
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ПРИ ЛЕНИНГРАДСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
СЕКЦИЯ ДРЕВНЕГО МИРА

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

== СБОРНИК СТАТЕЙ ==

ПО ИЗУЧЕНИЮ СОЦИАЛЬНЫХ ОСНОВ
РЕЛИГИОЗНЫХ ЯВЛЕНИЙ ДРЕВНЕГО МИРА



НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ПРИ ЛЕНИНГРАДСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
СЕКЦИЯ ДРЕВНЕГО МИРА

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

СБОРНИК СТАТЕЙ ПО
ИЗУЧЕНИЮ СОЦИАЛЬНЫХ
ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ
ЯВЛЕНИЙ ДРЕВНЕГО МИРА



Ленинградский Гублит № 3495. Тираж 2250—12 лист. Заказ № 811.

Типография М. Сил РЕКФ, зд. Гл. Адмиралтейства.

Вместо предисловия.

Девять статей „Сборника“ по религии древнего Востока (Египет, Вавилон, Израиль) и Греции объединены в одно коллективное целое стремлением авторов осветить общественные основы разнообразных религиозных явлений, возникавших в Средиземно-морском культурном кругу на протяжении многих тысячелетий до наших дней.

Привлеченный к исследованию материал из классических эпох древнего мира должен помочь современному читателю понять религиозную жизнь нового времени, полную пережитков и бытующих явлений отдаленнейшего прошлого.

Некоторые статьи содержат оговорки при разработке выставленных тем — этого требовала методологическая осторожность, неизбежная при работе над выяснением мало исследованной социальной стороны религиозных явлений и при постановке новых вопросов.

Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта.

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 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 надѣйся;
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 сумерийцев 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 т. н. текстах пирамид мы находим ясно и определенно выраженную мысль о мистической связи судьбы бога и человека: „Если Осирис живет,—читаем мы,—то и он (т.-е. 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 покой-

ные дари 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, т. н. древнее царство (IV тысячел. 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 погустороннем 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 т. о. 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 тысячел. 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 прерогативами 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 общением. 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 неимеющего лады. 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 разбираю 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 т. о. начала внедряться в заупокойный культ Египта. В эту же эпоху перехода от древнего царства к следующему за ним среднему царству (конец III тысячел. и начало II тысяч. 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 поселенин, 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 обесуждает дело притеснен-

ных. 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 (т.-е. 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. Не даром 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 III тысячел.), 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 свидетельством 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 сомнения 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 Хардицифа, 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, поведавать об их пребывании, чтобы укрепить наше сердце, пока вы (т.-е. 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 здрав 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. Умачайся 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 достоинство 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 мол-

чание". 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 последует 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 ладьей 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. Несчастного не смущает указание на его бедность. Он старается убедить свою душу в том, что он даст ей возможность „достигнуть Запада (т.е. 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 теперь 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“. В виду 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 (т.-е. 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 реченях“. 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

культы. 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 песни: „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 нищих 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 гнет 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“, т.-е. „бедные люди“, захватили власть в стране. Они решили даже лишить страну 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 положении Девятки богов“. Ведь Девятка богов была тем загробным судебным трибуналом, состоявшим из девяти главных представителей египетского пантеона, кото-

рый 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“ наступала 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 знатным и богатым. Восставший народ громя 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-лазури, 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 т. д. Полное равенство выставила лозунгом революция в Египте, и с великим негодованием отмечает контрол-революционный 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 задушена 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 по-

смертном 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 многовековом 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 свихся народ Египта со своими старыми богами, и в особенности были близки ему образы Осириса, бога страждущего и умирающего, но смертью своей побеждающего 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 реформы 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 Хонхотену: „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“¹⁾.

Правда, официальная религия не долго играла роль утешительницы „оскорбленных и униженных“. Жречество, поднятое волною религиозного энтузиазма на недостижимую 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 материальном подходе к религии. Толпа обездоленных должна была искать утешения у богов народной религии, у уродливых карликообразных богов-демонов, вроде Беса, или Патэков и т. д., 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. Культ 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

¹⁾ Эта «религия бедных» подробно разбирается в другой статье настоящего сборника, и я поэтому на ней не останавливаюсь.

