СМ выработался прочный тип композиции дружественно и почтительно настроенного грозного владыки зверей к женской богине. При этом во II тысячелетии, как известно, львы на Крите не водились, следовательно, изображение животного давалось по традиции, пока

¹⁷ Evans. Palace, I, 505 и II, 831: armed god with tiara and lioness or pard.

¹⁸ Evans. Palace, II, 831, рис. 538.

¹⁹ Лихтенберг [Р. фон]. Доисторическая Греция [(Эгейская культура) / пер. Г. Г. Генкеля; под ред. Б. В. Фармаковского.], Л. [СПб.], 1913, стр. 115, рис. 56.

неизвестно еще, где возникшей. Нельзя не отметить аналогичную роль почтительного льва, охранителя царя, в европейской традиции, во всяком случае в эпоху после составления «Песни о Роланде», как думает Блох*.²⁰

<...>

К фигурам смертных и божественных адорантов на печатях прекрасной аналогией может служить недавно ставшее известным изображение адоранта на терракотовом рельефе из «Дома жертвенных быков» (House of the sacrificed oxen) заключительного периода разбираемой эпохи (СМ III в.)²¹, как и печать с молодым богом.

К этой же заключительной эпохе СМ периода Роденвальд относит вотивные грубо исполненные в «крестьянском» стиле фигурки адорантов, стоящих на дне чашечек, найденных в Арханах (Archanes), где находился небольшой минойский дворец... По композиции эти фигурки напоминают изображение пастуха, идущего за стадом внутри известной чаши из Палекастро.²²

Из переходной эпохи от СМ к ПМ периоду (СМ III в. — ПМ Iа) нужно отметить бронзовую статуэтку, недавно найденную около Гераклиона на территории «портового города» Кноса и представляющую в скульптуре тип, с которым мы уже познакомились по изображениям на печатях и в рельефах.²³

Эта бронзовая, не законченная отделкой статуэтка, изображает изнеженного юношу в позе адоранта в остроконечном головном уборе, который встречается на печатях не только у воинов... но, что особенно интересно, у богини со львом... У юноши на шее золотая «гривна»; кокетливые локоны сбегает змейками на грудь. Руки тщательно отделаны и сведены по-женски у груди, каким-то новым в иконографии минойских жестов движением.

В отличие от женских изображений из Петсофа, ноги у бронзового юноши не сведены вместе, а расставлены и покоятся, как у бронзового архаического юноши из Сирии... «на веткоподобной развилке», как думает Хатзидакис, быть может, с целью подчеркнуть божественный характер юноши...

²⁰ Bloch [Marc]. Les rois thaumaturges, [Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre.] Strassbourg I, 1924.

²¹ Evans. Palace, II, 1, 310, рис. 11, 2, 753, рис. 487.

²² Evans. Palace, I, 181. <...>

²³ Evans. Palace, II, 1, 234, рис. 132.

Как видим, типы божественного адоранта и смертного адоранта в СМ являлись распространенными.

В заключение отметим, что из СМ III периода происходят также известные стеатитовые сосуды, на одном из которых представлена необыкновенно живо выполненная сцена, изображающего молодого принца с «распущенными», вероятно по магическим требованиям, густыми волосами по плечам, как это мы встречаем в европейской истории у «волосатых царей» (*reges criniti*)²⁴. Молодой правитель украшен золотыми гривнами, ожерельями и браслетами на предплечьях и запястьях. Перед ним в почтительной позе стоит «офицер с отрядом»²⁵.

Изображение красноречиво говорит о крупном значении, которое мужчина занимал в политической жизни Крита.

Из сказанного можно сделать некоторые выводы.

В среднеминойском периоде по сравнению с раннеминойским мы встречаем не только смертных адорантов, но уже видим изображения мужского божества.

При этом, однако, мужское божество представлено всегда в подчиненном богине образе. Второстепенное значение мужского божества, конечно, подчеркивалось в историко-религиозном отношении тем, что иногда божество изображалось как юноша. В молодом боге СМ периода мы вправе, как скажем ниже, видеть элементы будущих Тамузов, Аттисов, Адонисов и Гиацинтов или Иисуса Христа. Также в этом смысле следует понимать и то, что мужское божество встречается в некоторых композициях как заместитель богини. Как характерную особенность, можно отметить стремление художника придать в некоторых случаях известные женоподобные черты (Собиратель шафрана, бронзовая статуэтка) или дать мужчине в спутники не льва, а львицу (*warrior god*).

При этом «светские» памятники, как стаканчик с «принцем» и «офицером», ясно показывают крупное значение мужчины в жизни Крита в эпоху своеобразного феодализма. В связи с этим нельзя не отметить, что неслучайно, конечно, количество мужских памятников возрастает к концу СМ периода, когда основы феодализма все более и более укрепляются.

²⁴ Bloch, *op. cit.*, 61. [*Les rois thaumaturges...*]

²⁵ Б. Л. Богаевский. Крит и Микены, 119 [М.; Л.: ГИЗ, 1924]; Evans. *Palace*, II, 1, 792.

Таким образом, мы должны констатировать появление образа мужского божества в СМ периоде и его слабость по сравнению с женским божеством, при наличии несомненно крупного политического значения мужчины. Объяснения этого кажущегося несовместимого противоречия лежат, как я думаю, в условиях общественной жизни среднеминойского периода, подвергнувшегося диалектическому изменению по сравнению с древнеминойским периодом с его родовой организацией. Не останавливаясь на этом вопросе долго,²⁶ отмечу, что среднеминойский период является, как показал Эванс*, по преимуществу веком дворцового строительства (age of palaces). В эту эпоху вырабатываются основы феодального строя и укрепляется власть Миноса и его сыновей — наместников в тех или иных частях острова.

Но при крупных политических и социальных завоеваниях мужчины, укрепляя основы патриархального уклада жизни, не мог вытеснить матриархальные старинные элементы быта, воплощенные в образе Великой минойской богини.

Заняв господствующее положение в жизни острова, мужчина, однако, не мог лишить верховную жрицу значения и вынужден был еще на долгое время ограничиться в религиозной жизни второстепенным местом, лишь постепенно замещая женское божество в ее функциях.

Окончательную победу мужское божество одержит значительно позднее — на почве «классической» Греции, переживавшей свою «индоевропейскую» стадию развития. Во главе греческого Олимпа встанет Зевс, окруженный демократическим сонмом равноправных между собой божеств. Женские божества, представлявшие в значительной степени различные стороны деятельности бывшей Великой минойской, вернее, средиземноморской, «деспотической»... богини, окажутся стоящими на втором плане, в виде Афины, Геры, Илифии, Деметры или Артемиды.²⁷

²⁶ Б. Л. Богаевский. Ритуальный жест и общественный строй древней Греции. Сборник «Религия и общество», 93.

²⁷ Nilsson. The Minoan-Mycenaean Religion, London, 1927. <...>

А. Б. Ранович

ЦЕЛЬС (1935)¹

Абрам Борисович Ранович (1885–1948) — историк античности, раннего христианства, иудаизма.*

Составил две хрестоматии: «Первоисточники по истории раннего христианства» (1933) и «Античные критики христианства» (1935). В последнюю включены тексты Лукиана, Цельса, Цецилия, Порфирия, Гиерокла, анонимного автора III в., Юлиана и Либания, а также критические статьи и комментарии А. Б. Рановича.*

Д. Б.

Среди произведений античности, направленных против христианства, книга Цельса занимает исключительное место. Это древнейшее крупное произведение, содержащее развернутую критику христианского учения, дошло до нас в значительной своей части и позволяет нам судить о том, каким представлялось христианство просвещенному римлянину конца II в.

Книга Цельса как самостоятельное литературное произведение не сохранилась. Но «отец церкви» Ориген в своей апологии «Против Цельса» (*contra Celsum*) приводит в цитатах и в перифразах почти все сочинение своего противника — Ἀληθὴς λόγος.

Ориген написал свою книгу по просьбе и по поручению своего богатого друга и мецената, дьякона Амвросия, который предоставил для этого в распоряжение Оригена стенографов, переписчиков и каллиграфистов и финансировал работу знаменитого апологета. Этим, надо полагать, объясняется та обстоятельность, с которой Ориген написал свою апологию в восьми книгах.

В предисловии, которое Ориген написал уже после того, как успел изложить треть первой книги (до I, 28), он сам характеризует метод своей работы: «После того как я продиктовал до того места, где у Цельса выводится обращение иудея к Иисусу, я решил поместить вначале это предисловие... Предисловие должно дать оправдание тому обстоятельству, что вначале мы отвечали Цельсу одним спосо-

¹ [Ранович А. Б. Цельс // Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1935. (Цит. по: Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М.: Политиздат, 1990. С. 263–270.)]

бом, а после начала — другим. Сначала мы намеревались наметить основное и дать к этому краткие замечания, с тем чтобы потом облечь все это в плоть и кровь. Однако впоследствии сама работа внушила нам удовлетвориться для сокращения времени тем, что начало изложено в этой манере, а в дальнейшем изобличать выдвигаемые против нас Цельсом обвинения по возможности с буквальной точностью»... И действительно, начиная с I, 28, Ориген шаг за шагом следует за Цельсом, лишь изредка забегая вперед или возвращаясь назад.

Ориген много раз подчеркивает, что не оставляет без ответа ни одного из обвинений Цельса. Во-первых, Амвросий требовал, чтобы он отвечал и на те аргументы Цельса, которые самому Оригену казались не стоящими внимания (II, 20); во-вторых, апологет считал необходимым ради убедительности «не оставить без исследования ни одного из его высказываний, особенно в тех случаях, когда его обвинения могли бы показаться кое-кому из нас или из иудеев разумными» (V, 1); в-третьих, он хотел показать, что он вполне объективен и дорожит только истиной (III, 16); наконец, он боится, чтобы его не заподозрили в замалчивании чего-либо, и готов поэтому даже повторяться, поскольку повторяется Цельс (II, 46). Он поэтому обещает строго следовать порядку изложения у Цельса, даже если оно у последнего несвязно и несистематично (I, 41).

Это, конечно, не значит, что Ориген действительно ничего не пропустил из аргументации Цельса. Временами он ограничивается трафаретным «и тому подобное» или замечанием, что не стоит останавливаться подробно на всем том, что говорит Цельс (все эти места перечислены у Кейма*; Celsus' Wahres Wort. S. 183–184). Замечание Оригена, что Цельс часто цитирует Пифагора, Платона и Эмпедокла, свидетельствует о значительных сокращениях, сделанных Оригеном, так как у него Цельс цитирует Эмпедокла только один раз (VIII, 53). Наконец, опровергать книгу противника слово за словом технически вряд ли возможно и, во всяком случае, не нужно. Неудивительно поэтому, что собранные вместе по порядку цитаты из Цельса дают прерывистое изложение, со множеством явных пропусков, порою весьма значительных. А если к тому же принять во внимание, что Ориген часто не цитирует, а излагает Цельса своими словами, то совершенно очевидно, что восстановить по Оригену целиком подлинного Цельса невозможно...

Но если полная реставрация Цельса невозможна даже для человека, который сумел бы проникнуться целиком духом этого писателя, усвоить его стиль, метод изложения и специфическую обра-

зованность, все же того материала, который сохранил нам Ориген, вполне достаточно, чтобы составить себе отчетливое представление об этой книге. Соединение всех приведенных Оригеном цитат и перифраз дает как бы книгу, в которой многие строки стерты, местами вырваны даже целые страницы, отсутствуют введение и заключительные страницы. Это, конечно, досадно, о многом приходится догадываться, о многом сожалеть, но читать эту книгу можно именно как книгу, а не как разрозненные фрагменты.

Ориген писал свою апологию, по свидетельству Евсевия (История церкви, VI, 36), в правление императора Филиппа Араба, по всей вероятности в 248 г. Это — *terminus ante quem* для книги самого Цельса, причем эту дату приходится по многим соображениям отодвинуть на несколько десятков лет назад. Ориген уже ничего не знает об авторе «Правдивого слова»: очевидно, и он, и Амвросий, и те лица, в среде которых обращалась книга Цельса, не имели уже возможности за давностью времени найти данные о личности Цельса. Далее, очень важно, что Цельс, выдвигая всевозможных соперников Христу вплоть до Эпиктета, не называет Аполлония Тианского, который как бы напрашивался сам собою; отсюда можно заключить, что Цельс не знал не только написанного Филостратом около 220 г. жизнеописания Аполлония, но и предшественника Филострата — Мерагена. Наконец Цельс приводит кой-какие сообщения о гностиках, Оригену уже неизвестные. Таким образом, вполне правильно будет отнести книгу Цельса ко II в.

Что касается *terminus post quem*, то здесь мы имеем, во-первых, упоминание об Адриане (ум. в 136 г.), об умершем (давно) Эпиктете (ум. в 140 г.). Далее, VIII, 71, Цельс говорит о «ныне царствующих», то есть двух, императорах; речь может идти либо об Антонине Пие и Марке Аврелии (147—161 гг.), либо о Марке Аврелии и Люции Вере (161—169 гг.), либо о Марке Аврелии и Коммодe (176—180 гг.). Первое предположение можно считать исключенным хотя бы уж потому, что Цельс обнаруживает знакомство с христианской литературой, которая вряд ли в то время успела получить распространение, а многократные упоминания о преследованиях христиан за отказ от культа императора больше согласуются с концом, чем с началом правления Марка Аврелия. Однако, поскольку *прямых* ссылок на те или иные датированные исторические события у Цельса нет, категорические утверждения ряда исследователей, что «Правдивое слово» написано в 177–178 гг., неоправданны, тем более что усматриваемые у Цельса исторические намеки большей частью являются таковыми

лишь с точки зрения традиционной истории церкви, достоверность которой весьма сомнительна. Таким образом, книгу Цельса можно датировать последними годами правления Марка Аврелия, не пытаясь при существующих данных определить эту дату точнее².

О личности автора ничего не известно было уже Оригену, который высказывает лишь некоторые предположения на этот счет. Так (в I, 8), приведя слова Цельса, что отречься от своих убеждений не следует, Ориген говорит: «Надо уличить Цельса, что он противоречит самому себе. В самом деле, из других сочинений обнаруживается, что он эпикуреец; а здесь он... не соглашаясь с Эпикуром, притворяется, будто признает, что есть в человеке нечто лучшее, чем земное... Он, конечно, знал, что, признавая себя эпикурейцем, он не внушал бы доверия к себе как обвинителю... А, как мы слышали, было два эпикурейца Цельса — первый при Нероне, а этот при Адриане и позже». В другом месте (I, 68) Ориген точнее называет «другие сочинения»; то были несколько книг против магии; но здесь Ориген уже не отождествляет Цельса с автором этих книг: «не знаю, тождествен ли он с автором нескольких книг против магии»; так же условно выражается Ориген IV, 36, а IV, 54 он прямо допускает, что здесь могло быть совпадение имен. Очевидно, у Оригена никаких данных для отождествления Цельса с известным ему по другим источникам эпикурейцем не было; и если он «ругает» его эпикурейцем, то это полемический прием, имеющий целью дискредитировать автора в глазах читателя-христианина.

Был ли, однако, автор «Правдивого слова» эпикурейцем? Ориген думает, что «уличил» его, когда Цельс говорит, что «ни один бог и ни сын божий никогда не спускался и не стал бы спускаться на землю» (V, 2). В действительности Цельс отнюдь не выступает как эпикуреец и атеист; он отвергает не религию вообще, а *христианскую* религию как религию невежественную, грубую, суеверную и антигосударственную; но он отнюдь не отвергает не только религию, но и официальный культ эллинских богов. Там, где он оставляет полемический тон и всерьез поучает читателя, он проповедует платоновский идеализм в той форме, в какой он был в ходу во II в., — в пестрой смеси с учением стоиков, с мистикой, ангелологией и рационалистическим скепсисом. Издеваясь над христианским учением о человеке как о «центре вселенной», Цельс, однако, не отвергает телеологии и допускает, что миром руководят разные демонические

² [Большинство современных исследователей признает дату 177–178 гг.]

силы. Материю, «плоть» он считает чем-то низменным, нечистым, хотя и — в духе стоиков — вечной.

Конечно, необходимо учесть, что Цельс часто аргументирует, исходя не из своих убеждений, а из уровня понимания, склонностей и настроений своих противников, он как бы становится на их точку зрения, чтобы показать несостоятельность христианской догмы даже с ее собственных позиций. Но он никогда в своей критике христианства не исходит из положений материализма и атеизма. Характерно, что Цельс упоминает и цитирует 9 раз Гераклита, 1 — Эмпедокла, 7 — Пифагора, 3 — Сократа, 28 — Платона, 1 — «стоиков», 2 — Эпиктета, но ни разу не упоминает Эпикура.

У исследователей, естественно, напрашивается мысль отождествить Цельса с тем «эпикурейцем, который жил при Адриане и позже», и с тем Цельсом, которому Лукиан адресовал своего «Александра». Оригеновского эпикурейца сближает с лукиановским Цельсом то, что оба они писали против магии и что оба они, как и сам Лукиан и автор «Правдивого слова», разоблачали шарлатанство всякого рода проповедников; однако вряд ли все трое тождественны, так как Лукиан писал «Александра» около 180 г., а упоминаемый Оригеном «эпикуреец Цельс» floruit при Адриане, то есть его «расцвет» приходится на правление Адриана, умершего в 136 г. Кроме того, ни наш Цельс, ни, пожалуй, лукиановский не могут быть названы эпикурейцами. Что касается отождествления Цельса с лукиановским, то здесь вероятия больше, ибо хронологических препятствий к этому нет, а круг интересов обоих Цельсов совпадает. Практически, однако, поскольку мы о личности *обоих* Цельсов ничего не знаем, вопрос не может быть разрешен категорически; возможны лишь догадки и предположения.

Книга Цельса показывает, что он получил обширное образование, хорошо был знаком с классической философской, исторической и художественной литературой (в частности, только благодаря Цельсу стали известны фрагменты из Гераклита — I, 5; VII, 62; VI, 12; VI, 42; Эмпедокла — VIII, 53; Ферекида — VI, 42; комедии неизвестного автора — VI, 78), путешествовал в Египте, Сирии и Палестине, причем и в Финикии, и Палестине (VII, 11), и в Египте (VI, 41) он разоблачает пророков и магов. Он хорошо знаком с христианской и ветхозаветной литературой, а его знакомство с гностической литературой таково, что даже Ориген иной раз становился в тупик (V, 62; VI, 27). К критике христианства он приступает во всеоружии теоретического и практического знания христианства, его истоков, его учения, сект.

После введения, где дана общая характеристика христианства, его внешний облик, Цельс подвергает критике христианское учение с точки зрения иудаизма, а затем с точки зрения исторической и философской, — опровергая учение о божественной миссии Иисуса, о воплощении, воскресении, о пророческом откровении; он осмеивает библейскую мифологию, вскрывает исторические источники христианства в плохо понятых эллинских и восточных религиозно-философских учениях. Его рационалистическую аргументацию, порой едкую и остроумную, мы вновь находим через 1600 лет у Вольтера* и французских материалистов XVIII в. Христиане, по Цельсу, — невежественные жертвы корыстных (и тоже невежественных) обманщиков.

Цельс — не враг христиан; напротив, со свойственным идеалисту непониманием исторической необходимости возникновения христианства как фантастического отражения общественного бытия он надеется «образумить» их, они вызывают у него не гнев, а жалость; он обращается к ним не как яростный обличитель, а как гуманный просветитель, верящий в силу убеждения и логической аргументации. Именно отсутствие личной заинтересованности делает книгу Цельса ценной в качестве свидетельства постороннего наблюдателя, хорошо изучившего свою тему.

Очень важны сообщения Цельса о составе христианских общин, о значительной роли гностицизма в выработке христианской догмы, о фабрикация Священного Писания, о мистериях Митры как прообразе христианских мистерий.

В своей критике христианства Цельс уделяет немало места его мифическому основоположнику. В то время процесс превращения бога Иисуса в мнимоисторическую личность в основном был уже завершен и зафиксирован в новозаветной литературе, но мифотворчество еще продолжалось. Цельс использует все варианты мифа об Иисусе — не только принятые в «главной церкви», но и обращавшиеся со II в. в различных сектах и течениях христианства, а также во враждебных христианству кругах. Он, таким образом, как бы вводит нас в лабораторию, где фабриковалась христианская мифология. Конечно, как еврейские, так и греко-римские писатели, выступавшие против христианства, не были способны дать научную критику мифа о Христе — ведь они сами были в плену религии и мифологии и не могли подняться до подлинно научного разоблачения христианских мифов. Они поэтому не оспаривали историческое существование Иисуса, а лишь давали мифам о нем свое истолкова-

ние. То, что они делали это чрезвычайно легко и каждый по-своему, показывает, что и тогда не было никаких исторических свидетельств о Иисусе, которые могли бы сдерживать мифотворческую фантазию христиан и их противников. И Цельс не знает никаких исторических свидетельств об Иисусе, а он их, конечно, использовал бы, если бы они существовали. Очевидно, христианская фальсификация текстов Тацита, Иосифа Флавия и других произошла позднее. Таким образом, Цельс может косвенно служить лишним свидетелем против историчности Иисуса.

Цельс аргументирует «от Писания»: «Все это мы подносим вам из ваших же писаний... вы побиты собственным своим оружием» (II, 74). Исходя из этого *христианского* материала, он толкует миф о Христе рационалистически, низводя Иисуса до роли простого смертного, и к тому же шарлатана. Таким же образом — как обожествленных людей — он трактует и эллинских богов — Диониса, Геракла и других. Этот прием применяли и все последующие критики христианства, вплоть до французских материалистов XVIII в., что, однако, не лишает значения их критики по существу.

Вместе с тем книга Цельса интересна и для характеристики философского разброда эпохи империи. Если верно, что Цельс принадлежал к кругу Лукиана, то он усвоил от него презрение к религиозному шарлатанству и фанатизму, но не сумел возвыситься даже до лукиановского скепсиса. Крохоборство, эклектизм, сочетание рационализма с уважением к отечественным святыням и отечественному культу, философская беспринципность — таковы черты философской физиономии Цельса; он, в сущности, принадлежит к тем жалким эпигонам эллинской философии, которых так зло и едко высмеивал Лукиан. И это не оттого, что он был недостаточно образован или неспособен понимать, что его аргументы против христиан обращаются против него самого (это подметил и Ориген), — Цельс принадлежал (судя по имени и общественному положению) к римским патрициям, утратившим свое место в жизни, осужденным на то, чтобы созерцать свою собственную гибель. Они поэтому искали утешения в мечтах о старине и цеплялись всеми силами за прошлое, даже за древнюю эллинскую религию. И если Цельс после основательной критики христианства кончает призывом вернуться в лоно официальной римской религии, то здесь сказывается идеология потерявшего себя, гибнущего класса.

Ориген, цитируя Цельса, нигде не указывает главы, или части, или «книги» цитируемого произведения. Поэтому в отношении

рубрикации «Правдивого слова» реконструкции столь же гадательны, как и в отношении самого текста. В основном напрашивается следующее деление:

Введение. Христиане представляют собою противозаконную организацию, учение их — варварское и к тому же не оригинальное. Иисус творил чудеса при помощи колдовства. Христиане слепо веруют, не слушаясь веления разума. Иудаизм, из которого выросло христианство, отличается нетерпимостью, стремлением обособиться от всех. Христианство — учение новое, имеющее последователей лишь среди невежд.

Часть I. Иисус — не мессия; сказки о непорочном зачатии заимствованы из эллинской мифологии. Иисус не обладает чертами бога и не совершил ничего божественного. Все пророчества об Иисусе не имеют к нему никакого отношения. Приписываемые Иисусу чудеса, его смерть и воскресение — нелепые, противоречивые сказки, которые можно без труда опровергнуть.

Часть II. Христианство откололось от иудаизма и не перестает раскалываться на все новые секты. Не содержа, по существу, ничего нового, оно ищет адептов среди низших, необразованных слоев населения. Проповедники христианства — обманщики.

Учение о воплощении — бессмыслица. Оно противоречит идее благого и всемогущего Бога, которому не подобает облечься в низменную плоть и претерпеть пытки и казнь. Да и не для чего Богу сходить на землю и пострадать ради людей, ибо человек — не центр творения. Библия — собрание заимствованных из разных источников нелепых сказаний.

Часть III. Христианское непротивленчество заимствовано у Платона, учение о Царстве Божьем — исковерканное учение платоников, митраистов и персидских магов. Учение о дьяволе восходит к неправильно понятым мыслям Гераклита о борьбе как принципе Вселенной. Космогония христиан полна противоречий и несообразностей; пророчества об Иисусе — фальсификация; учение о воскресении мертвых — противоестественно, противоречит идее Бога и является превратным толкованием мыслей Платона.

Часть IV. Необходимо относиться с уважением к официальному культу. Почитание государственных богов, или демонов, вполне совместимо с христианством.

Заключение. Христиане должны найти как-нибудь общий язык с эллинизмом и участвовать в государственной жизни наравне с прочими гражданами.

ИУДАИЗМ

М. В. Никольский

ЈАКНÎН И ВÕ'AZ (1 ЦАР. 7, 21) (1896)

Фрагмент¹

Михаил Васильевич Никольский* (1848–1917) — востоковед (ассириолог, семитолог), основатель российской ассириологии.

В области библеистики известны две значительные публикации М. В. Никольского*. В рецензии на книгу Ф. Делича* «Где находился рай?» он предположил, что в библейском мотиве рая прослеживаются несколько стадий развития мифа. Первая стадия — доисторический миф, то есть представления шумеров начала 3-го тыс. до н.э. о Дильмуне, где их предки селились в конце 4-го тыс. до н.э. Вторая стадия — пребывание евреев в Вавилоне в VI в., когда они знакомились с вавилонской традицией как напрямую, так и через арамейское посредничество. Третья стадия — период окончательного формирования всего корпуса мотивов Книги Бытия (по-видимому, конец VI — V в.). Автор рассказа о рае (так называемый Яхвист) был компилятором всех мотивов, которые ему поставлялись. Но, кроме этого, он был богословом, в задачу которого входило создание картины изначального общечеловеческого бытия. Впоследствии гипотеза Никольского* подтвердилась в исследованиях библеистов XX в.

Второй значительной публикацией на тему библеистики была статья «Яхин и Воаз», в которой Никольский* интерпретировал известное из Книги Царств описание двух медных колонн портала, между которыми проходил каждый вступающий в иерусалимский Храм (1 Цар. 7, 21). Он прочел названия колонн как финикийскую надпись и перевел ее «Да будет Ваал Силою!» По мнению Никольского*, финикийские медные колонны были символами «проведения через огонь» и обозначали место жертвоприношения Баалу.

В. Е.

Вышеприведенные слова были названиями двух медных столбов, которые были воздвигнуты в преддверии храма Соломона и находились на столбах в качестве надписей. Как и все остальные постройки храма, эти медные столбы, без всякого сомнения, были созданием финикийских архитекторов и мастеров, которые, по просьбе Соломона, были отряжены в Иерусалим царем города Тира Хирамом. К сожалению, мы не можем составить себе ясного понятия ни

¹ [Никольский М. В. Jakhîn и Bo'az (1 Цар. 7, 21) // Χριστήρια: сборник статей по филологии и лингвистике в честь Ф. Е. Корша. М., 1896. С. 419–432.]

о художественной обработке этих столбов, ни о их назначении, так как текст 15–22 стихов 7 главы 1 Цар., в которых они описываются, дошел до нас в крайне несовершенном виде, притом архитектурные термины, находящиеся в этом месте, неясны сами по себе и, по всей вероятности, не давали бы достаточного представления о предмете при нынешнем состоянии науки даже в том случае, если бы удалось в точности восстановить текст². Одно только несомненно, что в глазах писателя Книги Царств оба эти монумента имели весьма большое значение: описав с особенною подробностью все детали их художественной обработки, он в довершение всего сообщает, что каждый столб носил свое особое имя³. В настоящей статье мы хотели бы сделать попытку восстановить первоначальный текст и смысл вышеприведенных загадочных слов, служивших, по смыслу рассказа, названиями столбов.

Весь стих (7, 21), в котором содержатся эти слова, в переводе с масоретского текста читается так: «и он воздвиг столбы в преддверии (*'ulam*) храма, и воздвиг столб направо и назвал его *Iākhîn*, и воздвиг столб налево и назвал его *Bō'az*». На вопрос о том, что означают эти имена, вполне естественным ответом был бы тот, что это — имена лиц, перенесенные на столбы для увековечения памяти этих лиц. Действительно, оба названия встречаются в качестве собственных имен лиц; так, имя правого столба *Iākhîn* принадлежит сыну Симеона (родоначальнику колена Симеонова, Быт. 46, 10; Исх. 6, 15; Чис. 21, 21), и одному из 24 священнических разрядов (1 Парал. 24, 17), а также одному священнику, принадлежавшему к этому разряду (1 Парал. 10, 10), имя другого столба *Bō'az* принадлежит известному из книги Руфь и генеалогий Давида предку этого царя. Можно ли однако думать, что Соломон назвал правый столб в честь сына Симеона или одного из совершенно неизвестных священников из симеонитов, а левый — в честь своего предка Вооза? Еще можно бы признать, что Соломон избрал имя Вооза, как одного из своих предков, хотя во всяком случае трудно подыскать основание для такого предпочтения Вооза, ввиду того что у Соломона были предки и более значительные, как Иессей, Давид, его отец, но совершенно

² Основательное исследование текста всего сказания находится в статье B. Stade, Der Text des Berichtes über Solomo's Bauten 1 Kö. 5–7, в Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1883, S. 129–177.

³ См. об этом подробнее у Riehm'a в Handwörterbuch des Biblischen Alterthums. S. 651–653. [2 Bd. Bielefeld; Leipzig, 1884.]

невозможно подыскать подобных же оснований к выбору названия первого столба *lākhîn*. Еще менее можно согласиться с тем, что эти столбы могли быть названы по имени неизвестных лиц, но имевших во время постройки храма какое-либо значение или сами по себе, или по отношению к храму, например по имени архитекторов и заведующих постройками, равно как по имени сыновей Соломона или сановников. Соломон никак не мог прийти к мысли увековечить память кого-либо из своих современников на самом видном месте своей постройки; если чье имя могло носить здание, назначенное не для времени, а для вечности, то его собственное имя как строителя, собственника и царя: ни его сыновья, ни его вельможи, а тем менее мастера и художники, большею частью финикийского происхождения, не могли попасть, предпочтительно перед самим, в надпись к воздвигнутым им монументам.

Более вероятным является предположение, что имена столбов выражали своим смыслом какую-либо идею, соответствующую цели их постройки, и относились только к постройкам, а не к лицам. Но и здесь мы встречаем непреодолимые затруднения к объяснению смысла слов. Название первого столба *lākhîn* позволяет некоторое объяснение на этой почве: слово *lākhîn*, *hiph.* от *kûn*, *твердо стоять*, в *imperf. jussiv.* будет означать: «да утвердить», «да даст прочность» (то есть Бог этой постройке), но что значит *Bô'az*? Обыкновенно его считают за два слова: *bô* + *'as*, то есть «в Нем (в Боге) сила», или, с переменной вокализацией: *bā* + *'oz*, *в силе!* Или: *в величии!* (подразумевается: *да живет Бог!*), но в первом случае непонятно, почему *ô* не выражено посредством *scriptio plena*, а во втором — почему получилась обратная вокализация, то есть вместо *ā* получилось *ô*, вместо *ô* — *ā*. Помимо всего этого, возбуждается сомнение и в том, чтобы такие малозначащие отрывочные восклицания удостоились быть текстом единственных надписей на впервые построенном храме Богу еврейского народа; для столь величественного, по тогдашнему времени и тогдашним понятиям, здания, как храм Соломона, должны бы быть избраны и более ясные, более соответствующие идее постройки, надписи, если бы было намерение украсить такими надписями храм.

Таким образом, мы видим, что, хотя буквальный смысл 1 Цар. 7, 21 заставляет признать эти слова за имена столбов, в действительности крайне затруднительно истолковать их значение в этом смысле. Гораздо более навязывается мысль, что эти слова были одною цель-

ною надписью, разделенною на две половины на двух столбах, и что она своим появлением на столбах обязана всецело финикийским строителям. Путь к такому пониманию надписи открыл покойный Э. Ренан*.⁴ <...> ...Эта надпись была бы, по мнению Ренана*, еврейскою, то есть на еврейском языке, но истинный смысл ее, как талисманнический, был бы понятен только финикиянам. Но Ренан* не останавливается на этом и готов признать, что самая надпись написана на финикийском языке... <...>

Эта остроумная догадка одного из самых авторитетных семиологов нынешнего времени, что именно слова эти составляют одну цельную фразу и что эта фраза могла быть финикийскою, заслуживают полного внимания. Как надпись еврейская, она не может быть объяснена сколько-нибудь удовлетворительно при настоящем виде масоретского текста. Единственно возможное объяснение ее на почве еврейского языка есть то, которое дает Ренан*, но достаточно взглянуть на... текст его перевода, на все его дополнения в переводе к тому, что непосредственно дает текст оригинала, на все эти искусственные подпорки, чтобы видеть всю неудовлетворительность и шаткость понимания этих слов. Но и объяснение на почве финикийского, представляемое Ренаном*, удовлетворяет не более; достаточно указать на то, что здесь нет ясно выраженного подлежащего и поэтому надпись может быть относима к разным предметам. Главным затруднением для решения всех этих вопросов и недоумений служит то, что масоретский текст этой надписи внушает большие сомнения, не только с точки зрения вокализма, — чего мы уже отчасти касались, — но и с точки зрения консонантного состава обоих слов, что на почве семитизма гораздо важнее. Мы сделали попытку восстановить первоначальное чтение этих слов, и в результате получилось более удовлетворительное понимание их смысла, а также новое подтверждение того взгляда, что это, вернее всего, финикийская надпись, высеченная финикийскими мастерами при постройке храма.

До сего времени не обращалось внимания на чтение этих слов в греческом переводе LXX [букв. «перевод семидесяти», то есть — Септуагинта]. Нужно сказать вообще, что значение этого перевода для реконструкции первоначального текста Ветхого Завета понято было только в самое последнее время, когда (благодаря главным об-

⁴ E. Renan. Histoire de people d'Israel, t. II, p. 143–144.

разом исследованиям текста LXX Paul'я de Lagarde) оказалось, что греческий перевод LXX сделан с еврейского текста совсем другой редакции, отличной от масоретской и сравнительно более древней. Теперь немислимо, при вопросах текстуальных и экзегетических, обходиться только одним масоретским текстом, не принимая во внимание греческого перевода. Но особенно это должно касаться 1-й (в каноне LXX — 3-й) книги Царств, так как масоретский текст и текст LXX этой книги представляют более различий, чем текст какой-либо другой книги Ветхого Завета, как в распределении частей, так и во всех других деталях. Дело усложняется еще тем, что перевод LXX этой книги, в свою очередь, находится в столь различных редакциях, что заставляет предполагать различие самых оригиналов для столь различных переводов. Почти диаметрально противоположность в этом отношении представляют два древнейших и важнейших кодекса LXX: Александрийский (Британского музея) и Ватиканский. Однако же всестороннее исследование этих различий двух кодексов открывает твердую и надежную почву в деле критики текста не только 1-й (3-й) книги Царств, но и всего Ветхого Завета⁵, именно: все более разъясняется тот факт, что Codex Alexandrinus представляет оригеновский гекзапларный текст, исправленный на основании масоретского, а Codex Vaticanus, напротив, по всем признакам есть тот древний неисправленный текст, который послужил для Оригена материалом для исправления. Это значит, что в этом тексте, так радикально отступающем от масоретского, мы должны видеть в наиболее чистом виде подлинную редакцию LXX. В настоящем случае, в критике текста 1 Цар. 7, 21, мы положим в основу чтение Ватиканского кодекса⁶, как наилучшего и древнейшего, но мы должны сопоставить с ним чтение и других многочисленных кодек-

⁵ Мы в особенности отмечаем превосходный труд: Silberstein [S.]. Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrin. Uebersetzung überlieferten Textgestalt in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1893, Heft 1 [13, S. 1–75] и 1894, Heft 1 [14, S. 1–30].

⁶ По факсимильному изданию папы Пия IX: C. Barzellone. Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus. Romae 1868–1872. — В старинных и новых изданиях текста LXX по Ватиканскому кодексу обыкновенно принято в основу Editio sextina: Vetus Testamentum juxta Septuaginta et auctoritate Sixti V. Romae, 1586. Это же издание положено в основу C. Tischendorf. Vetus Testamentum graece. Editio septima 1887. Но Nestle снабдил его вариантами подлинного текста Ватиканского кодекса, которыми мы также воспользовались.

сов, имеющих с ним родство⁷, равно как восстановленной сполна (по отношению к историческим книгам Ветхого Завета) Лукиановской редакции⁸.

<...>

...Анализ текста перевода LXX привел нас к восстановлению совершенно другого чтения надписи на столбах, радикально отличного от масоретского; она будет вместо *Iākhîn Bō'az* читаться так: ... *Jakun ba'al* 'oz. Если перевести эту надпись с еврейского, то мы не получим удовлетворительного смысла: «да будет стоять Господь силы». Это обстоятельство, равно как присутствие здесь... имени главнейшего финикийского божества, побудили нас обратиться, по примеру Э. Ренана*, к финикийскому языку и на его почве искать объяснения смысла целой фразы. Действительно, мы видим здесь все признаки финикийской надписи. Если слову *kūn* придать здесь то значение, какое оно имеет в финикийском языке, то есть *быть*, как арабское *kāna*, а слово *ba'al* понимать в финикийском смысле *Ba'al*, то смысл надписи получается вполне ясный и надпись получает вполне удовлетворительный комментарий с точки зрения финикийской этимологии и эпиграфии, нисколько притом не противоречащий современным экзегетическим требованиям по отношению к библейскому тексту. «Да будет Ваал силою», то есть «да поддержит он созданное их руками» — вот что хотели сказать финикияне этой надписью, которая в их глазах была чисто талисманическою. Существенное для разбираемой надписи слово 'oz *сила* нередко находится в финикийских надписях и всегда относится к божеству, как его атрибут. Так, в надписи № 95 французского издания⁹, л. 2, богиня *Anat* (= 'nt) называется 'oz *hajjim* (= 'z *hjm*), то есть *robur vitae*; в греческом тексте той же надписи эти слова переданы σωτηρα. Кроме того, в надписях № 371¹⁰ и 412¹¹ это слово находится в собственном имени 'oz-*Melek* (= 'z *mlk*), то есть *сила Мелека* (Молоха). В одном финикийском собственном имени, переданном в греческой транскрипции Αρβολος¹²,

⁷ Для этой цели единственным руководством служит: Н. Holmes, *Vetus Testamentum cum variis lectionibus*. Oxonii, 1818 (II t).

⁸ Paul de Lagarde. *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior*. Göttingen, 1888.

⁹ *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. Pars I, tom. I, fasc. 1, p. 114. (Paris 1881).

¹⁰ *Ibidem*, fasc. 4, p. 411. (1887).

¹¹ *Ibidem*, fasc. 4, p. 423.

¹² P. Schröder. *Die phöniciſche Sprache*. Halle 1869, S. 95.

мы видим слово *ʿoz* наряду с именем *Ba'al*: Ασ-βολους. Ниже мы будем говорить о греческой транскрипции имени *Ba'al* βολ, но теперь констатируем тот факт, что здесь мы имеем ту же группу слов, только в обратном порядке, не *Ba'al ʿoz*, а *ʿoz-Ba'al*, «сила Ваала» (вполне соответствует еврейскому *ʿUzzijjahû*, ΟζΙας, то есть «сила Иагве»). Самая фраза: *jakun Ba'al ʿoz* имеет параллели в финикийских надписях с imperfectum jussivum глагола *kûn* в смысле «да будет», так, например, в надписи Эшмуназара¹³, л. 8, читаем: *ʿl jkn mškb ne sit eis lectus*, и далее *wʿl jkn lm bn neve sit eis filius*. В разбираемой нами надписи: «да будет Ваал силою» (то есть да поддержит эту постройку) слово *сила* относится к Ваалу в смысле, аналогичном тому, какой в надписи № 95, где богиня Анат называется *robur vitae*, по-гречески σωτειρα.

Но здесь возникает вопрос, можно ли допустить, чтобы на столбах храма Иагве (*Iahwe*), Бога Израиля, могли быть начертаны слова, относящиеся к другому божеству, Ваалу, тому божеству, которое в последующей истории народа еврейского является столь враждебным Богу Израиля? *Ba'al* и *Iahwe* в сознании пророков-писателей взаимно исключали друг друга, и имя *Ba'al* на столбах храма *Iahwe* должно бы быть оскорблением самого места, посвященного истинному Богу Моисея и пророков. Но насколько справедливо то, что в сознании пророков-писателей *Iahwe* является в самом резком антагонизме с *Ba'al*, настолько справедливо и то, что на практике в допророческий период, в особенности во времена судей, Давида и Соломона, имя *Ba'al* не строго противопоставлялось имени *Iahwe*, и даже как нарицательное («Господь») прилагалось к самому *Iahwe*. Это мы в особенности видим в некоторых собственных именах лиц. Так два сына Саула носили имя *ba'al*, один назывался *M'ri-ba'al*, Μερὶβααλ (1 Пар. 9, 40 в.), то есть «герой Господа», другой *'Is-ba'al*, то есть «муж Господа»¹⁴. Другая форма первого имени в том же стихе (1 Пар. 9, 40а и 8, 14) *M'ribh ba'al* есть очевидно искажение вышеприведенной формы, происшедшее вследствие описки (диттография). Для редактора позднейшего времени это имя *ba'al* в собственном имени сына Саула явилось настолько соблазнительным, что он прибегнул к эвфемистическому его изменению, заменив во 2 Сам. 21, 8 слово *ba'al* словом *bōšeth* «стыд», «срам», отсюда получилось *M'ri-bōšeth*, что, в свою очередь, искажено в *Mephî-bōšeth* (Μεμφίβοσθε). Совершенно

¹³ Corp. Inscr. Sem. Pars I, fasc. 1, p. 14.

¹⁴ Справ. В. Stade, Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1, S. 260, ср. S. 181. Anm. 1.