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 сгнить его телу, а воскресение его плоти обеспечить маленькой деревянной фигуркой с его именем, лежащей в деревянном ящичке. На плохой конец и несколько дешевых амулетов, привязанных к трупу, 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 выivolению 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 Аменемпе 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 ключем к твоему сердцу. Воистину, если возникнет ураган слов (т.-е. 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 Аменемпе 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 Аменемпе заявляет сыну: „Как радуется тот, который достигает Запада (т.-е. страны мертвых), будучи невредимым в руке бога“. Надо полагать, что эти два случайные упоминания загробного суда, объясняются некоторой зависимостью поучения Аменемпе от соответствующих образцов прошлого. По крайней мере, во всех других своих советах и предостережениях сыну Аменемпе 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 здоровье“. 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 Аменемпе. Он только не решался 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 сердце их не знает 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 земного 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 тяжелым бременем ложилось на древний народ Нильской долины. Нелегко жилось в то время простолудину 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, т.-е. скорописью позднего времени. Папирусе 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“ секрusherает 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 т. д. 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“.

Человеческое же правосудие, очевидно, бессильно против насильника и злодея. При столь безотрадном взгляде на жизнь, выявляющую самое грубое насилие, должна была в народных массах Египта римского времени снова зародиться мысль о социальной революции. Мечта, столь жестоко разбитая гиксосским завоеванием, должна была снова влить бодрость в многострадальный народ долины Нила. Опять должна была ожить надежда на изменение общественного строя и на создание условий человеческой жизни для миллионов египетских крестьян и рабочих в государственных и частных промышленных предприятиях. Но осуществление социальной революции было делом еще более трудным теперь, в дни Римской империи, нежели тогда, в дни разложившейся монархии конца среднего царства. Слишком велика была мощь организации Римского государства, превратившего Египет в одну из провинций своей мировой империи. В пределах такой империи всякая мысль о социальной революции должна была остаться лишь бесплодной мечтой. Небольшие волнения, смуты, не затрагивавшие жизненных интересов государства, и те подавлялись с неумолимой жесткостью. С тем большей решительностью, тем большей свирепостью должна была уничтожаться в самом зародыше

всякая попытка социальной революции, грозившая потрясти самые основы *Imperium Romanum*. В государстве, скованном железом римских легионов, беднякам, создававшим непосильным трудом своим величие и пышность государственной жизни, оставалась одна лишь надежда на потусторонний мир. Только там, в мире, недоступном опыту и заполняемом мечтой человека любым содержанием, бедняк мог найти покой и счастье, награду за свою неприглядную, полную трудов и лишений, земную жизнь. И египетский народ вернулся снова к вере в бессмертие и в загробное воздаяние, ибо лишь эта вера, зародившаяся в далеком прошлом, могла при сложившихся условиях утешить его, когда он наблюдал страдание праведника и благополучие грешника. Но теперь вера в посмертное возмездие ожила в сознательной оппозиции к официальному заупокойному культу этого позднего времени, который своей наивной грубостью уже никак не мог удовлетворить. Яркое свидетельство вновь ожившей веры в загробный суд мы находим в одном из эпизодов знаменитой повести о царевиче Сетме Хаэмуас'е, являющейся одним из популярнейших литературных произведений Египта греко-римской эпохи. Боги предсказывают царевичу, пребывающему в Мемфисе, в сновидении рождение сына. Мальчик должен будет получить имя Сиосири и он совершит много чудес в Египте. Мальчик, действительно, рождается и счастливый отец дает ему имя Сиосири. Сиосири еще ребенком проявляет удивительные способности в искусстве магии. „И случилось в один из дней, что царевич Сетме Хаэмуас умывался к празднику в доме своем и дитя его Сиосири умывался к празднику перед ним.

„Вот что в этот час случилось. Услышал Сетме возгласы причитаний и посмотрел из дома своего и увидел он богача, которого несли на кладбище. Причитания по нем были чрезвычайно громки и велика была роскошь всего того, что покрывало его самого. Сетме снова посмотрел и увидел бедняка, которого выносили из предела Мемфиса, завернутого в простую цыновку, и не было человека, который шел бы за ним. Тогда сказал Сетме: „Клянусь Осирисом, владыкой Аменти (т.е. Запада — страны мертвых), пусть будет мне сделано в Аменти все то, что сделают богачу, которого несли на кладбище с громкими причитаниями. Пусть мне не сделают в Аменти всего того, что сделают бедняку, которого несли на кладбище одного и не было при нем сопровождающего“. Но дитя его Сиосири сказал:

„Пусть сделают тебе все то, что сделают этому бедняку в Аменти. Пусть не сделают тебе всего того, что сделают этому богачу в Аменти“. Сетме страшно потрясен, услышав такой ответ Сиосири, и он начинает сомневаться в любви сына. Тогда Сиосири решается познакомить отца с той участью, которая выпала в Аменти на долю богача и бедняка. Он отправляется вместе с Сетме в царство мертвых и ведет его по семи покоям обители усопших, подобно Виргилию, путеводителю Данте в аду и в чистилище. Когда отец и сын вошли в пятый покой, то Сетме увидел почтенных духов, стоящих на своих местах, и те из них, которые были обвинены в преступлении, стояли, умоляющие, у дверей. Человек, в правом глазу которого вращался стержень двери пятого покоя, взывал с мольбою, громко крича от боли. Они вступили в шестой покой, и Сетме увидел богов совета для обитателей Аменти, стоящих на своих местах, а также и слуг Аменти, стоящих и делающих свои заявления. Они вступили в седьмой покой, и Сетме увидел образ Осириса, великого бога, сидящего на престоле из золота, коронованного диадемой „Атеф“ (корона Осириса), Анубиса (бог с шакальей головой, хранитель мертвых), великого бога, по его левую сторону и Тота, великого бога, по правую сторону. Равным образом и боги совета для обитателей Аменти стояли налево и направо от него. Весы были поставлены перед ними и они взвешивали злодеяния и благодеяния. Великий бог Тот был писцом, а Анубис докладывал ему результат взвешивания. Тот человек, злодеяния которого оказались более многочисленными, чем благодеяния, предавался „Пожирательнице“, повинующейся владыке Аменти, его душа и тело разрушались и ему не давали вечной жизни. Что же касается того, у которого благодеяния его оказались более многочисленными, чем его злодеяния, то он принимался в число богов совета владыки Аменти, его душа входила на небо вместе с почтенными духами. Того же человека, благодеяния которого оказывались равными его злодеяниям, брали в число достойных духов, чтобы они служили Сокар-Осирису (образу Осириса, почитаемому в Мемфисе). „Увидел Сетме там вельможу, облаченного в одеяние из виссона, был он близок к месту, на котором находился Осирис, и положение его было очень высоким. Сетме удивлялся всему тому, что он видел в Аменти, а Сиосири встал перед ним и сказал ему: „Отец мой Сетме, видишь ты этого вельможу, который облачен в одеяние из виссона, и стоит близко к месту, на котором находится Осирис? Он — тот бедняк, которого ты видел,

как его выносили из Мемфиса и никто не сопровождал его и был он завернут в одну лишь цыновку. Они принесли его в царство мертвых и взвесили его злодеяния, а также и благодеяния, которые он совершил на земле. Установили они, что благодеяния его были более многочисленны, чем его злодеяния. Оказалось также, что то счастье, которое приписал Тот времени жизни его, бесконечно превышало то счастье, которое выпало на долю его на земле. Было повелено тогда перед Осирисом, чтобы убранство погребения богача, которого ты видел, как его выносили с великими почестями из Мемфиса на кладбище, было передано бедняку и чтобы они взяли его в число духов почтенных, как человека-бога, который следует Сокар-Осирису. Было повелено, чтобы он был близок к месту, на котором пребывает Осирис. Того богача, которого ты видел, принесли в царство мертвых и взвесили злодеяния его, а также и благодеяния его; и установили они, что злодеяния его были более многочисленны, чем благодеяния, которые он совершил на земле. Было повелено, чтобы он получил возмездие в Аменти. Он вот и есть тот человек, которого ты видишь лежащим здесь, в то время, как стержень двери Аменти вращается в правом глазу его, когда дверь закрывают или открывают, и уста его отверзаются для громких воплей“. Я думаю, что всякий, прочитавший этот египетский рассказ о противопоставлении посмертных судеб богача и бедняка, невольно вспомнит евангельскую притчу о „некотором богаче, одевавшемся в порфиру и виссон“, и о „некотором нищем, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях“. Ведь и в евангелии бедняк награждается после смерти за свои страдания на земле: „Умер нищий, и отнесен был ангелами на лоно Авраамово“. Когда же богач, попавший в ад и пребывая там в муках, возопил к Аврааму о смягчении своей участи, то Авраам ему ответил: „Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое имя в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь“. Этот ответ Авраама тождествен по смыслу со словами нашей египетской повести, мотивирующими посмертное блаженство бедняка. Оказалось, что то счастье, которое приписал Тот времени жизни его, бесконечно превышало то счастье, которое выпало на долю его на земле. Несмотря на эту близость египетской и евангельской притч о посмертных судьбах бедняка и богача, я не думаю, что для египетской притчи евангельская послужила образцом. Слишком много специфически-египетского мы находим в разобранном нами рассказе о блаженстве