то же самое мы видим в имени другого сына Саула, его преемника на царстве, *ʾIš-baʾal*: его имя является в форме *ʾIš-bōšeth* (2 Сам. 2, 8–4, 12), *Ἰεβοσθε*; не может быть сомнения, что и здесь слово *bōšeth* стоит вместо *baʾal*, как эвфемистическая поправка. Это можно заключить уже из невозможности самого имени *ʾIš-bōšeth* со значением «муж срама», «срамный человек», «срамник» (ср. *Mʾri-bōšeth* = «герой срама»). Кто мог носить такое имя? Могло ли оно принадлежать сыну царя и впоследствии царю? Но всего яснее этот прием можно видеть в имени, которое носил Гедеон, именно *Ierubbaʾal*, *Ἰεροβααλ* (Суд. 7 и 8); во 2 Сам. 11, 21 оно является в форме *Ierubbōšeth*, между тем как в LXX *Ἰεροβααλ*. Даже в пророческий период мы встречаем прямое указание, что *baʾal* было нарицательным именем для обозначения самого *Iahwe*, — так один из древнейших пророков-писателей, Осия, во 2, 18 говорит: «и будет в день тот, говорит Иагве, ты назовешь меня: „мой муж“, и не назовешь меня: „мой Господин“ (*baʾalî*)». Этих фактов вполне достаточно, чтобы признать, что во время Соломона имя *baʾal* на столбах храма не должно было представить для истинных поклонников *Iahwe* ничего соблазнительного, тем более что надпись несомненно изображена была теми же письменами, какие были в общем употреблении и у евреев, и, следовательно, по внешности не производила впечатления чего-либо иноземного, все слова ее находились и в еврейском языке, хотя смысл ее был немного темнее для еврея. Только впоследствии, в особенности после реформы царя Иосии (621 г. до Р.Х.), когда борьба против иноземных культов обострилась, самое имя *baʾal*, хотя бы оно относилось и к *Iahwe*, стало соблазнять истинных поклонников чистой религии *Iahwe*. Этим объясняются те изменения в тексте собственных имен, содержащих имя *baʾal*, о которых мы говорили выше; вероятно, этим же объясняется и то, почему в масоретском тексте из *baʾal ʾōz* образовалось *Bōʾas*, собственное имя, тождественное с именем одного из предков Давида; соответственно с этим и из слова *jakup* было сделано собственное имя, наподобие уже имевшегося, *Iākhîn*. Быть может, подобные же мотивы были у переводчиков 2 Пар. 3, 7 LXX, если они в надписи второго столба перевели только второе слово *ʾōz ισχυς* и оставили без перевода первое слово *baʾal*.

Тем интереснее и дороже для нас, что александрийский перевод, несмотря на все это, сохранил для нас первоначальную форму надписи. Замечательно то, что, благодаря LXX, мы не только можем восстановить консонантный семитский оригинал надписи, но и самую

вокализацию текста, которая не выражалась в финикийском (и еврейском) шрифте, по крайней мере в тех случаях, где она существенна, например в *Iaχour*, где *ou* служит показателем чисто финикийской формы глагола, равно как в преобладании звука *o* в окончании надписи на втором столбе, то есть в слове *ʾōz*. Но нам кажется, что и в вокализации слова *baʿal*, как оно выражено в различных редакциях LXX, можно усматривать оттенки чисто финикийского произношения гласных. В самом деле, чем объяснить присутствие *o* в большей части кодексов LXX в слове *baʿal* (*Βαολ*, *Βολ*, *Βοολ*, *Βοαολ*)? На чисто еврейской почве это необъяснимо, но мы знаем, что в финикийском языке была склонность к произношению звуков *ā* и *ā* как *o*, в гораздо большей степени, чем в еврейском¹⁵; так, что касается слова *baʿal*, то оно встречается в двух транскрипциях у греческих и латинских писателей: кроме *Βαλ* и *bal* (например, *Ιθο-βαλ-ος*, Hanni-bal), мы встречаем еще транскрипцию *βολ* (*bol*). Заимствуем из труда Шрёдера примеры последнего способа транскрипции¹⁶: *Ασωνις δεσποτης υπο Φοινικιον και Βολου οτομα* (Hesych.), *Βωλαθην* = *bʿlʾjtn*, «древний Ваал», *Ασβολος* = *ʿzbʿl*, *Εχηβολος* = *hik-kabaʿal*, «который надеется на Ваала», *Αγλιβολος*, *Ιαριβωλος* и тому подобное. Кроме того, Шрёдер приводит весьма много примеров перехода *baʿal* в *bul* или *ul* в североафриканских собственных именах мест, например *Albula* = *hl Bʿl*, *Muzul* = *meʾoz Baʿal* и тому подобное. Иногда в произношении имени своего божества *Baʿal* финикияне склоняли настолько звук *ā* к *o*, что у них слышалось одно долгое *ō*, которое притом поглощало *l*, на что указывают некоторые финикийские и пунические слова в латинской и греческой транскрипции: *Salambo* = *Selembaʿal* «изображение Ваала», имя одной финикийской богини, *Chanebo* = *Hanni-baʿal* (Hannibal), имя одного пунийца, *Bosihar* = *Bʿlzkʾr* (в одной латинской надписи), и другие.¹⁷ На этом основании даже в масоретском тексте форму Bōʾaz можно было бы объяснять сокращением *baʿal* в *bō*, но это едва ли вероятно, — вернее всего, здесь сказалось стремление скрыть совершенно имя *baʿal*, как мы говорили, — в переводе LXX, напротив, мы видим стремление как можно полнее выразить как консонантизм, так и некоторые оттенки чисто финикийского произношения гласных.

¹⁵ Schröder. Die phöniciſche Sprache, S. 124–126.

¹⁶ Ibidem, S. 95.

¹⁷ Примеры взяты у Шрёдера, S. 103.

С. А. Ан-ский

ИЗ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНД О ГОЛЕМЕ (1912)

Фрагмент¹

Ан-ский Семен Акимович (1863–1920) — писатель, фольклорист, общественный деятель, исследователь народной религиозности.*

В 16 лет он вдохновился идеями культурно-общественного еврейского движения хаскала (просвещение), возникшего еще XVIII в. Его участники считали, что евреи должны избавиться от культурно-религиозной обособленности благодаря усвоению светского образования. С 1907 г. занимался организацией этнографической экспедиции, ставившей целью изучение традиционной культуры и народного творчества евреев Восточной Европы, в том числе фольклора и народных легенд. Экспедиция состоялась в 1912–1913 гг. Публикация переказа легенд о Големе с комментариями в журнале «Новый Восход», несомненно, воспринималась и автором и читателями как реакция на «дело Бейлиса», которое началось в 1911 г. и завершилось в 1913-м.

Т. Ч.

I. Старо-новая синагога и рабби бен Бецалел

Под впечатлением повторяющихся на протяжении многих веков кровавых наветов в еврейском народе сложилось множество легенд и сказок на эту кошмарную тему.

Большинство их относится к XVI в., связано с Прагой, ее древней синагогой и с именем известного раввина Иеуды-Лейба бен Бецалела, именуемого «Мааралом из Праги», а также «Гур-Арье» (молодой лев).

Пражская еврейская община — чуть ли не самая старая из еврейских общин в Европе, основанная, по преданию, еще до разрушения второго Храма. О возникновении пражской общины, как и о ее древней синагоге и старом рабби Лейбе, существует множество поэтических легенд, собранных и недавно опубликованных Густавом Фрайтагом. По одной из этих легенд, даже само основание Праги приписывается еврею.

¹ [Ан-ский С. А. Из народных легенд о Големе. (1912 г.) // Новый восход. 1912. № 3–4.]

«Давно-давно, еще задолго до царя Ирода, — повествует эта легенда, — жили в Палестине три набожных и богобоязненных еврея из царственного дома Давидова. И им во сне Б-г открыл, что близко падение еврейского царства. Чтобы не быть очевидцами великого бедствия, праведники решили пойти странствовать и, забрав жен и детей, покинули родину. И куда ни направлялись эти три святых мужа, впереди них шла в небе звезда, и семисвечие с пылающими факелами указывало им путь. И шли они все время, держа в руках священные книги и изучая Тору. И когда хищный зверь в пустыне замечал их, и когда их встречал в чаще лесной разбойник, то и зверь и разбойник пугались святых людей и убегали.

Но однажды мальчик, сын одного из трех мужей, нарушил субботний покой. И в тот же миг звездочка исчезла и семисвечие потухло. Путники стали блуждать и потеряли друг друга. Один пришел в Толедо, второй в Вормс и третий — в Богемию, к правому берегу реки Молдавы. И было это еще задолго до прибытия туда германцев и славян. Пришелец построил на этом месте город, который назвал Прагой.

И первое здание, которое он выстроил, была «Старо-новая синагога». «Старой» она называется вследствие своего двухтысячелетнего существования, а новой — потому, что во время герцога Моленштейна она была вновь вырыта из-под земли. Спускаться в нее приходится по каменным ступенькам. И ее стены, и потолок, и колонны, и галереи черны как уголь... И легенда по-своему объясняет причину этой черноты.

Стены синагоги давали знать обо всем, что происходило в Святой Земле. Евреям Праги достаточно было смотреть на эти стены, чтобы знать все, что происходит на их далекой родине. Когда Тит со своими легионами подступил к Иерусалиму, стены «Старо-новой синагоги» начали дрожать, дверцы Священной скинии раскрылись, Свитки Завета сами развернулись на главе «о проклятиях». И вдруг послышался напев из «Плача Иеремии».

Тогда старцы и дети горько зарыдали. А молодежь, вооружившись мечами, копьями и луками, под предводительством великого праведника двинулась на помощь своим несчастным братьям в Иерусалим.

Но как только воины подошли к воротам Иерусалима, у их предводителя задрожали колени, и ноги его до половины вросли в землю. «Я вижу, — сказал он, — как ангелы, поднимаясь и опуска-

ясь между небом и землей, знаками указывают нам, чтобы вернулись обратно».

Воины подумали, что за их предводителем имеются грехи, и поставили на его место другого. Но и другого постигла та же участь. То же повторилось и с третьим, и с четвертым, и со всеми, кого только воины ни ставили во главе своего отряда. И таким образом, им пришлось в великой печали вернуться обратно. И Иерусалим пал.

И когда наступил девятый день месяца Ава, день, в который был разрушен Храм, — стена «Старо-новой синагоги» вдруг совершенно почернела, и в синагоге воцарился глубокий мрак. Народ в испуге вышел на улицу и увидел над собою ясное голубое небо. Тогда все поняли, что случилось страшное бедствие. И в великой горести порвали на себе дорогие одежды, посыпали головы пеплом и назначили строгий пост.

Только по истечении семи дней траура мрак исчез из синагоги, но стены остались черными навсегда. И чернота их священна. Никто не должен коснуться ее. Рука отсохнет у того, кто осмелится поцарапать ногтем стену. И только когда придет Мессия — избавитель, чернота сменится серебряной белизной и стены засверкают, как алмазы.

Однажды служка синагоги хотел вбить гвоздь в стену. Но лестница, на которой он стоял, выскользнула из-под его ног, гвоздь и молоток выпали из рук, а он сам остался висеть в воздухе. И в течение целого часа висел он, и был подобен мертвецу. Потом он медленно опустился на землю. И только когда «похоронное братство» собиралось хоронить его, он открыл глаза. Но после этого служка уже никогда в своей жизни не улыбался, и лицо его осталось окаменевшим.

До сих пор показывают в еврейском квартале дом, в котором жил великий рабби Лейб, проводивший многие годы дни и ночи над священным «Зогаром». Рабби Лейб был настолько свят, что он одним взглядом изобличал грешников и лжецов, и они падали перед ним ниц и каялись в грехах.

Однажды, повествует предание, набожная королева Мария Терезия, приехав в Прагу, решила изгнать всех евреев из своего государства. Вельможи и духовенство заступились за евреев, но сердце королевы не смягчилось. И вот, когда рабби Лейб узнал о грозящей евреям беде, он закрыл свой «Зогар» и отправился к королеве.

Когда он проходил по улицам, толпа начала осыпать его руганью и насмешками. Но старый рабби, молча улыбаясь, спокойно продолжал свой путь.

Вдруг показалась золотая карета, запряженная шестью белыми лошадьми. Карета, в которой сидела королева, неслась с крутой горы. Тогда рабби Лейб обернулся и властно крикнул: «Остановись!» Этот дерзкий крик сильно возмутил толпу, и она стала бросать в раввина камнями и грязью. Но камни обращались в цветы, а грязь — в благоухающие розы, которые покрыли голову, бороду и плечи святого старца.

Карета сразу остановилась. Все шесть лошадей дико тряхнули гривами, начали кусать удила, стали на дыбы, а затем опустились на колени.

«Великая королева, — произнес тогда рабби Лейб, — клянусь всемогущим Б-гом, что еще до захода солнца ты изменишь свое решение, и мой народ останется жить в твоих владениях до тех пор, пока река Влтава не затопит гору Градишин».

И воцарилась вдруг глубокая тишина, и рабби бен Бецалел спокойно вернулся домой к своему «Зогару».

Королева же тотчас порвала указ об изгнании евреев, который она уже было подписала.

Легенда изображает рабби Лейба бен Бецалела приближенным короля Рудольфа: не то его «тайным советчиком», не то «вторым от короля». Конечно, это вызвало гнев и зависть царедворцев и духовенства, и они всеми способами старались погубить раввина. Но ничего не могли с ним сделать.

«Однажды, — повествует сказание, — злой министр, завидовавший Гур-Арье, пришел к королю и сказал ему: „Почему все вельможи и все твои советники устраивают для тебя пиры, а Гур-Арье никогда этого не делает? Вели ему тоже устроить пир и пригласить тебя и нас“. А министр знал, что Гур-Арье — бедняк, живет в лачужке и не в состоянии устроить пир.

И вот, когда Гур-Арье пришел к королю, тот велел ему устроить пир. Гур-Арье ответил: „Хорошо. Дай мне один месяц сроку, и я устрою такой пир, какого никто для тебя не устраивал“. И король дал ему месяц сроку.

Злой министр посылал каждый день слуг посмотреть, готовится ли Гур-Арье к пиру. И слуги ему отвечали, что он сидит день и ночь в своей лачужке или в синагоге, занимается с учениками Торой, а о пире и не думает.

Когда настал назначенный день, Гур-Арье пришел к королю и пригласил его, советников и министров пойти с ним на пир. Он повел их за город, и они увидели на берегу реки роскошный дворец. Зашли они,

а там накрыты столы, и на них расставлены в посуде из золота, серебра и драгоценных камней самые лучшие яства и сладчайшие вина, и много слуг прислуживают.

Удивились король и вельможи, а Гур-Арье им говорит: „Пить, есть можете сколько угодно, но посуды никто с собою не должен брать“.

После пира стали все уходить, а злой министр не мог двинуться с места. Все удивились этому, а Гур-Арье говорит: „Он не уйдет, пока не вернет солонку из цельного алмаза, которую взял со стола“.

Министр должен был сознаться в краже и отдать солонку. Но она очень понравилась королю, и он попросил ее на время, чтобы по ней сделать себе такую же.

Через некоторое время прошел слух, что в какой-то стране царь готовил роскошный пир для других царей. Когда они приехали, налетел вдруг вихрь и унес дворец со всем, что там было. Царь был очень сконфужен перед гостями. Но на другой день дворец вернулся на свое место, однако в нем не оказалось алмазной солонки, равной которой нет в мире...

Король, одолживший солонку, вернул ее, злого министра прогнал, а Гур-Арье сделал своим „вторым от короля“.

II. Сотворение Голема

Для народной легенды «Маарал из Праги» Гур-Арье прежде всего — борец против кровавых наветов. Еврейское творчество обратило его в главного героя этого рода легенд и приписывает ему создание для борьбы против недругов совершенно особого существа, отсутствующего в фольклоре других народов, — Голема.

Этот Голем — человекоподобное существо «выше животного, но ниже черта», сотворенное праведником из глины приемами «действенной кабалы». Внешностью Голем ничем не отличается от человека. Но, не имея души, он лишен дара слова, соображения и страстей. Голем в состоянии только выполнять то, что ему приказывает сотворивший его праведник.

Зато это существо обладает некоторыми качествами, отсутствующими у обыкновенных людей, особенно важными для предупреждения и раскрытия наветов. Голем обладает сверхчеловеческой физической силой, в огне не горит, в воде не тонет, не подвержен ни мечу, ни болезням и, в случае необходимости, может стать невидимкой. На десять локтей над землей и на десять локтей под землей для него нет ничего ни сокрытого, ни невозможного для постижения. Он видит духовные предметы в их материальной сущности.

Среди противников Маарала особенно выделялся своими злостными наветами некий ксендз Тадеуш — колдун, обладавший отпрыском души «филистимлянина из Номии», преследовавшего царя Давида.

И вот для борьбы с этим сильным и опасным врагом Маарал, обладавший отпрыском души царя Давида, прибег к созданию Голема, который помог раввину разрушить все козни ксендза-колдуна и даже погубить его самого.

Когда минула надобность в услугах Голема, Маарал теми же приемами действенной кабалы опять обратил его в безжизненный кусок глины, который, по свидетельству легенды, и сегодня хранится на чердаке старой синагоги в Праге.

Приводим здесь две легенды о наветах, раскрытых Мааралом при содействии Голема.

III. Удивительная история с дочерью лекаря

В городе Праге жил еврейский лекарь по имени Мориций. И хотя этот лекарь не выполнял религиозных постановлений, все же он считался евреем. И была у него дочь 15 лет, которая не шла по пути праведному. В ночь Пасхи она убежала из дома родительского к ксендзу Тадеушу, дабы он ее обратил в христианскую веру.

В это самое время в Праге произошел такой случай. Некая христианка, топившая в субботние дни печи у евреев, поссорилась с хозяйкой, у которой служила, и внезапно ночью ушла из дома неизвестно куда.

Ксендз Тадеуш, проведая об исчезновении христианской прислуги, задумал против евреев города Праги кровавый навет. И так как этот ксендз постоянно выведывал все, что происходило в доме Маарала, ему стало известно, что Маарал принял к себе какого-то немого слугителя и пользуется им для охранения еврейского квартала.

И решил ксендз вовлечь в свой навет немого слугителя Маарала и даже самого Маарала. И научил он дочь лекаря, чтобы она, когда наступит день ее крещения и кардинал спросит ее, почему она крестится, ответила, будто не может выносить злодейских обрядов евреев, которые каждый год режут христианина, чтобы употребить его кровь для пасхальной мацы.

И еще ксендз научил ее сказать кардиналу, будто она сама видела за несколько дней до Пасхи, как пришли к ее отцу в дом оба

служителя раввина: один — старик низкого роста, а второй — молодой среднего роста с черной бородой, не умеющий говорить. И старик сказал ее отцу, что раввин послал ему склянку крови на Пасху. И будто отец ее уплатил много денег за эту кровь и замесил ее в тесто для мацы, и поэтому она решила отречься от своей веры. И еще научил ее ксендз сказать, что, вероятно, пропавшая христианская прислуга была зарезана евреями на эту Пасху.

И когда настал день крещения и дочь лекаря была приведена к кардиналу, она сказала ему все, чему ее научил ксендз. И только просила она кардинала, чтобы он не наказывал ее отца, который не виновен, ибо все евреи Праги очень боятся раввина и вынуждены точно исполнять все его повеления.

Известие о навете крещеной девушки быстро, как стрела из лука, распространилось по городу, и евреи были повержены в ужас. Когда Маарал узнал о навете, он понял, что прежде всего заключат в темницу его служек. И вот, боясь лишиться Голема, он положил спать на его место приведенного с базара немого нищего, а Голема спрятал. И когда ночью явилась стража, то забрала вместо Голема нищего и не заметила этого, ибо немой нищий ничего не мог объяснить.

Маарал же, призвав к себе тайно Иоселе Голема, спросил его: знает ли он в лицо христианку, топившую у евреев печи по субботам? Иоселе Голем ответил кивком, что хорошо знает ее. Тогда Маарал написал на языке страны прислуге от имени ее хозяев письмо, прося ее вернуться, вложил в конверт деньги и передал в руки Иоселе Голему. И строго наказал ему разыскать и непременно привести прислугу с собой в Прагу не позже чем через две недели. Затем он переодел Голема в одежду мужика, и отправил в путь.

Когда прошли две недели и настал день суда, а Иоселе Голем еще не вернулся, Маарал очень опечалился: наложил на всю еврейскую общину Праги строгий пост и велел, чтобы в день суда все евреи собрались в синагоги и читали псалмы с великим плачем и рыданиями.

И вот, когда собрался суд, пришли ксендз Тадеуш с дочерью лекаря, и судейские привели закованных в кандалы служек, и дочь лекаря стала повторять свои обвинения, — вдруг послышался страшный шум. Все испугались и стали спрашивать: «Что такое случилось?»

И тотчас все узнали, что случились чудесные дела: Иоселе Голем с большим шумом въехал со своей подводой в толпу, а на подводе

сидела пропавшая христианская прислуга. И начался в толпе крик, и многие испугались, ибо боялись, что Голем всех раздавит. Другие же, наоборот — кричали от радости, ибо тотчас узнали Иоселе Голема и христианскую прислугу и поняли, что случилось чудо.

И приказал судья привести к нему Иоселе и прислугу. И когда ксендз Тадеуш увидал прислугу, он очень смутился, а дочь лекаря упала в обморок. И поднялся еще больший шум.

Тогда судья призвал к себе Маарала, посадил его возле себя. И попросил его рассказать: как нашлась пропавшая прислуга и кто этот второй немой, который привез ее? И Маарал рассказал судье, как с небес указали ему путь к спасению евреев от навета.

Тогда судья велел отпустить заключенных, а дочь лекаря приговорил к строгому наказанию. Маарал пошел домой радостный и веселый, а ксендз Тадеуш ушел, как сказано об Омане, «опечаленный и с покрытой позором головой».

И город Прага радовался и ликовал.

IV. Поучительная история с мальчиком Козеликом

Жил в Праге богатый еврей по имени Арон Гинз. И было у него много работников. Работали у него и трое братьев — христиане из далекой деревни. Младший из этих братьев, которого звали Козелик, был слабый и больной. А поскольку он не годился для тяжелой работы, хозяин взял его в дом для услужения.

И вот однажды в праздник Пурим, когда реб Арон со всей семьей и гостями допоздна пировали за праздничным столом, а потом ушли спать, оставив на нем серебряную и золотую посуду, Козелик забрал ее в мешок и убежал к себе в деревню, где жила его мать. А так как он был слабый и больной и от быстрого бега сильно разгорячился, то, прибежав к матери, захворал.

Когда реб Арон хватился, что его обокрали, и увидал, что нет Козелика, он понял: тот украл дорогую посуду и убежал к себе домой. Но он не знал, из какой деревни Козелик, и стал допрашивать его братьев. Однако они не хотели сказать, где их деревня, ибо поняли, что Козелик туда убежал. И сказали, будто у них совершенно нет родных. И поссорились они сильно с хозяином, затаив в сердце своем великую ненависть к нему, и решили ему отомстить.

Когда настал праздник и хозяин отпустил их на два дня, они пошли в свою деревню. Дома они нашли Козелика, который был

очень болен и при них же умер. И так как у них не было денег, чтобы заплатить священнику за похороны, они дали тому серебряную вещь из украденных, и он похоронил Козелика. Потом они продали украденные вещи и отдали деньги матери, а сами вернулись в Прагу. И о том никто ничего не знал.

Так как братья были усталые после похорон, то пришли в Прагу поздно и не успели вовремя на работу. За это хозяин сильно гневался на них, ругал и опять напомнил о краже. И еще больше озлились братья на хозяина и решили погубить его.

И вот на следующую ночь они отправились в свою деревню, вырыли потихоньку Козелика из могилы и, опять засыпав ее, поставили крест на прежнее место. Потом они перерезали Козелику горло, чтобы было похоже, будто его зарезали, сняли с него одежду и сапоги, завернули тело брата в простыню, испачканную кровью, и отвезли в Прагу. Там они остановились возле еврейского кладбища, вырыли яму и в ней похоронили брата. И стали говорить по-еврейски, ибо хорошо говорили на этом языке, да так громко, что проезжие крестьяне слышали их разговор. И когда их спросили, кого они хоронят ночью, братья ответили, будто бы хоронят дурного человека, которого евреи стыдятся хоронить днем. Потом они связали одежду Козелика и подбросили ее хозяину в погреб.

И вот на второй день братья пустили по городу слух, что евреи ночью кого-то тайно похоронили. Слух этот разошелся по городу, и многие стали говорить, будто бы это евреи зарезали христианина для Пасхи, а потом потихоньку похоронили. И стали искать, кого евреи могли зарезать...

Вот тогда братья Козелика пошли к начальнику и сказали: это, наверное, убили их брата, исчезнувшего неизвестно куда, и что евреи, чтобы не было на них подозрения, распустили слух, будто Козелик обокрал хозяина и убежал.

Тут уж начальник нарядил следствие и узнал, что ночью похоронили какого-то еврея и при этом говорили странные речи... Явились те самые крестьяне, проезжавшие той ночью мимо кладбища, и рассказали, что слышали, и указали то место, где хоронили человека. И вот увидели свежую могилу, разрыли ее — и нашли Козелика с перерезанным горлом, завернутого в простыню, испачканной кровью.

И когда братья увидели Козелика, то упали на землю и начали притворно плакать и кричать: «Проклятые евреи! Этот злодей

Арон, наш хозяин, зарезал нашего брата, чтобы взять его кровь для Пасхи». И хотела толпа напасть на евреев и растерзать их на части, но начальник не допустил этого.

Затем все отправились в дом к реб Арону, искали у него и нашли в погребке одежду Козелика. И тогда все уже уверились: это он убил Козелика!

И взяли реб Арона, и заковали его в кандалы. И взяли его сыновей, зятьев и дочерей и тоже заковали в кандалы. И засадили всех в темницу. И назавтра священники потребовали, чтобы реб Арона привели в церковь, и чтобы он там перед убитым сознался в своем злодействе, и чтобы просил прощения у убитого, ибо таков обычай страны.

И послали за реб Ароном, и привели его в церковь. Но он ни в чем не признавался и не просил прощения. И только говорил: «Не я пролил невинную кровь, и не мои руки перерезали это горло». Тогда толпа хотела наброситься на него и разорвать его на части. Но стража и солдаты не допустили. И главный священник опять сказал реб Арону, чтобы он для спасения своей души сшил разрезанное горло Козелика, ибо таков обычай страны. Но реб Арон и этого не сделал. Тогда повели его назад в темницу. И на евреев города Праги напали страх и ужас.

Даже сам Маарал очень испугался кровавого навета, и был он сильно удручен, ибо нечем было оправдаться. И приказал он объявить, чтобы весь народ вставал каждый день на рассвете для чтения псалмов. И вот, когда увидел Маарал, что эта беда грозит евреям гибелью, обратился к небу с «вопросом в сновидении». И пришел к нему ясный ответ в следующих словах: «И разберешь, расспросишь и расследуешь, и вернутся дети в границы свои». Когда Маарал услышал ответ, он ободрился, и возрадовалось сердце его. И утешил он также свою общину, ибо получил надежду, что правда раскроется.

И вот настал день суда. Реб Арона присудили к самому тяжелому наказанию. Тогда Маарал начал разузнавать: из какой деревни Козелик родом? И узнал название той деревни и что она в четырех милях от Праги. Узнал и то, что в деревне есть христианское кладбище. И Маарал решил раскрыть дело сверхъестественными силами. И сказал тогда Маарал, что душа умершего должна витать над его могилой не менее 12 месяцев со дня смерти. Ибо в продолжение первого года после смерти у души сохраняется еще некая связь с телом. Но если в могиле нет тела умершего, то над ней не витает душа.

Но не всякий может видеть души умерших, ибо это доступно только людям высшего разряда или животным, зверям и птицам. И еще сказал Маарал, что Иоселе Голем может видеть подобные души, ибо он близок по духу животным, зверям и птицам.

И вот Маарал попросил начальника разрешить ему послать двух человек в ту деревню для осмотра всех могил последних трех месяцев на христианском кладбище, дабы узнать: есть ли там могила, из которой вынут покойник? И начальник позволил.

Призвал Маарал к себе Иоселе Голема и приставил к нему еще человека, умного и ловкого, и научил их, что делать. И отправились оба посланца Маарала в ту деревню, и пошли на христианское кладбище. И Иоселе Голем остановился у одной могилы, и сказал: могила пуста, и нет в ней тела покойного. И известили об этом в Прагу начальника, а также Маарала. Разрыли могилу, раскрыли гроб — и все увидели, что он пуст.

И послал начальник за священником, и спросил: кто там был похоронен? И священник ответил, что в могиле был похоронен мальчик, и указал, какая женщина его хоронила. А начальник уже знал, что та женщина — мать Козелика. И стал начальник еще расспрашивать священника. И тот рассказал, что к нему приходили два брата покойного, и у них не было денег оплатить похороны, и они дали ему серебряную вещь. И вынул священник вещь и показал начальнику. И тот послал ее в Прагу, чтобы показать реб Арону. И он опознал свою вещь по тайному знаку.

Тогда начальник понял, что все это был навет. И пошел он в дом к матери Козелика и спросил: «Где твой младший сын?» И она сперва говорила, что не знает, где он. Но когда начальник заговорил с ней с большей строгостью, она во всем созналась. И рассказала она также, кому сыновья ее продали краденые вещи. И приказал начальник обыскать дом тот. И нашли там все вещи. И вернулся начальник в Прагу, и велел схватить и засадить в темницу братьев Козелика. Но они проведали, что их навет раскрыт, и убежали. Тогда все увидели, что навет выдуман. И тотчас начальник освободил реб Арона со всем его семейством. И город Прага радовался и ликовал.

И вот после этого Маарал прославился во всем мире. Страх и ужас охватили всех врагов Израиля. И в других царствах также погас огонь кровавых наветов.

Тогда Маарал пошел к королю Рудольфу, упал к его ногам и плакал и умолял его устранить козни врагов Израиля. И король взял

Маарала за руку, и поднял его с земли, и посадил рядом с собою на золотой стул, и долго говорил с ним. Потом отправил его домой с большим почетом.

И через неделю король издал указ, чтобы судьи больше не принимали дел об употреблении евреями крови.

И успокоилась земля.

И. Г. Франк-Каменецкий

ПЕРЕЖИТКИ АНИМИЗМА В БИБЛЕЙСКОЙ ПОЭЗИИ (1926)

*Фрагмент*¹

Израиль Григорьевич Франк-Каменецкий (1880–1937) — египтолог, библеист, историк религии.*

К середине 1920-х гг. творчество И. Г. Франк-Каменецкого испытало влияние яфетической теории Н. Я. Марра. Разрабатывал подходы к исследованию системы архаической филологии в духе Э. Кассирера* и Л. Леви-Брюля*, полагал, что дологическое мышление является основой мифологического сознания.*

Статья «Пережитки анимизма в библейской поэзии» была написана в сентябре 1923 г. и представляет собой переработку двух докладов, прочитанных в Российской академии истории материальной культуры в январе и в августе 1923 г. Толчком к изучению светового характера божества послужил прочитанный в той же Академии доклад В. К. Шилейко «О первоначальном значении семитического Ел». Статья направлена против теории заимствований мифологических образов одной религии из другой. В ней рассматривается миф о творении как реминисценция борьбы Яхве с драконом; световой характер Яхве; формирование библейского пантеона, в состав которого входили «умершие» боги других народов и ангелы как «частичные» или «моментальные» боги. Задача статьи — выявить подлинные черты древнейших верований, которые играют роль символов, постепенно утративших свой первоначальный смысл, но по традиции остающихся неотъемлемыми атрибутами божества.*

М. Ш.

II. Миф о творении

«Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было познания Бога, которые... взирая на дела, не познали Виновника, а почитали за богов, правящих миром, либо огонь, либо ветер, либо движущийся воздух, либо звездный круг, либо бурную воду, либо небесные светила... Если (они) удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, насколько могущественнее Тот, кто их сотворил, ибо от величия красоты созданий сравнительно позна-

¹ [Франк-Каменецкий И. Г. Пережитки анимизма в библейской поэзии // Еврейская мысль. Л.: Сеятель, 1926. С. 42–80. (Цит. по: Франк-Каменецкий И. Г. Колесница Иеговы: Труды по библейской мифологии. СПб., 2004. С. 91–109.)]

ется виновник их бытия». В таких выражениях литературный памятник II в. до Р. Х., носящий на себе явные следы воздействия греческой философии², противопоставляет воззрения иудаизма религиозным системам античного мира. Что более всего поражает в космогонических идеях нашего автора — это резкое противопоставление творца творению, свидетельствующее о преодолении анимистического мирозерцания, отсутствие всякой попытки наглядного изображения творческой деятельности Бога и насильственное устранение вопроса о материале, из которого создан мир.

Однако представление о Боге как о трансцендентном внешнему миру «чиновнике его бытия» в канонических книгах Ветхого Завета отнюдь не высказано с такой отчетливостью и определенностью, как в приведенном выше тексте. Обращаясь к основному источнику библейской космогонии — к 1-й гл. Книги Бытия, — мы находим в нем наряду с творцом одновременный ему и несотворенный им Хаос — водную пучину, являющуюся олицетворением мрака. Творчество Бога изображается как отделение света от тьмы, верхних вод от нижних, суши от моря; но основной элемент, из которого создан мир, дан до начала творческой деятельности Бога, существует по меньшей мере одновременно с ним.

В резком контрасте с идеей «единого творца» Ветхий Завет упоминает о живых свидетелях творения; подробнее, чем из 1-й гл. Бытия (ст. 26), мы узнаем об этом из следующего текста (Иов. 38, 4–11):

Где ты был, когда я полагал основания земли?..
Кто положил ее краеугольный камень, —
при общем ликовании утренних звезд,
когда радостно восклицали все сыны Божии?
(кто) затворил вратами море,
когда оно исторглось, как бы вышло из чрева,
когда я сделал одежду его облаком, пелену его — арафелом³,

² Sap. Salom. 13, 1–5. См. E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christus. Leipzig, 1908, III, с. 507 сл.

³ Обычно переводят: «я сделал облака его одеждой, а мглу — пеленами его» (ср. Kautzsch, Heil. Schr. [Die Heilige Schrift des Alten Testaments / übersetzt und hrsg. von Emil Kautzsch. 2 Bd. Freiburg im Breisgau; Leipzig, 1890–1894.]). Однако оборот с двойн[ым] вин[ительным] вполне допускает предложенный мной перевод... который представляется более приемлемым и по существу: победитель сдирает шкуру с убитого зверя и делает из нее для себя (облачную) палатку; в дальнейшем мы неоднократно встретим представление, по

и утвердил для него мой закон
и поставил засовы и ворота
и сказал: доселе дойдешь и не перейдешь,
и здесь предел надменным волнам твоим?

Приведенный текст является ценным источником для реконструкции той более древней космогонии, отдельные черты которой лишь смутно проглядывают в 1-й гл. Бытия⁴ и согласно которой творец мира мыслился преимущественно как световое божество. Сопоставление «сынов Божиих» с утренними звездами дает возможность видеть в них предвозвестников первого утра⁵, быть может, соратников божества в борьбе его с предвечными мраком⁶. Олицетворяющая этот мрак водная стихия выступает перед нами в более явственных очертаниях; божеству пришлось выдержать упорную борьбу с драконом тьмы, прежде чем стало возможным создание организованного мира; в приведенном отрывке еще явно звучит торжество победителя над укрошенным врагом.

Перед нами отголосок древнего мифа, отдельные черты которого (и притом в различных версиях) сохранились в целом ряде библейских текстов, впервые наиболее полно сопоставленных Gunkel'ем⁷. Настаивая на вавилонском происхождении мифа, автор этот в то же время обстоятельно доказывает, что заимствование его евреями могло иметь место лишь в самом начале их исторической жизни⁸. Детально останавливаясь на точках соприкосновения меж-

которому Яхве живет в шатре из облаков; «araphel» — term. techn. для обозначения местопребывания Яхве; см. Исх. 20, 21; 1 Цар 8, 12; Иов 22, 13 и др.

⁴ Подробный анализ 1-й гл. Бытия с интересующей нас точки зрения дан у Gunkel'я*. *Schöpfung und Chaos*, S. 4–16. [Gunkel H. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh 12*. Vandenhoeck; Ruprecht, 1895.]

⁵ Cp. Riehm. *Handwb. d. bibl. Allertums*. S. 381. [Riehm E. *Handwörterbuch des biblischen Allertums für gebildete Bibelleser*. Bd. 1. Bielefeld, Belhagen, 1893.]

⁶ В египетских текстах спутники солнечного бога (ist-Ra) в небесной ладье радостно приветствуют его победу над Апофисом; небезынтересно, что они и здесь иногда сопоставляются со звездами; см. Berl. Pap. 3050. I, 2–4 (Hierat. pap. aus d. Kgl. Mus. zu Berlin, т. II) [Hieratische papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin / hrsg. A. Erman; Königliche Museen zu Berlin. Bd. 2. Leipzig, 1905], где они названы звездами, ihmw — wrd (с детерминативом звезды) или ihmw — sk; на указанный текст обратил мое внимание И. Г. Лившиц*.

⁷ В его [Gunkel] известном труде: *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*.

⁸ Назв. соч., с. 121–170.

ду библейскими реминисценциями мифа и известным вавилонским рассказом о борьбе Мардука с Тиамат, Гункель* вынужден, однако, признать, что целый ряд сохранившихся в Ветхом Завете деталей не находит для себя аналогий в вавилонской версии мифа... С другой стороны, справедливо указывают на то, что представление о борьбе божества с чудовищем могло быть известно в Палестине совершенно независимо от воздействия вавилонской мифологии: Duhm сопоставляет библейский миф с легендой о победе Персея над морским чудовищем... Укажем, со своей стороны, на локализованный в Ликий миф о борьбе Беллерофонта с химерой, обнаруживающий существенное сходство с библейским мифом в том отношении, что Беллерофонт столь же тесно связан с крылатым Пегасом, как Яхве (во время борьбы с драконом) с крылатым Керубом⁹. Естественно допустить, что все перечисленные мифы восходят к общему прототипу, который в результате дальнейшего развития в устной и письменной традиции подвергся дифференциации сообразно различным культурным областям своего распространения.

Сопоставленные в настоящей главе тексты имеют целью показать, что миф о борьбе божества с водным хаосом отнюдь не является чуждым телом в религиозном сознании народа. Возможно, что миф этот теснейшим образом связан был с Яхве еще задолго до того, как божество это стало национальным богом евреев¹⁰. Но если допустить, что распространенный на широком пространстве миф, приурочиваемый к весьма различным божествам, впервые перенесен был на Яхве евреями, заимствовавшими его от туземного населения Палестины, то и в этом случае остается несомненным, что миф успел органически слиться с народными верованиями евреев и оказал существенное влияние на развитие библейской космогонии. Борьба Яхве с водным хаосом сопровождается грозой и землетрясением, то есть чертами, которые на всем протяжении Ветхого Завета являются характерными атрибутами национального бога евреев, такие как полет на Керубе и облако — арафел (как местопребывание божества), играющее одинаково существенную роль и в мифе о творении, и в культовых легендах, специфически присущих религии яхвизма.

⁹ См. приведенный ниже отрывок из Пс. 18 (ст. 11).

¹⁰ О «рецепции» Яхве, как первоначально чуждого евреям бога см. Max Weber*. *Das Antike Judentum* (1921), S. 126 сл. — О культе Яхве у медианитян и арамеев. — см. Ed. Meyer. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*. [Halle, 1906], S. 217...

Переходя к обзору текстов, содержащих реминисценции мифа о творении, остановимся прежде всего на отрывке из пс. 18¹¹:

Земля всколебалась и потряслась,
основания гор дрогнули
и поколебались от гнева его.
Дым восходит от ноздрей его,
огонь пожирающий — из уст его,
пылающие угли в нем горят.

Он наклонил небеса и сошел,
и облако — под ногами его;
он сел на керуба и полетел
и понесся на крыльях ветра.
Он сделал тьму своим покровом,
шатром вокруг себя — темные воды и облака
от сияния перед ним (прошли облака),
град и пылающие угли.
И возгремел в небесах Яхве,
Эльон возвысил свой голос;
он пустил стрелы свои и рассеял их,
множество молний — и смутил их.

И стали видимы глубины моря,
и обнажились основания земли
от грозного голоса Яхве,
от дуновения ноздрей его.

В первом отрывке дано описание землетрясения, вызванного присутствием божества как огненной стихии, являющейся также причиной вулканического извержения. Затем следует описание грозы; небо низко нависло над землей; божество окутано грозовой тучей, в которой сверкают молнии. Таково внешнее воплощение национального бога евреев; таким он изображен и в песне Деборы: когда он шел из Сеира, «земля тряслась, небо капало, облака изливали влагу, а горы тряслись перед Яхве» (Суд. 5, 4–5). В такой же обстановке произошло откровение его на Синае; но те же черты характеризуют Яхве как героя мифа о борьбе с водным хаосом, описание хаоса мы находим в заключительной части приведенного текста. Здесь молнии — стрелы, служащие божеству орудием борьбы; гром

¹¹ Ст. 8–16, текст с незначительными вариантами помещен также во 2-й Кн. Сам. 22, 8–16.

изображается как грозный окрик его, приводящий в трепет водную стихию. Эти божества не названы по имени, но результат борьбы — освобождение земной поверхности от затопивших ее водных масс — не оставляет сомнения в том, что речь идет о соратниках Хаоса-тьмы, предвечного врага светового бога. Отметим еще полет на Керубе и шатер из облаков как более или менее постоянные элементы при изображении божества в теофании.

Для автора псалма описанная борьба служит не более как поэтическим образом для выражения могущества Яхве, которого он превозносит как надежную опору в нужде: «Он простирает с высоты (свою руку)... извлекает меня из многих вод, избавляет меня от врага моего сильного...» (ст. 17–18). И хотя упование на помощь Божью подкрепляется сознанием выполненного долга (ст. 20–25), тем не менее для изображения могущества Божия автор бессознательно для себя пользуется древним воззрением, восходящим в последнем счете к языческому периоду, когда миф о творении еще жив был в сознании народа.

По мере того как выступает на первый план этический характер божества, приписываемые ему конкретные черты постепенно утрачивают первоначальный смысл, и появляется тенденция истолковывать их аллегорически. Так миф о борьбе с водным хаосом ставится в тесную связь с легендой о рассечении Чермного моря при выходе из Египта. Подобное применение миф получил в целом ряде библейских текстов:

Бог идет из Темана,
святий — от горы Фарана;
величие Его покрыло небеса,
слава Его наполнила землю...
Он встал — и поколебал землю,
воззрел — и в трепет привел народы
вековые горы распались,
первозданные холмы опали...
В запустении увидел я шатры Кушана,
потряслись палатки земли Мидианской.

Разве на потоки воспылал гнев Твой, Яхве,
или на море — ярость Твоя,
что Ты взошел на коней Твоих,
на победные колесницы Твои?
Ты обнажил Твой лук,

Ты потоками рассек землю.
 Увидев Тебя, затрепетали горы,
 ринулись потоками воды,
 бездна дала голос свой...
 Солнце и луна остановились в жилище своем
 перед светом летающих стрел Твоих,
 перед сверканием молниеподобных копий Твоих¹².

И в этом тексте Яхве, являясь героем мифа о творении, охарактеризован в то же время как источник катастрофических явлений природы. Упоминание Фарана (ст. 3) и земли Мидианитской (ст. 7) показывает, что автор, локализуя теофанию на крайнем юге Палестины, имел в виду изобразить чудеса, сопровождавшие исход из Египта. Но как согласовать с этим картину, набросанную в ст. 8–10 и содержащую ряд черт, совершенно чуждых библейской легенде об исходе?¹³ Нельзя не согласиться с Гункелем¹⁴, который видит в нашем тексте, как и в пс. 18, отголосок мифа о борьбе божества с водной стихией. Она изображена здесь в тех же чертах, что и там; только вместо полета на Керубе, мы застаем Яхве на боевой колеснице, запряженной конями. Орудием борьбы служат молнии — стрелы, пускаемые божеством, вооруженным луком и сверкающими копьями, которые являются, в свою очередь, олицетворениями молний. Водная стихия названа *tehōm* и мыслится одушевленной (ст. 10). Результат борьбы (осушение вод) в данном тексте опущен; автору важно подчеркнуть лишь могущество и воинственность Бога.

Первоначальный ход мыслей таков: победа Яхве над драконом тьмы является залогом его всемогущества; он явил свою чудесную силу народу, избавив его от египетского рабства; он явит ее и теперь, придя на помощь в минуту бедствия. Для автора нашего псалма первое звено в этой логической цепи отпало: призывая божество «явить свое дело среди лет» (ст. 2), он имеет в виду чудо, ознаменовавшее древнейший период национальной истории; но употребленное им выражение первоначально содержало намек на событие, непосредственно предшествовавшее созданию мира.

¹² Хаб. 3, 3–11. Текст считается не принадлежащим к первоначальному составу книги; уже Kuenen предполагал, что он заимствован из не дошедшего до нас сборника гимнов; см.: Wellhausen. *Kl. Proph.* [Wellhausen J. *Die kleinen Propheten / übersetzt und erklärt.* Berlin, 1898], с. 170.

¹³ Ср. Wellhausen. *Kl. Proph.*, с. 172.

¹⁴ Назв. соч., с. 102–106. [Gunkel H. *Schöpfung und Chaos...*]

Подобное же истолкование мифа о творении как рассечение Черного моря мы находим в следующем тексте (пс. 77, 17–21):

Воды увидели Тебя, Боже,
воды увидели Тебя и убоялись,
и вострепетали бездны.
Облака изливали воду,
тучи издавали гром,
и стрелы Твои летали.
Глас грома Твоего в буре,
молнии озаряли мир,
земля содрогалась и тряслась.
Путь Твой в море,
и стезя Твоя на великих водах
и следы Твои неведомы.
Ты вел, как стадо, Твой народ рукой Моисея и Аарона.

Как видно из контекста, автор имел в виду изобразить обстоятельства, сопровождавшие переход через Черное море; но в резком контрасте с его намерением стоят конкретные черты его изображения. Еще яснее, чем в предыдущих текстах, перед нами выступает одушевление водной стихии, укрощаемой божеством; вся обстановка борьбы находится в явном противоречии с библейским преданием об исходе из Египта. Мы имеем дело с произвольным истолкованием готового, возникшего вне сознания данного автора изображения, — быть может, даже с литературным заимствованием из гимна, посвященного первоначально мифу о творении, но приуроченного впоследствии к легенде об исходе, как мы видим это и в следующем тексте (Ис. 51, 9–10):

Пробудись, пробудись, одлекись силой, десница Яхве,
пробудись, как во дни древние, поколения предвечные!
Не ты ли сокрушила Рахава, поразила змея?
Не ты ли осушила море, воды великой пучины,
сделала глубину моря путем для прохождения освобожденных?

Последняя фраза приведенного отрывка содержит намек на исход из Египта; но в резком противоречии с намерением автора стоит упоминание о победе божества над Рахавом, определенно указывающее на то, что первоначально речь шла о борьбе с водной стихией¹⁵.

¹⁵ Ср. Gunkel, назв. соч., с. 30–32, Duhm к Ис. 51, 9. [Das Buch Jesaia / übersetzt und erklärt von Dr. B. Duhm. Gottingen, 1902. S. 347.] — Рахав, как и Левиа-

С этой точки зрения становится понятным и указание на «предвечные поколения», явно относящее событие в более глубокую древность, чем исход из Египта. Ясно, что текст сам по себе имел некогда существенно иной смысл, нежели тот, который придан ему автором в данном контексте.

Но если в библейских реминисценциях первоначальный смысл мифа большей частью уже сильно затушеван аллегорическим истолкованием, то все же изредка встречаются тексты, в которых сохранилось еще ясное представление о том, что борьба с водным хаосом некогда мыслилась как непосредственно предшествовавшая созданию мира (пс. 89, 10–12):

Ты властвуешь над яростью моря;
когда вздымаются волны его, Ты укрощаешь их.
Ты сокрушил, как труп, Рахава;
крепкой дланью твоей Ты рассеял врагов твоих.
Тебе принадлежит небо, Тебе же — земля;
вселенную и все, что наполняет ее, Ты основал.

В приведенном отрывке поражает контраст между значительностью содержания и лаконичностью изображения. В трех параллельных двустопиях перед нами проходит укрощение водной стихии, поражение олицетворяющего ее Рахава и его соратников и, в результате одержанной победы, власть божества над основанным им мирозданием. Что Яхве как герой мифа о творении мыслился преимущественно световым божеством, — об этом можно заключить из следующего текста (пс. 74, 13–17):

Ты рассек силой Твоей море,
Ты сокрушил головы змеев в воде,
Ты сокрушил головы Левиафана,
Ты сделал его пищей для...¹⁶
Тебе принадлежит день, Тебе же — и ночь,
Ты образовал светило и солнце;
Ты установил все пределы земли,
Ты учредил лето и зиму.

Упоминание Левиафана не оставляет сомнений относительно первоначального смысла нашего текста, но особенно ясно выступа-

фан, — одно из обозначений дракона тьмы (тождественного с водной стихией).

¹⁶ Последние два слова фразы не поддаются переводу.

ет в нем световой характер божества как героя мифа о творении. Победа его над водной стихией как олицетворением мрака имеет своим последствием чередование дня и ночи, создание небесных светил, отделение суши от моря и правильную смену времен года. Вторая часть текста, излагающая результат победы светового бога над драконом тьмы, неразрывно связана с первой, содержащей описание борьбы. Ее отнюдь нельзя рассматривать как поэтическое воспроизведение библейского рассказа о сотворении мира, приписываемого, как известно, автору Жреческого кодекса. Можно более или менее удовлетворительно проследить, каким образом более абстрактные воззрения 1-й гл. Бытия органически выросли из конкретных деталей мифа¹⁷; но совершенно непонятным представляется обратный процесс произвольного присвоения единому Богу мифических черт, несомненно одиозных с точки зрения позднейшего иудаизма.

Отметим, что и в более древних космогонических воззрениях световое божество отнюдь не отождествляется с солнцем как небесным светилом. Так и в египетских текстах солнечный бог имеет самостоятельное значение наряду с солнечным диском. Подобная дифференциация в значительной мере способствует установлению взгляда, по которому световой бог является творцом как небесных светил, так и всей остальной природы. Световой характер Яхве как героя мифа о творении явственно выступает и в следующем тексте (пс. 104, 2–9):

Он облечся светом, как одеждой,
Он простер небосвод, как шатер;
Он основал на водах свои чертоги;
Он делает облака своей колесницей
и шествует на крыльях ветра;
ветры — Его вестники,
пылающий огонь — Его слуги.
Он поставил землю на ее основах,
она не поколеблется вовек.
Бездной покрыл Ты ее, как одеждой,
на горах стояли воды,
от грозного крика Твоего они убегают,
от грома Твоего — удаляются...
Ты положил предел, которого они не перейдут;
они не вернуться, чтобы покрыть землю.

¹⁷ См. Gunkel, назв. соч., с. 4–16. [Schöpfung und Chaos...]

Псалом 104-й охотно сопоставляют с известным гимном фараона-реформатора богу Атону¹⁸. И действительно, оба текста нередко в одинаковых выражениях превозносят чудеса творения, ярко рисуя многообразную жизнь на земле под благодатными лучами солнца. Однако приведенный здесь отрывок псалма не находит для себя параллели в египетском гимне, автор которого, введя новый культ Атона, тщательно устранил из образа божества традиционные мифические черты. В противоположность этому псалом 104-й — как ни странно это может показаться с первого взгляда — в начальной своей части пестрит натуралистическими чертами. Определенно подчеркнут световой характер божества («Он облекся светом как одеждой»); сотворение мира мыслится в тесной связи с победой божества над водной стихией. Все детали изображения (построенный на водах небесный чертог, облачная колесница, огненный вестники — молнии) хорошо знакомы нам по разобранным выше текстам как черты, обычно фигурирующие в реминисценциях мифа о борьбе Яхве с драконом тьмы.

III. Световой характер божества

Лежащее в основе мифа представление о световом характере божества оставило глубокий след в религиозной символике Ветхого Завета.

В старинном изречении, которое традиция влагает в уста умирающему Давиду, праведный царь приравняется к дневному свету, «когда солнце восходит в безоблачное утро после дождливой (ночи), и при свете его земля (покрывается) свежей травой»¹⁹. Здесь не божество, а царь приравняется к источнику света: но речь идет о царе как «помазаннике» Яхве, на котором «почиет дух божества», который иногда назван также «сыном Божиим»²⁰; естественно, что на него переносится основная природа божества как источника света. Победа света над тьмой является необходимой предпосылкой существования организованного мира; поэтому свет является образом для выражения мудрости и благости Творца, который почитается

¹⁸ См. например: Д. Г. Берстед. История Египта. М., 1915, II, с. 56 сл.

¹⁹ 2 Сам. 23, 3–4...

²⁰ Пс. 2, 7; 89, 27–28; 2 Сам. 7, 13–14 (ср. 1 Паралип. 17, 13; 22, 10; 28, 6); Давид приравняется к ангелу Божию: 1 Сам. 29, 9; 2 Сам. 14, 17, 20; 19, 28; дом Давида — к ангелу и к божеству: Зах. 12, 8.

причиной закономерности и целесообразности в явлениях внешнего мира и вместе с тем источником этических норм, определяющих взаимоотношения людей. С этой точки зрения становится понятной поговорка: «заповедь — светоч, а закон — свет» (Сол. 6, 23) — или встречающиеся в псалмах выражения: «заповедь Яхве ясна, озаряет очи» (пс. 19, 9); «слово (Божие) — светило для ноги моей и свет для пути моего» (пс. 119, 105).

В Кн. пророка Исаии мы читаем: «дом Иакова, придите и пойдем в свете Яхве» (Ис. 2, 5); в псалмах мы находим следующие выражения: «...у Тебя источник жизни, в Твоем свете мы видим свет» (пс. 36, 10); «пошли Твой свет и Твою верность» (пс. 43, 3)²¹. Иов, вспоминая то время, когда Бог благоволил ему, говорит (Иов. 29, 2–3):

О если бы я был, как в прежние месяцы,
в те дни, когда Бог хранил меня,
когда свет Его сиял над моей головой,
и при свете Его я ходил среди тьмы.

Во всех этих примерах, число которых легко может быть значительно увеличено²², «свет» употреблен в переносном значении «благодати»; но имеем ли мы дело со случайным поэтическим образом или же с религиозным символом, имевшим первоначально конкретный смысл? Когда в египетском тексте мы читаем²³:

Дух Твой на небе, но образ Твой на земле;
лица озарены Твоим светом, сердца переполнены Тобой,

то мы не сомневаемся, что речь идет о физическом свете; однако «параллелизм членов» показывает, что и для египтянина «свет» в данном случае служит образом для выражения милости божества. Здесь мы наглядно видим, как свет из физического атрибута солнечного бога постепенно превращается в символ его благодати, каковым он стал уже в приведенных из Ветхого Завета текстах.

С этой точки зрения особый интерес приобретают тексты, в которых свет служит для обозначения не милости Божией, а самого

²¹ Ср. Дан. 2, 22: «свет обитает при нем».

²² См. Пс. 13, 4; 56, 14, Притчи Сол. 29, 13; Нов. 22, 26–28 и др.

²³ Из пап. 3049, Бердянск. Музея, см. мою кн. «Памятники египетской религии» ч. I, М., 1917, с. 35.

божества. Исаия (10, 17) называет Яхве «светом Израиля»; в пс. 27, 1 мы читаем: «Яхве — мой свет и мое спасение»; в Кн. пророка Михея (7, 8): «...когда я сижу во тьме, Яхве — мой свет». Иногда божество еще конкретнее названо светочем: «...Ты — мой светоч, Яхве; Яхве озаряет мою тьму»; в другом месте, где воспроизведен тот же текст, мы находим не лишенный интереса вариант: «...Ты зажигаешь мой светоч»²⁴; внесенная поправка, очевидно, имеет целью устранить непосредственное сопоставление Яхве с источником света. Представление о телесной связи божества со светом сохранилось в целом ряде собственных имен: «Яхве — (мой) светоч», «Яхве — (мой) свет»; «Яхве сияет», «Бог — (мой) свет», «Бог сияет» и др.²⁵ То же представление лежит в основе поговорки: «Свет божий — душа человека»²⁶; здесь конкретный образ служит для выражения той мысли, что душа человека содержит в себе частицу божественной природы, понимаемой первоначально как свет. О световой природе божества говорит также следующий стих (заимствованный из старинной литургической песни): «Яхве — Бог (el), и Он озаряет вас»²⁷; так как оба утверждения, очевидно, стоят друг к другу в отношении причины и следствия... то из приведенной цитаты можно сделать вывод, что слово «el» содержит указание на световой характер божества²⁸. Укажем еще на текст «Яхве Элогим — солнце и щит»²⁹; столь непосредственное сопоставление божества с солнцем лишь однажды встречается в Ветхом Завете; однако, принимая во внимание всю совокупность данных, указывающих на первоначально световой характер божества, приведенную фразу едва ли можно рассматривать как случайный поэтический образ.

Еще определеннее выступает натуралистический характер божества, понимаемого то как огонь, то как свет, в представлении о «славе» Божией как доступном восприятию атрибуте божества.

²⁴ Ср. 2 Сам. 22, 29, с пс. 18, 29.

²⁵ Neri-jahu, Uri-ja, Zerach-ja, Iri-el, Iehalel-el и др.

²⁶ Пр. Сол. 20, 27. К последующему ср. Пс. 8, 6: «Ты немногим умалил его (человека) перед Богом».

²⁷ Пс. 118, 27.

²⁸ Это было бы единственное место в Ветхом Завете, где el сохранило пережиточно свое древнее значение, если принять теорию В. К. Шилейко*, согласно которой слово это первоначально служило для обозначения светового божества, ср. примеч. к заглавию настоящей статьи.

²⁹ Пс. 84, 12.

В целом ряде текстов «слава» понимается как внешнее проявление божества... тождественное с «лицом» Божиим. На просьбу Моисея увидеть *славу* Божию, Яхве отвечает: «ты не в состоянии будешь созерцать мое лицо» (Исх. 33, 18–20); здесь оба выражения (*kabōd* и *raḥīm*) употреблены как синонимы. Однако в Пятикнижии неоднократно упоминается о том, что «слава» Божия стала видна в скинии (Числ. 14, 10) или всему народу (Лев. 9, 23; Числ. 16, 19); пророк Иезекииль также говорит о том, что он видел «славу» Божию (3, 23; 8, 4 и др.). Во всех этих случаях тексты пользуются словом *gaʾa* в конкретном значении («видеть глазами»), особенно явственно в следующем тексте (Исх. 24, 17): «*вид* славы Божией (подобен был) пылающему огню на вершине горы *перед глазами* всего Израиля».

Когда божество в облаке опускается в скинию или в храм, то «слава» Божия «наполняет» святилище, так что Моисей не в состоянии войти в скинию (Исх. 40, 35), а священники не в состоянии нести службу в храме (2 Пар. 5, 14). При этом «слава» изображается как конкретное явление: либо как облако, сходное с тем, которое шло впереди народа во время его странствий в пустыне³⁰, либо как сходящий с неба огонь, уничтожающий жертву (2 Пар. 7, 1–3). Но нередко «слава» распространяет вокруг себя яркий свет; у пророка Иезекииля (10, 4) читаем: «...слава Яхве поднялась с керуба ко входу в храм, и храм наполнился облаками, а двор наполнился сиянием славы Яхве». В другой раз, изображая возвращение Яхве в покинутый им временно иерусалимской храм, Иезекииль говорит: «...вот слава Бога Израилева пришла с востока³¹, и шум его, как шум многих вод, и земля озарилась от его славы»³².

В известном видении Исаии (6, 1 сл.) славящие Бога шестикрылые серафимы поют: «...свят, свят, свят Яхве-Саваоф; вся земля исполнена славы Его». Здесь слово *kabōd* имеет, бесспорно, абстракт-

³⁰ См. Исх. 16, 10; об облачном столбе подробнее ниже...

³¹ Упоминание о том, что глава, осветившая землю, пришла с востока, дало повод истолковать наш текст как описание восхода солнца (см. K. Charlier. Ein astronomischer Beitrag zur Exegese d. A. T. — ZDMG 58 с. 386 сл.) [Charlier C. V. L. Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments // Die Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1904. 58. S. 386–394], однако, упоминание востока в тексте совершенно случайно: божество возвращается в храм через те же восточные ворота, через которые оно покинуло его (см. Иез. 10, 19; ср. Smend — к ук. тексту).

³² Иез. 43, 2.

ное значение: серафимы превозносят величие и мировое господство божества³³. Но для выражения своей мысли Исаия пользуется поэтическим образом, в основе которого лежит представление о «славе» как о световом явлении. По более древним воззрениям, присутствие божества в храме узнается по яркому сиянию, исходящему от «славы» божией; у Исаии присутствие божества в мире и всеобщее благоговение перед ним символически выражено фразой, в которой, с первого взгляда, ничто не напоминает более о первоначально световом характере божества. Телесная эманация превратилась в духовную. Вместо физического сияния божество излучает духовный свет, понимаемый как «свет истины и спасения». В этом смысле Исаия называет Яхве «светом Израиля». Являясь наиболее ярким выразителем, если не творцом, мессианской идеи, Исаия охотно изображает грядущее спасение как яркий свет: «...народ, ходящий во тьме, увидел великий свет; живущий в стране мрака воссиял свет» (Пс. 9, 1).

Но если символ света как выражения благодати Божией возник на почве светового характера божества, то, с другой стороны, небесный огонь как орудие гнева первоначально был не чем иным, как внешним проявлением самого божества. «Грешники на Сионе убоялись, трепет объял нечестивых: кто из нас может жить при пожирающем огне? Кто из нас может жить при вечном пламени?» (Ис. 33, 14).

Здесь живущее на Сионе божество мыслится как огненная стихия: это представление примыкает непосредственно к народным верованиям: Яхве воздвигнет на Сионе «облако и дым днем и сияющее пламя огня ночью» (Ис. 4, 5); сами выражения указывают на тесную связь между взглядами пророка³⁴ и традиционным воззрением, согласно которому Яхве сам, в виде огненного столба, шел впереди народа в пустыне³⁵. Отголосок огненно-светового харак-

³³ При интерпретации текста правильно указывают на Хаб. 2, 14: «...земля наполнится познанием славы Яхве», ср. также Пс. 11, 9.

³⁴ Dillmann считает приведенный текст аутентичным; ср. Ed. Meyer. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, [Halle, 1906,] с. 70.

³⁵ По Яхвисту, огненный столб есть воплощение самого Яхве (Исх. 13, 21; 14, 24; Числ. 14, 14); Элогист считает его ангелом Яхве (Исх. 14, 19...). Жреческий кодекс ставит его в связь со «славой Яхве» (Исх. 16, 10). Второзаконие называет Яхве «великим огнем», имея в виду откровение на Синае (18, 16) или же «пожирающим огнем» (4, 24; 9, 3), разумея под этим «огонь гнева или ревности» (ср. Ис. 30, 30; Ис. 79, 5; 89, 47; Иез. 38, 19; Цеф. 1, 18; 3, 8). Огонь как выражение гнева Божия: Ам. гл. 1–2; Плач Иер. 2, 3–4; 4, 11; 1, 13; иногда

тера Яхве сохранился также в следующем выражении (Ис. 31, 9): «...так говорит Яхве, который имеет свой свет в Сионе и свое пламя в Иерусалиме»³⁶. Как имена Сион и Иерусалим служат для обозначения одного и того же города, так свет и огонь являются атрибутами одного и того же божества. Лишь впоследствии они стали символами, служащими для характеристики духовных черт божества или же рассматриваются как орудия его гнева и милости; первоначально они были подлинными чертами его «лица» или «славы» как доступного восприятию явления божества. Только с этой точки зрения становится понятным текст... в действительности сохранивший нам ценное указание относительно первоначального характера божества (Ис. 10, 16–17):

Поэтому владыка Яхве-Саваоф поразит худосочием тучность его,
и вместо его славы загорится пламя, как пламя огня;
и свет Израиля станет огнем, а святой его — пламенем
и сожрет и пожрет кусты его и терновники в один день.

Речь идет об угрозе ассирийскому царю за его высокомерие; кара, которая должна постигнуть его, изображается не то как худосочие, которое поразит его тучное тело, не то как палящий зной, который истребит растительность в его стране... Этот зной будет причинен ни кем иным, как самим Яхве, который в гневе из света превратится в пламя. Здесь божество мыслится как огненно-световая стихия, обладающая теми же двумя противоположными свойствами, что и солнце... то излучая благодатный свет, то посылая губительный зной. Нет никакого основания оспаривать аутентичность приведенного текста... это далеко не единственный случай, когда Исаия ставит божество в тесную связь с огнем или светом. В речи, обращенной к эфиопским послам, он говорит: «...так сказал мне Яхве: я буду спокойно смотреть в моем жилище, как зной при ясном свете, как облако росы во время жатвы» Ис. 18, 4). <...> В поэтических образах Исаии еще явно мелькают отголоски анимистического

в выражениях, напоминающих тексты, приведенные в предыд. гл.: Второз. 32, 22; Иер. 15, 14; 17, 4; Ис. 65, 5; Наум. 1, 6; пс. 18, 9. — О жертвенном огне как эманации божества (Лев. 9, 24; 2 парал. 7, 1; ср. Быт. 15, 17) и об огне, карающем нарушение ритуала (Лев. 10, 2; Числ. 11, 1–3; Ис. 106, 18)....

³⁶ Слово *thannûr* нет надобности истолковывать, как обозначение алтаря. <...>

миросозерцания той отдаленной эпохи, когда божество мыслилось конкретно как огненно-световая стихия.

Но недаром пророк Исаия отмечает поворотный пункт в религиозном развитии евреев; его воззрения стоят на грани прошедшего и будущего. Небесный трон как символ мирового господства божества; излучаемый им свет как проявление милости к праведным и огонь как орудие казни грешников; осененный духом мудрости Мессия, несущий в мир свет истины и спасения, — все эти характерные черты миросозерцания Исаии, оказавшие столь существенное влияние на последующее развитие, органически выросли из примитивных народных верований, ничем по существу не отличающихся от религиозных воззрений окружающих народов и, быть может, впервые преобразенных и одухотворенных гением пророка³⁷. На это почве возникла и развивалась последующая эсхатологическая литература; в созданной ею символике еще отчетливо проглядывает первоначально световой характер божества, который переносится теперь и на ожидаемого Мессию: он призван не только «восстановить колена Иакова и вернуть (из плена) остатки Израиля»; он будет «*светом для* (многих) народов, чтобы спасение простерлось до пределов земли» (Ис. 49, 6).

³⁷ Этим, конечно, не сказано, что пересоздание указанных воззрений было личным достижением Исаии; процесс, без сомнения, подготовлялся исподволь, и было бы интересно проследить его более ранние побег в предшествующей литературе.

С. Г. Лозинский

ИЗГНАНИЕ ЕВРЕЕВ ИЗ ИСПАНИИ И ПОРТУГАЛИИ (1929)¹

Самуил Горациевич Лозинский (1895–1945) — историк-медиевист, специалист по истории папства и католицизма.*

В 1912 г. С. Г. Лозинский был командирован издательством Брокгауза и Ефрона в Испанию. Результатом поездки стал труд «История инквизиции в Испании» (СПб., 1914). В 1919–1926 гг. Лозинский был ректором Еврейского университета в Петрограде/Ленинграде, где читал лекции по истории европейского еврейства в Средние века и Новое время; был заместителем председателя Еврейского историко-этнографического общества. Наиболее известный труд С. Г. Лозинского* — «История папства» (М., 1934), в котором описана история папства от его зарождения до 1871 г., когда перестала существовать Папская область и была ликвидирована светская власть пап.*

В книге «Социальные корни антисемитизма в Средние века и в Новое время» (М., 1929) большой раздел также посвящен католической церкви и инквизиции.

Д. В.

В противоположность Англии, Франции и Германии, положение евреев в Испании было в эту эпоху [XIII в.] гораздо лучше. Дело в том, что в долгие годы обратного завоевания у арабов Пиренейского полуострова христианские короли Испании недостаточно прочно и уверенно себя чувствовали, чтобы в момент борьбы с арабами вызывать против себя и недовольство евреев, и потому завоевание Испании христианским оружием шло под знаком веротерпимости не только в отношении евреев, но даже в отношении арабов, сопротивление которых должно было ослабляться путем разных уступок. Лишь усилившись и окончательно упрочившись на Пиренейском полуострове, Испания вступила на путь нетерпимого отношения к чужим, которое так характерно для всей Западной Европы.

Еще на IV Латеранском соборе Иннокентий III ставил Испании в упрек ее чрезмерно пассивное отношение к вопросу о неверных

¹ [Лозинский С. Г. Изгнание евреев из Испании и Португалии // Лозинский С. Г. Социальные корни антисемитизма в Средние века и в Новое время. М.: Атеист, 1929. 208 с. (Цит. глава десятая. С. 103–119.)]

и с горечью констатировал, что ни в одной стране положение евреев не отличается таким благополучием, как в Испании, где католические монархи берут под свое покровительство мавров и евреев, а духовенство недостаточно энергично борется с таким злом. Собор постановил, чтобы всякий государь, под угрозой отлучения от церкви и лишения трона, принимал самые энергичные меры к истреблению врагов католической церкви и не допускал в пределы своего государства ни одного неверного; вместе с тем собор повелел, чтобы мавры и евреи носили особый отличительный знак на верхней одежде для того, чтобы их по внешности можно было отличать от христиан. Мера эта была не только унижительна, но и влекла за собою для мавров и евреев, совершавших в то время частые путешествия по торговым и промышленным делам, серьезные опасности, и естественно, что она вызывала сопротивление со стороны заинтересованных лиц. С уверенностью можно утверждать, что как арабы, так и евреи, опираясь на поддержку властей, если и не всегда открытую, то во всяком случае тайную, совершенно не подчинялись этому требованию собора, и в 1217 г. Гонорий III в резких выражениях высказывает свое недовольство по поводу того, что закон о ношении особого отличительного знака евреями и арабами не получил своего осуществления в Кастилии, и требует, чтобы он был немедленно введен в королевстве. Однако распоряжение Гонория было им же отменено в 1219 г., причем за отмену ходатайствовал король Фердинанд III Святой. Он указывал на то, что евреи готовы скорее совершенно покинуть пределы Испании, нежели носить на своей одежде позорное пятно; оставление же евреями государства повлечет за собою, по мнению короля, значительное уменьшение государственных доходов, столь необходимых ныне для ведения войны с сарацинами. Король приводил также для доказательства неудобства этого постановления собора и то обстоятельство, что арабские и еврейские купцы сделаются при ношении особой одежды жертвами частых нападений разбойников на большой дороге, что вызовет застой в торговле, который, в свою очередь, неблагоприятно отразится на финансовом положении государства.

Фердинанд III, как, впрочем, многие из его предшественников и преемников, умел ценить экономическое значение евреев и арабов для Испании и, нуждаясь для своих военных целей в деньгах, старался обеспечить внутри государства имущественную и личную безопасность своих мусульманских и иудейских подданных как не-

обходимое условие экономического процветания страны. Несмотря на то, что Григорий IX в 1233 г. и Иннокентий IV в 1250 г. приказали кастильским прелатам точно соблюдать постановления Латеранского собора и следить за искоренением врагов церкви в стране и за ношением неверными особой одежды, Фердинанд Святой продолжал настаивать на своем, доказывая невозможность проведения в жизнь этих мер и освобождая от них своих подданных. И синод в Саморе, состоявшийся в январе 1313 г. и принявший ряд значительных ограничений по отношению к неверным, между прочим запрещение евреям строить новые синагоги, снова напомнил о необходимости проведения в жизнь пункта Латеранского собора о ношении отличительного знака на одежде. На кортесах того же года было выставлено аналогичное требование, и наследник принц Хуан, от имени короля Альфонса XI, заявил, что будет поступать так, как того требуют интересы государства. Тарагонский синод 1238 г. постановил, чтобы и в Арагонии было осуществлено решение Латеранского собора об одежде; однако короли не считались с этим, и в 1282 г. духовенство повторило то же требование. Лишь в 1300 г. появилось распоряжение арагонского короля Якова II о том, чтобы арабы имели особую прическу; в Кастилии же постановление об отличительной одежде для евреев и мавров было издано лишь в 1371 г. Генрихом II сейчас после решения об этом кортесов в Торо.

Почти через сто лет после IV Латеранского собора состоялся в 1312 г. собор в Вьенне, на котором испанскому духовенству снова пришлось выслушать горькие упреки по поводу религиозной свободы, господствующей в большей части Пиренейского полуострова. Вьеннский собор особенно возмущался тем, что неверные часто посещают в Испании христианские церкви и что на еврейских и мусульманских свадьбах, пиршествах и религиозных обрядах нередко присутствуют христиане, иногда даже принимают в них деятельное участие. Собор жаловался также на то, что живущие в христианских государствах сарацины открыто совершают свои молитвы, имеют своих священников, громко славословят Магомета и устраивают процессии к гробу тех, кого они считают святыми. Все это стоит в противоречии с духом истинной религии, как ее понимает собор, и потому он считает священной обязанностью объявить испанским королям о недопустимости подобного осквернения христианства, если только они не желают навлечь на себя самые ужасные небесные кары. Угрозы Вьеннского собора не имели, однако, на монархов

Пиренейского полуострова должного влияния, что особенно огорчало представителей испанского духовенства, устроившего в 1313 г. синод в Саморе, где именем бога и св. Петра были прокляты все те, которые будут способствовать сохранению закона, в силу которого еврей может быть изобличен лишь свидетельскими показаниями еврея же. Синод торжественно объявил, что евреи являются змеями, которых христиане должны терпеть, так как они носят человеческий облик, но которых они должны держать в рабстве; это заявление должно было ежегодно читаться во всеуслышание во всех церквах. Практического и непосредственного значения оно, однако, не имело, и синод 1322 г. в Вальядолиде снова жаловался на то, что евреи и мавры присутствуют на христианском богослужении, а христиане участвуют на похоронах и свадьбах неверных.

Запрещая и то и другое, синод постановил вместе с тем не допускать впредь евреев и мавров к занятию государственных и общественных должностей, в которых они могли бы иметь власть над христианами; точно так же, под страхом отлучения от церкви, нельзя было пользоваться услугами еврейских и мусульманских врачей, которые будто применяют все знания к тому, чтобы погубить как можно больше христиан. Однако и теперь испанские короли продолжали придерживаться своей старой, сравнительно веротерпимой политики, и Тарагонский синод 1329 г. жалуется, что ни одно постановление Вьеннского и Латеранского соборов не получило силы закона в Испании.

Синод, под страхом интердикта и отлучения от церкви, требует, чтобы светские власти в течение двух месяцев привели в исполнение все желания как римского, так и местного испанского духовенства. Постоянное давление духовенства на власть не могло не иметь влияния на правящие классы Испании, и кортесы (испанский парламент) постепенно начинают издавать законы в духе, крайне враждебном арабам и евреям. Кортесы в Сории в 1380 г. постановили исключить из еврейских молитвенников те места, которые должны считаться оскорбительными для христиан, причем впредь налагалось тяжкое наказание на произносивших эти слова во время молитвы; кроме того, раввины были лишены права судить своих единоверцев в уголовных делах. Кортесы в Вальядолиде в 1385 г. запретили христианам жить среди евреев и прибегать к их помощи в качестве откупщиков и собирателей податей и отменили право еврейских судей участвовать в гражданских делах между христианином и ев-

реем; кроме того, был издан ряд мер, ограничивших права еврейских кредиторов над христианскими должниками. Кортесы 1387 г. в Бривизеске запретили христианам иметь в качестве прислуги араба или еврея за исключением, впрочем, раба, и христианам даже отныне нельзя было вести никаких бесед с неверными, кроме указанных в узких рамках закона; за всякое нарушение постановлений 1387 г. налагался штраф в размере шести тысяч мараведи; еврей или араб, имевший христианскую прислугу, подлежал, по усмотрению короля, конфискации всего имущества и телесному наказанию.

Однако осуществление этих суровых мер встречало большие затруднения, вызывавшие неоднократные жалобы со стороны церкви. Синод 1388 г. в Валенсии, с своей стороны, запретил излишние разговоры между христианами и неверными, потребовав от последних, чтобы они отдавали должное почтение встречающимся им по пути христианским процессиям и чтобы по воскресным и праздничным дням арабы и евреи не производили публично никакой работы. С особенной силой синод настаивал на существовании особых кварталов для жительства: морерия — мавров, худария — для евреев. Там, где таких кварталов (гетто) еще не было, они должны были быть устроены в течение двух месяцев; по истечении этого времени ни один еврей или мавр не мог жить вне гетто, а христианин внутри гетто; только днем неверные могли с торговыми целями выходить за пределы гетто и владеть там лавками и магазинами, на ночь они обязаны были возвращаться к своим женам и детям в гетто.

Как и в других случаях, постановления синода 1388 г. не сразу получили силу закона, и лишь в 1412 г. был издан закон, в силу которого вся Испания должна была покрыться морериями и худариями, окруженными стенами и имевшими лишь по одной выходной двери; тяжелые денежные и телесные наказания угрожали тем, которые продолжали жить вне гетто. Однако жизнь и теперь оказалась сильнее постановлений синода и кортесов, и в 1480 г. Фердинанд и Изабелла, устанавливая отсутствие во многих местах требуемых законами гетто, издали декрет о том, чтобы в течение двух лет везде были устроены особые кварталы для неверных. И в этом случае, как во многих других, энергия католической четы преодолела все препятствия, и закон о гетто стал строго соблюдаться.

Во всех этих законодательных актах, как и в постановлениях синодов, обыкновенно не делалось разницы между евреями и арабами: те и другие были одинаково ненавистны церкви, и на тех и на дру-

гих должны были распространяться репрессивные меры, диктовавшиеся светским властям духом средневековой церкви. Фактически, однако, вскоре стали делать различие между евреями и арабами. Главная тяжесть ограничений и запретов падала преимущественно на первых, потому что они были количественно слабее арабов в том смысле, что не жили в такой степени сплошными массами и, кроме того, не имели за своей спиной чужестранных монархов, которые могли бы прийти к ним на помощь в случае особенно сильных репрессий.

К этим двум факторам, объясняющим, почему занесенный церковью над головами неверных удар направился преимущественно в сторону евреев, следует прибавить еще один. Дело в том, что евреи, подобно арабам, являясь народом по преимуществу торговым, давали, не в пример арабам, значительное число откупщиков и собирателей податей. Представители этих должностей, не отличающиеся обычно особой щепетильностью при исполнении своих обязанностей, обыкновенно ненавистны народу, и эту ненависть сумело ловко использовать в своих интересах испанское духовенство, лицемерно и умышленно отождествляя всю массу еврейского населения с несколькими богатыми и влиятельными откупщиками и чиновниками. На этой почве религиозный фанатизм впервые встретился с экономическими интересами широких народных масс, глубоко и сильно ими пропитался и значительно расширился, приобрет почти самостоятельный и независимый от пропаганды духовенства характер.

Черная смерть 1348 г. немало также способствовала развитию в народе вражды к евреям. Из Германии и Швейцарии через южную Францию проникло в Испанию народное поверие, будто евреи в целях искоренения христианства страшным ядом отравляют все источники воды, и христиане вынуждены вместо здоровой и чистой воды пить отравленную еврейским ядом смертоносную воду. Начались избиения евреев и в Испании, преимущественно в Каталонии, хотя далеко не в таких размерах, как в Германии, что отчасти объясняется заступничеством за евреев тех классов, которые смотрели на евреев как на полезный и торговый элемент; наоборот, ремесленники были в Испании еще слабы и не могли влиять в антиеврейском духе.

Со вступлением на престол в 1350 г. короля Педро началась агитация против евреев и на политической почве. Дело в том, что про-

тивник Педро, его незаконный брат Генрих, желая привлечь на свою сторону духовенство, распространял слух, будто Педро потому благосклонно относится к евреям, что он сам еврей: королева Мария, мать Педро, родила на самом деле девочку, но боясь гнева своего мужа Альфонса XI, желавшего скорее иметь наследника престола, заменила ее еврейским мальчиком, который ныне окружил себя еврейскими советниками, задающимися антирелигиозными целями. Агитация духовенства была в этом направлении так сильна, что сам папа Урбан V объявил короля Педро изменником церкви, пособником евреев и мавров, служителем неверных и губителем христиан. Испанское дворянство было недовольно правлением Педро, который, несмотря на многочисленные петиции, отказывался устранить еврейских генеральных откупщиков и без надлежащего подряда и аукционной продажи уступать сбор податей лицам дворянского происхождения или вообще христианам. Вызовом по отношению к дворянству явилось назначение на пост главного министра казначейства еврея Самуила Леви, приобретшего вскоре огромное влияние на короля.

С необыкновенной энергией взялся Леви за реорганизацию податной системы, бывшей до того крайне выгодной для наиболее могущественных грандов. Энергия Леви была направлена в сторону уменьшения финансовых привилегий дворянства, и с его назначением исчезли замечавшиеся до тех пор чрезмерная мягкость и небрежность в деле взыскания налогов в определенных кругах. Враги Педро, соединившись с недовольным дворянством и ведя под предлогом защиты истинной религии политическую борьбу, немало способствовали усилению вражды к евреям в народе, и когда Толедо, где находился в то время Самуил Леви, было взято в 1355 г. Генрихом, то в нем было убито, разграблено и ранено свыше 1200 евреев. Не довольствуясь этим, приверженцы Генриха приступили к осаде главного гетто, и лишь прибытие войска Педро спасло евреев Толедо от неизбежной смерти. Через некоторое время сторонники Генриха напали на евреев Нахеры, причем нападавшим дано было право безвозвратно грабить еврейское имущество, что немало способствовало популярности соперника Педро среди его полчищ. Примеру Нахеры вскоре последовали жители Миранды на Эбро, где по инициативе священника народная толпа стала грабить еврейские дома и убивать отдельных евреев. Педро поспешил на помощь евреям Нахеры и Миранды и сурово наказал виновников грабежей, между

прочим и мирандского священника. Но когда в 1366 г. Генрих обратился за помощью к знаменитому французскому полководцу Бертрану Дюгеклену и последний явился в Испанию со своими приверженцами, избиения евреев приняли грозные размеры. Евреи везде мужественно защищались; в городах, сдававшихся Генриху, они спасали свою жизнь путем огромных выкупов. В Бургосе им пришлось уплатить миллион мараведи. Многие общины были истреблены; с отчаяния многие евреи отреклись от своей веры. Особенно сильно было их материальное разорение. Когда после решительного сражения под Монтиэлем Педро предстал пред Генрихом, последний воскликнул: «Вот этот еврей, сын блудницы, называющий себя королем Кастилии!» Педро был тут же обезглавлен (1369 г.). Дальнейшие победы Генриха сопровождались конфискацией еврейского имущества и жестокими преследованиями беззащитных евреев. Христианское население стало смотреть на них как на людей, стоящих вне закона, не находящихся нигде покровительства, и тем скорее нападало на них, чем легче рассчитывало на богатую добычу, доставшуюся совершенно безнаказанно.

Вступление на кастильский престол династии Генриха усугубило начавшийся поворот в положении испанских евреев. Отныне церковь не встречала более на своем пути проповеди ненависти серьезных препятствий со стороны светской власти, теперь опиравшейся на партию, лозунгом которой недавно служили слова: борьба с защитником евреев, королем Педро. Чуждые широким слоям народа благодаря своим религиозным воззрениям, гонимые правящими слоями вследствие своей вражды к династии Генриха, вызывая в одних чувство зависти к своему богатству, в других чувство злобы, поставленные вне закона, насильно изолированные, евреи представляли собою своего рода магнит, который притягивал к себе всегда имеющийся в скрытом состоянии в народе запас злой воли и мести — продукт многолетней агитации церкви и тяжелых экономических условий.

Чтобы разрядить его, достаточно было и самого небольшого толчка. Генеральный викарий севильского архиепископства, Феран Мартинес, религиозный фанатик и враг евреев, дал такой толчок.

В сообществе с некоторыми другими представителями духовенства он изготовил ряд писем на имя магистратов главнейших кастильских городов с просьбой изгнать евреев из соответственных городов. Наиболее богатая и могущественная община евреев

Севилья обратилась по этому поводу с жалобой к королю Генриху, и хотя последний, как мы знаем, не сочувствовал евреям, он принял, однако, меры к их защите из опасения, как бы изгнание евреев не подорвало финансовых сил страны. В 1378 г. Генрих поставил на вид Ф. Мартинесу необходимость прекращения агитации за изгнание евреев. Однако Мартинес продолжил свою работу, приняв широким размахом, когда на кастильский престол сел 11-летний Генрих III Беспомощный. Мартинес обратился к духовенству севильского прихода с приказанием, под страхом отлучения от церкви, разрушить синагоги врагов бога, называющих себя евреями, и строительный материал синагог употребить на исправление церквей; всякое сопротивление должно быть подавлено силой, а на отказывающийся от богоугодного дела город должен быть наложен интердикт. Во многих местах Кастилии начались разрушения синагог, а в Севилье погром, сопровождавшийся убийством многих евреев. Безднаказанность громил привела к тому, что 6 июня 1391 г. гетто в Севилье было подожжено со всех сторон и начались резня евреев и грабежи еврейского имущества. Посреди толпы, чинившей всевозможные зверства над умиравшими евреями, находился Мартинес, своими речами призывавший народ к святому делу и требовавший, чтобы не осталось в живых ни одного еврея. Свыше 4 тыс. человек погибло в Севилье в этот день; много женщин и детей было продано в рабство; лишь немногие успели спастись бегством, огромное же большинство приняло христианство (тогдашнее еврейское население Севильи определяется в 20–30 тыс. человек, по Грецу).

Из Севильи погромная волна разнеслась сначала по ближайшим местам, и в Кармоне, Эсихе и других городах севильского епископства не осталось в живых почти ни одного еврея: здесь действовал, как свидетельствует современник этого страшного года, Айала, в «Летописи царствования Генриха III», не столько религиозный фанатизм, сколько желание грабить чужое богатство. Вскоре границы епископства оказались тесны для грабежей, и началась резня евреев в Кордове: свыше двух тысяч человек пало жертвой разъяренной толпы, много женщин было изнасиловано и много детей продано в рабство; большинство синагог, еврейских лавок и домов погибло в пламени; спасшиеся от смерти евреи либо принимали христианство, либо тайно покидали Испанию. В течение почти трех месяцев толпы громил и разбойников свирепствовали по всей стране. Свы-

ше 70 общин пережили ужасные дни, и еврейское население в них совершенно исчезло, если, конечно, не считать евреями тех, которые приняли христианство, спасаясь от неминуемой гибели. Количество убитых в 1391 г. определяется различно; обыкновенно приводится цифра — 50 тыс., несколько преувеличенная, по мнению известного историка инквизиции Ч.Г.Ли. По словам одного современника, погромы были устроены по инициативе особой организации, рассылавшей своих агентов по разным городам. Наиболее активным элементом в погромах были священники, ремесленники и обезземелившиеся крестьяне, жившие в городах в качестве чернорабочих. Значительна была и агитация со стороны доминиканцев.

Фактическая безопасность, предоставленная крестившимся евреям, значительно способствовала росту крещений, в короткое время превысивших в Кастилии несколько десятков тысяч. В эти дни, — говорит Адлер, — закон всячески благоприятствовал переходу в христианскую религию; крещеному даровалось полное социальное равенство, что свидетельствовало об отсутствии расового антагонизма и о наличии лишь религиозного. Еврей, становившийся христианином, мог быть избран на всякую должность как в государстве, так и в церкви; ему представлялась возможность заключать браки даже с самыми знатными вельможами. Ужасная резня, свирепствовавшая в ряде городов, вызвала поголовный переход целых еврейских общин в христианство. Страшная паника разорвала прочную связь, которая обычно так крепко спаивает евреев в критические моменты. Церкви, — пишет Льоренте, — наполнились евреями обоих полов, различных возрастов и состояния; все они спешно умоляли о крещении. В течение короткого времени более 100 тыс. семейств, то есть, быть может, $\frac{1}{2}$ миллиона людей, отказались от религии Моисея, чтобы принять религию Христа.

В официальном отчете о беспорядках 1391 г. в Валенсии, сделанном 14 июля, то есть через пять дней после резни, говорится, что вся еврейская община Валенсии, за исключением немногих беглецов, приняла крещение; среди новообращенных были и раввины. Число крестившихся в одной Валенсии тогда определялось в 11 тыс.; во всей Арагонии их было, вероятно, около ста тысяч. Современные этим событиям евреи не относились сурово к крестившимся; один еврейский писатель, говоря о них, выразился следующим образом: «Боязнь смерти охватила их». Тем не менее вероотступники перестали считаться настоящими евреями. Они образовали как бы осо-

бый класс людей, которых, строго говоря, нельзя было считать ни евреями, ни христианами и которые получили название «маранов», «новых христиан» или «обращенных». Число их еще более возросло благодаря выступлению на сцену доминиканца Феррера.

* * *

Доминиканец Висенте Феррер (1350–1419), причисленный церковью к лику святых, принадлежал к тем мрачным фигурам аскетического Средневековья, которые глубоко и искренно презирали мирские удовольствия, считая земную жизнь юдолью плача и страданий. Далекий от интриг, ненавидя пороки своего времени, одинаково бичуя как сильных, так и слабых, обладая удивительным красноречием, Феррер умел властвовать над своими слушателями, и имя его пользовалось в Валенсии, где одно время он состоял кафедральным проповедником, широкой популярностью. Слепо и покорно шла за ним толпа верующих, готовая совершить, по его приказанию, одинаково как величайшие подвиги, так и самые ужасные злодеяния. Отказавшись от места духовника при схизматическом папе Бенедикте XIII и отправившись в далекое путешествие во главе процессии бичующихся, Феррер воодушевлял народные массы, призывая их к спасению мира, задыхающегося в своих пороках и низменных страстях. Зловеще предсказывал он приближение конца мира, если евреи, мавры и еретики не будут насильно водворены в лоно католической церкви. В своем увлечении Феррер не замечал, что во главе именно этой церкви в тот момент находилось двое пап, из которых один — Бенедикт XIII (Петр де-Луна) — был двумя соборами низложен, а другой — Иоанн XXIII (Бальтазар Косса) — был клятвопреступником и бессовестным обманщиком. Для чистоты церкви это как будто было не столь существенно. Гораздо важнее было увеличить католическую паству несколькими тысячами новых душ, и Феррер с крестом в одной руке и со свитком Торы в другой, во главе нескольких сот бичующихся (флагеллантов), врвался в синагоги, «громким и страшным голосом» требуя от евреев стать под сень креста, обещая новообращенным всякие земные и небесные блага и угрожая непокорным самыми страшными и ужасными карами. И в то время, как Феррер произносил свои громовые проповеди, его сторонники, воодушевленные богоугодным делом, приводили в действие его угрозы и насильно гнали в широко раскрыв-

шиеся объятия католической церкви все новых и новых адептов. Так, число маранов увеличилось еще на несколько десятков тысяч человек.

Что представляли собою мараны?

В тяжелую годину эпидемии резни и в мрачную эпоху миссионерства Феррера испанские церкви осаждались десятками и сотнями тысяч людей, алкавших крещения не как душевного успокоения и разрешения от бремени религиозных сомнений, а как единственного средства спасти свою жизнь и сохранить свое богатство. Не небесные, а земные блага сулила им церковь, не любовью и милостью манила она их к себе, а страшными угрозами и тяжелыми карами, не об исцелении души, а о приумножении своей паствы заботилась она, и не религиозные истины и нравственную чистоту внушала она пришедшим к ней сынам, а трусливое лицемерие и гнусную измену. Принятым в лоно католической церкви евреям не даны были даже религиозные воспитатели и наставники; заботились лишь о формальном их крещении: лишь бы мира хватило в мирнице. И свершилось «чудо»: мирницы поутру наполнялись святой жидкостью, и никто не получал отказа в святом крещении.

Но в сердце новообращенных не иссякала злоба, и люди в гневе и отчаянии, потеряв кто сына, кто дочь, кто мать, кто отца, со скрежетом зубов, произносили слова любви и милости, но помыслы их были направлены ко злу и мести. Одни — и то были даже лучшие элементы — принимали католическую веру потому, что не были героями и предпочитали спокойную и мирную жизнь мученической смерти; они по существу оставались евреями, тайно соблюдали религиозные и нравственные предписания иудейской религии и лелеяли в душе мечту о том, когда им, наконец, удастся сбросить с себя лицемерную маску и снова примкнуть и с внешней стороны к еврейству. Их временный переход в иную религию принимал все более длительный характер, мало способный примирить их с новой религией и лишь внушавший большинству из них недобрые чувства как по отношению к тем, которые принудили их жить жизнью лицемеров, так и к тем, которые своей мученической жизнью давали им пример героизма, как бы постоянно упрекая их за измену своей религии и своему народу. Недобрые чувства будут побуждать их на недобрые дела, и эти христиане по имени, евреи по существу окажутся тяжелым балластом, прежде всего — для церкви, которая, посеяв ветер, будет пожинать бурю: мать, ласкающая сегодня своих детей

и осыпающая их за измену наградами, завтра, когда будет введена святая инквизиция, их же будет пожирать.

Другую категорию новообращенных составляли те, которые с легким сердцем и без колебаний переходили в другую веру, потому что видели в ней возможность лучше устроить свою жизнь, спокойнее пользоваться мирскими благами. Освободившись от оков ответственности, налагаемых неволью на членов всякого национального меньшинства, в особенности угнетаемого, эти люди будут плыть по житейскому морю без руля и ветрил с ничтожным багажом нравственных понятий, стараясь скрыть следы своего еврейского происхождения. Но нелегко будет им установить свою национальную незапятнанность (*alibi*). Чтобы приобрести чистоту крови, ту *limpieza*, которая одна только могла спасти их от когтей инквизиции, им придется совершать немало нечистых дел. Тяжелым бременем лягут они на общество, в которое вступили без любви и веры, с единой лишь целью — всячески его эксплуатировать; страшное наследие — социальный антисемитизм — оставят они еврейству; никому они не будут в пользу и будут лишь всем в ущерб.

Третья категория новообращенных состояла преимущественно из честолюбцев, мечтавших о государственной или общественной деятельности. Им и раньше, быть может, было тесно в узких рамках еврейской жизни, и кровавые события 1391 г. дали им возможность осуществить то, на что они не могли решиться при повседневном течении жизни. Так как духовное звание было почти необходимым условием для действительно широкой деятельности, то многие из них стремились к епископской мантии или даже к кардинальской шапке. Придали ли испанской церкви блеск чистоты Пабло де-Санта Мария (раввин Соломон Леви), Геронимо де-Санта Фе (талмудист Иошуа бен-Иосиф из Лорки), Франциско Диоскарне (Астрюк Раймух) и многие другие ученые евреи, которые после крещения применяли всю свою ученость к изобличению грехов иудаизма, — относительно этого христианские теологи могут быть различного мнения. По отношению к еврейскому народу они служили источником лишь неисчислимых его страданий и глубокого позора.

Как велика ни была та или иная группа маранов, огромное большинство их вступило в новую веру с горечью в сердце, со злобой в душе; одни посылали проклятия своим старым единоверцам; другие — своим новым братьям; третьи, наконец, и тем и другим. И немало бедствий накликали эти проклятия: недаром многие историки

считают маранов виновниками введения инквизиции в Испании. Действительно, римская курия беспрестанно будет указывать, что мараны изнутри подрывают церковь и что для борьбы с этими внутренними врагами необходимо такое напряжение сил, на какое способна лишь одна инквизиция. Она-то и сумеет установить в стране единство религии, чистоту католицизма. Но на пути практического проведения принципа чистоты религии, — принципа, впоследствии вылившегося в формулу *cujus regio, ejus religio* (чья власть, того и религия), — находилось в Испании серьезное препятствие, отсутствовавшее в других странах Европы.

Дело в том, что Испания представляла собою в то время тип смешанного государства, в котором нехристианские национальности не только количественно были представлены в очень значительном числе, но и фактически владели огромными богатствами и являлись необходимым условием как материального развития страны, так и правильного функционирования государственных финансов. Военная жизнь отвлекала испанское дворянство от мирного труда, и торговля, и даже в значительной степени ремесло были предоставлены маврам и евреям, которые, обогащая себя, обогащали вместе с тем и страну. Кроме того, не будучи привилегированным сословием и не имея никаких средств борьбы с королевским произволом, нехристиане являлись прекрасным объектом для всевозможного рода обложений, тем податным мясом, которым обильно кормилась казна и без которого она не могла обойтись. Чтобы побудить испанских королей на изгнание евреев из страны или на жестокие гонения на арабов, сопровождавшиеся большими материальными потерями, необходимо было хоть отчасти гарантировать государству финансовые средства помимо тех, которые получались от иноверцев, а всей стране необходимо было дать новый источник богатства. Возможность открытия колониальных стран, суливших Испании золотые горы и дни беспечного счастья, явилась той компенсацией для короля и всей страны, без которой трудно было бы решиться осуществить во всей полноте программу католической церкви, которая, не ограничиваясь требованием об изгнании евреев и преследовании мавров, настаивала на применении жестоких мер по отношению как к христианским еретикам, так и к маранам и крещеным маврам, то есть к лицам, виновным в своем нехристианском происхождении. С предстоящим открытием Америки вопрос об изгнании евреев благополучно, с финансовой точки зрения, мог быть решен.

Уже в 1481 г., то есть почти одновременно с введением в стране инквизиции, появился декрет Изабеллы об изгнании евреев из Андалузии, где евреи были более многочисленны, чем в других местах Испании. Декрет этот тотчас не был приведен в исполнение и несколько раз действие его отсрочивалось; весьма вероятно, что он и не получил осуществления, так как уже в 1484 г. в Андалузии, как это видно из буллы Сикста IV, беспрепятственно жили евреи. Точно так же в 1492 г., в момент общего изгнания евреев из Испании, 8 тысяч еврейских семейств из Андалузии отправились через Кадикс, не считая многих других, уехавших через Картагену и арагонские порты. Весьма возможно, что декрет об изгнании андалузских евреев потому встречал препятствия на пути к осуществлению, что в то время Фердинанд и Изабелла, ведя борьбу с маврами из-за обладания Гранадой, нуждались в денежной помощи евреев. И в декрете 1481 г. следует скорее видеть ловкий финансовый маневр, чем искреннее желание Изабеллы очистить страну от евреев: ведь путем угрозы немедленного выселения, всякий раз откладываемого на неопределенное время, легко было получить от евреев значительную выкупную сумму. В подтверждение этого можно привести следующее: Фердинанд в 80-х гг. XV столетия не раз издавал приказы об изгнании евреев из той или иной местности, хотя в действительности декреты эти не проводились в жизнь и служили лишь средством для получения от евреев внеочередного взноса, сверх тех податей и налогов, какие они платили в обычное время.

Неудачи, постигавшие королевские декреты и дававшие казне возможность лишний раз нажиться за счет евреев, не настолько, по-видимому, ухудшали положение евреев, чтобы можно было рассчитывать на массовый их переход в христианство при господстве инквизиции. Вот почему от попыток к изгнанию последняя перешла к возбуждению в народе неприязненных чувств к евреям и к распространению среди фанатической толпы разных о них слухов. В народе был пущен слух, что даже и наиболее влиятельные евреи всячески оскорбляют христианскую веру, насмехаясь над ее святынями и позоря наиболее дорогие имена ее представителей. Так, рассказывали, будто несколько евреев в страстную пятницу 1488 г. камнями забросали находившийся на холме Гано крест, но были пойманы герцогом Альбой, который сжег раввина и многих участников этого святотатства и привел крест в надлежащий вид.

Венцом клеветы и инсинуаций по адресу евреев был инсценированный великим инквизитором Торквемадой процесс святого дитяти из ла Гуардии. Процесс этот вызвал в испанском обществе сильное негодование против евреев и находившихся под их влиянием мارانов. Законченный в ноябре 1491 г., то есть за пять месяцев до декрета об изгнании евреев, он сыграл, без сомнения, крупную роль в решении Фердинанда и Изабеллы раз навсегда освободить страну от еретической заразы.

Сущность дела святого дитяти из ла Гуардии заключалась в следующем.

В июне 1490 г. в Асторге был арестован новохристианин Бенито Гарсиа, спрятавший среди своих вещей святую гостью. Подвергнутый пыткам, Бенито Гарсиа заявил, что он вместе с другими мараками и 6 евреями замыслил заговор, против христианства. Названные лица были арестованы и обвинены, во-первых, в том, что не только убили 3-летнего крестьянского ребенка из ла Гуардии, но и причинили ему различного рода муки; во-вторых, что они из вырезанного у мальчика сердца и украденной гостии пытались сделать волшебное средство, с помощью которого можно было бы уничтожить не только инквизицию, но и христианство, и, в-третьих, что они произносили святотатственные слова, при чем новохристиане принуждались евреями к соблюдению различных еврейских обрядов. В тюрьме, во время пытки, обвиняемые то энергично отрицали свою вину, то измышляли, не имея силы переносить дольше пытки, всевозможного рода преступления, которые и легли в основу обвинения, которое в действительности было построено на лжи, так как в ла Гуардии или ее окрестностях в это время христианский ребенок не пропал и никто не жаловался на исчезновение ребенка; нигде также не были найдены следы какого-либо похищения. Когда томившемуся в тюрьме в течение 1 ½ лет Юсе Франко было предъявлено обвинение в убийстве, то он, отрицая свое участие в каком-либо убийстве вообще, указал, что в доносе на него и в выставленном обвинении не говорится ни о времени, ни о месте, ни об участниках этого убийства. 16 ноября 1491 г. все обвиняемые были казнены в Авиле: умершие три еврея были сожжены в изображении, остальные — живьем, а мараки, примирившиеся с церковью, были задушены до сожжения. В прочитанном на торжественном сожжении решении инквизиционного трибунала была с особенной силой подчеркнута роль евреев в этом деле и указывалось, что они всячески стремят-

ся завлечь маранов в свои антихристианские замыслы и усиленно занимаются обращением христиан в иудейство. Сделано это было, чтобы возбудить в народе чувство злобы к евреям и положить конец сомнениям относительно правильности процесса святого дитяти из ла Гуардии.

Евреев отныне систематически стали обвинять в оскорблении христианства; указывалось, что старания инквизиции положить конец тайному иудейству и ее борьба с отпадением маранов от христианства останутся тщетны, пока в стране будут существовать открытые приверженцы иудаизма, которые всячески содействуют распространению своей веры среди жителей Испании, в особенности среди тех, которые недавно лишь приняли христианство. Изгнание евреев сделалось, таким образом, условием успешной борьбы инквизиции с ересью, и католическая царственная чета, взявшая на себя инициативу в деле введения инквизиции, не могла, разумеется, не поддаваться теперь этим указаниям великого инквизитора Торквемады.

Ко всему этому следует прибавить и победоносное шествие христианского оружия, завоевавшего Гранада и осужествившего, наконец, давно лелеянную испанскими монархами мечту об окончательном вытеснении из пределов Пиренейского полуострова господства полумесяца и замены его властью креста. «Опьяненный победой, — говорит Абрабанел, — король Фердинанд почувствовал необходимость достойным образом возблагодарить бога, который помог ему покорить Гранаду. Моею благодарностью будет, если я... или обращаю в христианство народ Израиля, или изгоню его из моей страны». Кроме чувства благодарности, Фердинанд руководился и чисто государственными соображениями: евреи, соединившись с маврами против христиан, легко могли увеличить силы вражеской армии и представить грозную опасность для недавнего победителя, который до взятия Гранады, в видах склонения евреев на свою сторону, обещал им различного рода привилегии и теперь, опасаясь прослыть покровителем врагов христианства, нарушил свое обещание и тем самым обратил евреев в союзников покоренных мавров. И в денежной поддержке со стороны евреев Фердинанд теперь более не нуждался: богатая Гранада, доставшаяся ему наконец после долгой борьбы креста с полумесяцем, с ее трудолюбивым, мирным и состоятельным населением, могла сторичей вознаградить его за те потери, которые получались для казны с прекращением притока еврейских денег в виде очередных и вне-

очередных налогов и податей. Кроме того, самое изгнание евреев из страны, ввиду запрещения вывоза золота и серебра, сопровождалось большой выгодой для казны. Недаром патер Абарка охарактеризовал поведение Фердинанда при изгнании евреев следующими словами: «Король был действительно разумным христианином, который умел извлекать для себя пользу из интересов как церкви, так и государства». Фердинанд, однако, еще колебался, тем более что евреи, узнав о его намерении их изгнать из пределов Испании, предлагали ему для отвращения этого несчастья большую сумму денег. Но, как передают современники, в дело вмешался великий инквизитор Торквемада. Войдя с распятием в руках в ту самую комнату, откуда за несколько минут до этого вышли еврейские представители, он обратился к королевской чете со следующими словами: «Иуда Искариот продал Христа за 30 серебрянников, а вы желаете продать его за 30 тысяч! Вот же он, возьмите его и продайте». Затем он бросил на стол распятие и быстро покинул королевский дворец. Под впечатлением этих слов Изабелла стала настаивать на немедленном опубликовании декрета, и Фердинанд уступил просьбе жены, подписав 31 марта 1492 г. эдикт об изгнании евреев из Испании на вечные времена.

* * *

В декрете говорилось о том, что, узнав о существовании в их государстве христиан, тайно исповедывающих иудейство, за что ответственность всецело падает на евреев, с которыми христиане вступают в различные сношения, Фердинанд и Изабелла издали в 1480 г. в Толедо распоряжение об устройстве отдельных кварталов для евреев во всех городах, местечках и деревнях в надежде, что этим путем будет положен конец указанному злу. Точно так же был отдан приказ инквизиции наказывать виновных, и многие уже заплатились за свою вину; однако зло не прекратилось, и христиане продолжают иметь сношения с евреями, которые стараются оторвать их от святой католической веры и толкнуть на путь ошибочных верований и законов, обучая их своим обрядам, собираясь с ними для чтения молитв и исполнения того, что им предписывают религиозные законы, совершая над христианами и их сыновьями обряд обрезания, заставляя христиан соблюдать еврейские посты, есть еврейскую пищу и хоронить по еврейскому обряду и вбивая им в головы, что нет ис-

тинного закона, помимо Моисеева закона. Король и королева поэтому решили приказать всем евреям и еврейкам оставить королевские земли и никогда более не возвращаться в Испанию; приказ этот распространяется как на тех, которые родились в королевских землях, так и на тех, которые проживают в них временно, — все они, без различия возраста и пола, должны навсегда оставить страну в конце июля 1492 г. Всякое нарушение этого приказа, в форме ли неоставления страны или возвращения в нее, повлечет за собою смертную казнь и конфискацию имущества в пользу королевской казны, причем приведение в исполнение наказания не потребует соблюдения обычно предшествующих ему формальностей. Король и королева повелевают также, чтобы никто не смел оказывать помощи или поддержки, открытой или тайной, еврею или еврейке под страхом потери всех наследственных земель, вассального имущества и крепостей, а также всякого рода королевских милостей. Евреи могут вывезти из страны свои богатства и имущество, если только они не заключаются в, золоте, серебре и в чеканных монетах и не составляют запрещенных законами королевства товаров.

Декрет об изгнании дополнялся распоряжением, что евреям предоставляется право продавать имущество, движимость и недвижимость, одушевленные предметы и долговые расписки.

С другой стороны, Фердинанд распорядился секвестровать все еврейские земли для удовлетворения христианских кредиторов, и фактически в Арагонии евреи не могли продавать своих земель, хотя и был отдан приказ всем судам быстро рассмотреть всякого рода претензии христиан к евреям. Одновременно с секвестром еврейского недвижимого имущества шло взимание в пользу казны со всех сделок особого налога в размере, равном тем податям, которые евреи обычно уплачивали казне, так что, несмотря на изгнание, евреи в 1492 г. должны были внести причитавшуюся с них сумму ежегодных налогов и податей. Благодаря такому взиманию, евреи могли инкассировать гораздо меньше того, что выручали за свое имущество и товары, которые и без того не давали им много, так как цены на все товары были в то время крайне низкие, вследствие чрезвычайного предложения со стороны евреев, вынужденных распродать все имущество в течение трех месяцев. Андреас Бернальдес, священник из лос Паласиос, рассказывает, что лучшие еврейские дома и прекраснейшие имения продавались за бесценок: «превосходный дом обменивался на осла; благоустроенный вино-

градник на несколько аршин сукна, большая часть оставалась совершенно непроданной».

На долю королевской казны при изгнании евреев выпало немало денег. Когда изгнанные евреи прибыли в портовые города, им было объявлено, что с каждого отправляющегося по морю еврея взыскивается по два дуката в пользу короля, и евреи, не имеющие права оставаться лишний день в пределах Испании, вынуждены были вносить требуемый налог. Всякое опоздание с отъездом и пребывание в стране сверх срока наказывались конфискацией имущества в пользу казны, которая нередко конфискованными у евреев землями вознаграждала тех грандов, которые терпели убытки от изгнания евреев. Кроме того, все оставшееся в Испании еврейское имущество пошло в казну, как не принадлежащее будто частному лицу и вследствие этого переходящее в собственность государства. Между тем оставшееся после евреев имущество было очень значительно, так как полное тревоги ближайшее будущее, страшные опасности, неизбежные при столь необычайном путешествии, запрещение вывоза денег и золота, опасение, что невозможно будет реализовать полученные от христиан долговые обязательства, смутные надежды на скорое возвращение, — все побуждало евреев оставлять у своих друзей-христиан на хранение как наиболее драгоценные предметы, так и наиболее трудно перевозимые.

От внимания правительства, разумеется, это не могло остаться скрытым, и вскоре были назначены особые чиновники, на обязанности которых лежала забота о разыскании всего спрятанного в пределах Испании еврейского имущества и немедленного обращения его в государственную собственность. Льоренте опубликовал одно такое распоряжение Фердинанда и Изабеллы от 12 сентября 1492 г. на имя толедского комиссара Родриге дель Меркадо, из которого видно, что король требовал принятия строгих мер против тех христиан, которые, имея у себя оставленные евреями на хранение вещи, переправляли их теперь за границу, преимущественно — золото, серебро, деньги и иные запрещенные предметы. Как показал Ли, розыски эти продолжались еще в 1498 г. и не ограничивались пределами одной лишь Испании. Под предлогом того, что евреи вывезли с собою запрещенные вещи либо получили их впоследствии от своих христианских друзей, хранивших их у себя, испанские власти преследовали евреев и в других странах и обратились за помощью в этом отношении к английскому королю Генриху VII и неаполитанскому Фердинанду I.

В королевскую казну достались также синагоги и еврейские кладбища, которыми король мог распоряжаться по собственному усмотрению. Этим добром, по-видимому, широко воспользовалась и церковь, как об этом свидетельствует королевское распоряжение от 23 марта 1494 г. Во избежание обращения синагог и еврейских кладбищ в церкви и церковно-религиозные учреждения евреи охотно стали уступать муниципалитетам и частным лицам чтимые евреями предметы. Однако Торквемада следил, чтобы евреи не совершали сделок с христианами и вынуждались бросать свое имущество на произвол судьбы. В то же время по приказанию Торквемады доминиканцы особенно усердно взялись в последние месяцы, предшествовавшие изгнанию евреев, за пропаганду среди них христианских идей, причем старые приемы агитации путем публичных дискуссий были оставлены и заменены новыми: отныне переход в христианство должен был совершаться не в силу тех или иных преимуществ христианской религии, а в видах более спокойной жизни, во имя земного благополучия и материального обеспечения. Казалось, что в эти дни узаконенного грабежа, когда под различными неблагоприятными предложениями монастыри присваивали себе еврейское имущество, католическая церковь напрягала все силы к тому, чтобы путем призыва к низменным страстям, путем предоставления премии за измену старой религии и вознаграждения за нравственное падение, подчеркнуть свое моральное убожество и засвидетельствовать пред миром свое цивилизаторское банкротство.

Число евреев, живших к моменту изгнания их из Испании, определяется приблизительно в 190 тыс. чел., причем перед уходом из страны, в которой евреи жили в течение многих веков, крестилось около 50 тыс. чел., так что изгнано было 140 тыс.; из них около 20 тыс. погибло в пути, остальные ушли на восток, в Африку, а также в Голландию и временно в Португалию.

* * *

Около 10 тыс. изгнанников переселилось в соседнюю Португалию, король которой Иоанн II готов был за известное вознаграждение мириться с временным пребыванием испанских евреев на его территории. К несчастью для евреев, их въезд в Португалию совпал с чумной эпидемией, развитию которой немало способствовали и те убийственные гигиенические условия, при которых происхо-

дила массовая эмиграция из Испании. Фанатическая толпа увидела в чуме божье наказание за допущение иностранных евреев в Португалию и требовала принятия мер к быстрому их удалению из страны. Эмигранты-евреи массами стали убегать в горы и степи, но чернь всячески преследовала их, и евреи сами стали умолять Иоанна II об отправлении их, согласно договору, морем в другие государства. Условия переезда были столь тяжелы, что многие евреи просрочили назначенное для оставления Португалии время. За это они должны были заплатить особый штраф в размере ста крузад с семейства: на ремесленников был наложен гораздо менее значительный штраф; а тысяча человек была обращена в рабство и распределена между различными дворянскими родами.

Этим, однако, не прекратились муки испанских евреев, спасшихся в Португалию.

По приказанию Иоанна II, у обращенных в рабство были отняты дети от 3 до 10 лет и отвезены на вновь открытый дикий остров св. Фомы, чтобы там дать им христианское воспитание. Горе матерей и отцов, насильственно лишенных своих малолетних детей, было столь велико, что многие из них кончали самоубийством или принимали христианство, и летописцы рассказывают трогательные истории о том, как матери навеки прощались с детьми и на какие жертвы шли многие из этих несчастных.

Жестокие меры Иоанна II способствовали тому, что число крестившихся в Португалии было сравнительно значительно, что объясняется, помимо жестокости королевских приказов о евреях, и тем, что в Португалии в то время инквизиция еще не была введена, и принявшие христианство не попадали, под предлогом сочувствия иудаизму или недостаточной преданности новой религии, в руки инквизиторов.

* * *

Мы не станем описывать здесь дальнейших мытарств испанских изгнанников, скажем лишь, что очень скоро Испания стала чувствовать печальные последствия ухода столь многочисленных граждан. Еще до вступления в силу декрета об изгнании, высшие сановники Сицилии представили Фердинанду записку, в которой доказывалось, какой огромный ущерб государству причинит изгнание евреев, так как прочее население почти вовсе не занимается ремес-

лами и искусствами. Городской совет Палермо послал сицилийскому вице-королю заявление о грозящем королевству, в особенности столице, разорении в случае эмиграции евреев. Испанские гранды, недолго после ухода евреев, жаловались, что их города и местечки опустели и потеряли всякое значение; если бы они, говорили гранды, предвидели подобные результаты изгнания евреев, то не подчинились бы эдикту 1492 г. и не допустили бы ухода евреев из государства. Город Витория 29 октября 1492 г. с печалью констатировал, что вследствие изгнания евреев он и его окрестности сильно нуждаются ныне во врачах и хирургах и вынуждены платить врачу 10 тыс. мараведи, хотя ранее медицинская помощь обходилась городу всего в 600 мараведи. Особенно сильно пострадала торговля, что дало основание немецкому экономисту наших дней Зомбарту утверждать, что одной из причин перенесения центра экономической энергии из круга южноевропейских наций к северо-западным европейским народам явилось изгнание евреев из Испании и Португалии.

Но печальные для Испании последствия внезапной потери 150 тыс. человек пренебрегались церковью, и папа Александр VI горячо поздравлял Фердинанда за его богоугодное предприятие и в знак высшей благодарности наградил его титулом «Католика». Отныне он должен был называться не просто Фердинандом, а Фердинандом-Католиком. Эту честь разделяла с ним и его супруга-соправительница Изабелла. Впрочем, Александр VI, восхваляя мероприятия Фердинанда, повторял лишь то, что говорили другие католические современники изгнания евреев. Так, генуэзский летописец Сенарега считал эту меру «украшением нашей религии», хотя и не отрицал, что в ней мог быть «оттенок жестокости, если принять во внимание, что дело шло о людях, божьих созданиях».

М. И. Шахнович

СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ТАЛМУДА (1929) *Фрагмент*¹

Михаил Иосифович Шахнович (1911–1992) — историк общественной мысли, фольклорист, историк религии.*

В 1920-е гг. было опубликовано достаточно много обзорных работ, созданных с расчетом на массовую аудиторию. Они сочетали глубину в понимании описываемых предметов с ясностью стиля и доступностью изложения. Обращение к исследованию социального контекста при анализе религиозных феноменов отражало популярные методологические подходы, существовавшие не только в складывающейся советской науке, но и в неконфессиональном изучении религии того периода в целом в мировой науке. «Социальная сущность Талмуда» (М., 1929) — первая книга М. И. Шахновича, она выявила его интерес к библейской и талмудической литературе, истории еврейской культуры, о которых он писал, отвлекаясь, впрочем, и на другие темы, до конца жизни.*

М. Ш.

I. Талмуд как древний памятник

Внешний обзор Талмуда. Талмуд — древний религиозно-исторический памятник, создававшийся от заключения Библии до конца V в. по христианскому летосчислению и состоящий как бы из двух этажей: Мишны, начавшей складываться еще в период от «вавилонского плена», и Гемары, подробнейшего комментария к Мишне, имеющегося в двух редакциях: палестинской и вавилонской². Тал-

¹ [Шахнович М. И. Социальная сущность Талмуда. М.: Атеист, 1929. 96 с. (Цит. с. 27–33, 62–66.)]

² В Талмуд не входят мидраши, которые принимаются многими за части Талмуда; это лишь талмудическая литература, особая ветвь неканонической иудейской письменности, обнимающая агитационные проповеди, толкования Библии от вавилонского пленения до наших дней.

Мы не можем здесь не привести сохранившуюся в одном из мидрашей древнейшую сатиру на жадное духовенство, обиравшее именем закона бедняков, вложенную в уста библейского бунтовщика Кораха, который проповедовал:

муд составляет в печатных изданиях от 12 до 20 огромных фолиантов, содержащих вместо около трех тысяч листов — 6000 страниц in folio. Если их развернуть, то перед нами предстанет монотонный текст древнееврейского квадратного шрифта, слева и справа окутанного мелким кружевом — комментариями средневековых раввинов, развернутся Мишнаитские шесть отделов (седарим), состоящие из 63 трактатов (масехот) — «ткани».

Чтобы получить представление о содержании Талмуда и не приписывать ему таких трактатов, которых вообще не существует, как то часто делают антисемиты, а иногда и беспристрастные исследователи, как датский критик Георг Брандес*, приводивший вымышленный трактат «Берехит»³, мы принуждены дать полный список трактатов Мишны:

«Жила вдова с двумя сиротками, все ее имущество состояло из маленького клочка земли. Когда она стала пахать свое поле, Моисей ей сказал: „не прятай вола с ослом в одну упряжку“; вдова стала сеять, он ей говорит: „не засевай два рода семян на одно поле“. Наступила жатва — Моисей напоминал ей: „край поля своего оставь недожатым, забытого от жатвы снопа не подбирай“. Приступила вдова к молотье, а первосвященник Аарон тут как тут. „Давай для бога первую десятину, давай вторую“. Обеднела вдова и решила продать свой клочок земли и купить на эти деньги пару овец. Будет, думала она, шерсть на одежду да от приплода польза. Но как только появились ягнята, пришел Аарон и потребовал: подавай ягненка сюда, ибо каждого первенца нужно посвятить Богу. Взмолилась вдова, но покорилась воле божьей. Когда пришла пора стрижки, Аарон снова стал допекать вдову: „шерсть первой стрижки принадлежит мне“. Тогда она взроптала: „у меня нет больше сил выносить этого человека, я заколю животных и воспользуюсь мясом“. Но едва только успела она это сделать, явился Аарон: „плечо, чельность и желудок, по велению Бога, посвящаются ему“. „Боже мой, застонала вдова, — даже заколов животных, я не могу избавиться от жадности первосвященника; пусть тогда все их будет посвящено Богу“. „А это еще лучше, — спокойно заявил Аарон: — все, что Богу, то мое, ибо Господь сказал ‘все посвященное во Израиле, принадлежит тебе‘“ (Чис. 18, 14). Он забрал мясо и унес с собою, оставив вдову с дочерьми горько плачущими» (Ялкут — Шемони, Корех). Однако и этот антиклерикальный рассказ таит в себе реакционную суть: несмотря на то что Корех был прав, возмущаясь грабежом Аарона, бунтовать все же нельзя ни при каких условиях, ибо Господь сам все видит и, когда нужно, заступится за вдову, Корех же бунтовал, агитировал против первосвященника, и Бог за это заставил землю поглотить его.

³ См. его «Легенда о Христе», стр. 62. [Брандес Г. Легенда о Христе / пер. с нем. А. Яковлева. Л., 1926. 88 с.]

Первый отдел: Законодательство аграрного характера: Зераим («Посевы»).

Тракаты: 1) Берахот (Бер.)⁴ («Славословие») толкует о молитвах, 2) Пеа («Край») — об оставляемой для бедных частице жатвы, 3) Демай — о предметах ритуальной нечистоты, 4) Килаим (Кил.) (Разнородные) — о запрещении смеси растений, животных и материй, 5) Шебиит (Шеб.) («Субботний год»), 6) Терумот (Тер.) («Возношение»), 7) Маасерот («Десятины») духовенства, 8) Маасер — Шени — («Вторая десятина»), 9) Халла («Лепешка») — о части теста, выделяемой священникам, 10) Орла («Необрезанное») — о библейском запрете: «...когда придете в стану и посадите какое-либо плодовое дерево, то плоды его... три года не должно есть», 11) Биккурим (Бик.) («Первины») — о первых плодах земли.

Второй отдел посвящен законам о праздниках — Моэд («Праздники»).

Тракаты: 1) Шаббат (Шабб.) («Суббота»), 2) Эрубин (Эр.) (смешение) об облегчении субботних законов, 3) Песахим (Песах) (Пасха), 4) Беца («Яйцо») о праздниках вообще; о запрете употребления яиц, снесенных наседкою в иомтов, 5) Рош-га-Шано (Р.г. Ш.) («Новый год») 6) Иома (о судебном дне), 7) Сукка (сук), («Куща»), 8) Хагига (Хаг.) — об обязательствах по отношению к праздникам, 9) Таанит (Таан) («Пост»), 10) Мегилла (Мег.) («Свиток») — о публичном чтении Торы, 11) Шекалим (Шек.) («Сикли») — о налоге, взимаемом в пользу храма, 12) Моэд — Катан (М. — Катан) («Полупраздники»).

Отдел третий регулирует вопросы брака и семьи: Нашим («Жены»).

Тракаты: 1) Иебамот (Иеб.) (запрещенные браки), 2) Кетубот (Кет.) («Брачный договор»), 3) Недарим (Нед.) («Обеты»), 4) Назир («Назорей»), 5) Сота («Изменница») — о неверной жене, 6) Гиттин (Гитт.) («Разводные письма»), 7) Киддушин (Кидд.) («Обручение»).

Отдел четвертый — правовой: Незикин («Правонарушения»).

Тракаты: гражданское право: 1) Баба Кама (Б.К.) («Первые ворота»), 2) Баба Меция (Б.М.) («Средние ворота»), 3) Баба Батра (Б.Б.) («Последние ворота»), 4) Сангедрин (Санг.) («Синедрион»), 5) Шебуот («Клятвы»), 6) Маккот (Мак.) («Удары») — о наказаниях, 7) Абода Зара (Аб. З.) («Чужое служение») — об отношении к другим вероисповеданиям, 8) Горайот (Гор.) («Постановления»), 9) Эдуит (Эд.) («Свидетельства»), 10) Пирке Абот (Аб.) («Поучение отцов») — сборник изречений о нравственности и морали; не имеет комментария в Гемаре.

Пятый отдел посвящен храму: Кодашим («Святыни»).

Тракаты: 1) Зебахим («Жертвы»), 2) Менахот (Менах.) («Приношения»), 3) Хуллин (Хул.) («Светское»), 4) Бекорот (Бек.) («Первородки»),

⁴ В первых скобках обозначение в тексте книги данного трактата.

5) Арахин («Оценки»), 6) Керитот («Истребления»), 7) Тамура (Замена жертвоприношения), 8) Меила (Изменяющее), 9) Тамид («Полное заглавие») — о храмовом ритуале, 10) Киним («Птичьи гнезда») — о жертвоприношениях птиц, 11) Миддот («Меры») — описывает устройство храма.

Шестой отдел разбирает вопросы ритуальной нечистоты: Тогорот («Очищения»).

Тракаты: 1) Келим (Очищения домашней утвари), 2) Оголот (о трупях), 3) Негаим («Язвы»), 4) Пара (Телица), 5) Тогорот («Очищения»), 6) Микваот — о ритуальном бассейне, 7) Нидда («Менструирующая»), 8) Махашрин — о восприимчивости пищи к ритуальной нечистоте, 9) Завим (Гноеточивые), 10) Тебул-Иом («Окунувшийся») — о ритуальных омовениях, 11) Укцин («Плодоножка») — об отношении к ритуальной нечистоте растений, 12) Ядаим («Руки») — о ритуальной нечистоте рук.

Дошедшая до нас Мишна написана необычайно лаконичным древнееврейским языком с арамейскими оборотами речи, с примесью греческих и латинских терминов и вместе с тосефтой и с источниками Мишны — Мехильтой, Сифрой и Сифре — имеется в русском переводе Н. Переферковича*, в издании Сойкина. Палестинская Гемара дошла до нас не полностью и не пользуется среди верующих таким авторитетом, как Бабли, написанное на арамейском языке, разговорной речи вавилонских евреев, и являющееся «цветком» Талмуда. Мишна и Гемара — результат творчества не одного десятка лиц, полны бесчисленных противоречий, причем не только между палестинской и вавилонской Гемарой при решении одного и того же вопроса нередко мало точек соприкосновения, но и в самом Бабли или Иерушалми необозримое количество несогласованных мест.

Дошедшие до нас трактаты носят явные следы позднейшей правки не только раввинов, с умыслом подправлявших Талмуд, но и легионов переписчиков, писавших без понимания текста и, конечно, искажавших его, что ставит на пути критического рассмотрения содержания Талмуда непреодолимые трудности. Надо еще учитывать, что его чтение напоминает разбор иероглифов, смысл которых и после прочтения остается часто туманным. Кто может, например, объяснить нелепости, почему «ученый, у которого оказалось пятно на платье, заслуживает смерти» (Шабб. 114а), отчего «во время праздников плевки, находящиеся посреди улиц, считаются чистыми, а находящиеся по сторонам ее нечистыми» (М. Шек. VIII,

1), почему «женщина... месила в корыте, и руки ее заняты тестом — пока она вздымает одну руку и опускает другую, тесто чисто; лишь только она отняла от него обе руки сразу и снова положила их, тесто осквернилось» и т. п.

Если мы откроем Гемару, то увидим протоколы занятий амораев, в которых изложены постатейно мишнаитские законоположения и толкования к ним.

Вот осколок Гемары: «Учили раввины: входя в отхожее место, снимают филактерии⁵ на расстоянии четырех локтей от входа и, выходя оттуда, отходят на расстояние четырех локтей и надевают их. Сказал рав Аха бен Гуны со слов рава Шешета: это относится только к отхожему месту постоянному, что же касается случайного, то их снимают непосредственно перед отправлением нужды: а когда выходят, то удаляются на четыре локтя и возлагают, ибо обратилось оно в отхожее место постоянное. Предложен вопрос: можно ли войти в филактериях в отхожее место для малой нужды? Следует ли опасаться, что человек, имея филактерии на себе, выпустит кал или нет? — Равина позволял, а рав Адда бен Матны — запрещал. Пошли и спросили Раву, он отвечал: запрещается, ибо есть опасение, что он, имея их на себе, выпустит кал. Учили раввины: входя в отхожее место постоянное, спускают филактерии на расстоянии четырех локтей и кладут в дыру, примыкающую к дороге, а выходя, отходят на четыре локтя и возлагают, — так гласят слова школы Шаммая, а школа Гиллеля говорит»... (Бер. 23а).

Построение Гемары такое: начинается разбор Галахи, и тут же рассказываются эпизоды из жизни законоучителей, приводятся совсем не относящиеся к содержанию сообщения, споры вокруг других Галах, цитируется новое законоположение, загораются вокруг него прения и только в конце их вновь возвращаются к начатой дискуссии, опять отвлекаются и, наконец, дается по затронутому в начале вопросу решение, которое нередко вновь где-нибудь обсуждается, где часто высказывается противоположное первому решение.

В Гемаре полная бессистемность, безобразное расположение материала, отсутствие главной мысли и так далее. Если бы какая-нибудь американская газета провела конкурс на самую нудную, утомительную книгу, то несомненно первую премию получил бы Талмуд.

⁵ Филактерия — два кожаных ящичка, из которых иудей во время молитвы один накладывает на голову, а другой на руку.

Талмуд как отражение стародавнего быта. Весь Талмуд носит на себе отпечаток времени. Язык, строй мыслей, стиль — полное отражение быта законоучителей. Древней конструкцией речи дышит, например, такая талмудическая фраза: «...нечистый ударил чистого или чистый ударил нечистого, одежды чистого нечисты — слова рава Меира. Мудрецы говорят: чистый ударил нечистого, одежды чистого чисты, но нечистый ударил чистого, одежды чистого нечисты, ибо если чистый отступит, нечистый упадет». «Будьте медлительны в суждениях» — величаво восклицает неоднократно в Гемаре сонный Восток.

Само содержание Талмуда — это лишь сугубое разрешение задач древнееврейского классового общества. О чем рассуждает в общих чертах Мишна: о налогах крестьян, о днях отдыха, о браке и семье, о гражданском уголовном праве, о жертвоприношениях и запретах (табу). Содержание Талмуда — самый земной «судебник», разбор законоположений, регулировавших в интересах зажиточных жизнь всего народа, где Богом пользуются только для закрепления тех или иных законов.

Главы Мишны тесно связаны с боевыми вопросами хозяйственного порядка; под богословским соусом даются здесь указания, как обрабатывать землю, какими магическими способами вызвать необходимый земледельцу дождь и т. п. (I гл. Таан.). Засушливый район, какими были и сейчас остаются палестинские земли, отсутствие влаги и необходимость периодических дождей ставили вопрос о борьбе с засухой острой проблемой помещичьей Мишны. Дождь считался лучшим божьим даром, его отсутствие почиталось страшным наказанием за неправильное внесение налога. Законоучители при тогдашнем низком развитии техники выдвигали целое скопище колдовских средств по борьбе с бездождем. Так, Гемара советует, чтобы узнать, будет ли в будущем году дождь, наблюдать в последний день праздника кущей за направлением ветра: если он дул к северу — будет обилие дождей, к югу — грозит засуха, спасение от которой — молитва. Первосвященник в Йом-Кипур (судный день) просил прежде всего о ниспослании дождя. Праздник Шемини-Ацерет, справляемый и сейчас иудеями и установленный Талмудом, был, собственно говоря, днем моления о дожде, когда будто Бог накладывает резолюцию о дожде. Помимо молитв, законоучители боролись с бездождем при помощи постов. Устраивались трехдневные посты, сопровождавшиеся трубными звуками и проповедью о смире-

нии и покорности. Среди таннаев был один рабби, специальность которого заключалась в вызове молитвами дождя.

В Талмуде сохранилось высказанное равой Папой горькое недоумение: «Почему ради прежних совершались чудеса, а ради нас не совершаются. Раньше стоило во время засухи рав Иуде простоять на молитве о дожде не больше времени, чем требуется, чтобы шнурок на одном сандалиии развязать, — и дождь лить начинал. А мы, сколько ни скорбим, взывая и вопия к небесам, — все напрасно».

Содержание Талмуда тесно связано с производством того времени. Если Мишна уверяет, что Бог посылает благоприятствующую земледельцу погоду, то в Гемаре Господь уже следит и за ценами на рынке.

Зависимость купечества от стихийных и непонятных ему сил рынка, порождавших у купцов веру в Бога, проглядывает не в одном месте Талмуда.

В защиту от самых страшных для израильтянина бедствий: «меры наказания народа — семь кар: 1) общее вздорожание, 2) голод, 3) голодная смерть, 4) мор, 5) война, 6) дикие звери, 7) изгнание из родины» (Аб. V, 8–9) — Талмуд выдвигал при низком экономическом развитии общества свои орудия обороны: молитвы, посты, точное исполнение законов, амулеты и т. п.

Нельзя читать Талмуд, не учитывая эпохи его составления, как делали антисемиты, и как это делают сейчас верующие, пытающиеся при новой экономической основе следовать ветхозаветным, реакционным указаниям. Конечно, дико теперь будут звучать, например, подобные предписания Талмуда: «...смерть тому, что не умывает рук и лица после сна», «изнасиловал ли он или обольстил наибольшую из священнического рода или наименьшую из израильтянок, он платит 50 селаим; распустил ли кто худую молву о наибольшем из священнического рода или о наименьшем из израильтян, он платит 100 селаим» (М. Архин, III, 4), «если совершенно чистый человек был облит тремя кувшинами воды, то он становится ритуально нечистым» (Шабб. 14а) и так далее. Седой древностью веет и от способа наказания или испытания подозреваемой в измене жены. Ревнивый муж ведет ее к храму, где «священник снимает с нее платье», «веревками обвязывает ее поперех грудей ее», и «всякий желающий видеть может прийти и смотреть». Пугают «изменницу», дают ей «корм скота» и горькую воду «ревнования», смешанную с землей, которую «не успевает она выпить, как лицо ее зеленеет, глаза выкатываются»...

Законоучители и судят преступника, согласно нормам глубокой древности. Берут «преступника, закапывают по колена в навоз, затем завертывают жесткий платок в мягкий и этим жгутом завязывают ему горло; один из свидетелей тянет один конец платка, другой — за второй до тех пор, пока преступник не откроет рта. Тем временем держат наготове расплавленный свинец, который вливают ему в рот, так что металл, проникая в кишки, обжигает их» (Санг. 52а)⁶.

Так талмудические законоучители на практике осуществляли свой девиз: «Люби ближнего, как самого себя».

Теснятся на страницах помещичьей Мишны сообщения о том, что «два зуба выбил сразу рабу своему», «глаз выбил», «два глаза выбил один за другим рабу своему» (Т.Мак. I, 4), теснятся страшные картины звериного прошлого...

<...>

Небесное царство. Рисунок устройства потустороннего государства набросан в Талмуде земными штрихами. «Там находятся семь небес — одно над другим: первое, которое поднимается и опускается над солнцем, то давая ему возможность светить, то лишая этой возможности; второе — место, к которому прикреплены звезды. Третье — место нахождения жертвенных камней, размалывающих манну для праведников, четвертое — горный Иерусалим с храмом, на алтаре которого архангел Михаил приносит жертву Господу, пятое — в котором пребывают различные классы прислужников, ангелов, распевающие гимны ночью и молчащие днем из уважения к израильскому народу, который может служить только днем, шестое — где лежат снега и грады, склады росы дождя и тумана, за которым находятся две двери огня, седьмое — где обретаются справедливость, честность, сокровище жизни и благословляемые души праведников и роса воскресения; там же находятся все офанимы, серафимы и хайот, святые, ангелы-прислужники и трон славы. Над всеми этими небесами с их населением царит сам великий Бог» (Хаг. 11б). Если рыболов не мыслит потусторонний мир без морей, кишащих форелью и сигадами, если кочевники-бедуины ожидают увидеть на «том свете» оазисы, где в тенистых рощах знойные женщины ла-

⁶ Но лишь негодяй может утверждать, что подобные дикие нравы имели и имеют место у современных евреев. Никто же на основании «Молота ведьм» не будет доказывать, что бредни о ведьмах свойственны современным жителям Западной Европы.

скают праведников, угощают их сочными плодами и сладкими винами, то и праведный иудей эпохи Талмуда не мог представить, чтобы «на том свете» могли обходиться без иерусалимского храма, без жертвоприношений, а законоучитель ожидает и в загробной жизни встретить «различные классы прислужников».

Во главе небесного царства стоит Бог, отражение господства человека над человеком: «...лев — царь над зверями, бык — царь над домашними животными, орел — над птицами, над всеми ними господствует человек, а над всей вселенной царствует властвующий над всей властью» (Хаг. 13б). Истоки зарождения представления о Боге надо искать не только в отражении господства жреца, царя, но и в первоначальном представителе власти — патриархе, в непрекаемой власти отца, почитание которого, по Талмуду, равносильно почитанию Бога (Сота, 12а). Если у современных иудеев Господь — это что-то такое неуловимое, нематериальное, «дух», «духовное начало» и тому подобное, то по Талмуду он вполне реальное существо, царь, окруженный «12-ю знаками зодиака, из коих каждый обладает 30-ю армиями, каждая армия — 30-ю отрядами, каждый отряд — 30-ю легионами, и каждый легион содержит 365 тысяч мириад звезд» (Бер. 32б). Он ведет жизнь настоящего восточного деспота: часть трудового дня Господь уделяет, как всякий правитель, судебной деятельности, часть свободного времени проводит в излюбленном занятии восточных сатрапов — охоте: «играет с животными». «День имеет 12 часов. В первые три часа святой сидит и занимается законами. Во вторые три часа он сидит и судит вселенную; когда он замечает, что мир заслуживает гибели, тогда, встав с трона суда, он садится на трон милосердия. В третьи три часа он играет со всем миром, начиная от рога единорога до яичек червяков. В четвертые три часа он сидит и играет с Левиафаном, как сказано: «...там этот Левиафан, которого ты сотворил, играет с ним» (Аб. 3.36). Ночное занятие Бога-Вседержителя еще более странное: «...ночь имеет три стражи, и в каждой страже святой сидит и ревет, как лев, ибо сказано: „Господь будет реветь с высоты, и голос его будет слышен из святого жилища его, он будет реветь над своим стадом“».

Подобно тому как боги Олимпа «ели прекрасное белое мясо и сладким вином утешались», развратничали, дрались между собой, так и Бог Талмуда копирует деятельность, нравы и обычаи законоучителей, олицетворявших в себе власть среди евреев: Господь изучает Тору и обучает ей праведников (Аб. 3.36), он «молится» (Бер.

7а), накладывает на себя молитвенные ремни (филактерии), носит талес. «Господь Бог признал себя побежденным мудрецами», он «нечист, ибо похоронил Моисея», он встает перед старцем, «заключает браки между людьми» (Сота, 2а), «является в синагогу и, если не находит там в молитвенный час десяти человек, гневится» (Бер. 6б), гнев его, по вычислениям рава Йоханана, длится 85,888-ую часть часа. Может ли быть более яркое подтверждение слов Ксенофана: «...черными и курносыми пишут богов эфиопы, русыми и голубоокими пишут их фракийцы». Бог окружен необозримым небесным воинством, ангелами, и его антипод — Асмодей, — отображающий в себе враждебный иудеям мир, командует демонами. Ангелы — гиперболизированные и перенесенные на небеса образы земных блюстителей порядков. Сообщение Талмуда, что ангел Сандальфон выше своих товарищей на кусок в 500 лет пути (Хаг. 18б), есть не что иное, как отличия между начальством, своеобразно отразившиеся в религиозном сознании древнего иудея. В ангелологии легко обнаружить отражение чинов, знаков отличия, служебных разделений, самые прозаические отпечатки земного: ангелы не понимают по-арамейски (Шабб. 12б), они говорят только на еврейском языке (Хаг. 16а, Сота 33а), пляшут, поют, с любопытством прислушиваются к рассуждениям законоучителей (Хаг. 14б), готовят пищу для праведников (Санг. 59б), участвуют в суде, решающем вопрос о виновности или невиновности человека, сопровождают людей, как сыщики: «Каждый субботний вечер, когда верующий возвращается домой из синагоги, его сопровождает добрый и злой ангел. Если иудей находит у себя стол накрытым, с зажженными свечами, добрый ангел говорит: „Да будет воля божья, чтоб в будущую субботу было то же самое“, а злой ангел, против своей воли, говорит: „Аминь“. Если же в доме беспорядок, злой ангел говорит: „Да будет так и в будущую субботу“, а добрый ангел, против своей воли, отвечает: „Аминь“» (Шабб. 119б). Объяснения, почему носители добра, ангелы даны законоучителями бледнее демонов, надо искать в том, что еврейскому народу чаще всего приходилось сталкиваться с несчастьями, как, с одной стороны, проявлениями стихий природы, так и, с другой — различными социальными бедствиями, виновниками которых человек считал, при низком экономическом развитии, злых существ — демонов, наделяя каждого из них, при тогдашнем уже довольно сложном разделении труда, заведыванием особой областью, что и создавало широкое полотно демонологии.

По воззрениям Гемары, демоны бывают мужского и женского пола, переживают те же страсти, что и люди, питаются, размножаются и умирают (Хаг. 16а), являются виновниками всех неприятностей; даже давка во время собраний, усталость колен, протертость платья — все происходит от них (Бер. 6а). Иудейские образы злых духов главным образом отражают противоположный иудеям мир «язычников», и вот почему Бабли так насыщено элементами демонологии, когда в Мишне их совсем нет, а в Иерушалми они лишь смутно вырисовываются, ибо обитателям Иудеи не приходилось так часто сталкиваться с иноверцами, иметь с ними такие непрерывные торговые отношения, как купечеству, жителям Вавилонии.

Потусторонний мир. Рассматривая талмудические представления о конечной участи людей, мы найдем, как и везде, в Мишне и Гемаре необычайную разноголосицу, полное отсутствие какой-либо системы. С одной стороны, посмертное существование человека изображается как бесконечная аудиенция у небесного владыки, как наслаждение монархиста при созерцании царя-батюшки: «...в будущей жизни нет ни еды, ни питья, ни брачного сожителства, ни торговли, нет ненависти, нет ссор, но праведные будут сидеть, имея на головах короны, и будут наслаждаться светом, исходящим от Бога» (Бер. 17а), с другой стороны загробный мир изображается подобно сказочной феерии, полным наслаждений и мук.

«Когда заболел рав Иохан-бен-Заккай, к нему пришли ученики... они застали его громко рыдающим. — Свет Израиля, почему ты плачешь? — спросили они его. Он им ответил: если бы меня вели к царю из плоти и крови, который сегодня здесь, а завтра в могиле, и гнев которого невечен, и которого, кроме того, можно смягчить словами, подкупить деньгами, я не плакал бы. Теперь же меня ведут перед лицо царя царей, который существует во веки веков и гнев которого — гнев вечный, и которого я не смогу смягчить словом и подкупить деньгами. А тут еще передо мной лежат две дороги: одна, ведущая в геенну, другая — в рай, и я не знаю, по какой дороге поведут меня, — как же мне не плакать?» (Бер. 28б).

«Когда человека приводят к суду небесному, его спрашивают: торговал ли ты честно? Занимался ли продолжением твоего рода» и тому подобное (Шабб. 31 а). После этого Бог берет все человеческие дела и взвешивает их. Если добрые дела тяжелее злых, то такой человек определяется в рай; если же злые дела тяжелее добрых, он определяется в ад (Кидд. 39а). В момент отлучения человека в веч-

ное жилище перед ним раскрываются все его дела, и ему говорят: «Ты сделал то и то, в таком-то месте, в такой-то день». Он говорит «Да». Тогда ему говорят: «Приложи печать». И он печатает... Судимый делает не только это, но и признает справедливость решения относительно себя и говорит им: «Вы постановили относительно меня прекрасное решение» (Таан. 11а). После этого души подвергаются наказаниям, установленным по классовому принципу: высшие едут в рай, люди средние в чистилище, а низшие — в ад, где опять каждому воздается не одинаково. Земное неравенство определяет небесное: хотя все равны перед лицом смерти, но каждому праведнику уготовано особое жилище, сообразно его достоинству, что поясняется притчею: «Когда царь со своими служителями вступает в какой-нибудь город, то все они проходят через одни и те же ворота, но когда останавливаются там на ночлег, каждому назначается жилище по чину его». Рав Иосиф заболел и упал в обморочное состояние. «Что ты видел?» — спросил его отец. «Я видел превратный мир. Высшие богатые внизу, а низшие бедные — вверх». «Как же нас там почитают?» — «Как нас почитают здесь, так и почитают там» (Б. 10а). Здесь, как нигде, отразились в религиозной идеологии классовые отношения.

Законоучители заседают в особой коллегии, где обсуждаются различные вопросы под руководством самого святого (Б. М. 86а), куда обыкновенные праведники не имеют доступа. В Иудее сильны были сословные предрассудки, и законоучители переносят их и на небо, устанавливают настоящее местничество в «горних вышних». Так, рав Хабиба бен Суремки просил Илью-пророка показать ему, в каком порядке сидят на небе умершие мудрецы. И Илья-пророк рассказал ему, что они сидят каждый по своим заслугам. (Б. М. 85б). Рав Зера прямо утверждает, что на небе даже самый благочестивый человек, если он по происхождению ремесленник, не имеет права находиться там, где благородные: «Вчера ночью, — рассказывает рав Зера, — явился во сне ко мне рав Иосебен Ханина, и я спросил его: „Около кого ты сидишь в небесном совете?“ — „Около рава Иоханана“ — ответил он мне. „А около кого сидит этот?“ — „Около рава Хии“ — ответил он. „Но почему достойный рав Иоханан сидит около рава Хии?“ — спросил я опять. „Сын кузнеца, — ответил он мне, — недостойн столь высокой чистоты и святости, чтобы прийти на то место, где брызжут искры и горит огонь святости и заслуг рава Хии“» (Б. М. 85б).

Как на земле, так и на небе, «праведников» прежде всего ожидает пир (Б. Б. 72а), под сенью миртовых деревьев, хранящих со времени шести дней творения реки бальзама (Бер. 34б). Там их ждет «райская пляска» (Таан. 31), «Господь устроит для праведников в раю хоровод, причем он будет стоять между ними, и каждый праведник будет указывать на него пальцами». Таковы очертания талмудического рая, место же загробного террора нарисовано не менее реально, с изощренным сладострастием. «Рай и ад соединены огненной рекой, текущей из пота святых животных и падающей на головы нечестивых, находящихся в геенне» (Хаг. 13 б), помещающейся позади мрачных гор. Размер геенны такой, что весь мир относится к ней, как крышка к горшку. Ад имеет своего привратника (Шабб. 104а), по субботам в нем огонь прекращает свое горение (Санг. 65б). Обитатели ада $\frac{2}{3}$ всех людей (Санг. 111а). Мы не будем останавливаться на описании талмудических картин адских мук, отметим лишь перед окончанием зарисовки посмертной участи людей, для целей сравнительной мифологии, что и рав Иоханан, подобно многим восточным героям, сошел после смерти в ад за одним рабби и увел его оттуда (Хаг. 15б). Наша работа не разбирает причудливых представлений религиозной системы Талмуда, мы задавались задачей лишь показать несколько примеров из талмудического мировоззрения, наглядно иллюстрирующих мысль: «религиозный мир есть не что иное, как отражение мира действительного», показывающего, что религия — волшебный фонарь, передающий изображения жизни на полотне человеческого сознания в увеличенном и искаженном виде.

А. Б. Ранович

ОЧЕРК ИСТОРИИ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ РЕЛИГИИ. КНИЖНИКИ (1937)¹

Основным препятствием в чтении литературы конца 1930-х гг. для современного читателя является необходимость прорываться сквозь характерный полемический стиль, насыщенный оценочными выпадами, политизированной фразеологией и антирелигиозным пафосом, рассчитанным на нужды практической пропагандистской работы. Если читатель отстранится от стилистических особенностей книги, вызванных требованиями того времени, то перед ним окажется интересная концепция религии древнего Израиля и раннего иудаизма, обнимающая период от древнейшего времени до начала мишнаитского периода. А. Б. Рановичу прекрасно была знакома западная историография, и это можно увидеть в книге. Магистральный тезис книги — о позднем и поэтапном происхождении монотеизма, о поздних датировках книг Танаха и их эволюции — заслуживает самого серьезного внимания.*

Д. Б.

Термин «софер» собственно означает не «книжник», а «писец». Так, по-видимому, обозначали тех преемников жрецов и пророков, которые в Вавилоне, куда они были насильственно выселены после разрушения Иерусалима в 586 г., занимались записью и перепиской находившихся уже тогда в обращении «священных» книг, псалмов, пророческих оракулов. Эти специалисты и поставляли из своей среды редакторов, компиляторов и фальсификаторов, которые под контролем жрецов составили основную часть библейского канона, а затем дополняли его своими произведениями и следили за сохранением его текста в его окончательной редакции. В талмудической традиции преемниками пророков были «мужи великого собрания». Однако никаких сведений о составе, прерогативах и функциях этого «великого собрания» не существует. Самый тип такого рода организации не имеет примеров ни в предшествующей, ни в последующей истории евреев и вообще Востока. То единственное место, где приводится в Талмуде изречение от имени «мужей великого собрания»

¹ [Ранович А. Б. Книжники // Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М.: ГАИЗ, 1937. 487 с. (Цит.: С. 258–265.)]

(Абот I 1: «Будьте медлительны в суждении, поставляйте побольше учеников и делайте ограду Торе»), говорит лишь об обычном безымянном «мудром» изречении, а не о постановлении или догмате, установленном определенной организацией. «Великое собрание» — фикция, основанная на сообщении Нех. VIII—X о великом собрании всего народа для заключения завета о принятии «закона» (ср. Езр. III 1 сл.)... Историческая достоверность этого собрания не выше, чем достоверность мифического собора апостолов, о котором сообщают Деян. ап. «Великое собрание» было той благочестивой легендой, которая должна была придать вес и авторитет последующим поколениями книжников. Они считали себя продолжателями дела Езры, первого, кто в Библии именуется *sopher*. Но и личность Езры, о котором никаких исторических или биографических сведений библейские книги не сообщают, — по всей вероятности, благочестивый вымысел... Точно так же, как жрецы создали параллель Моисею в лице Аарона, мифического родоначальника жреческого сословия, соферы создали параллель законодателю Нехемии в лице жреца-книжника Езры. Так же как писец Барух, сын Нерии, ученик пророка Иеремии, Езра был излюбленным героем, которому позднейшие авторы апокалиптических и псевдоисторических упражнений приписывали свои творения. Кроме канонической кн. Езры до нас дошли еще две книги под его именем — III и IV кн. Езры.

О личности «книжников»² V—I вв. мы почти ничего не знаем, кроме имен. Мишна Абот 1 приводит изречения 14 книжников, начиная с легендарного Симона Праведного, бывшего «из остатков Великого собрания», и кончая Симоном, сыном Гамалиила, игравшим видную роль в период иудейского восстания 66 г. Но искусственность той схемы преемственности, которую дает Мишна, очевидна. После первого «преемника» Симона Праведного, который носит греческое имя Антигон, следует пять «пар» (зугот): Иосе сын Иозера и Иосе сын Иоанна, Иисус сын Перахии и Ниттай из Арбелы, Иуда сын Табая и Симон сын Шетаха, Шемайя и Авталион, Гиллель и Шаммай. При этом талмудическая традиция, вошедшая и в богословскую историческую «науку», приписывает этим «парам» руководящую роль в сенате (синедрионе): один из пары был

² Хотя термин «книжник» неточно передает значение еврейского *sopher* и даже греческого *grammateus*, мы сохраняем это обозначение как общепринятое.

якобы председателем (наси), другой заместителем председателя (аббет-дин) синедриона. Это совершенно нелепое представление, будто первосвященники и светская аристократия добровольно уступили руководящие посты каким-то ученым толкователям закона, представляет собою обычное отнесение традицией в прошлое тех отношений, какие сложились в эпоху составления традиции. Действительно, в талмудическую эпоху, когда Иудея перестала существовать как автономная, полунезависимая область, раввины, руководители религиозной общины, осуществляли судебные функции по гражданским делам над своими единоверцами, а порой им предоставлялась и некоторая административная власть. Отсюда возникла легенда о «парах» и их руководящей роли в государстве.

Иисус Сирах в начале II в. до хр. э. посвящает специальную главу восхвалению призвания соферов, противопоставляя им грубых крестьян, ремесленников и деловых людей. Этот книжник так изображает своих коллег:

«Мудрость ученого создается при благоприятном досуге, и, кто не занят делом, станет мудрым...

Напротив, кто направил свой ум и помышления на закон Всевышнего, тот исследует мудрость предшественника и занимается мудрыми изречениями.

Он почитает рассуждения славных мужей, и, когда обмениваются изречениями, он тоже получает доступ (к ним).

Он старается раскрыть скрытый смысл притч, он занимается загадками изречений.

В кругу великих несет он службу и появляется перед государем.

В странах чужих народов путешествует он, ибо он стремится узнать добро и зло среди людей»... (Иис. Сир. XXXVIII 24, XXXIX 1–4).

Соферы были в первую очередь толкователями «закона», его применения к житейской практике. В этом отношении их деятельность напоминает работу римских юристов классического периода³. Толкования «книжников» приобретали силу, поскольку они получали санкцию властей и утверждались в устной традиции. Книжники также являлись хранителями этой традиции и, в частности, приме-

³ При чтении Дигест поражаешься, до какой степени казуистика римских юристов сходна с талмудической: те же формальные доводы, та же ссылка на авторитет, как на последнюю инстанцию, та же манера оперировать гипотетическими случаями, совершенно невероятными в жизни.

няли и развивали ее в судебной практике. Книжники были и преподавателями «закона», проповедывавшими и разъяснявшими его в синагогах и специальных школах (Иис. Сир. II, 23). Книжники заложили начало теории и практике фиксации библейского текста и были родоначальниками будущих масоретов. Наконец, послебиблейская литература до Талмуда включительно в массе своей является творением книжников.

Поскольку книжники формально считались лишь толкователями незыблемого закона, они внешне всегда основывали свои взгляды и законоположения (Галахи) на традиции, хотя бы и не выраженной в «заcone», но переданной «устно» по преемству от Моисея. Эта «устная Тора» была объявлена имеющей такую же силу, как и «Тора писаная». Формулой «Галаха Моисею от Синая» подтверждали они авторитетность своих высказываний.

В талмудической литературе эта формальная приверженность традиции приняла совершенно нелепые формы. По вопросу о том, можно ли в субботу, если на нее пришелся канун Пасхи, принести пасхальную жертву, Гиллель приводит ряд аргументов, но все они кажутся слушателям неубедительными. Тогда Гиллель восклицает: «На мою голову! Так я принял по традиции от Шемаи и Авталиона», и этот «аргумент» уже не вызывает возражений⁴.

Любопытный эпизод приводит трактат вав. Баба-Мециа 59 б. В споре «Рав Элиезер привел всевозможные аргументы, но (спорящие) не принимали (их) от него. Он сказал им: если Галаха по-моему, пусть это дерево докажет. Дерево сорвалось с своего места на 100 локтей, другие говорят — на 400 локтей. Ему сказали: нельзя ссылаться на дерево. Он сказал им: если Галаха по-моему, пусть это дерево докажет. Дерево сорвалось с своего места на 100 локтей, другие говорят — на 400 локтей. Ему сказали: нельзя ссылаться на дерево. Он опять сказал им: если Галаха по-моему, пусть поток воды докажет. Поток воды повернул вспять. Сказали ему: нельзя ссылаться на поток воды. Он опять сказал им: если Галаха по-моему, пусть стены бет-гамидраша докажут. Стены бет-гамидраша нагнулись, (грозя) упасть. Тогда прикрикнул на них рав Иошуа и сказал им: когда ученые спорят друг с другом, из-за Галахи, вы зачем вмешиваетесь? (Стены) не упали из уважения к раву Иошуа, но и не встали

⁴ Frommer [J.]. Der Talmud. [Geschichte, Wesen und Zukunft, Verlag P. Cassirer,] 1930. S. 49–50.

на место из уважения к раву Элиезеру и еще стоят наклонившись. Он опять сказал им: если Галаха по-моему, то с неба пусть будет дано доказательство. Явился глас с неба (бат-кол) и сказал: что вы (спорите) с равом Элиезером? Галаха — по-его во всех случаях. Рав Иошуа встал на ноги и сказал: это не на небе. Что значит: „Это не на небе?“ Сказал рав Иеремия: давно дана Тора на Синае; мы не обращаем внимания на глас с неба, ибо давно написано на Синае в Торе: уклоняться за большинством» (Исх. XXIII 2). Даже «глас с неба» не может, оказывается, поколебать авторитет книжника.

Однако при доходящем до абсурда формальном благоговении перед традицией книжники под давлением обстоятельств фактически в течение веков изменяли и дополняли «закон», принявший в Талмуде после этой переработки существенно новую форму и содержание. Книжники, призванные первоначально в помощь жрецам в разработке и поддержании храмового культа (Нехемия в помощь жрецам назначил в числе прочих также софера Садока — XIII 13), распространили свою деятельность также в общинах диаспоры, лишенных храмового культа, и таким образом постепенно подготовили отмену этого культа. Когда в 70 г. иерусалимский храм был уничтожен, это не отразилось существенно на религии тогдашних евреев; ибо трудами «книжников» заранее была уже выработана не нуждающаяся в храме и жречестве форма синагогального культа, особая организация церкви, богословие и религиозное законодательство. И еще задолго до падения Иерусалима культ, по выражению Буссета*, «не был больше основой и опорой благочестия, а, наоборот, легальное благочестие с своей стороны поддерживало культ»⁵. Мало того, в произведениях книжников порой проступает открытая враждебность к храму и его служителям. Товит, предвещающий сыну своему будущее разрушение первого храма, возвращение из плена и постройку нового храма, отмечает при этом, что новый храм не таков, как прежний (Тов. XIV 5). Автор III кн. Езр., рассказывая, как народ ликующе приступил к постройке второго храма, продолжает: «Однако из жрецов, левитов и родовых старейшин старики, видевшие прежний храм, приступили к постройке этого (второго) со стенанием и громким плачем» (III Езр. V 61). Автор «Вознесения Моисея», написанного, по-видимому, вскоре после смерти Ирода I,

⁵ W. Bousset. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903, S. 99.

прямо выступает против первосвященников: «Тогда над ними восстанут цари, которые будут властвовать и будут призваны как первосвященники господа. (Но) они будут творить нечестивое в святая святых» (Ass. Mos. VI 1). В Талмуде (Песах. 57) Абба Саул бен-Батнит передает от имени Абба Иосе (Иосиф) бен-Ханин, «книжника» середины I в. хр. э., следующее изречение о первосвященниках того времени: «Горе мне от дома Боэтуса, горе мне от их дубин! горе мне от дома Анны (Ханана), горе от его змеиного шипения! Горе мне от дома Кантеры, горе от его перьев! Горе мне от дома Измаила бен-Фиаби, горе от его кулаков! Они — первосвященники, сыновья их — казначеи, зятья — amarkelin⁶, а рабы их бьют народ палками»⁷.

Деятельность «книжников» сосредоточилась на первых порах в Иудее и в ее центре — Иерусалиме. Но ремесло книжника как юриста, проповедника, руководителя школы, законника и литератора нашло вскоре широкое применение и в диаспоре. Завершение многовекового толкования и расширения «закона», собрание многочисленных галах и агад, передававшихся в устной традиции, было осуществлено в Вавилонии, а философское обоснование еврейской религии того времени получила в Александрии. Сам Филон облек свои философские труды в форму толкования Библии, по образцу всех книжников.

Между тем сфера деятельности жречества была ограничена иерусалимским храмом; при жалком размере Иудеи вскоре после плена центральное святилище в Иерусалиме могло «обслуживать» непосредственно все население страны. Но по мере расширения области Иудеи при династии Хасмонеев жречество потеряло непосредственную связь с верующими. Агентура жречества в провинции выполняла, надо полагать, исключительно функции сборщиков десятины и других налогов. Сосредоточение культа в иерусалимском храме, очень выгодное для укрепления жреческой монополии, лишало жрецов возможности и поводов для непосредственного идеологического воздействия на массы вне Иерусалима. Таким образом, с течением времени жречество застыло на выработанной им догме, и изменения в религиозной идеологии, происходившие на почве из-

⁶ Термин обозначает чиновников, служивших при храмовой казне.

⁷ Все эти лица были первосвященниками в период между 25 г. до хр. э. и 59 г. хр. э. Вариант приведенного изречения Абба Саула имеется в Тос. Менах. XIII 21.

менения общественных условий жизни евреев, совершались помимо жрецов, иногда и вопреки им. Далее, управление храмом, организация жреческого сословия и руководство им, разработка сложного ритуала — все это вполне поглощало внимание жрецов. Как многочисленны, сложны и подробны были правила культа, видно из того, что в Талмуде, впоследствии зафиксировавшем задним числом эти правила, им посвящено около 30 трактатов из 63. Большое количество жрецов было занято административными и полицейскими функциями. Заместитель первосвященника, *segan*, по-гречески именуется стратегом, то есть комендантом храма. Значительное число жрецов было занято управлением финансовым аппаратом. Храм был самым крупным хозяйством в стране, занимался самостоятельными финансовыми операциями — принимал вклады на хранение, производил ростовщические операции и так далее... Наконец, поскольку первосвященник осуществлял светскую власть, он занимался внутренним управлением и внешней политикой и только в «судный день» обязан был лично служить в храме, так как он один пользовался привилегией входить в святая святых. Постепенно жрецы с первосвященником во главе все больше отстранялись от идеологического руководства верующими, которое перешло в руки «книжников и фарисеев», иногда расходившихся с жречеством⁸, поскольку они, служа одному делу одурманивания народа, применяли свои собственные методы и тактические приемы. Решающее значение в этом процессе имела еврейская диаспора, еврейское население вне Иудеи.

Книжники, находясь в оппозиции к представителям «закона», все же неизменно поддерживали «непреложный» авторитет самого закона; видоизменяя этот «закон» изнутри, они в то же время считали себя подлинными хранителями завещанной от предков «Торы». Но, сохранив авторитет Торы, книжники фактически изменили ее до неузнаваемости, ибо старая религия Ягве, как она была сформулирована жрецами в V в., перестала выполнять свои функции оппума народа и нуждалась в значительных поправках. Необходимость реформы с особой настойчивостью диктовалась в диаспоре. Власть

⁸ В талмудических трактатах, написанных уже после разрушения храма и исчезновения жречества, первосвященник рисуется как полубожественное существо; но здесь отражаются уже только реакционные мессианские чаяния позднейших веков, которые идеализировали старину и все связанное со «святым градом» и его храмом.

иудейской иерократии, которая поддерживала свой авторитет всеми мерами карательно-полицейского характера, на диаспору не распространялась. Одурманивающая сила сложного и пышного храмового культа также не действовала в диаспоре, откуда лишь немногие пилигримы могли изредка посещать иерусалимский храм. Наконец, евреи диаспоры не могли в такой мере противостоять влиянию высокой эллинистической культуры, как замкнутая в своих узких границах Иудея. Поэтому если книжники были проводниками новых идей в еврейском богословии и культе, то поставщиками этих идей была в первую очередь диаспора.

РЕЛИГИИ
КИТАЯ И ИНДИИ

Иакинф (Бичурин)

КИТАЙ В ГРАЖДАНСКОМ И ПРАВСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ (1848)

Фрагмент¹

Архимандрит Иакинф (в миру Бичурин Никита Яковлевич, 1777–1853) — основатель научного китаеведения в России.*

Важное значение для отечественной науки о Китае имели подготовленные им к публикации книги: «Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение» (1848) и «Китай в гражданском и нравственном состоянии» (1848). В последней из них автор вводил в научный оборот новые материалы, касавшиеся общественной и частной жизни китайцев. Этому вопросу была посвящена четвертая часть сочинения, которая содержит подробное описание придворных церемоний и некоторых народных обрядов, связанных с календарным циклом и исполнением обязанностей чиновника. Итогом научной деятельности Иакинфа (Бичурина) является написанное по заказу Академии наук «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена», вышедшее в свет незадолго до смерти ученого.*

Е. Т.

XIII. Шаманские обряды

В одно время с покорением сибирских стран мы получили первое сведение о шаманстве, дотоле неизвестном Европе. Наши ученые путешественники, обозревавшие Сибирь, не довольствуясь не отчетливыми о нем рассказами простых очевидцев, старались лично удостовериться в справедливости этих рассказов; они видели шаманов и шаманок, совершающих мистические обряды и, судя по странным их действиям при сем, единогласно заключили, что шаманство есть ремесло, которым хитрые шарлатаны, под благовидными предлогами, грубо обманывают легковерных простяков из личных выгод. Долго в Европе безусловно верили сему мнению. Наконец, наши миссионеры, живущие в Китае, узнали устав шаманского служения, изданный в Пекине в 1747 г. на маньчжурском языке; и с сего време-

¹ [Иакинф (Бичурин). Китай в гражданском и нравственном состоянии. СПб., 1848. Ч. 4. Общественная и частная жизнь китайцев. 182 с., разд. паг. (Цит. с. 54–67.)]

ни открылось, что мы очень обманывались в своих мнениях насчет шаманства. То, что нам казалось грубым обманом в кочевых шарлатанах, составляет религию, господствующую ныне при китайском дворе и в Маньчжурии. Древние обряды ее, изложенные в вышеупомянутом уставе, представляют стройную систему, основанную на понятиях чисто религиозных. Кочевые сибирские шаманы, изучая обряды шаманства по устным преданиям, с течением времени не могли не обезобразить их грубыми изменениями и прибавлениями, происходившими от их невежества, но со всем тем удержали существенные части шаманского служения, как ниже увидим.

Начало шаманской религии, судя по простоте обрядов ее, должно относить к тем временам мира, когда люди еще не имели ни храмов, ни жертвоприношений, ни особых сословий, посвятивших себя служению при жертвенниках. Религия эта и ныне совершенно чужда фанатической веронетерпимости, свойственной прочим языческим религиям². Мы называем ее шаманством от слова *шаман*, заимствованного от тунгусского слова *сáман*, которое означает человека, соединяющего в себе качества жреца, врача и волхва. История хотя представляет нам таковых людей в Азии задолго до времен Р.Х., но уже принадлежащими к особливым сословиям, исключительно посвятившим себя служению при храмах. К сожалению, до сего времени еще не открыто ни памятников, ни свидетельств исторических, по которым бы можно было заключить, в чем и до какой степени нынешнее шаманство разнствует от древнего. Что касается до нынешних шаманов в Маньчжурии, они принадлежат к разным сословиям в обществе, и название шамана носят только по исправлению должности жреца, которую они изучают и принимают на себя добровольно, без всяких обрядов посвящения и утверждения правительством. Сверх сего в Маньчжурии и не было, да и доселе нет ни храмов для шаманского служения, ни дней, определенных для сего. Шаманов призывают в дом во всякое время, когда нужно их религиозное содействие по какому-либо случаю. Один Богда-хан,

² Маньчжуры, кроме шаманской религии, следуют обрядам всех других религий, терпимых китайскими законами. У них в похоронной процессии нередко бывают монахи трех религий, идущие в некотором отдалении одни от других. Каждое отделение облачено в свой служебный костюм и поет свои молитвы. В торжественные дни в самом дворце тибетские и монгольские ламы отправляют молебствия сряду по несколько дней. Исламизм исключен, по причине собственного его фанатизма.

по преимуществу, пользуется правом иметь храмы и жрецов для шаманского служения.

В Пекине шаманское служение совершается в двух местах: во дворце государыни и в шаманском капище, которое лежит во Внутреннем городе, на юго-восток от Дворцовой крепости, и по-китайски называется Тхан-цзы, что значит храм. Маньчжуры превратили сие слово в *танзе*, а собственного названия — без вещи — не имеют.

В шаманском капище находятся три храма, как то: главный храм, состоящий из одного зала в три звена; круглый храм, имеющий вид небольшого павильона, и малый храм, похожий на беседку. В этих храмах нет ни мебели, ни украшений каких-либо; даже наружность их очень проста. Во дворце государыни, в служебном зале, развешивается на шестике занавес: при утреннем служении — на западной стороне, при вечернем — в северо-западном углу, а на середине зала ставится вежа, утвержденная в каменной тумбе. В шаманском капище вежа ставится пред круглым храмом, а от вежи проводится чрез круглый храм в главный три бечевки, которые привязываются к северной стене над занавесом. Как при шаманском служении иногда сама государыня присутствует, а при ней ни один мужчина, исключая евнухов, быть не может, то должность шаманов исправляют женщины, почему в обоих храмах служение совершается одною шаманкою в шаманском одеянии; по правую ее сторону, несколько отступя назад, стоит подшаманка в обыкновенном своем одеянии. Шаманка читает молитвы и поет гимны плавно и тихим голосом, с важным и благоговейным видом. Но каким образом она действует в тайных молитвах при жертвоприношении, я не имел случая видеть. У государыни в храме онготам, хранителям лошадей, при вечернем жертвоприношении употребляют по две свиньи, а при большом жертвоприношении, во 2-й день каждого месяца, также при большом жертвоприношении весною и осенью при водружении вежи, употребляют по одной свинье.

Штат шаманок при дворе состоит из 12 женщин. Должность сию исполняют жены дворцовых офицеров, и за это получают от двора одно только одеяние. Сверх шаманок, еще находится 36 подшаманок, которые прислуживают шаманкам при обрядах, 37 женщин для толчения коры и 19 женщин, делающих из этой коры курительные свечи для шаманского служения. Все эти женщины суть жены двор-

цовых солдат. Они получают от двора на содержание от половины до 2-х лан серебра и по полумешку риса ежемесячно.

Вот краткий очерк шаманства в древнем, сколько известно, и нынешнем его состоянии. Взглянем на нынешние обряды его.

Шаманское служение состоит в жертвоприношении Небу и онготам. По вероучению шаманов, под «Небом» разумеется сила, управляющая миром — Бог, под «онготами» — души людей, которые в жизни сей делали добро людям, да и по смерти продолжают благотворить им.

Шаманское жертвоприношение разделяется на обыкновенное и временное или случайное; первое совершается во дворце государыни; последнее — наиболее в шаманском капище. Обыкновенное жертвоприношение разделяется на ежедневное и ежемесячное.

Обыкновенное ежедневное жертвоприношение совершается каждый день утром в 3 и 4 часу пополуночи, вечером в 3 и 4 часу пополудни. При утреннем жертвоприношении молятся онготам; Шагамони, бодисатва и Гуань-ди, при вечернем молятся онготам: Ахунь-няньги, Ань-чунь-аяра, Мури-муриха, Надань-дайхунь, Нархунь-сюаньчу, Эндური-сенчу, Баймань-чжангинь, Вэйху-ри, Эньдунмонго, Катунь-ноинь³.

Обряд ежедневного утреннего жертвоприношения заключается в следующем: в служебном зале государыни на столе, поставленном у самого занавеса перед изображениями трех онготов, ставят три блюда с курениями, три чарочки с чистой водой и хлебное. Шаманка начинает служение молитвою, которую читает нараспев, а ей подыгрывают на балалайке и гитаре. При молитве пред закланием животного, снимают со стола чарочки с чистою водою, стоявшие перед изображением бодисатвы; и как скоро затворят храм и закроют изображения трех онготов, то приводят жертвенное животное, и когда шаманка кончит чтение молитвы, то вливают воду в ухо животному; потом, выпустив кровь из него, разделяют животное на части и варят. Сварившееся мясо шаманка ставит на стол и чтением молитвы оканчивает служение.

³ Последние десять онготов суть тунгусы, что видно из их имен, чисто тунгусских. Что касается до первых трех: Шагамони и Бодисатва суть индийцы, жившие за десять веков до Р.Х. — Они основали буддийскую религию, Гуань-ди родом был китаец, живший в III столетии по Р.Х. Он обоготворен за верность к законному государю. По всей вероятности, сии три лица внесены в число тунгусских онготов уже по завоевании Китая маньчжурами по видам чисто политическим.

При вечернем служении ставят на стол перед изображениями онготов пять блюдец с курениями, пять чарочек с чистой водой и хлебное. Шаманка, опоясавшись поясом с бубенчиками, с привскакиванием ударяя в ручной бубен, поет гимн, а ей подыгрывают на литавре и стучат в такт деревянным камертоном. По троекратном совершении сего обряда, шаманка читает молитву перед изображениями онготов. После сего приводят жертвенное животное и поступают с ним по обряду утреннего служения. Сварившееся мясо шаманка ставит на стол и читает молитву перед онготами. По окончании сей молитвы потушают курения в блюдах и огонь в фонарях, скутывают печь, в которой мясо варилось, и опускают темный занавес; присутствующие выходят из храма, и дверь затворяется. Оставшаяся в храме шаманка, потрясая бубенчиками в руке и на пояснице своей, читает молитву нараспев и молится; ей подыгрывают на литавре с деревянным камертоном. По четверократном совершении сего обряда, поднимают занавес, отворяют дверь храма, зажигают фонари, уносят жертвенное мясо и снимают изображения онготов. Если государь и государыня присутствуют при жертвоприношении, то и они делают поклонение, а на утреннем служении и жертвенное мясо получают.

Ежемесячное обыкновенное жертвоприношение онготам разделяется на утреннее и вечернее и в обрядах тем только разнится от ежедневного жертвоприношения, что здесь вместо чистой воды употребляется квашенное из проса вино, которое также вливается в ухо жертвенному животному.

Жертвоприношение Небу несколько разнствует от ежедневного жертвоприношения. Перед каменной тумбой с вехой, поставленную посреди служебного зала, ставят длинный стол с тремя серебряными тарелками для предложений; из них средняя тарелка с рисом, а прочие пустые. На северо-восток от вехи ставится длинный стол для жертвенного мяса. Во время служения подшаманка дважды перед молитвою окропляет рис освященною по обряду водой. После сего приводят жертвенное животное, выпускают из него кровь, разнимают по хребтным позвонкам, срезают с них мясо и варят. Из двух пустых тарелок на правую кладут позвонки, на левую — желчь. Сваренное мясо изрезают в куски и кладут в два сосуда, между которыми еще поставляют два сосуда с просяною кашею. После сосудов кладут разливную ложку и палочки, употребляемые вместо вилок, а остальное мясо изрезают в куски и, положив в лоханки, покрыв-

вают кожей. Подшаманка вторично окропляет рис водою, дважды пред молитвою и дважды после молитвы; между тем нанизывают шейные позвонки на ниточку и вешают на вехе, а срезанное с них мясо, окропленный рис и желчь кладут в сосуд, прикрепленный к верхнему концу вехи.

К временным жертвоприношениям принадлежат.

1) *Жертвоприношение онготам в начале каждого из четырех годовых времен.*

В начале каждой четверти года совершается особенное утреннее жертвоприношение онготам, при котором в служебном зале опускают занавес и ставят блюда с курениями: но, вместо жертвенного животного, приводят к дворцу государыни двух белых лошадей и двух бычков; приносят два слитка золота, два слитка серебра, два куска штофа с вытканными удавами, два куска штофа с драконами, 10 кусков бархата, камки и разноцветных атласов, 40 концов китайки. Приведенных лошадей ставят по правую, а бычков по левую сторону дворцовых ворот; золото, серебро и ткани евнухи приносят в храм и раскладывают на столе перед онготами и при утреннем и при вечернем служении. По окончании обряда и лошадей, и бычков обратно уводят, а через три дня уносят золото, серебро и ткани, и все сдают в контору жертвенного скота, где продают и скот, и ткани в пользу конторских расходов.

2) *Моление онготам о ниспослании счастья.*

О ниспослании счастья просят онготов Фули-фуду и Омаши-мама, которым жертву приносят при утреннем и вечернем служении вместе с прочими онготами. Исключение состоит в том, что подшаманка заблаговременно вырубает в западном дворцовом саду иву вышиною в девять футов, в нижнем отрубе трех дюймов, и пред самым жертвоприношением водружает ее пред окнами государыни; пред онготами ставит вино и хлебное, а на южной половине ставит стол моления о счастье; на сем столе расставляет девять сосудов с вином, два блюда с вареными карпами, два блюда с вареными перьями, два блюда с просяною кашей и разное хлебное. После сего шаманка начинает петь гимн, легко потрясая ножом с бубенчиками, и молится по чиноположению утреннего служения. Подшаманка подает ей стрелу с привязанной к ней пенькою, после чего стол, приготовленный для моления о счастье, выносят на двор и ставят перед водруженною вехою. Вслед за сим и шаманка выходит на двор, легко потрясая левою рукою нож, а в правой держа

стрелу с пенькою. Она становится перед столом по правую сторону ивы, поднимает стрелу вверх и, пенькою пригибая к себе ветвь ивы, троекратно поет гимн и молится. В сие время государь и государыня совершают поклонение и получают жертвенное мясо. Таким же образом совершается и вечернее служение, после которого относят иву в шаманское капище.

3) *Жертвоприношение в круглом храме.*

В круглом храме приносят жертву онготам Ниохонь-Тайцзы и Удубынь-Бэйзэ. В новый год жертвоприношение совершается во 2-е, а в прочие месяцы — в 1-е число. Предложение им состоит из временных явств, вина и бумаги, развешиваемой на шесте. Шаманка, легко потрясая ножом, поет молитвенный гимн и читает молитву; ей подыгрывают на литавре с деревянным камертоном, чем и оканчивается служение.

В юго-восточном углу шаманского капища есть малый храм, в котором также в 1-е число каждого месяца приносят жертву онготу Шаньси. Сия жертва состоит из временных явств, вина и бумаги, развешиваемой на шесте. Евнух, совершающий служение, читает молитву и молится с коленопреклонением, с открытою головою, без курмы (верхнее одеяние) и пояса, и кланяется до земли.

4) *Омовение онготов.*

Ежегодно в 8-е число четвертого месяца (в мае), онготов, чествуемых утренним жертвоприношением, переносят из дворца государыни в главный храм в шаманском капище. Изображение бодисатвы и Гуань-ди предварительно развешивают на занавесе, а кивоты их вымывают в желтой чаше, наполненной чистою водою, разведенною медом (сытою). По совершении обряда, изображения обоих онготов влагают в кивоты, ставят пред ними вино и хлебное, и развешивают бумагу на шесте. В этот же день совершают моление и перед онготами круглого храма. В обоих местах шаманка, легко потрясая ножом в руке, поет гимн и читает молитву. По окончании служения изображения онготов, чествуемых утренним жертвоприношением, обратно относят во дворец государыни.

5) *Жертвоприношение при водружении шаманской вежи.*

Ежегодно весною и осенью совершают большое жертвоприношение при водружении шаманской вежи. За день или за два пред сим обрядом бывает во дворце государыни предварительное жертвоприношение, совершаемое по чину утреннего и вечернего жертвоприношения. После сего, изображения онготов, чествуемых утрен-

ним жертвоприношением, переносят из дворца государыни в главный храм в шаманском капище. Назадолго до перенесения онготов евнух отправляется в горы, в округе Цин-чжеу, и срубает там ель длиною в 20 футов, в поперечнике пяти дюймов, с десятью коленцами или рядами сучьев. Это шаманская вежа, которую водружают перед входом в круглый храм. В день жертвоприношения и в главном, и в круглом храме ставят перед онготами вино и хлебное. От занавеса, повешенного в главном храме у северной стены, протягивают чрез оба храма до вежи три бечевки, на которых развешивают бумагу, а на веже выставляют флаг. На шесте в круглом храме также развешивают бумагу. В обоих храмах шаманки совершают обыкновенное моление. При троекратном чтении молитвы вторят им на балалайке, гитаре и деревянным камертоном. Если государь и государыня присутствуют при сем жертвоприношении, то и они пред молитвою совершают поклонение. В обоих храмах государь получает жертвенное мясо.

По окончании служения, при водружении вежи, изображения онготов обратно переносят из шаманского капища во дворец государыни, где в тот же день приносят им жертву по обряду месячного жертвоприношения, а на другой день по сему же обряду приносят жертву Небу.

6) *Жертвоприношение онготам — хранителям лошадей.*

Онготы Ниохонь-Тайцзы и Удубынь Бэйзэ почитаются хранителями лошадей. Им приносят жертву сряду два дня. В первый день просят их о сохранении царских лошадей, а во второй — о сохранении казенных лошадей на пастбищах. В первый день при утреннем жертвоприношении вешают на конских волосах из гривы и хвоста 70 пар шелковых лоскутков красного цвета, а при вечернем 30 пар шелковых лоскутков черного цвета, которые шаманка, по окончании служения, отдает в дворцовые конюшни. В следующий день при утреннем жертвоприношении развешивают 280, а при вечернем 30 пар шелковых лоскутков черного цвета, которые, по окончании служения, также раздаются по конюшням. При сем случае в первый день купно приносят моление тем же онготам в круглом храме, куда приводят из царских конюшен 10 лошадей. К хвостам сих лошадей и при утреннем, и при вечернем жертвоприношении во время молитвы привязывают темно-красные и темные шелковые ткани для принятия счастья.

В новый год, в полночь на 1-е число, государь совершает поклонение перед онготами во дворце государыни; а потом, сопровождаемый князьями и вельможами маньчжурского племени, отправляется в шаманское капище, где поклоняется Небу в круглом храме, делая три коленопреклонения с девятью поклонами в землю. Отправляясь в поход, он таким же образом является в шаманское капище, где прежде совершают поклонение в круглом храме, а потом перед главным знаменем с изображением желтого дракона. Ежели государь вместо себя отправляет главнокомандующего в армию, то вместе с ним исполняет сей обряд напутственного поклонения. Таким же образом он совершает поклонение по счастливом возвращении из похода.

В. М. Алексеев

БЕССМЕРТНЫЕ ДВОЙНИКИ И ДАОС С ЗОЛОТОЙ ЖАБОЙ В СВИТЕ БОГА БОГАТСТВА (1918) *Фрагмент*¹

Василий Михайлович Алексеев (1881–1951) — крупнейший отечественный китаевед первой половины XX в., действительный член Академии наук СССР, переводчик, исследователь китайской классической литературы, народного искусства и религии, собиратель китайской народной картины, эпиграфики (надписей, амулетов), малой гравюры, каллиграфии, эстампажей (оттисков) с древних каменных плит. В 1906–1909, 1912 и 1926 гг. совершал командировки в Китай.*

В 1918 г. опубликовал в сборнике Музея антропологии и этнографии статью «Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства», в которой на основе изобразительного материала из собственной коллекции впервые научно исследовал сюжет китайского фольклора, связанный с «божественными двойниками Хэ-Хэ». Толчком к ее написанию послужила статья Л. Я. Штернберга «Античный культ близнецов при свете этнографии», вышедшая в свет в том же сборнике двумя годами ранее.*

Е. Т.

II

Хэ 和 и 合 как самостоятельные понятия. Слитное хэхэ

Слово хэ 和 выражает (по словарю Канси) понятие идеальной примирительности, уступчивости, согласованности (順也。諧也。), идеальной середины: «не твердого и не мягкого» (不堅柔也。), той самой неизменной и непреходящей, высшей точки мирового и человеческого равновесия, что исповедана всем известным и никому еще в основе своей недоступным трактатом Чжун Юн (по моей версии: «О Точке и Действии», по другим: «О золотой середине», «О неизменной середине» и так далее). Это понятие охватывает все доступное для человеческой мысли, и потому слово, его выражающее, применя-

¹ [Алексеев В. М. Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 5, вып. 1. Пг., 1918. С. 253–318. (Цит. разделы II–IV. С. 262–271.)]

ется в самых разнообразных текстах. Начиная с идеала космического равновесия (天地合。陰陽合。六合和 и так далее), при котором вырастает и действует высший, совершеннейший муж (он же — идеальный царь), понятие охватывает состояние духа этого человека, который в сей величайшей «гармонии» (太和) достигает высшего покоя, ею питается, задерживает ее и «изрыгает» в «высшем звуке»... Силою этой идеальной точки, непреложного центра всего на свете, жив всякий высший человек: и совершеннейший царь конфуцианского идеала, и дао-царь Лаоцзы и Чжуан-цзы, и ученый (например, Люй цзунцзянь, имевший 心平氣和 «сердце ровное и дух в равновесии»), и даже художник-каллиграф в период наития (..... 唐太宗論筆法云。心正氣和則契於玄妙....). Таково высшее достижение лучшей человеческой личности во всех ее фазисах. Обращаясь к среднему человеку, видим, что этим словом хэ обозначается равновесие одного среди других, невыставление себя из массы, всеприлаженность, уступчивый компромисс и так далее. Эта согласованность с другими, домашний и общественный лад производят все блага жизни. Пословицы гласят: «Дома ладно, с людьми ладно — и все дела твои сладятся»... (家和人和萬事和); «Дома ладно — дела процветут» (家和事興); «Дома ладно — и счастье само собой родится» (家和福自生) и так далее. На амулете... также встречаем надпись: «Дома ладно — (богатством) превзойдешь всех» (家和則勝), как бы подголосок пословицы и «счастливые слова» для носящего амулет. «Дух согласия и лада» (和氣 хэци) приносит все благое (致祥): богатство (生財), долговечность (壽), обилие мужского потомства... и вообще является самым дорогим в жизни... (和氣為貴). Соединение слова хэ с другими чаще всего означает любовь, ласковость, радость, приветливость, близость (和親|順|協|悅歡). Таким образом, поскольку словом хэ в личности высшего человека изображаются ее согласованность с извечною, высшею гармонией мира и состояние равновесия, сосредоточенное в некоем абсолютном центре, постольку для среднего человека это равновесие есть идеал личности, общественно прилаженной, не выделяющейся ни в какую сторону на фоне безмятежного жития масс.

Однозвучное (и однотонное) этому слову слово хэ 合 означает сцепление с чем-либо, прикрепление к чему-либо, тесное единение. Оно так же, как и первое, приложимо и к высшей личности человека, «единящего свою доблесть с небом-землей» (與天地合其德), и к среднему человеку, видящему идеал мирного жития (太平。平安) в сцеплении с семьей в один организм. Так, на амулетах... на-

ходим крайне характерные для этого понятия надписи: Ав. «Объединенная (= вся целиком) семья да возрадуется и возвеселится!» Rev. «Навсегда обеспечить (дух, амулет) ровный покой (= мирное житие)!»; или, еще характернее (на амулете с тою же лицевой легендой): «Сотне поколений *совместно* жить!» (合家歡樂。永保平安。百世同居)。 На амулете, подаренном к новому году, читаем: Ав. «Единенным клубком, ровного покоя!» Rev. «К Новому Году (всего) по желанию!» (合團平安。新年如意。). Из этого видно, что идеал второго хэ есть идеал неразлучаемости. В самом деле, легко встретить текст, где хэ с полной очевидностью представлено обратным слову *ли* «разлучаться, отделяться»: «Единение — начало разлуки» (合者。離之始也。). Это — идеал нерасчлененного круглого клубка, картинно представленный срифмованным сочетанием *туань-юань* 團圓, которое «рисует» округленность, полноту и прилагается чаще всего в качестве благожелания, к супругам (夫妻), дополняясь иногда также весьма характерным пожеланием «полной соединенности...» (完聚).

Итак, поскольку первое хэ (和) означает идеал мирного жития, в смысле согласия, лада, мира, постольку второе хэ (合) означает этот же идеал как счастливое единение, неразлучаемость членов семьи и вообще идеал тесного общества. Оба эти понятия, как и следовало ожидать, соединяются между собой, причем это слияние происходит или распространено или сжато. Слияние первого типа мы видим, например, в одной из самых обиходных формул благожелания... в пословице... *И туань* (= хэ 合) *хэци* (= хэ 和), «Единым клубком, в ладном духе!» К ней, для большей наглядности и силы, присоединяется еще амулетное запрещение: «— и никакой преграды и боязни!» (百無禁忌), или же характерное благожелание: «Тысяч (лан) золота! Всего послушного (желанию, твоему и моему)!» (千金百順), или, наконец, указание на действительность этого секрета мирного жития: «В деле необходим в единой спайке (в едином клубке) ладный дух...» (生意中要一團和氣). В это формуле, как видно из предыдущего, словами «единый клубок» картинно выражена мысль второго хэ 合, так что этот тип слияния надо приравнять к лаконическому хэ²хэ¹ 合和, о котором несколько далее. Популярность ее, повторяю, огромна, особенно на народных картинах... и амулетах благожелания, где она рисуночно представлена в виде круглого, как шар (и *туань*), толстяка-малютки, блаженно улыбающегося... и держащего в руках серебряный слиток («ямб») как пожелание богатства, или сверток с надписанной формулой: *И туань хэ ци*...

Сжатое слияние обоих терминов хэ в хэхэ (和合 или же 合和, а на неграмотных народных картинах: 合合 и даже 哈和 (!) 和) можно наблюдать чрезвычайно часто. Начиная опять-таки с высших проявлений космической гармонии — каково, например, единение-согласие мужского и женского элементов природы, производящее собой все живое (天施地化。陰陽和合...分而為陰陽, 陰陽合和而萬物生), — согласие-единение является исконным идеалом народных масс, движимых к нему высокой доблестью личности государя. Вот, например, символ государственной веры, исповеданной у древнего Гуань-цзы (VII в. до Р.Хр.): «Воспитай (государь) себя в дао-правде — и народ пребудет в согласии; питай себя дэ-доблестью — и народ объединится. Через *согласие-единение* он привыкнет (к порядку), а, привыкнув, образует «созвучие» (畜之以道。則民和。養之以德。則民合。和合故能習。習故能偕。). Более поздние тексты точно так же придерживаются этого идеала: «Ныне (при Хань) повелитель людей пребывает в *согласованной* (с небом) доблести и находится наверху (общества), а народ — в *согласии* и *единении*, внизу» (漢書公孫弘傳。今人主和德於上。百姓和合於下。); «Государь объединяет и *согласует* весь Поднебесный, Внутритрокеанский (Китай) на благо всем живым» (一統天下合和四海。...四海合和。萬世蒙福。...若天若地。何不覆載。合而和之君也。) и так далее. По-прежнему главным субъектом этой формулы благожелания является супружеская чета (三十之男。二十之女。和合使成婚姻。). Поэтому на амулетах она весьма часто представлена в таких, например, соединениях: «В *согласии-единении* обоюдной радости!» (和合双喜), «Радостно, радостно (пребывать) в *согласии-единении*!» (怡怡和合), «В *согласии-единении* радоваться-ликовать» (和合歡喜), «В *согласии-единении* (всего) по желанию!» (Rev.: «В радости родить знатных (в будущем) сыновей!») (和合如意。喜生貴子。). Помимо этих соединений специального назначения, формула хэхэ сочетается и со всеми другими благожеланиями, как, например, счастья, долговечности (фушоу хэхэ) и так далее.

III

Хэхэ в рисуночном изображении. Ребус немой
и ребус оживленный

В прекрасной статье проф. Шаванна*... с исчерпывающей убедительностью изложена особенность китайского искусства, кото-

рую можно охарактеризовать... как манию ребусов, заключающих в себе благожелания на всевозможные темы, в том числе и на темы «единения-согласия» — хэхэ... Обычными символами, превращающими эту формулу в ребус, являются изображения коробки хэ (盒) и лотоса-цветка хэ (荷) — передаваемых, как видно, однозвучно-однотонными, но, конечно, графически совершенно различными... словами хэхэ. Появление этих символов на картине, вышивке, амулете и тому подобном несомненно знаменует собою благожелание «единения-согласия» и является, так сказать, немой ребусом, который встречается и отдельно, и в соединении с другими, как, например, со слитком (дин) и кистью (би) — для общей формулы: би дин хэхэ, с вазой (пин) — для образования выражения: пин шэн хэхэ; с двумя пауками (си) — для формулы: хэхэ шуан си; и так далее... Это явление столь свойственно китайскому искусству и в высшем его проявлении, и в народно-лубочном, что далее распространяться о нем нет необходимости. Сам китайский язык, в котором слова означают что-либо определенное только тогда, когда или стоят рядом с другими, или же (в письменном языке) представлены особыми графическими картинками (пиктограммами), толкает на подобные ребусы совершенно невольно, без желания сказать каламбур. В самом деле, даже в весьма серьезных филологических разысканиях китайцев (и в древнее, и в позднейшее время) мы видим стремление объяснить одно слово через другое по его приблизительному созвучию... то есть смотреть на одну пиктограмму, как на некий ребус другой. Этот последний метод разысканий, вряд ли приемлемый для европейского ученого, становится абсолютно правильным при расшифровке изображений китайского искусства, в той утилитарной его области, что желает сочетать прекрасные формы со «счастливыми выражениями» благожелания (цзи юй, цзисян хуа).

Итак, хэхэ = коробка + лотос изображают собою хэхэ = «единение-согласие». Таков немой ребус этого благожелания. Искусству оставалось сделать один шаг для его оживления путем придания ему фигур — хранительниц символа. Однозвучно-однотонное сочетание хэхэ, произведшее, как мы видели, — в произносительном своем фазисе — таковое же рисуночное сочетание, привело к мысли о создании и совершенно одинаковых фигур, держащих в руках символы, двойников Хэ и Хэ... которых Л. Я. Штернберг* считает близнецами, хотя китайские повествования, как сейчас увидим, ничего не знают об их одновременном появлении на свет и этим самым, на мой

взгляд, ясно свидетельствуют о том, что это — искусственно созданные *двойники*, а не близнецы. Позволю себе поэтому уклониться от терминологии почтенного ученого, охотно допуская в то же время, что среди сказаний могут встретиться и такие, которые ясно обозначат их близечность, но это будет *post hoc, ad hoc* и *propter hoc*.

Этот живой ребус изображается в виде двух женоподобных юношей или малюток... стоящих рядом или же в симметрических частях картины и держащих в руках по одному из предметов немого ребуса, то есть один — коробку, а другой — лотос... Рисунок... изображает этот живой, двойной ребус в наиболее чистом виде... Японизированную его картину читатель найдет в своевременно упомянутом альбоме Хокусая.

IV

Осложнение ребуса. Волшебное свойство двойников

Выше уже было упомянуто о том, что формула *хэхэ*, как благожелание, одна не встречается... Ее наиболее частым спутником является пожелание богатства. Так, например, на амулетах... встречаем надписи: Av. «Единение-согласие родит (тебе, мне) богатство! Rev.: «Во всех делах (твоих, моих) по желанию!» (和合生財。萬事如意。). На народных картинах прямо надписывается: «Единение-согласие (*и, следовательно, двойники Хэ-Хэ*) приносят (подносят) драгоценности (деньги, яшмы, золото, серебро и так далее), копят их, помогают (содействуют) богатству» и так далее... (和合獻寶。聚寶。獻寶助財。). Иногда же на картине, главным сюжетом которой является изображение *Хэ-Хэ*, встречаем надпись: «Кучи золота, груды яшм!» (堆金積玉). Таким образом, волшебное свойство двойников начинает определяться более точно: они приносят дому золото, деньги и вообще всяческое богатство.

Это богатство окружает их со всех сторон. Действительно, уже замечено, что в чистом виде, то есть как две фигуры с двумя символами, изображение *Хэ-Хэ* встречается чрезвычайно редко, и ребус, темой которого они являются, осложняется до бесконечности. Так, например, *Хэ-Хэ* ступают по деньгам («чохам»), разбросанным на полу; в руках одного *Хэ*, кроме лотоса, может также очутиться перл или большая деньга, и так далее. Но главное разнообразие и сложность рисунка — в коробке, которая всегда изображается полуот-

крытой, причем в ее отверстии видны круглые перлы, от которых исходит сияние... Это сияние вьющимся контуром передано в виде дымки, которая заключает в себе все, чего только желает жадная фантазия китайских сребролюбцев, то есть золотые и серебряные слитки, перлы, яшмы, медные деньги — в виде отдельных монет или же длинных цепей, прихотливо принимающих (по инерции орнамента) форму дракона (так называемый «дракон из денег»), наконец — буддийский символ «драгоценного коня» (бао ма), понятый буквально. Все эти вещи летят в корзину или таз, которые тут же, рядом, представлены горящими ярким сиянием от великолепного содержимого и предназначаются, как пожелание, для купившего данную картину... Наиболее ярким изображением благодетельной роли волшебных обогатителей будем считать... двойники Хэ-Хэ представлены устремляющимися в тучах к дому счастливица и сыплющими в его двор все самое богатое и ценное. Затем рисунок осложняется без границ. Например, из коробки в дымке вылетает «денежный дракон», изрыгающий, в свою очередь, такую же дымку, в которой — деньги и прочее; или же, например, из лотоса вьется дымка, в которой — «денежный» дракон и «ценный» конь, и т.д.; описать все разновидности невозможно. Кроме того, весьма часто все эти символы и предметы денежного обилия соединяются с символами — ребусами счастья, общего благополучия (летучая мышь 蝠, и счастье 福...), долговечности (бабочка 蝶, и 耄 80 лет) и так далее, помещающимися в той же коробке.

Остается еще отметить, что символы денежного обилия иногда заменяют один из необходимых атрибутов Хэ-Хэ, обязательную, казалось бы, составную часть их ребуса. Так, например, вместо лотоса один из них держит метлу (для сгребания в кучи валящихся с неба денег), поднос с «ценным» конем и так далее... Наконец, оба двойника могут быть лишены своих атрибутов-ребусов, с заменой их грубыми изображениями, навеянными денежным вождением, как, например, «деревом, отряхивающим деньги», «тазом, копящим драгоценности» и так далее...

Волшебное свойство двойников Хэ-Хэ, заключающееся, как мы видели, в низведении на дом счастливица денег и золота, сближает их — по специальности — с загадочной фигурой бессмертного волшебника, даосского святителя и патриарха Лю Хайчжан'я (Лю Хар'а), соединяет, сливает их с ним, превращает в небожителей и помещает их в общую свиту духа богатства и денег Цай-шэн'я.

Ф. И. Щербатской

УЧЕНИЕ О КАТЕГОРИЧЕСКОМ ИМПЕРАТИВЕ У БРАХМАНОВ (1918)¹

Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942) — востоковед, лингвист, переводчик с санскрита и тибетского языка, действительный член Академии наук (1918), родоначальник санкт-петербургской школы буддологии, расцвет которой пришелся на 1920-е гг.*

Ф. И. Щербатской считал сравнительный метод основой историко-философского исследования. Он стал первым, кто начал сравнивать проблемы индийской — прежде всего буддийской — мысли с проблемами западной философии, и перенес акценты в изучении буддизма с религиозных практик на его философскую доктрину, на логику и эпистемологию. Он доказал, что буддийская логика оказала большое влияние на развитие брахманской мысли и способствовала выработке принципов ее логики. При переводах буддийских текстов Щербатской придерживался интерпретирующего, или философского, метода, то есть реконструирования изучаемой философской системы и через это формулирование определения понятий, буквальный перевод которых не считал целесообразным. В частности, в работе «Теория познания и логики по учению позднейших буддистов» (1903) впервые применил кантианскую терминологию для изучения буддийской мысли. Считал, что подобное сравнение может помочь понять буддизм. В статье «Учение о категорическом императиве у брахманов» (1918) применил эту же методологию для анализа брахманизма.*

Е. Т.

Вера в переселение душ представляет собой одну из самых характерных, если не основную черту мирозерцания в Индии, а также и в других странах Востока, заимствовавших свою культуру из этой страны. Между тем на заре индийской культуры, в эпоху, памятником которой служат песни Ригведы, веры этой у индийцев не было. Не было ее и в более раннее время, в эпоху, когда предки индийцев и иранцев составляли еще один народ. У этого народа, мы знаем, был развитой жертвенный культ, в основе которого лежала идея возмездия за дела добрые и наказания за дурные. Идея пере-

¹ [Щербатской Ф.И. Учение о категорическом императиве у брахманов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.5. Вып. 1. Петроград, 1918. С. 359–370.]

рождения душ, то есть то представление, что душа человека, прежде чем достигнуть вечной жизни, должна пройти через бесконечный ряд разных существований, в продолжение которых она постепенно накапливает своего рода капитал, состоящий из добрых дел и их последствий, которые в конце концов приводят к вечной жизни, — эта идея создалась и получила широкое развитие на индийской почве. В VI в. до Р. Х., в эпоху появления буддизма, джайнизма и других народных сект, мы находим, что она всецело владеет миросозерцанием всякого индийца, к какой бы религии или секте он ни принадлежал. Предшествующая эпоха, то есть период от первого появления арийцев в Пенджабе и до возникновения буддизма, является в то же время эпохой, в течение которой создалась жертвенная религия брахманов с ее неимоверно развитым, разнообразным, бесконечно утомительным ритуалом. Нам трудно себе представить жизнь народа, у которого религиозные обязанности отнимали бы столько времени. Количество одних ежедневных жертвоприношений весьма значительно. Независимо от этого сложные, тянувшиеся несколько дней жертвоприношения сопровождали каждое новолуние и полнолуние. Но, кроме того, были жертвоприношения, тянувшиеся целые недели, месяцы и даже годы. Притом следует принять в соображение, что каждое жертвоприношение сопровождалось бесконечным количеством мельчайших ритуальных подробностей, точное знание которых требовало огромного напряжения памяти со стороны жреческого сословия, а точное исполнение наполняло всю жизнь верующего индийца. Перед нами встает картина такой культуры, которая давала возможность населению отдавать почти все свое время религии. Несомненно, что материальная культура этой эпохи должна была соответствовать значению религии в жизни. Некоторую аналогию с таким состоянием материальной культуры мы можем видеть в современной Монголии, где скотоводческий быт позволяет большей части мужского населения принимать обеты монашества и, таким образом, отдаваться всецело религиозной жизни. Последующее ослабление и, наконец, исчезновение жертвенного ритуала в Индии шло параллельно с увеличением ее населения и изменением условий материальной культуры.

Что же такое жертва? Какова ее цель? Жертва у индийцев обыкновенно совершалась по заказу или поручению определенного лица, которое желало этим путем достигнуть или победы над врагом, или богатства, или многочисленного потомства, или долгой жизни

и тому подобного.² Таковы, вероятно, были цели жертв в древнейшую эпоху, когда количество их было сравнительно незначительно. Когда же ритуал осложнился, то рядом с жертвами, совершавшимися для достижения специальных целей, появился целый ряд и других, за которые не ожидалось никакой особой награды. Совершение их было обязательно во всяком случае, а уклонение от него грозило тяжелыми последствиями. Таким образом, постепенно, сложилось воззрение, согласно которому все происходящее на свете, все доброе или дурное, даже весь материальный мир, — все являлось последствием совершения той или иной жертвы. Даже сами боги обязаны своим положением богам жертвам, которые они приносили, и для того чтобы обеспечить себе благополучное существование, они должны были продолжать заниматься приношением жертв³.

В древнейшую индо-иранскую эпоху была особенно живуча идея возмездия за дела добрые и дурные. В брахманской же Индии она обратилась в такую веру, согласно которой все являлось как бы возмездием за совершенные жертвы. Одним из названий жертвы является то же самое слово, которое служит для обозначения действия вообще (*karma*). Таким образом, жертва представлялась как бы делом из дел, самым эффективным делом или действием *kat'εξοχην*. Действие (*karma*), рядом с обыденным значением — как действия, ведущего за собой известные последствия, получает религиозно-философское значение — как космической силы, управляющей всем мирозданием. Философы спорят между собой о том, является ли мироздание результатом исключительно этой силы (*karmakāritam*), или же в создании и управлении им принимает участие воля божества (*içvarakāritam*)⁴.

Исходя из этого мировоззрения, как чего-то окончательно установленного, пытливый ум брахманов задался следующим вопросом: каким образом жертвоприношение или действие вообще связывается со своим отдаленным результатом? Жертвенное действие прекращается в тот момент, когда совершение его окончилось. Результат же его — вечная жизнь, или переселение на небо — не наступает сразу,

² См. Hillebrand [A.], *Ritual litteratur*, [Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897,] p. 14.

³ Sylvain Lévi. *La doctrine du sacrifice dans les brāhmanas*, p. 77 и след. [Paris, 1898.]

⁴ См. Nyāyabhāṣya, ad IV. 1. 21 [Nandalal S. Mahamahopadhyaya Satisa Chandra Vidyabhusana, *The Nyaya Sutras of Gotama*. Allahabad, 1913.]

и приходится его дожидаться, иногда очень долго. Поэтому брахманы предполагали, что всякое действие (*karma*), в особенности же доброе дело или жертвоприношение, имеет невидимое, или, так сказать, трансцендентное влияние. Действие прекращается, но следствие его не обнаруживается сразу. В промежуток между действием и его результатом является особая скрытая энергия, которая может соединить действие с его отдаленным результатом. Результат действия может обнаружиться в другом перерождении, в других мирах и в очень отдаленную эпоху. Какая-то скрытая дремлющая энергия является непосредственным результатом действия, становится как бы его трансцендентным результатом (*apūrva*)⁵.

Согласно этому, индийские богословы проводят различие между такими жертвенными действиями, которые понятны сами по себе и дают непосредственный очевидный результат, и такими, которые дают лишь результат трансцендентный (*apūrva*). Исполнение действия последнего вида главенствует над действиями первого вида, так как такие действия, которые имеют очевидный результат, могут иногда совершаться под влиянием житейских стимулов человека⁶.

Теперь мы переходим к главному вопросу нашей статьи, к вопросу о том, что же, по мнению брахманов, заставляет человека совершать добрые дела, в частности совершать жертвы, за которые не получается непосредственной награды? Все священное писание, по мнению брахманов, состоит из предписаний. Хотя в составе писания имеются части повествовательные, объяснительные, славословия и прочие, но они не составляют главного его содержания; они подчинены религиозным предписаниям, они составляют как бы фон, на котором значение имеют одни только предписания⁷. Мы бы

⁵ Cp. G. Thibaut, *The Arthasarpgraha*[: an elementary treatise on *Mimamsa*. Benares, 1882], p. XII: the different acts of the sacrifice can only have been a mystical, supersensuous effect, to contribute directly towards the transcendental result, the *apūrva* which in a manner unknown to man is produced by the sacrifice. [Различные акты жертвоприношения могли быть только мистическим, сверхчувственным эффектом, непосредственно способствовавшим трансцендентному результату, *apūrva*, который неизвестным человеку образом порождается жертвоприношением.]

⁶ *Ibid*, p. XI.

⁷ Cp. G. Thibaut, loc. cit. p. VII: in fact every line and every word of the sacred texts somehow or other refers to acts of duty incumbent on man. [На самом деле каждая строка и каждое слово священных текстов так или иначе относятся к обязанностям, возложенным на человека.]

могли сравнить этот взгляд на общую побудительную силу священного писания с его нравственной тенденцией. Подобно тому, как для нас в Писании важны не факты, им повествуемые, а та цель, с которой они повествуются, то скрытое предписание «поступай так, как поступал Христос», которое подразумевается везде, в каждой строке Писания, так и для индуса вся необозримая масса его священного писания сводилась к нескольким десяткам основных предписаний (*upattividhi*). Предписывается, конечно, прежде всего приношение жертв, но при этом разумеются также и всякие другие добрые дела⁸. Таким образом, вопрос о том, какая сила побуждает нас творить добро, в чем сущность религиозных предписаний, сводится к вопросу о том, на чем основывается нравственный закон. Ответ на этот вопрос разделяет брахманских богословов, так называемых мимансаков, на две школы. Первая, последователи Кумарилы, или школа бхатта, утверждает, что религиозные предписания являются *откровением* (*ṣṛuti*) того средства, которое ведет к достижению желанной цели (*Samihitopāyatājñānam*). Если священное писание говорит: «стремящийся к небу да жертвует», то эти слова содержат указание на то средство, которое приведет лицо к желанной цели, переселению на небо. Обыкновенным опытным путем познать этого невозможно. Предписание же, или религиозно-нравственный закон, имеет силу сообщить нам знание вещей бывших, настоящих и будущих, неуловимых и трансцендентных⁹. Зная, благодаря нравственному закону, что существует средство, через которое может быть осуществлена высшая цель его стремлений, человек чувствует себя обязанным исполнить предписание религии. Таким образом, с этой точки зрения, нравственный закон содержит лишь откровение или указание на жертву, как на способ к достижению желанной цели. Жертвы ежедневные и периодические, как уже было указано, часто не обещают верующим никакой награды. В этих случаях, го-

⁸ Ibid, p. VII: acts of duty foremost among which are sacrifices. — S. Lévi loc. cit. [*Levi S. La doctrine du sacrifice...*], p. 152 указывает на superbe indifférence morale des dieux ou plutôt de la théologie brahmanique. [...сверхиндифферентную мораль богов или, скорее, брахманического богословия.] Не таковы, во всяком случае, нравственные идеалы мимансаков. Они даже были готовы исключить из своего ритуала жертвы, способствовавшие поражению врага (так называемые *śyenayāga*), так как такие жертвы имели дурной (*anartha*), а не добрый (*artha*) результат. Ср. *Arthasaṃgraha*, p. 1.

⁹ См. *Mīmāṃsābhāṣya*, ad. I, 12.

ворят мимансаки, следует мысленно дополнить предписание тем, что означенные жертвы в конце концов содействуют переселению на небо, так как неисполнение их было бы сильным к тому препятствием. Таков в общем взгляд школы бхатта. Ее точку зрения можно сопоставить с теми направлениями европейской этики, которые считают главным критерием нравственного действия его целесообразность в зависимости от его конкретного содержания.

Но есть и другая школа, основателем которой был Прабхакара¹⁰. Она придерживается совершенно иного взгляда на сущность религиозных предписаний. Она утверждает, что религиозно-нравственный закон (*vidhi*) обязателен безусловно, независимо от того, последует ли за исполнением его награда или нет. Закон этот, следовательно, имеет характер категорического (*anapekṣa*) императива (*liṅ*). Сочинения самого Прабхакары или утрачены, или пока для нас недоступны. Но теория его хорошо известна и породила обширную литературу. Известный философ Манданамишра посвятил ей целое сочинение под заглавием «Исследование о религиозном долге» (*Vidhiviveka*). Не менее известный философ Вачаспатимишра дополнил его подробным толкованием под заглавием «Зерна логики» (*Nyāyakaṇikā*)¹¹. Здесь с утомительными подробностями приводится спор двух соперничавших школ бхатта-мимансака и прабхакара-мимансака. Из них первая учит, что религиозный закон содержит откровение о средстве достигнуть собственного блага и потому обязателен. Вторая же учит, что он обязателен сам по себе, безусловно. Первая, таким образом, может быть названа школой императива проблематического, а вторая — школой категорического императива.

Теперь мы приведем перевод некоторых мест из сочинения Вачаспатимишры, в которых излагается теория Прабхакары и полемика обеих упомянутых школ¹². Все рассуждение отправляется от того понятия о трансцендентном (*apūrva*) результате жертвы, о котором

¹⁰ О нем см. *Indian Thought*, vol. II, p. 121 и след. [*Thibaut G., Ganganatha J. Prabhakara Mimamsa // Indian Thought. 1910. Vol. 2. P. 121–137.*]

¹¹ Мы надеемся в скором времени выпустить полный перевод обоих этих сочинений, в серии «Памятники индийской философии».

¹² Ср. *Vidhiviveka*, изд. в журнале *The Pandit* [*The Pandit: A Monthly Publication of the College, Devoted to Sanskrit Literature. Vol. 29. Benares, 1907*], стр. 48 и след. отдельного выпуска.

мы только что говорили¹³. Изложив и опровергнув целый ряд теорий о сущности религиозного долга, автор затем приводит мнение Прабхакары, автора толкования на афоризмы системы мимансаков. «Есть и такой взгляд, говорит он: императив есть особый смысл, который каждый ощущает в себе, подобно тому как он чувствует удовольствие и тому подобное. Это — особое чувство долга. Обыкновенные источники знания не говорят нам о нем. Только священное слово имеет способность указать человеку на его долг».

«Обыкновенные источники опытного знания (указывают нам на то, что существует, но) не указывают на то, что должно быть. Однако нельзя сказать, чтобы вовсе не было способов познания долга. Только слово может быть источником знания о нем, потому что оно (слово) имеет способность возвещать его. Каким же образом происходит познание долга путем слова? Когда человек, стремящийся к небу, слышит слова, содержащие повеление, то тот, к которому повеление относится, испытывает особое чувство, которое говорит в нем: „Я должен!“ Это сознание каждый переживает в себе так же, как он переживает удовольствие и тому подобные чувствования. Так, человек, изнывающий от жары, покрывает свое тело охлаждающей мазью, слегка закрывает глаза и переживает особо приятное ощущение (одно только внутреннее чувство свидетельствует об этом). Другим способом оно не познается. Подобно этому, человек, услышавший слово повеления, призывающее его к исполнению долга, переживает в себе особое чувство. Указывается и причина, почему долг ускользает от обыкновенных способов знания. Он имеет вневременный характер. Другие способы знания, восприятие и прочие, в состоянии познавать лишь то, что существует. Но что же такое существование, как не вступление известного содержания в связь с тем или иным временем? Долг же есть такое содержание, в котором нет ни прошлого, ни будущего, ни настоящего. Следовательно, оно недоступно обыденному познанию, (которое способно познавать лишь то, что есть, а не то), что должно совершиться. Когда мы говорим, что познанию доступно лишь то, что существует, то мы противопоставляем ему непознаваемость долга, то есть того, что должно быть. Мы не имеем в виду указать на несуществование того, что было, и того, что будет, так как предметы минувшие и будущие познаются умозаключением и другими способами. Если бы мы имели в виду невозможность непосредственного познания долга в настоящем, то нам можно было бы возразить, что его можно познать в будущем, так как умозаключением познаются объекты прошедшие и будущие. Тогда выставляемый нами

¹³ Об *apūrva* см. превосходную статью в неоконченном санскритском словаре Goldstücker'a.

признак долга не был бы достаточно определенным. Но этого возражения нам сделать нельзя, так как мы противопоставляем непознаваемость долга познанию объектов во всех трех временах. Вот этот долг, это содержание императива и является побудительной силой (вызывающей у людей соответственные действия). В этом смысле он имеет безусловный характер. (Как категорический императив) он является регулятором человеческих действий».

Затем Прабхакара обстоятельно доказывает, что религиозное предписание, такое, например, как «стремящийся к небу, пусть принесет жертву!», заключает в себе общий смысл долженствования вообще, независимо от конкретного содержания отдельных слов, и продолжает... «(Долженствование вообще известно нам и) из жизни. Посылание и тому подобные обыденные виды побуждения содержат его. Они являются конкретным содержанием долженствования вообще. Значение императива мы узнаем из этих случаев обыденного долженствования».

«Имеется в виду следующая теория. Императив выражает прежде всего долженствование. Это ясно (из анализа) слов учителя, когда он, например, говорит ученику: „Мальчик, принеси дров!“ Действительно, посторонний наблюдатель замечает, что после произнесения этих слов мальчик отправляется за дровами. Желая определить значение слов, сказанных учителем, он рассуждает так: мальчик пошел сознательно, потому что его движение есть действие свободное, подобное таким же моим действиям. В сознании у него произошло перед этим действием то же, что происходит в таких случаях и у меня, так как он не отличается от меня. Я же действую не потому, что во мне появлялась мысль о действии вообще или только мысль о награде, и не потому, чтобы я сознавал, что данное средство приводит к (желанному) результату. Нет, я действую прежде всего потому, что во мне есть сознание, что это должно быть сделано. Ведь, в конце концов, даже такое дело, как сосание материнской груди, я, будучи младенцем, не начинал иначе, как пока не появлялась в моем сознании побудительная к тому сила».

«Бхатта. Но ведь это твоё долженствование ничем не отличается от осуществления своей же пользы».

«Прабхакара. Нет! Это не одно и то же. Цель, конечно, есть собственное благо, и оно при этом осуществляется, но долженствование самого действия, долженствование по отношению к работе человека, есть нечто другое. Некоторые, правда, полагают, что понятие долженствования обнимает собой тяготу как работы, так и достижения желанной

цели. Однако, долженствование существует самостоятельно. Осуществление своей пользы в результате есть нечто иное (второстепенное). Поэтому, заключает наблюдатель, мое действие вызывается сознанием необходимости действия (долженствования), которое есть нечто иное, нежели достижение того или иного результата. Следовательно и мальчик пошел за дровами именно потому, что сознавал себя обязанным пойти. Сознание же это у него появилось вслед за словами учителя. Таким образом, наблюдатель приходит к тому убеждению, что слово имеет способность выражать побудительную силу долженствования. Переходя от этих наблюдений к анализу религиозных предписаний, нужно прежде всего иметь в виду правило, согласно которому всякое долженствование имеет субъект и объект. Учение об этом развито у Джаймини, в шестой книге его афоризмов¹⁴. Согласно ему, когда раздаются слова: „Стремящийся к небу да приносит жертву, *agnihotra*“, то объектом долженствования является совершение жертвы, а субъектом — человек, стремящийся к переселению на небо. Тот, кто проникается сознанием долженствования, есть субъект долга. В данном случае, это — человек, отличающийся своим стремлением достигнуть известной цели, переселения на небо. Он становится субъектом того именно долженствования, исполнение которого имеет силу привести его к желанной цели».

«Бхатта. Эта связь невозможна, потому что жертвоприношение, как всякое действие, перестает существовать в момент, следующий за его совершением. Оно не может быть причиной такого результата, который появится в другое время. Поэтому связь между субъектом и объектом долга у тебя не ясна».

«Прабхакара. Долженствование (как исполненный долг) имеет длящееся бытие. Именно это „длящееся нечто“ нужно связывать с субъектом долга. Поэтому-то предписания выражают долженствование как нечто выходящее за пределы того действия, на которое они указывают; это „нечто“ совершенно недоступно познанию на опыте. Оно называется трансцендентным долгом — трансцендентным потому, что не может быть познано опытным путем; долгом потому, что обязывает человека: человек сознает его как нечто долженствующее быть исполненным».

«Бхатта. После совершения жертвы долг исполнен. Отчего же он сразу не создает переселения на небо?»

«Прабхакара. Правда, долг является исполненным вслед за окончанием жертвы! Однако он не создает переселения на небо тотчас же, потому что это зависит от разных обстоятельств времени и места».

¹⁴ Ср. *Mimāṃsāsūtra*, VI.

«Бхатта. Но ведь ты все-таки признаешь, что исполнение долга ведет к получению награды; следовательно, исполнение долга есть нечто зависимое, подчиненное достижению награды. Поэтому ты не имеешь права утверждать, что религиозные предписания выражают трансцендентное долженствование. Они прежде всего обещают награду за исполнение известного действия».

«Праххакара. Нет! В каждом конкретном случае долг связывается с определенным лицом. И указание на награду служит лишь указанием на подходящего исполнителя. Так, хозяин награждает слугу Гарбхадасу, но лишь потому, что он же является подходящим исполнителем его воли. Точно так же и (исполнение долга дает награду исполнителю, но эта награда не есть цель сама по себе, а она является второстепенным обстоятельством. Долг же обязателен сам по себе)».

«Бхатта. Такое категорическое значение императив имеет, по-твоему, только в религии?»

«Праххакара. Нет, не только в религии. Если мы проанализируем приказания, отдаваемые в обыденной жизни, аналогично с тем, как мы сделали это для предписаний религии, то анализ этот приводит нас к тому же трансцендентному долженствованию».

«Бхатта. Но ведь в жизни приказания имеют самую разнообразную форму (просьбы, разрешения, посылки и так далее). В религии же (по-твоему) императив выражает одну лишь чистую форму долженствования вообще (категорический императив)».

«Праххакара. Нет, эту общую форму долженствования можно подметить и в обыденной жизни. Ведь мы же говорим: „Мальчик понял, что он должен сделать; по приказанию учителя он отправился“. Следовательно, слова учителя пробудили в нем чувство долженствования. Иначе одушевленное существо вообще не может действовать. В посыпании и других видах обыденного побуждения, мы подмечаем то же самое чистое долженствование. Никакое действие невозможно без предварительного сознания, что нужно действовать. Поэтому императив и выражает именно это сознание побуждения. Если откинуть все случайное, конкретное содержание разных приказаний, то получается чистая его форма. Оно-то и составляет смысл религиозного долга».

«Бхатта. Но ведь в жизни все понимают под приказанием посылаение или тому подобное побуждение. Как же можно утверждать, что императив выражает лишь долженствование вообще?»

«Праххакара. Посылание и тому подобные (подробности) суть условия (ближайшим образом определяющие, что нужно делать). Вот что имеется в виду. Это условия, а не (основные) значения слов. Условием

называется то именно, что является побочным обстоятельством. Оно связывает значение слова с частным случаем, на основании опыта, который указывает, что на практике слово так употребляется. Как, например, слово „Хари“ может быть именем или человека, или же означать бога Вишну, или лошадь и тому подобное. Условием (определяющим его значение, может быть, например,) понятие животного. Действительно, понятие животного есть понятие в данном случае постороннее, так как оно не входит в состав того, что слово это само по себе значит. Но оно составляет условие, прикрепляющее коренной смысл этого слова именно к животному. Точно так же послание и тому подобные разновидности отданных приказаний не содержатся в основном значении императива. Они дают конкретное содержание чистой форме долженствования. Но они не выражаются императивом непосредственно. Итак, доказано, что основное значение императива есть долг вообще, так как (во всех частных случаях) можно подметить это его значение».

«Бхатта. Нет, в этих случаях можно заметить лишь послание и тому подобные приказания и ничего более. Поэтому неправда, что императив обозначает (какой-то) трансцендентный долг».

«Прабхакара. Но ведь я же сказал, что это — конкретные содержания отдельных случаев, а не основное значение слова. Они меняются в каждом отдельном приказании. Послание не может быть основным смыслом императива, потому что он употребляется также и для выражения приглашения, когда обращаются к лицу, равному по положению. Но и приглашение не может быть основным смыслом императива, потому что он употребляется также и для выражения просьбы, когда обращается к старшему. Не может им быть и просьба, так как по отношению к младшему он употребляется для выражения послания. В этом состоит неопределенность (разных видов побуждения). Общий смысл, который охватывает (все эти разновидности), есть (чистое) понятие побуждения. Почему? Потому, что смысл этот нигде совершенно не исчезает. Во всех без исключения разновидностях, таких как послание и тому подобное, существует один и тот же основной смысл долженствования. Выше было уже сказано, что без этого невозможно свободное (самостоятельное) действие. Итак, 1) императив выражает долженствование вообще; 2) священное писание есть выражение религиозного долга; 3) субъектом долга является тут человек, стремящийся к вечной жизни; желание осуществить переселение на небо является его определением; 4) средством для осуществления этой цели являются жертвоприношения и другие религиозные обязанности¹⁵; 5) после окончания этих дей-

15

Из предыдущего ясно, что цель, о которой здесь говорится, равно как и субъект долга и средство, ведущее к цели, — все это является обстоятельствами,

ствий остается нечто длящееся, трансцендентный исполненный долг; б) из этого ясно, что императив выражает долг, который недоступен познанию другим путем».

Таково краткое изложение теории Прабхакары, приведенное в вышеупомянутых сочинениях двух знаменитых индийских философов. Опровержению ее посвящена большая часть этих крупных сочинений, причем попутно затрагиваются многие вопросы теоретической философии, по которым Прабхакара также имел свое собственное мнение. Своим учением о религиозных обязанностях как нравственном долге, он основал самостоятельную ветвь школы мимансаков. Не входя в подробности полемики обеих школ, часто весьма сложной и искусственной, мы считаем уместным поставить вопрос о том, не имеем ли мы в только что изложенной теории учение, параллельное одному из этических направлений, известных нам из истории европейской философии?

Главные черты индийского учения следующие: существуют предписания или законы (*vidhi*), регулирующие деятельность человека (*pravartaka*). Законы эти составляют сущность священного писания (*veda*). Они выражаются императивами (*liñ*). Они не происходят ни от какого авторитета, так как существовали всегда, раньше самого мироздания, раньше всех божеств. Законы эти, следовательно, имеют трансцендентный характер (*apūrva*) и выражают собой нравственный и религиозный долг (*niyoga*). Законы эти не могут быть познаны обыденными средствами человеческого знания (*mānāntarāgocara*); но под влиянием священного закона в душе человека создается особое содержание. В нем возникает мысль: «Я должен!» (*niyukto'smi*), «Это должно быть сделано!» (*kartavyam iti*). При этом человек одушевлен особым чувством, особым душевным подъемом, который можно сравнить с чувством удовольствия (*sukhādivat*). Каждый переживает его в себе (*pratyātmavedanīya*). Самое действие (*karma*), которое предписывается нравственным законом, не представляет собой чего-либо приятного. Напротив, оно неприятно, представляет собой некоторую тягость (*duḥkha*).

подчиненными главной цели — исполнению долга; это скорее следствие, чем цель. Но упомянуть о них Прабхакара все же был обязан, ввиду прямого указания писания в словах: «Стремящийся к небу пусть жертвует». Прабхакаре приходилось свою теорию категорического императива примирять со словами писания, в которых, понятно, этой теории еще не было.

Исполненный долг есть некоторая трансцендентная (*apūrgva*) ценность, имеющая длящееся бытие. Что же влечет человека к исполнению религиозно-нравственных требований? Собственная польза человека, — отвечает господствующая школа, — так как императив есть лишь откровение, касающееся средства достигнуть желанной цели (*saṁhitorāyatā*). Долг обязателен непосредственно (*sākṣāt*), — говорит другая школа. Следует различать два долженствования: долженствование как долг (*apūrvakartavyatā = niyoga*) и долженствование предписанных действий (*kriyākartavyatā*). Из этих двух видов долженствования примат принадлежит первому. Он есть императив (*liṅ*) в самой общей его форме. Императив автономный (*svatantra*), безусловный или категорический (*anapekṣa*). Его значение отнюдь не состоит в получении какой-либо награды. Он есть ценность сама по себе. Он есть в то же время самая общая, так сказать, чистая форма¹⁶ всякого долженствования вообще. Его можно найти также во всех случаях долженствования в обыденной жизни.

При сравнении этого учения с европейскими направлениями в этике, следует обратить внимание на некоторые коренные различия, которые затрудняют самое сравнение. Если основная мысль этики в настоящее время есть независимость ее от религии, то в Индии, наоборот, этика всецело поглощена религией. Однако религия эта — особенного рода, именно религия атеистическая. Древняя жертвенная религия брахманов, не менее чем буддизм или джайнизм, не признает Бога-творца. Мимансаки, самые правоверные из брахманов, в то же время — самые решительные атеисты: «...в нашей религии, — говорят они, — нет (единого) Бога (*vede puruṣābhāvaḥ*)»¹⁷. Это не мешает, так же как и в буддизме, существованию разных высших миров и их обитателей, но все они подчинены закону возмездия за дела, а возмездие за дела, как мы уже видели, есть не что иное, как возмездие за исполнение религиозного долга. Таким образом, на первый вопрос о характере индийского религиозно-нравственного учения, вопрос о происхождении религиозных

¹⁶ См. *Nyāyakaṇikā*, 88. 21: *kāryatākāraḥ kartavyam iti*, что вполне соответствует знаменитому Кантовскому «*du sollst!*».

¹⁷ См. *Nyāyakaṇikā*, p. 60. 24. Часто переводят слова: *apauruṣeṣo vedaḥ* «писание не создано человеком». Между тем у мимансаков имеется в виду, что писание не создано *isvara*’ой, то есть Богом, единым Богом, которого эта атеистическая школа не признавала. *Puruṣa* понятие, означающее равно и Бога, и человека, вообще существо, имеющее личную волю.

повелений, являются ли они системой гетерономной или автономной, приходится ответить в смысле автономности. Хотя все практические повеления и восходят к авторитету священного писания, однако писание это опять-таки особого рода: оно предвечное, никем не написанное; под писанием не разумеется ничего иного, кроме вечных требований религии. По той же причине следует причислить индийское учение к априорным этическим доктринам. Что же касается до вопроса о том, можно ли его сблизить с системами, выдвигающими формальное или материальное определение долга, то, как мы видели, в Индии представлены оба направления, причем точка зрения Прабхакары может быть сближаема с формализмом Канта, а точка зрения господствующей школы — с теми направлениями в современной этике, которые обосновывают нравственный закон на целесообразности исполнения долга.

Л. А. Мерварт

СКАЗАНИЯ О ПАТТИНИ-ДЕВИ (1918)¹

Людмила Александровна Мерварт (1888–1965) — этнограф и языковед; индолог и малаист.*

Эта работа написана во время в экспедиции на Цейлон, в ней анализируется фольклорный сюжет о богине Паттини и специфических формах ее почитания. Исследовательница показывает, что хотя буддизм Хинаяны в целом регламентирует жизнь и мировоззрение сингальцев, остаются широко распространёнными и представления о богах и духах, которые существовали на Цейлоне до появления там буддизма. Кроме того, важным фактором влияния на народные религиозные представления стал индуизм. Таким образом, в их мировоззрении слились анимистические, индуистские и буддистские религиозные представления.

Анализируя малоизученные верования народов Южной Азии, автор раскрывает специфические особенности народной религиозности и подготавливает основание для дальнейших исследований, ставя вопросы о путях заимствования культов, взаимодействия религий в историческом контексте и трансформации анимистических представлений в новые, обусловленные культурно-историческим контекстом формы.

В. Х.

Сингалы Цейлона в главной своей массе исповедуют буддизм в той форме, которая называется Хинаяна. Эта форма есть собственно философское построение, есть система мировоззрения, строящаяся на неизбежном, неотвратимом законе кармы, то есть возмездия за каждое доброе и дурное деяние равноценного самому деянию. Эта система возлагает все возможности человеческого спасения и всю ответственность за него на самого человека, и так как все счастливые и несчастные обстоятельства жизни являются лишь результатом его собственных действий в этой или предыдущей жизни, то совершенно очевидна возможность для буддиста мыслить себе мироздание и строить свое мировоззрение, не включая в него божества, во всяком случае божества личного, вмешивающегося и направляюще-

¹ [Мерварт Л. А. Сказание о Паттини-Деве // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 7, вып. 1. Пг., 1918. С. 242–266.]

го человеческую жизнь. Действительно, система Хинаяна оставляет совершенно в стороне вопрос о существовании бога, не интересуется им и не устанавливает его наличия. Правда, Хинаяна и не запрещает веру в бога, она только отклоняет вопрос как несущественный. Однако такая высокая степень самодовления возможна только немногим сильным духом, громадное же большинство человечества, в особенности того примитивного человечества, которое жило на Цейлоне при появлении там буддизма, не могло сделать такого скачка от анимистического воззрения в Хинаяну. Это значило бы перейти из состояния защищаемости или борьбы с могущественными духами, окружающими человека, наполняющими мир, с которыми он может вступать в сношения, может умиловать или укрощать, в состояние полного одиночества перед лицом своих собственных дел. Хинаяна есть мировоззрение, в котором срок отдельной жизни есть ничто, при котором всякое несчастье и всякое горе есть заслуженное воздаяние, мировоззрение, исключающее возможность обращения к какому-нибудь высшему существу и даже жалобы на свое горе. Поэтому рядом с буддизмом — религией ученых — в народе удержались верования в близких и доступных старых богов, богов-помощников, богов-защитников, богов, карающих за грех и награждающих за добродетель, — одним словом, богов — существ, обладающих сверхъестественной силой, но близких к человеку по своим интересам и принимающих участие в его ежедневной жизни. Этим богам буддист-сингалец продолжал молиться, приносить жертвы и ждать от них помощи в несчастье, то есть просить у них нарушения закона справедливости — закона кармы, основного закона буддизма.

Кроме буддизма, из Индии на Цейлон вливалась другая религиозная струя, струя индуизма. Ее несли с собой постоянно приходившие с материка тамильские завоеватели, зачастую надолго занимавшие трон сингальского царства и прочно обосновавшиеся на всей северной части острова. Смешанные браки также помогали разносить индуистические верования. Политеистический пантеон индуистов легко включал в себя любых местных богов, и поэтому примирить и объединить его со своим анимистическим культом сингальцу было очень легко. В то же время индуизм был религией завоевателей-тамилов, приносивших с собой гораздо более высокую культуру, и потому распространялся вместе с этой культурой. Таким образом создавалась для сингальцев-буддистов трудность

двоякого и даже троякого мировоззрения: анимистического, индуистического и буддийского. Первые два объединить было легче; во всяком случае они объединились уже в прошлом, и в настоящее время мы можем изучать только этапы этого объединения в исторической перспективе. Образцом такого объединения может служить история богини Паттини.

Объединение индуистически-анимистического мировоззрения с буддийским протекает на наших глазах, мы можем наблюдать его в состоянии созидания, и притом на примере той же богини Паттини.

Паттини обычно считается индуистической богиней Паттини-Девы, культ которой привезен на Цейлон королем Гаджабаху I². Upham³ относит ее к четырем Горным Духам, а Parker⁴ говорит о ней: «Паттини никогда не считается богиней гор, но ей поклоняются лишь в ее аспектах богини целомудрия и властительницы эпидемий».⁵

² Среди королей Цейлона имя Гаджабаху встречается дважды: Гаджабаху I царствовал во II в. н.э., согласно таблице, приводимой Duff, (*Chronology of India*) с 113 по 135 г. [Duff (Mrs. Rickmers), *Ch. M. The Chronology of India, from the Earliest Times to the Beginning of the Sixteenth Century.* 409 p. London, 1899]; царствование Гаджабаху II, по тем же данным, относится к XII в., к 1142–1164 гг. Король Гаджабаху I, совершивший победоносный поход в Индию, является вообще одним из любимых героев сингальской легенды и, судя по сведениям, сообщаемым Parker'ом (*Ancient Ceylon*, London, 1909, p. 143), был даже обожествлен: «Король Гаджабаху I считается воплощением Черного-Князя-Дьявола или Вождя-Дьявола, из-за жестокостей, которые он, как говорит традиция, совершил во время нападения на южную Индию, в отместку за все совершенное войсками Чола (тамильского короля из династии этого имени), напавшего на Цейлон в царствование отца Гаджабаху». Черный-Князь-Дьявол — один из главных дьяволов, то есть примитивных божеств сингальцев, низведенных в ранг дьяволов, при проникновении индуизма и буддизма».

³ Upham. *The History and Doctrine of Buddhism*, p. 50. [Upham E. *The history and doctrine of Buddhism: popularly illustrated.* London, 1829.]

⁴ H. Parker. *Op. cit.*, p. 151. [Parker H. *Ancient Ceylon: An Account of the Aborigines and of Part of the Early Civilisation.* London, 1909.]

⁵ Хотя Parker и отрицает связь Паттини с Горным Духом, но он подробно рассказывает о плясках на скалах в честь Духа Гор, или, как он иначе называется, «бога скал». Его этот исследователь считает древнейшим и основным божеством кендийцев и веддов. Ведды — это те первобытные обитатели Цейлона, от смешения с которыми иммигрантов из северной Индии, по мнению Parker'a, произошли кендийцы. При этих плясках «*anumaetirāla*» шаман обязательно носит бренчащий ножной браслет, такой же, какой является эмблемой богини Паттини (*op. cit.*, p. 197). Богиня Паттини обычно

Сингальская хроника Раджавалия⁶, содержащая историю событий, происшедших на острове Цейлоне, начиная с создания мира и кончая царствованием короля Раджасинха, то есть второй половиной XVII в., сообщает о том, как король Гаджабаху узнал, что в царствование его отца король Мадур-Мадур сделал набег на Цейлон и увел в плен 12 000 кендийцев. Разгневанный, он пошел войной на мадурского короля, принадлежавшего к династии Чола. Запугав его своей неимоверной силой, он получил от него, привел и поселил на Цейлоне кроме тех 12 000 человек, которые были уведены, еще 12 000, полученных им в виде удовлетворения за набег. От также взял с собой на Цейлон украшенные драгоценными камнями ножные браслеты Паттини, эмблемы богов четырех храмов и священную чашу Будды для собирания милостыни. Эта чаша была увезена тамилами в Мадур-Мадур при короле Валагамбаху. Привезя на Цейлон ножные браслеты Паттини, Гаджабаху, по преданию, установил культ этой богини. История возникновения этого культа в Индии излагается в тамильском эпосе *Śilappadhikāram*⁷. Поэтому Паттини считается индуистической богиней, культ которой и самое понятие о которой — тамильского происхождения.

почитаются не под видом женской статуи, а под видом ножного браслета, что и понятно в ее аспекте богини целомудрия, так как, по индийским понятиям, на целомудренную женщину никто не может смотреть выше ее ножного браслета. Этим объясняется то, что Лакшмана, брат героя Рамаяны — Рамы, не мог описать похищенную жену его, свою невестку Ситу, выше ее ножного браслета. Кроме обязательности ношения жрецом Горного Духа этого олицетворяющего Паттини украшения во время совершения им пляски, на связь богини Паттини с горными божествами указывает и то обстоятельство, что в храмах Духа Гор почти всегда находится изображение богини Паттини в виде ножного браслета. Перед началом пляски и после ее окончания «*anumaetirāla*» приносит жертву и поклонение вместе с горным богом и тем другим божествам, эмблемы которых покоятся в храме, в том числе и Паттини.

⁶ The Rājāvaliya. Edit. B. Gunasekara, Colombo, 1900, p. 48.

⁷ Тамильский эпос *Śilappadhikāram*, по тамильскому преданию, написан младшим братом короля Senguttuvan'a из династии Chēra, по имени Ilango. Обычно считается, что Senguttuvan и Gajabāhu I были современниками, но хронология династий и королей дравидийских царств в южной Индии, так же как и первых веков сингальской истории, еще очень плохо установлена. Поэтому здесь все эти даты даются только согласно преданию, тем более что для разбираемого вопроса их точность не важна. Эпос о ножном браслете считается одною из «пяти жемчужин» тамильской литературы, и знакомство с ним широко распространено.

На Цейлоне с ее культом связаны некоторые чрезвычайно древние и примитивные обычаи, не встречающиеся в культе мадурской Паттини-Девы. Из-за этого приходится задуматься над вопросом о происхождении этих особенностей культа. Паттини считается богиней, управляющей эпидемиями, и в частности оспой. В ее честь, во время появления эпидемий, организуется религиозная игра, которая называется *aṅkelīya*, что значит «перетягивание рогов». Население разделяется на две партии: одну, называемую Ята-пила, или «нижний ряд», который обозначает партию богини Паттини, и другую, называемую Уда-пила, или «верхний ряд», обозначающую партию мужа богини. Принадлежность к этим партиям наследственна, и обычно члены одной не вступают в брак с членами другой. В диких местах для этой игры берут два оленьих рога, а в более культурных — два загнутых куска сердцевины тамариндового дерева (чрезвычайно крепкого) и зацепляют их друг за друга. К противоположным концам этих рогов привязываются веревки. Одна из них укрепляется вокруг ствола дерева, у которого происходит церемония, а другая обвивается вокруг колоды — корневища кокосовой пальмы, врытой в нескольких метрах от дерева. Эта колода называется по-сингальски Хенаканда, что значит «пень от разбитого молнией дерева». Действительно, обычно стараются взять именно такой пень. Его врывают на глубину полутора метра корневищем вверх. Из земли Хенаканда торчит не менее чем на полметра, не более чем на два. Вторая веревка, протянутая от рогов, обвязывается вокруг корневища и к нему же привязывается несколько довольно длинных веревок. За них берутся все члены партии Паланги (мужа богини) и изо всех сил тянут до тех пор, пока один из рогов не сломается. В это время члены партии богини стоят в качестве зрителей под деревом. Впрочем, иногда обе партии тянут сообща. Перед началом церемонии рога, веревки, балки и прочие принадлежности игры посвящаются богине в местном храме Паттини, если таковой имеется, а если нет, то каждая партия несет свои принадлежности в торжественной процессии на место состязания, где построены два маленьких навеса. Под каждым из них стоит небольшая платформа или жертвенник, покрытый цветами. Каждая партия кладет свои принадлежности на свой жертвенник, обрызгивает их шафранной водой, совершает каждение благоуханиями, и жрец, под брянчанье полыми ножными браслетами Паттини и звуки разных музыкальных инструментов, обращается к ней за помощью.

Когда один из рогов сломается, то предводители обеих партий совместно осматривают их и устанавливают, какой рог сломался. Целый рог-победитель заворачивается в белую ткань и предводитель той партии, которой принадлежит рог, обносит его на голове вокруг Хенаканда, причем над рогом держат белый балдахин (кусок ткани, привязанный к четырем бамбуковым шестам), и переносит назад в храм или на свой временный жертвенник. Процессия сопровождается музыкой. Затем от Хенаканда до дерева, под которым происходила церемония, натягивается веревка. Побежденные садятся по одну сторону ее, а победители — по другую и выигравшие издеваются над проигравшими, употребляя при этом все известные им бранные и непристойные слова и сопровождая их всевозможными неприличными движениями. Предполагается, что в том случае, если победит рог богини, то она умилюется и эпидемия прекратится. По окончании церемонии рог победителей под белым балдахином обносится по всей деревне и посещает дома членов партии победителей. В каждом доме жрец читает заклинания, сопровождаемые звоном ножных браслетов богини и музыкой. Таких рогов ломают от одной до семи пар. В заключение устраивается пир и так далее. Вообще подробности этой церемонии бывают различны, но всегда повторяются три ее основных составных элемента: посвящение принадлежностей состязания богине, ломание рогов путем перетягивания и всяческие неприличные издевательства победителей над побежденными. Все это носит характер пережитков древней, может быть, человеческой, жертвы⁸. Сингальцы называют эту церемонию «пуджава», что значит жертвоприношение, и притом именно боже-ству, а не демону.

Вторая религиозная игра-жертвоприношение — Додан-келия, или Дехи-келия, то есть игра апельсинами или лимонами. Для нее богине посвящаются две кучи апельсинов или лимонов, из которых одна принадлежит партии Ята-пила, а другая — Уда-пила, то есть опять-таки партии Паттини и ее мужа Паланга. Обе партии располагаются друг против друга, вытянувшись в длинную линию и по очереди перекатывают друг к другу свои апельсины. Противник старается ударить апельсином, который он держит в руке, по катящемуся

⁸ Cp. Crooke [W.]. Popular Religion and Folklore of Northern India, vol. II, p. 176 [London, 1896], состязание в бросании камней — пережиток человеческой жертвы Kankeswari в Непале.

к нему так, чтобы раздавить последний. Этого я не видела, описание это встречается у Parker'a и кажется мне маловероятным. Я думаю, что игра в апельсины происходит так же, как и игра в лимоны, при которой после посвящения плодов и распределения играющих в два противоположные длинные строя, лимоны не перекатывают по земле, а бросают в противников так, чтобы они пролетели над вражеским строем и упали дальше проведенной за ним черты, за которую противник не может отступать. Описание игры в апельсины, приводимое Parker'ом, мне кажется, является контаминацией с игрой в кокосовые орехи, при которой также происходит посвящение богине Паттини двух равных куч орехов, причем особенно ценятся орехи одного определенного сорта с особенно толстой скорлупой, играющие роль яиц-битков при наших пасхальных играх с яйцами. Кокосовые орехи, также по очереди, как апельсины и лимоны, бросаются одной партией в другую. Противник должен своим орехом ударить летящий или катящийся к нему орех и этим ударом остановить его; при этом один из двух орехов обычно раскалывается и после этого принадлежит той партии, чей орех остался цел. При всех этих трех играх проигрывает та сторона, у которой не осталось ни одного апельсина, лимона или ореха.

По окончании игры победители, так же как после игры в перетягивание рогов, подвергают побежденных всевозможным издевательствам. Побежденные не имеют права ни отвечать, ни уклоняться. Очевидно, что и в этих трех играх, так же как и в игре с рогами, основные три момента следующие: 1) посвящение орудия состязания богине, 2) самое состязание, причем в противоположность игре с рогами, где идет соперничество в силе, при этих трех играх происходит прежде всего соперничество в ловкости, и, наконец, 3) издевательство со стороны победителей и безответная покорность со стороны побежденных. Эти три момента сохраняются при всех играх в честь Паттини на Цейлоне и поэтому, очевидно, являются существенными.

Parker говорит, что победа партии Паланги является знаком того, что эпидемия (оспа) еще не приближается к концу. Я тоже слышала такое же толкование, но Ludovisi⁹ сообщает, что он слышал обратное объяснение.

⁹ [Ludovici L. The Sports and Games of the Singhalese //] Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1873, p. 25. [Vol. 5, no. 18–19. Pt. 1.]

Когда я расспрашивала, почему обыкновенно такие чуткие в вопросах чести сингальцы в случае поражения безропотно сносят оскорбления, соторой части которых в повседневной жизни совершенно достаточно, чтобы заставить сингальца тут же заколоть обидчика, то мне объяснили, что кто-то из их партии совершил, очевидно, грехи, вызвавшие гнев Паттини и, таким образом, накликавшие эпидемию. Никто не может знать точно, кто в этой эпидемии виноват, но так как принадлежность к той или другой партии есть состояние постоянное, то все принадлежащие к ней и должны сообща участвовать в искуплении и потому, чем непристойнее и бесчестнее будет обращение с ними, тем в большей степени произойдет искупление, тем скорее Паттини умилюстится. Значение символов, заключающихся в этих играх, мне кажется, довольно ясно; очевидно фаллическое значение рогов и чрезвычайно, вероятно, родственное им значение разбиваемых или бросаемых круглых и овальных предметов. Что все эти символы и обряды должны принадлежать очень примитивному культу анимистического характера, не может подлежать сомнению; важно было бы, однако, выяснить, насколько они составляют обязательный элемент в культуре той мадурской богини, поклонение которой привез из Индии король Гаджабаху. Поэтому, когда я была в Мадуре, я старалась разыскать какие-либо следы подобных обрядов в культе той богини оспы, которая, очевидно, была вывезена на Цейлон под именем Паттини. Однако ничего подобного я там найти не могла. Denham¹⁰ пишет о переселившихся на Цейлон из южной Индии муккуварах (тамильская каста рыбаков) следующее: «Церемония или игра *anṇkeliya*, или перетягивание рогов, встречается у муккуваров округа Баттикалоа на восточном берегу Цейлона, которые говорят, что две партии обозначают Шиву и его супругу Аммаль (что по-тамильски значит „госпожа“, „матрона“) и что церемония эта совершается, чтобы умилюстить гнев Аммаль каждый раз, когда случаются эпидемии. Обычно эта игра, посвященная богине Паттини, совершенно чужда всем тамильским округам, хотя и была прежде единственной национальной игрой сингальцев». Итак, Denham предполагает вероятным заимствование этой игры от окружающих сингальцев и подкрепляет мои сведения об отсутствии ее у тамилов. Это подает мысль, что игры в честь Паттини являются остатком культа какой-то не привозной, а местной богини, управля-

¹⁰ [Denham E. B.] Ceylon at the Census of 1911, p. 227. [Colombo, 1912.]

ющей эпидемией, богини примитивной, анимистической, к которой была приурочена привезенная Гаджабаху история богини Паттини-Девии из Мадур. Это было тем легче, что слово «патини» значит просто «госпожа», «матрона», «супруга». Самое это слово — не тамильское, а санскритское, вполне понятно сингалцу, язык которого сродни санскритскому. По-санскритски и по-сингалски «паттини» значит «целомудренная супруга», «матрона». Имя Паттини-Девии в тамильском языке является испорченным заимствованием санскритского слова «патни» и обозначает «богиню-супругу» (подразумевается супруга бога Шивы). Заимствования обычно сохраняются гораздо более цепко и неизменяемо, чем собственное культурное наследие, гораздо легче поддающееся приурочиваниям и всяческим изменениям. Поэтому наличие в сингалском культе Паттини обрядов, не существующих в соответствующем тамильском культе, не есть новое развитие на сингалской почве чужого привозного культа, не есть пополнение его такими примитивными обрядами. Скорее оно является доказательством наличия на Цейлоне древней местной богини, к которой, благодаря сходству признаков, — быть может, даже лишь только одного признака — властительницы эпидемий, и в частности оспы, — была целиком приурочена вся история богини Паттини-Девии из Мадур. Таким образом, эта туземная богиня была введена в индуистический пантеон подобно тому, как Афродита, вышедшая из моря, вошла в христианские святыцы Пелагеей, или славянский скотский бог Велес святым Власием, покровителем скота. История богини Паттини, как она живет посейчас на Цейлоне, чрезвычайно сложна. Мне пришлось ее слышать и записать в нескольких версиях, чрезвычайно, однако, близких между собой. Эта легенда является одним из самых любимых сюжетов жатвенных сказочников.

У сингалцев существует обычай, согласно которому во время собирания жатвы, и главным образом по окончании ее, вся деревня по вечерам собирается недалеко от храма вокруг имеющегося в каждой деревне профессионального сказочника, и тот рассказывает мерной речью какую-нибудь сказку. Сказки эти своей темой имеют всегда «джатаки», то есть рассказы о предыдущих жизнях Будды, иногда перемежающиеся комичными, часто грубыми историями в боккачиевском стиле. Одну из этих сказок, рассказ о Паттини, мне удалось записать. Сказание о ней сохранилось не только в устах та-

ких сказочников, но и в ряде народных книжек. W. A. de Silva в своей статье «Pattini Devi»¹¹ перечисляет семь из них.

Каждая дает какие-нибудь отдельные моменты из сказания о Паттини; так, одна рассказывает о рождении и замужестве ее, другая о ножном браслете, третья об установлении ее культа, четвертая о введении ее культа на Цейлоне. Наконец, они же называют и других Паттини, то есть обладающих сверхъестественными силами женщин. Интересно, что эти книжки насчитывают семь таких Паттини. Не является ли это число признаком заимствования тамильских семи Каннимар или семи Матерей? Книжки эти очень распространены в народе и, конечно, постоянно поддерживают сказание о Паттини. De Silva указывает книгу «Vesa Medima» («Неприятности от танцовщицы») как наиболее близкую по содержанию к записанному мною варианту.

Сам же рассказчик, или по крайней мере главный из них, ссылался на книжку «Pattini Hella» («Книга о Паттини»), которую сам он не видал. Книга эта хранится, по мнению сказочника, завернутая в красный или лиловый шелковый плат в ларце из резной слоновой кости в главном храме города Кенди, Малигаканде. Сказочник в Кенди никогда не бывал. Он слышал о «Pattini Hella» от того сказочника, у которого выучился этой сказке, как об источнике ее. Впрочем, и этот другой сказочник сам ее тоже не видал. Однако все эти книжки, рассказывая о судьбах Паттини, не повествуют о том, что с ней случилось после ее смерти и не связывают ее с буддизмом. Все они строятся на тамильском эпосе «*Ṣilappadhikāram*» («История ножного браслета»). Вкратце его содержание сводится к следующему.

Ковлан из города Пухара (*Kaverippūmbaṭṭanam*) очень молодым женился на Каннахи. Свадьба была отпразднована со всяческой роскошью, и молодые, проведя в доме свекрови короткое время, поселились отдельно в своем городе. Некоторое время их брак был совершенно счастлив, но затем Ковалан увлекся прекрасной танцовщицей Мадхави, от которой и имел дочь. Каннахи была очень огорчена этим, однако не только осталась верной своему мужу, но и продолжала его любить, как будто между ними ничего не случилось. Спустя несколько лет на празднике бога Индры, когда все пухарское общество весело проводило день на берегу моря (Пухар по преданию

¹¹ The Ceylon Antiquary, October 1915. [De Silva W.A. Pattini Devi. The Ceylon Antiquary and Literary Register. 1915. Vol. 1.]

стоял на месте впадения реки Кавери в море), Ковалан и Мадхави, под аккомпанемент музыкальных инструментов, импровизировали друг для друга песни. Содержание одной из них заставило Ковалана заподозрить Мадхави в неверности, и оскорбленный этим Ковалан вернулся в этот день в свой дом, вместо того чтобы пойти к ней. Каннахи, заметившая, что с ее мужем случилось что-то неприятное, удвоила внимательность и любезность к нему. Охваченный раскаянием Ковалан рассказал ей всю свою историю с Мадхави и высказал решение искупить свою прежнюю вину. Он обещал переселиться в Мадуру и заняться там коммерческой деятельностью, если Каннахи согласна следовать за ним. Каннахи с радостью согласилась и отдала мужу свои ножные браслеты, единственную драгоценность, еще уцелевшую у нее и не отданную ее мужем Мадхави. Этой же ночью, не предупредив никого, Ковалан и Каннахи отправились в Мадуру. Оставив жену у одной гостеприимной пастушки в предместьи Мадуры, Ковалан отправился в город продавать один из двух ножных браслетов. Он долго искал покупателя и не находил, ввиду высокой ценности этого украшения. Наконец, он встретился с одним ювелиром, направлявшимся во дворец. Ювелир предложил Ковалану продать его браслет при условии, что Ковалан посидит и подождет его, пока он вернется из дворца. После этого золотых дел мастер пошел к королю и доложил ему, что вор, укравший ножной браслет королевы, пойман и ждет со своим браслетом, потому что ювелир обещал купить его. Король, очень огорченный потерей этой драгоценности и горем королевы, сказал, что надо принести ему браслет, а вора казнить. Собственно, он подразумевал, что надо доставить ему браслет и вора, которого надо будет казнить, если он окажется виновным. Эти слова короля ювелиром были истолкованы неправильно, и Ковалан был сразу же убит, а браслет доставлен королю. Когда весть об этом происшествии дошла до Каннахи, то в гневное свое она забыла свою обычную скромность: веря в невиновность мужа и силу своего целомудрия, она отправилась ко дворцу с другим ножным браслетом в руке и принялась звонить в колокол справедливости у главных ворот. Сказание говорит, что во времена королей из династии Пандья у главных ворот дворца висел колокол, в который мог звонить каждый ищущий справедливости. О таком звоне немедленно докладывалось королю, и он лично разбирал эти дела. В царствование этого короля это был первый случай. Каннахи немедленно была допущена к королю и тут же доказала, что полученный от Ковалана

браслет принадлежал ей, а не королеве. Она показала, во-первых, свой парный браслет, а когда оказалось, что королевин выглядит так же, то указала, что камешки, которые были насыпаны в браслет для звона, как в ее парном браслете, так и в полученном от ее мужа были рубины. Браслеты же королевы были наполнены жемчужинами. Доказав таким образом несправедливость убийства Ковалана, Каннахи изрекла проклятие, по которому Мадуря должна была быть вся сожжена пожаром за эту вину короля. Будучи не в силах перенести свое бесчестье, король тут же умер, и королева последовала за ним, а Каннахи, выйдя в западные ворота города, поднялась в горы, где, согласно обещанию мадурской богини, она должна была через две недели соединиться со своим мужем. Король горных племен этой местности стоял лагерем вместе со своей королевой, когда к нему пришли люди его племени рассказать, что они видели соединение Каннахи и Ковалана. По просьбе своей супруги король построил храм и посвятил его целомудренной жене — Каннахи, которая стала известна под именем Паттини-Девы, а наследник и, вероятно, сын короля, убившего Ковалана, принес в жертву Паттини-Девы сто золотых дел мастеров.¹²

Если теперь сравнить с этим сюжетом записанный мною вариант сингальского сказания о Паттини, то, кроме большого сходства, найдем и некоторые очень существенные различия. Вот этот вариант.

Паттини родилась из манго и, будучи рожденной внеполовым путем, не могла иметь сношений с мужчиной; но так как женщине принято выходить замуж, то и она вышла за чрезвычайно красивого человека, Пхалагуруннансе. Так как она оставалась девушкой, то он с ее согласия посещал одну танцовщицу. Паттини отдавала ему все, что она имела, и мало-помалу все их состояние перешло к этой другой женщине. Когда у Пхалагуруннансе не осталось ничего, что он мог бы ей дать, то он перестал ее посещать. Танцовщица, желая его возвращения к ней, попросила у своей сестры совета. Сестра сказала: «Прежде всего ты должна построить большой зал (для танцев)»; поэтому они приступили к приготовлениям к церемонии «Некат» (празднество планет).¹³ Тысяча человек семь дней обследовали зем-

¹² Пересказ эпоса о ножном браслете у S. Krishnaswami Aiyangar. *Ancient India*, London, 1911, p. 343.

¹³ Для церемонии празднества, то есть умилоствления, планет строится разукрашенный навес, под которым происходят пляски и пение заклинаний, угощение гостей и так далее. Общее название для этих церемоний на Цейло-

лю танцовщицы, чтобы найти подходящее место, и в течение тридцати дней закладывали фундамент. Было поставлено триста колонн и на них положено сорок девять балок; они были перекрыты двумястами других балок, а на них положили девятьсот бревен и, для того чтобы укрепить их, — девятьсот палок, называемых *uman kotu* — (внутренние балки, подпоры), что значит поддержка балки. Из лесу достали бамбук, разрезали его на тонкие полоски и подвязали их золотой проволокой; ими они укрепили черепицы. Потом были поставлены ряды изваянных фигур вокруг всего зала и ряды фигур гусей (священная птица). На крыше поставили золотой шпиг, как на дагобе. У каждого выхода поставили «торана» (украшенные ворота), построили прекрасные стены. Пол сравнивали и сгладили чистым и душистым маслом. Письма, написанные на листьях талипотовой пальмы, были посланы во все соседние страны. Тогда князья Ланки (Цейлон) были перевезены в это место специально посланными министрами (так сказочник назвал послов танцовщицы), с которыми были отправлены эти письма, и всевозможный народ был приглашен посмотреть на пляски. Потом были отмерены пять мер золотого «чунама» (мелкой золотой пудры), которая предлагалась гостям, чтобы ею пудриться (как пудрятся рисовой пудрой).¹⁴ Вдовы тоже были приглашены. Так собралось на это место много царственных принцев и принцесс. Только Паланга, муж Паттини, не прибыл. Тогда танцовщица спросила свою сестру: «Что же теперь мы можем сделать, чтобы его получить?» Сестра отвечала: «Пошли ему письмо». Письмо было послано. Паттини встретила посланного и взяла от него письмо. Она прочла его, разорвала и стала обеими ногами топтать. Она сказала: «Танцовщица, этакая тварь, пишет письмо, приглашающее моего мужа, — мужа той, которая больше, чем она». Тогда посланный, который видел и слышал это, вернулся и рассказал танцовщице. Она опять спросила свою сестру, что делать, и сестра посоветовала послать Пхалагуруннансе другое письмо. Это было сделано; прочитав его, он стал очень желать не быть единственным отсутствующим на празднике, на котором присутствуют короли и многие другие. Упав к ногам Паттини, он стал просить разреше-

не — Бали. Некат — специально церемонии, посвященные созвездиям лунного зодиака.

¹⁴ Эта же золотая пудра употребляется в большом количестве танцовщицами, в особенности для напудривания волос в золотистый цвет.

ния пойти. Паттини отвечала: «Я об этом ничего не знаю, лучше попроси у своих родителей разрешения». Тогда Пхалагуруннансе пошел к своим родителям, которые сказали: «Мы об этом ничего не знаем, лучше получи разрешение от Паттини». Пхалагуруннансе вернулся, бросился к ногам Паттини и умолял разрешить ему. Паттини отвечала: «Хорошо, если хочешь, то иди по своей собственной воле. Я знаю, что ты вернешься ни с чем». Тогда Паттини снарядила две тысячи человек, тысячу, чтобы они шли впереди него, тысячу, чтобы следовали за ним с флагами и сбруей для слонов, и приказала им беречь Пхалагуруннансе, советуя ему не покидать их, а оставаясь посреди них, смотреть на танцы. Все они пошли к танцевальному залу. Сестра танцовщицы вошла в круг и, танцуя, два раза высоко прыгнула в воздух. Спустя некоторое время среди своего танца она опять высоко прыгнула и, наконец, увидела Паланга¹⁵. Пораженная его изумительной красотой, она упала на землю без чувств. Танцовщица, ее сестра, подбежала в этот момент и, заговорив немного воды, вылила ее на лицо сестры. Когда последняя пришла в себя, танцовщица спросила ее о причине обморока, и та отвечала, что, пораженная изумительной красотой супруга Паттини, она потеряла сознание. Услышав это, танцовщица сказала: «Теперь я буду танцевать». И сейчас же войдя в круг, она начала танцевать, подбрасывая вверх золотое ожерелье. Видя это, каждый из собравшихся князей желал: «О, если бы это ожерелье упало на мою шею». Но она хотела, чтобы оно упало на шею Паланга¹⁶. Оно упало на его шею и до конца этого дня, то есть до следующего утра, танцовщица удержала Палангу, как своего мужа. После этого она силой овладела всем его богатым снаряжением и выгнала его. Он пошел обратно к Паттини, упал к ее ногам и описал, что случилось. Тогда она сказала: «Я больше ничего не имею дать тебе. У меня остались эти восемь унций золота, бери по одной в день и ходи к ней»¹⁷. Когда и это золото иссякло, и он пришел к ней со слезами, она сняла свой ножной браслет, стоивший сто тысяч золотых монет и дала его ему со словами: «Продай его

¹⁵ Рассказчик употреблял эти оба имени Phalagurunnanse и Palanga совершенно promiscue. Phāla (лемех плуга) есть одно из имен бога Шивы, gurunnanse значит владыка, anga — тело. Поэтому имя Phālagurunnanse звучит почтительнее.

¹⁶ Ср. описание выбора жениха, svayamvaram, в «Наль и Дамаянти».

¹⁷ По другому варианту Паттини давала Паланге каждый день по пятьсот золотых монет, пока не обнищала.

и принеси деньги». Паланга взял его и только что собирался идти, как начала каркать ворона, и Паттини сказала: «Это дурной знак. Не иди сейчас». Тогда Паланга порезал свое бедро, взял своей крови, смешал с небольшим количеством риса и дал вороне, и ворона съела. После этого Паланга отправился в путь, но Паттини, очень огорченная уходом своего мужа, последовала за ним на очень близком расстоянии, оставаясь незамеченной. На ночь Паланга остановился около домов каких-то пастухов и Паттини тоже пришла туда. Увидя ее, Паланга был очень раздосадован и со словами: «Когда мужчина идет с торговыми целями, разве он может брать с собой жену и детей!» — бросил браслет на землю и сказал Паттини, чтобы она его взяла. Паттини же отвечала, что она пришла не потому, что ей было жаль браслета, но из любви к своему мужу. Паланга, смягченный этим ответом, стал убеждать Паттини, что он непременно вернется в течение восьми дней, и, взяв назад браслет, отправился дальше. Наконец, он пришел в город короля Пандья и нашел улицу ювелиров. Он вошел в дом одного из них и предложил браслет на продажу. Золотых дел мастер схватил браслет, прямоком побежал во дворец короля и отдал его королеве, говоря: «Вот потерянный вашим величеством ножной браслет». Королева взяла его в руки, но обожгла их и уронила на землю. Тогда она заявила: «Это не мой ножной браслет, это ножной браслет богини Паттини». Золотых дел мастер, однако, сказал: «Это напоминает сказку о маленьком человечке»¹⁸, и поэтому король поверил, что Пхалагуруннансе на самом деле был вор. Тогда он приказал, чтобы палач отрубил голову супругу Паттини (по другому варианту, рассказанному женщиной из той же деревни, король напоил слона пальмовым вином и послал его убить Пхалагуруннансе. Но слон, как ни был пьян, только склонил перед Палангой колено и вернулся, не причинив ему никакого зла. Тогда король послал собак разорвать его на куски, но и они вернулись, не тронув его, и только после этого следовал рассказ о палаче).

¹⁸ Эту историю сказочник тоже рассказал. Она касается одной королевы, влюбившейся в урода за его чудное пенье и проповеди. Ее супруг, узнав о неверности жены, наказал обоих невероятно отвратительным способом. Напоминанием об этом случае ювелир заставляет королеву замолчать, чтобы не навлечь на себя подозрение в любовной связи с красавцем Пхалагуруннансе. В действительности ножной браслет королевы был украден именно этим самым золотых дел мастером.

Когда приказ был доставлен в дом палача, жена его, которая в это время спала, увидела сон и рассказала его своему мужу по его возвращении. Она сказала: «Я видела молнию, сверкающую при раскатах грома; я видела, как упал блестящий золотой шпиль (храма или дворца); я видела, что золотой дворец превратился в груды развалин. Эти три вещи я видела во сне». Услышав это, палач сразу же сказал: «Очевидно, что какое-то страшное несчастье должно обрушиться на народ или что какой-то король или королева окажутся убитыми». Вскоре после этого палач отвел Пхалагуруннансе к дереву kohomba (*Azadirachta indica*) и убил его.

Паттини, тщетно прождав мужа восемь дней, решила пойти его искать. Она приготовила разную еду и всякие запасы, сложила в корзинку, приказала прислужнице нести ее и отправилась на поиски. Корзина была так тяжела, что через короткое время девушка пожаловалась на головную боль (в южной Индии и на Цейлоне корзины носят на голове). Тогда Паттини предложила, что она сама понесет ношу, но служанка не согласилась и понесла корзину дальше. Но скоро она пожаловалась на то, что у нее болит плечо, и Паттини предложила ей отдохнуть немного где-нибудь в тени. Они отдохнули и пошли дальше. Через несколько времени девушка опять пожаловалась на боль в ногах, и Паттини опять предложила взять корзину. Служанка отвечала, что она не может позволить своей знатной госпоже тащить такую тяжесть, а самой просто идти рядом, и они опять отдохнули в тени баньяна.¹⁹ Потом они пошли дальше и, наконец, пришли в ambalama.²⁰ В этом ambalama жила дьяволица-людоедка. Она уходила на поиски человеческого мяса и как раз возвращалась. Увидя ее на расстоянии, Паттини сказала своей служанке: «Смотри-ка, девушка, видишь, идет дьяволица с клыками, как стволы железного дерева.²¹ Это она идет съесть нас». Служанка

¹⁹ По-сингальски баньян — *Nuga* (*Ficus indica*). Ср. с этим то обстоятельство, что ведды и соседи их, кендийцы, для предотвращения надвигающейся эпидемии устраивают в честь *Gale Yaka* (Горного Духа) и супруги его *Kiri Attā* богослужебные пляски. Они происходят или под баньяном, или под жевальным деревом *Nā* (*Messua ferrea*). Parker. Op. cit., p. 188. [Ancient Ceylon...]

²⁰ Открытый дом-навес, строящийся индусами по дорогам в качестве бесплатного пристанища для приезжающих; постройка такого дома является добрым деянием, во искупление грехов.

²¹ По-сингальски *Na* (*Messua ferrea*); см. примечание о баньяне.

ответила: «Госпожа, оставьте меня одну в ambalata, как приношение дьяволице, а сами продолжайте свой путь». Паттини возразила: «Или ты не знаешь, что я Паттини?» (то есть «что я всемогуща»), и с помощью своей силы она заставила дьяволицу остановиться на некотором расстоянии от навеса, не в силах сделать ни шагу дальше, и насмешливо спросила ее: «Что же, дьяволица, почему ты не подходишь? Почему ты там остановилась?» Дьяволица отвечала: «Мои ноги не в силах двигаться, и я не могу сделать ни одного шага». Когда Паттини разрешила ей приблизиться и спросила ее, зачем она так грешит. Дьяволица отвечала: «Острая боль в моем желудке (голод) так велика, что я вынуждена есть мужчин и женщин». — «Отныне, — промолвила Паттини, — ты не должна есть человеческого мяса на моей земле. Будь прекрасна, как я сама. Защищай мои храмы и заботься о них. Будь другом людей этой страны, вместо того чтобы быть их врагом». И Паттини пустилась в дальнейший путь. Она пришла к реке, которая, благодаря желаниям короля Мадурь из рода Пандья, знавшего о приближении Паттини, разлилась наводнением без дождей²². Лодочник, который обыкновенно перевозил людей на другой берег, как раз сидел и ничего не делал и на вопрос Паттини «Лодочник, отчего ты не перевозишь людей на другой берег?» закричал: «Чего ты, нахалка²³, пристаешь, или ты не знаешь, что король запретил перевозить кого бы то ни было на другую сторону?». Паттини заинтересовалась причиной такого приказа, но лодочник не знал ее. Тогда Паттини обратилась с молитвой к небу и земле, сняла со своей руки кольцо и бросила его в реку. Воды немедленно разделились, открыв ей для прохода на другую сторону дорожку, покрытую белым песком. Как только она перешла, лодочник заметил, что он и вся его семья поражены оспой. Он бросился к Паттини, упал к ее ногам и умолял ее простить и даровать им здоровье, что она и сделала. Затем, чтобы вернуть себе свое кольцо, она протянула обе руки, и кольцо, поднявшись из воды, упало ей в руки.

Она отправилась дальше и дошла до улицы, где жили пастухи. Встретив одну пастушку, она спросила, не слыхала ли та о человеке, который бы соответствовал ее описанию Пхалагуруннансе. Жен-

²² Все южные индийские реки, почти высыхающие в жаркое время года, во время дождливого времени вздуваются в страшные потоки, заливающие и сметающие все на своем пути.

²³ Индусской женщине неприлично самой заговаривать с посторонними мужчинами.

щина сообщила ей, что какой-то человек был арестован и казнен за преступное обладание ножным браслетом, принадлежащим жене короля Мадуры из рода Пандья. Когда она пошла дальше, некоторые из пастухов спросили, куда она идет. Она сказала, что идет искать мужа. Пораженные ее удивительной красотой, эти люди предложили: «Останься и отдохни ночь здесь, мы дадим тебе запястья на твои руки, ожерелья на твою шею, кольца для пальцев твоих ног и постель, покрытую золотой тканью, чтобы спать». Однако она отвечала, что будет отдыхать, только когда найдет своего мужа и только с ним. Тогда пастухи стали ее оскорблять, говоря: «Вот идет красавица, но она публичная женщина и идет с дурными намерениями». Паттини, обращаясь к своей служанке, жаловалась на судьбу, вызвавшую ее разлуку с мужем и заставившую ее подвергнуться таким оскорблениям. Однако она пожелала, чтобы это не было сочтено за грех ее мужу (потому что его грешные желания создали эту разлуку), и пошла дальше. Пройдя некоторое расстояние, она села отдохнуть на большом камне в тенистой роще.

В это время подошли два маленькие королевича, сыновья короля из рода Пандья, возвращавшиеся домой из школы. Она окликнула их и спросила их, куда они идут. Они отвечали: «Какое тебе дело, нахальная женщина? Мы возвращаемся домой, потому что хотим есть». Паттини предложила им кушанье, которое она несла с собой в корзинке, но они заявили, что этот род пищи, приготовленный чужими, для королевских высочеств недостаточно чист. Тогда Паттини оторвала кусок от своего сари²⁴ и, подавая его своей девушке, попросила ее сходить на базар и принести взамен этого шелка бананов и пальмового сахара, так как королевичи сказали, что это они будут есть. Один из торговцев на базаре, посмотревши на материю и убедившись в ее громадной ценности, сказал, что у него не хватит денег на сдачу, но служанка сказала ему, что сдачи не надо, а достаточно дать несколько бананов и пальмового сахара. Он дал просимое, и девушка принесла фрукты и сахар Паттини, а она разделила их между обоими мальчиками. Поев, королевичи заявили, что хотят пить, и служанка принесла им воды из деревенского колодца, но они отказались пить из такого нечистого источника. Тогда Паттини, стоявшая на большом камне, приподняла ногу и сильно топнула по скале. И немедленно из этого места забил источник, по-

²⁴ Ткань, завернутая вокруг тела в качестве платья.

добный лотосу. Мальчики утолили свою жажду, и младший спросил своего брата, кто бы могла быть эта женщина. Старший отвечал: «Это, должно быть, какая-нибудь ученая». Но другой не согласился, говоря: «Нет, это невозможно, это очевидно существо, обладающее сверхъестественной силой». Тогда они спросили, что они могут для нее сделать? Паттини пожелала узнать, не могут ли они ей сообщить о ее казенном супруге. «Тысячу человек казнят каждый день в городе, — отвечал старший королевич, — как можем мы описать того человека, о котором вы говорите?» Однако младший брат заметил ему: «Поев ее угощения, следовало бы выказать ей нашу благодарность». Тогда они ей сообщили, что человеку, которым она интересуется, отрубили голову под деревом kohomba. Паттини пошла на место казни и стала плакать и рыдать. Ее горе было так сильно, что Пхалагуруннансе вернулся к жизни в то время, как она обливалась слезами, и приблизился к ней, чтобы ее коснуться, но она отступила назад, говоря: «Не тронь меня, не тронь, ты сейчас нечистое существо!»²⁵ Расколов дерево надвое и пройдя сквозь него, она убежала, а Пхалагуруннансе, пытаясь догнать ее, застрял между двух частей ствола, и дерево стало опять цело.

Так как Паттини сказала «не тронь меня» своему мужу, она совершила грех, и поэтому до сего дня она сидит на кончике иглы в Дивьялока²⁶, слушает буддийскую проповедь и накапливает добрые дела, чтобы искупить свой грех.

Как этот сказочник, так и другие сингальцы из этой и других деревень, рассказывали эту сказку с объяснениями. Они говорили, что Паттини для того плакала и просила о воскресении своего мужа, чтобы сказать ему, что она прощает ему все горе, которое он ей принес. Сингальцы считают, что, если оскорбленный добровольно и от всей души простит своему обидчику раньше, чем тот умрет, то тому не придется ни в какой будущей жизни искупать причиненную им обиду. В ответ на это прощение, говорили они, Пхалагуруннансе дал своей жене разрешение родиться в следующей жизни мужчиной. С точки зрения сингальца из народа, женщина не может родиться мужчиной иначе, как если ее муж добровольно даст на это разрешение. Они говорят, что сам владыка Будда был женщиной, но столь

²⁵ По верованию индусов мертвое тело нечисто, а души умерших, бродящие по земле, — демоны.

²⁶ Дивьялока — мир богов, рай.

добродетельной, что ее супруг разрешил ей в будущем родиться мужчиной. Без такого разрешения можно родиться животным, демоном или богом, но нельзя изменить свой пол. Теперь же хотя Паттини сидит на иголке, искупая свой последний грех, но, когда ее искупление будет закончено, она вновь придет на землю и будет мужчиной и Майтри-Буддой.

Если сравнить историю Паттини, как она отражается в народных книжках, с историей Каннахи, то увидим гораздо меньше различий, чем при сравнении их обеих с устным, записанным мною вариантом, а именно: в этом устном варианте, с одной стороны, очень подчеркнуты сверхъестественные особенности Паттини, как, например, ее бесполость, являющаяся следствием ее растительного происхождения, ее исключительная кротость, выразившаяся в разрешении и облегчении посещений мужем танцовщицы, несмотря на то что и она страдала от естественной женской ревности; наконец, особенно характерным различием является указание на теперешнее пребывание Паттини в раю, посвященное искуплению ее столь малого греха и в то же время углублению в буддийское учение путем слушания в раю монашеской буддийской проповеди бапа. Эта устная легенда о Паттини завершается сообщением о ее будущем приходе в мир в качестве Будды, превращаясь таким образом, из сказания об индуистической богине в новую джатаку, то есть сказание об одной из предыдущих жизней Будды. При этом ввиду того, что самое сказание проникло на Цейлон гораздо позже буддизма и приурочено к городу (Мадура), возникшему много времени спустя после смерти Будды, то и самая джатака приурочена не к Гаутаме Будде, а к имеющему прийти в конце века Майтрейе Будде (по-сингальски Майтрей-Будда).

А. Н. Веселовский^{*27} говорит о джатаках, которые он определяет как апологии нравоучительного характера, приложенные к истории перерождения Будды и распространившиеся по путям пропаганды: «...разумеется, не все сюжеты джатак были изобретением буддистов, они могли найти их и в местном предании». Он же²⁸ говорит: «...сюжеты — это сложные схемы, в образности которых обобщались известные акты человеческой жизни и психики, в чере-

²⁷ [Веселовский А. Н.] Поэтика сюжетов. Собрание сочинений. СПб., 1913, т. II, вып. 1, стр. 21.

²⁸ Ibid., 4.

дующихся формах бытовой действительности. С обобщением уже соединена и оценка действия, положительная или отрицательная. Для хронологии сюжетности я считаю это последнее обстоятельство очень важным: если, например, такие темы, как Психея и Амур и Мелюзина, отражают старый запрет брака членов одного и того же тотемического союза, то примирительный аккорд, которым кончается Апулеева и сродные сказки, указывает, что эволюция быта уже отменила когда-то живой обычай: отсюда изменение сказочной схемы». Таким чуждым буддизму сюжетом, осмысленным в джатаку, является сказание о Паттини. То же обстоятельство, что ни «История ножного браслета», ни народные книжки о Паттини не содержат еще буддийского конца устного варианта, показывает, что эволюция этого сказания в джатаку происходит в народном сознании еще только в настоящее время.

Естественно возникает вопрос, почему именно «История о ножном браслете» была заимствована от тамилгов и приурочена к местному божеству, а не были заимствованы какие-нибудь другие сказания, более или менее единовременно существовавшие у тамилгов. Почему, например, привилось на Цейлоне совершенно индуистическое сказание о Каннахи и не привился буддийский эпос Манимегалей?

Манимегалей — это дочь Ковалана и прекрасной танцовщицы Мадхави. Ее преследовал своей любовью сын пухарского царя, после того как умер Ковалан, а Мадхави отказалась от всех радостей жизни и стала последовательницей буддизма. Манимегалей сонною уносится ее покровительницей-богиней на далекий остров Manipallavam, где она знакомится с буддийским учением. Впоследствии она возвращается в Пухар с чашей для собирания милостыни, обладающей сверхъестественной силой. Молодой царевич, бывший ее мужем в одной из предыдущих жизней, продолжает добиваться ее любви и погибает. Она же оставляет Пухар и отправляется в город Ванджи (Vanji), недалеко от современного Кранганора, где знакомится со всеми религиозными системами, но остается неудовлетворенной и, по совету своего деда, отправляется в город Канчи, который к моменту ее прихода погибает от голода. При помощи сверхъестественной чаши она спасает все население. Здесь она встречается с монахом, знакомящим ее с самой сущностью буддийской философии, которая ее и удовлетворяет.

По своему содержанию этот эпос является как бы продолжением «Истории о ножном браслете». По своему характеру он — определен-

но буддийский. Казалось бы, что из двух этих сюжетов именно он должен был бы привиться в буддийской стране; однако сингальцы его не использовали для своего мифотворчества. Кто знает, если бы тамилы при короле Валагамбаху не увезли обратно в Мадур у чашу Будды, привезенную оттуда вместе с ножным браслетом Паттини-Девы, быть может, к ней и приурочилось бы сказание о чаше Манимега-лей. Но за отсутствием потребности как-нибудь расцвечивать историю почитаемой реликвии, ввиду ее утери, сюжету Манимега-лей не к чему было приурочиваться. При помощи же истории о Каннахи можно было ввести в легальное религиозное мировоззрение примитивную действенную богиню оспы, Паттини. При этом Паттини сублимировалась, так сказать, поднялась по социальной лестнице богов в Паттини-Девы, то есть превратилась в богиню-супругу.

Здесь тоже наблюдается нечто чрезвычайно интересное. Каннахи была супругой Ковалана (тамилское произношение санскритского имени Гопала). Гопала («пастух») — обычное название бога Вишну, и самое сказание прямо указывает на господствовавший в то время в Мадуре вишнуизм (так, дорогу в Мадур у Ковалану и Каннахи указывает брамин из Траванкора, возвращавшийся из Мадур у, куда он паломничал к святилищу Вишну). В настоящее время в Мадуре преобладает шиваизм. Храм богини оспы в этом городе считается храмом Кали, супруги Шивы, в ее аспекте Паттини-Девы. И в этом устном варианте, так же, впрочем, как и в народных книжках, муж Паттини называется Пхалагуруннансе, что значит «влады-ка Пхала», а Пхала есть одно из принятых и у сингальцев имен бога Шивы²⁹. Таким образом, принадлежащие к вишнуитскому циклу Каннахи и Кавалан перешли в цикл шиваитский. Трудно сказать, как произошел этот переход. Возможно, что он имеет некоторую просто словесную опору в сходстве имен Пхала и Гопала. При наличии такого перехода возникает вопрос о месте его появления; попала ли вишнуитская богиня на Цейлон и здесь постепенно, под влиянием шиваизма, к которому принадлежит большинство оседлого на Цейлоне индуистического населения, стала супругой Шивы, или, наоборот, этот сдвиг произошел уже в Мадуре, и богиня попала к сингальцам с самого начала как шиваитская? То обстоятельство, что в самой Мадуре шиваитский культ усилился и в значительной степени затмил вишнуитский, заставляет предполагать возможность перехода

²⁹ См. B. Clough. Sinhalese-English Dictionary, s. v. Phala. [Colombo, 1892.]

Паттини в цикл Шивы еще в Индии и заимствование ее на Цейлоне уже после него. Если бы можно было указать, хотя бы приблизительно, к какому времени относится усиление шиваизма в Мадуре, это существенно помогло бы датировать и время занесения этого сюжета на Цейлон, помогло бы определить, произошло ли оно при Гаджабаху I или II, царствования которых отделены целой тысячей лет. В *Śilappadhikāram* упоминается, что король Цейлона Гаджабаху также построил храм и установил поклонение Каннахи под именем Паттини-Девы. К сожалению, при неопределенности хронологии тамильских царств и всей истории южной Индии, при отсутствии возможности точно датировать самое *Śilappadhikāram* вопрос о проникновении его на Цейлон должен пока остаться открытым.

В цейлонском сказании о богине Паттини есть один эпизод, как-то особенно ярко подчеркивающий объединение в ней двух божеств, причем одно из них местное, носящее общее всем веддским³⁰ божествам родовое название «якини» или «яксани». Паттини встречается на пути в Мадuru якини, или дьяволицу, которую побеждает своей мощью и которой затем дарует равную с собой красоту и поручает заботу о своих храмах и защиту их. В это время, однако, она еще жива и не канонизирована. Это поручение Паттини, напоминающее евангельское «паси овец моих», служит довольно явным показателем наличия местной богини, с которой заезжая слилась наподобие того, как во многих ранних христианских церквях в значительной степени сливались в одну фигуру Христос и тот из его апостолов (в особенности Фома и Петр), который насадил христианство в данной церкви.

Уже раньше было отмечено, что пляски в честь *Galē-Yakā*... происходят под баньяном или железным деревом, играющими роль в истории Паттини. В легенде о ней есть и другой момент, связывающий ее с богом скал. Для того чтобы дать воду двум маленьким принцам, «Паттини, стоявшая на большом камне, приподняла ногу и сильно топнула по скале. И немедленно из этого места забил источник, подобный лотосу». Такая власть над скалами и источниками есть обычное свойство горных духов. Кстати об этих двух принцах: по одному из вариантов сингальских сказаний, Каннахи возродилась дьяволицей (якини) (по другим рассказам — богиней) и прибыла на

³⁰ Ведды — первобытное население Цейлона, которое, слившись с переселенцами из Индии, образовало кендийцев. Parker. Op. cit. [Ancient Ceylon...]

Цейлон, привезя с собой обоих сыновей мадурского короля, тоже ставших демонами (яка), и передала одному из них власть над эпидемиями, поражающими людей, а другому — над болезнями скота.³¹

Когда она прибыла к Цейлону, то четыре бога-хранителя не хотели ее пропустить на остров; тогда она окружила его огненной стеной, через которую не могли пройти боги, а сама она прошла совершенно свободно. В воспоминание об этом происшествии во многих местах на Цейлоне в честь богини Паттини и сейчас происходят церемонии прохождения через костер, подобные тем, которые совершаются тамилами южной Индии в честь Дурги, Драупади или Девы-Аммы, супруги Шивы. Эта церемония прохождения через огонь, хотя она и связана с Паттини и хотя она и очень первобытна, кажется мне привезенной вместе с легендой о каннахи, то есть обрядом, связанным с заезжей богиней, и вместе с ее мифом, приуроченным к туземной богине гор. Огненная церемония встречается во многих местах, но не на всем Цейлоне, а главным образом там, где живут тамилы. Кроме того, она встречается и на материке Индии, у тех же тамиллов.

У племен анимистических обоготворяются не только горы или камни, но и деревья. И по сей час на Цейлоне очень многие яка обитают в деревьях, мимо которых не следует ходить после захода солнца. Изустное сказание о Паттини сохранило не только указания на богиню скал, но и на такого древесного демона. Пхалагуруннансе был убит под деревом *kohomba* (*Azadirachta indica*). Под ним его воскресила Паттини своими слезами. Когда же он приблизился к ней, то «расколов дерево надвое и пройдя сквозь него, она убежала, а Пхалагуруннансе, пытаясь догнать ее, застрял между двух частей ствола, и дерево стало опять цело». При этом, очевидно, Пхалагуруннансе остался внутри дерева *kohomba*. Parker³², говоря о могущественном веддском и кендийском божестве *Kohombē Yakā*, демоне дерева *kohomba*, замечает: «Есть основания считать демона Кохомбе туземным богом веддов, ему подчинены три *Vaedi Yakās*, а также двенадцать других меньшего ранга». Таким образом, в мифе о Паланге, может быть, еще слышатся отзвуки мифа о древесном боге.³³

³¹ Parker. Op. cit., p. 633. [Ancient Ceylon...]

³² Op. cit., p. 140 [Parker H. Ancient Ceylon...]

³³ Между прочим, *Azadirachta indica*, называемая в Индии «дерево пеем», вообще играет большую роль в различных индийских местных культах и, в частности, обычно связывается с богиней оспы, которая в некоторых слу-

Живучесть сюжета Каннахи в сказании о Паттини есть доказательство положения Jacobs'a³⁴ о выживании наиболее приспособленных сюжетов. Приспособленность этого сюжета заключается именно в том, что при его помощи происходит объединение в один миф анимистического и последующего индуистического религиозного мировоззрения народа. В настоящее время и уже за последние несколько сот лет у сингальцев возникла новая потребность объединения мировоззрений, а именно анимистическо-индуистского с буддийским; отсюда современное изустное заключение нашего варианта, превращающее миф в джатаку.

Когда мне приходилось беседовать с образованными сингальцами, то меня всегда поражало в них то обстоятельство, что они совершенно не объединяют для себя эти различные мировоззрения. Мало того, когда я напечатала «The Ceylon Antiquary» (July 1915), этот устный вариант, то в следующем же номере один из сингальских ученых, W. A. de Silva, написал: «Ни один буддист не думает, что Паттини станет Майтри-Буддой: она увидит Майтри-Будду. Стремлением каждого буддиста является увидеть Майтри-Будду, потому что тогда он надеется (ставши его последователем) достичь нирваны». Поэтому de Silva считал, что запись такого варианта не нужна, так как передает явно ошибочное мнение. Дело в том, что образованные буддисты, так же как вообще образованные индусы, сознательно отбрасывают все то, что не подтверждается документально, то есть священным писанием. Несомненно, что в значительной степени это обстоятельство является результатом влияния английского мышления, вышколенного протестантством. Это признание книги в качестве единственной нормы религиозного мировоззрения с полным отказом от всего того, что в ней не заключается, свойственно образованным классам всех народов и является причиной того, что живой фольклор, то есть отображение в сказке, мифе или легенде действительно переживаемых изменений народного миропонимания, конечно, всегда текучего и изменяющегося, возможен только среди необразованных групп населения, не связанных окостенелостью книги. Поэтому чем больше население читает, тем меньше оно

чаях считается даже обитающей в нем, как североиндийская богиня оспы Sitalā (cp. Crooke. Op. cit., vol. II, p. 104; vol. I, p. 129). [Crooke W. The Popular Religion...]

³⁴ Cinderella in Britan. Folk-lore, vol. IV. [Jacobs J. Cinderella in Britan // Folk-lore. 1893. Vol. 4, no. 3 (September).]

может бессознательно творить. Громадная масса творчества есть или приурочивание известных мотивов и сюжетов к новым положениям, или вливание нового психологического содержания в комбинации довольно ограниченного количества мотивов и даже сюжетов. Недаром не только в сказках, но даже в личном творчестве мы встречаем постоянно повторяющиеся сюжеты, новые обработки старых тем. Обработки эти возможны только в случае психологической несвязанности автора с предыдущими. Чем больше человек связан книгой, чем больше с известными сюжетами связано определенное содержание, тем труднее вливать в него новое. Сказание о Паттини, как пример объединения индуизма с буддизмом, любопытно еще и с другой стороны. Паттини есть супруга Шивы и как таковая, конечно, от него неотделима, и хотя de Silva и говорит, что ни один буддист не верит в ее рождение Майтри-Буддой, но именно в тех же местах провинции Сабарагамувы, где рассказывали сказание о Паттини, мне говорили и о том, что имеется бог Натараджа (Шива), который живет в небе богов и который в будущем родится Майтри-Буддой. Правда, мне не удалось узнать в подробностях, почему Натараджа сейчас в небе богов и за какие дела он имеет стать Буддой. Другими словами, еще не существует — по крайней мере, я не могла найти — джатаки о жизни Майтри-Будды в качестве Натараджи, и, может быть, самое утверждение, что Шива-Натараджа станет Буддой, есть перенесение на него этого мотива с его супруги Паттини.³⁵

Из всего сказанного можно сделать следующие главные выводы:

1. Сингальская богиня Паттини есть первоначально местное анимистическое божество кендийцев и веддов до знакомства их с индуизмом, вероятнее всего женское божество скал или гор. К этому божеству, после знакомства с индуизмом, было приурочено сказание об индуистической богине Каннахи-Кали, супруге бога Шивы, почему Паттини обычно и считается европейскими учеными богиней, привезенной из Индии.

³⁵ Впрочем, акад. С. Ф. Ольденбург* («Буддийские легенды», стр. 2) [Ольденбург С. Ф. Буддийские легенды и буддизм. СПб., 1895], пересказывая содержание составленного в Непале не ранее XIV в. сборника Bhadrakalpāvadāna, указывает, что Будда сообщает Шиве о предсказании Авалокитешвары насчет его, Шивы, которому предстоит самому стать Буддой, под именем Bhasmesvara.

2. В настоящее время происходит процесс включения Паттини в круг буддийского миропонимания путем превращения ее легенды в джатаку.

Эти выводы касаются истории верований сингальцев, но легенда о Паттини интересна методологически и для фольклориста, так как она дает возможность установить: 1) причину выбора чужого сюжета для заимствования, а именно — заимствуется в данном случае то, что может служить ступенью для возвеличения старого примитивного божества и включения его в новую, более высокую культуру; 2) причину выражения заимствованного сюжета — в настоящем случае именно этот заимствованный сюжет, дающий возможность возникновения джатаки, позволяет эволюционирующему в своих религиозных воззрениях народу и дальше брать с собой своих старых богов, одевая их только в новое, соответствующее новым взглядам одеяние; 3) причину невозможности мифотворчества для книжно образованной интеллигенции. Новое учение, передаваемое устно наравне со всякой остальной, также устно передаваемой традицией, оказывается ей равноценным и потому нуждающимся в согласовании с нею, но и традиция в таком случае также неизбежно нуждается в согласовании с этим новым учением. Книжно образованная интеллигенция, отвергая традицию и воспринимая знание и верование глазом, а не ухом, то есть пользуясь совсем другой техникой восприятия, не нуждается в согласовании своих новых сведений с чем бы то ни было прежним и поэтому не имеет никаких причин к мифотворчеству.

Научное издание
НАУКА О РЕЛИГИИ В РОССИИ
(конец XIX — первая треть XX в.)

Антология трудов

Том 1

Серия «Из архива»

Издание второе

Редактор *Е. А. Адаменко*
Корректор *Е. В. Величкина*
Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*
Обложка *Е. Р. Куныгина*

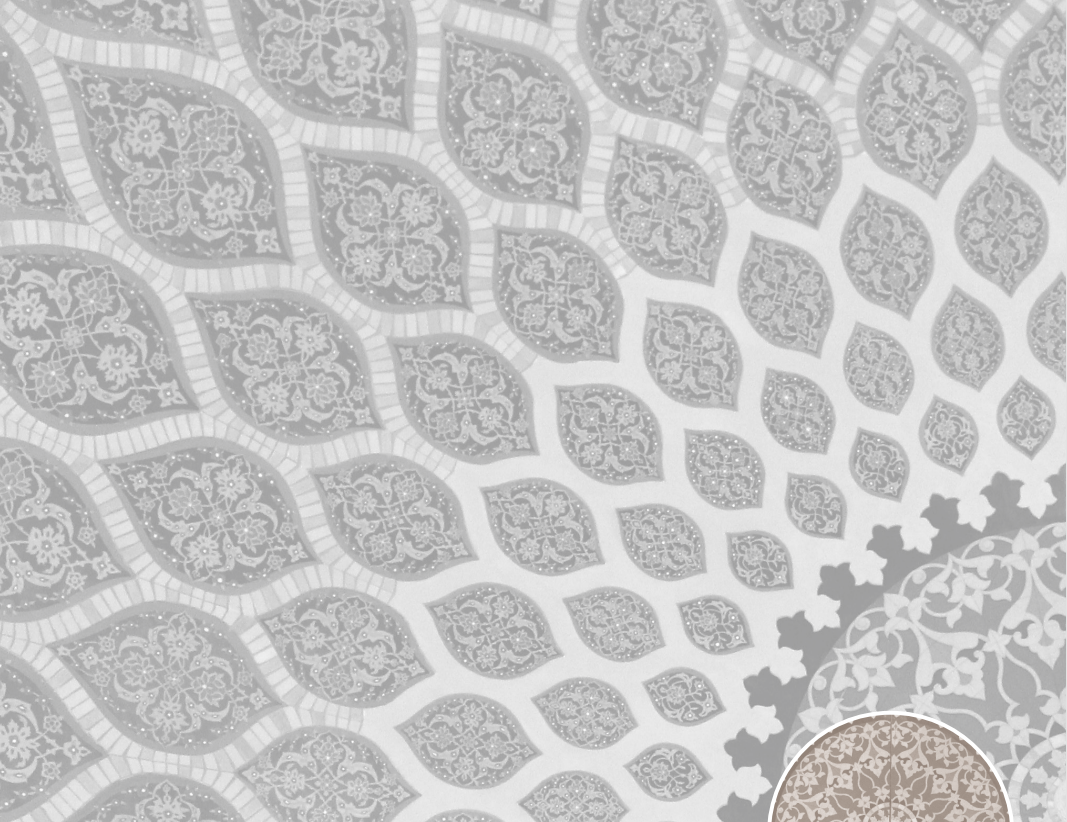
Подписано в печать 17.02.2023. Формат 60×90 $\frac{1}{16}$.
Усл. печ. л. 32. Тираж 500 экз. Print-on-Demand. Заказ № .

Издательство Санкт-Петербургского университета.
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11.
Тел./факс +7(812)328-44-22
publishing@spbu.ru



publishing.spbu.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.



Наука о религии начала формироваться в России более ста лет назад, хотя предпосылки ее возникновения появились значительно раньше, еще в XVIII столетии. Исследования в этой области никогда не были свободны от внешних ограничений — цензуры или антирелигиозных установок советской власти, — тем не менее осмысление места и значения религии в духовной жизни человека никогда не прерывалось.

Собранные в первом томе антологии труды выдающихся ученых — В. М. Алексеева, В. М. Бехтерева, В. В. Бартольда, В. Д. Бонч-Бруевича, В. Е. Вальденберга, О. А. Добиаш-Рождественской, Р. Ю. Виппера, Ф. Ф. Зелинского и др. — посвящены разным аспектам: от истории становления духовных учений до проблем психологии религии или закрепления юридического статуса приверженцев той или иной веры, например статус православных и «инославных» в законах Российской империи или положение христиан в мусульманских странах.

Все эти вопросы и сегодня не только не утратили своей актуальности, но и остаются весьма острыми, вызывают самые жаркие споры и эмоции.



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА
publishing.spbu.ru

ISBN: 978-5-288-06323-7



9 785288 063237