бедняка и муках богача в Аменти. Жуткий образ богача со стержнем двери, вращающимся в его правом глазу, был настолько мощен, что повлиял, через посредство иудейской литературы, на позднейшую христианскую иконографию. Но этим я не хочу сказать, что евангельская притча о Лазаре восходила бы к египетскому образцу. Я полагаю, что одинаковые политические и социально-экономические условия привели и в Египте и в Палестине к тождественному решению проблемы о „страданиях праведника“. Ведь и над Палестиной тяготела неумолимо, как судьба, власть Римского государства, а поэтому бедняки Иудеи могли найти блаженство только в мире, недоступном легионам Рима. Попытки же изменить условия земной жизни привели иудейский народ лишь к разрушению Иерусалима. Старческий народ Египта не решался на дерзновенно-смелое, но и безумно-безнадежное восстание против Рима. В это время заката своей истории люди Египта нашли окончательно покой и мир в вере в загробное возмездие. Они уверовали в то, что сказал Сиосири отцу своему Сетме после посещения ими Аменти: „Будь уверен, отец мой, что с тем, кто был хорошим на земле, поступят хорошо в Аменти, а тот, кто был злым на земле, с тем поступят зло там“. И в поучении того времени, в так называемом папирусе Инсингер, мы встречаем ту же мысль: „Не будь злым в течение своей жизни, ибо ты придешь же к смерти. Лучше для человека творить добро, чем собирать золото и виссон. Не забудь о дне похорон. Не будь нерадивым в благодеяниях, которые требует бог. Погребение это час бога: мудрым является тот человек, который заботится о нем. Милость бога является для благочестивого человека его погребением и его гробницей“. Само собой понятно, что столь сильная вера в загробное возмездие должна была отвратить народ Египта от всех интересов земной жизни и ввергнуть в вечный ужас перед грозным часом страшного суда. В конце концов этот вечный страх и трепет перед посмертным судом создал снова в Египте сильное тяготение к социально-экономическому равенству. Правда это равенство выявлялось теперь не в рамках мирского общества, а в суровой жизни скитов и монастырей, творцом которых является народ Египта, принявший христианство.

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 загроб-

ное 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.

В. Струве.

Главнейшая литература.

- 1) А. Ерман—«Die ägyptische Religion». Berlin, 1902.
 - 2) В. Струве — «Заупокойный культ древнего Египта». Ленинград, 1919 г.
 - 3) Б. А. Тураев—«Египетская литература». Москва, 1920 г. Т. I. Том II, содержащий переводы важнейших текстов, до сих пор еще не напечатан. Его могут заменить до известной степени:
 - 4) Б. А. Тураев—«История Древнего Востока». 1913 г.
 - 5) А. Ерман—«Die Literatur der Aegypter». Leipzig, 1923.
 - 6) W. M. Müller—«Die Liebespoesie der alten Aegypter». Leipzig, 1899.
-

Религия египетских бедняков.

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 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 трупа 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 то 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) землю 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 красотами 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, т.-е. 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, повидимому, 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 хвалы 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, приходишь 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, подходящего 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 Пашеду 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 родильницы).

„Я взывал 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 взывают... 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 некрополя Амон-Нахтом. Повидимому, несчастный ослеп, и, видя причину своей болезни в гневе 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 правоюгласным. 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 подобен 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 обратительное 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 (т.-е. бога), я умилюствляю его 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, правоюгласной, сын ее сделал этот памятник во имя Хонсу, господина своего, художник Паи, правоюгласный, 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:

„Восхваление 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 Небтхухет. 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 ни откуда 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 одеяние, — 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 неправедно 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. Нам 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 твоей, 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 с 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, мало исследованных моментов на-

родной 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 чтил какого-нибудь гения-покровителя данного места. Как на пример, 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 бывають 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 рошей 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 именуют 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 Амехотена 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 впал в грубый фетишизм, не находя более для своих молитв той вдохновенной формы, какую мы видели на наших памятниках.

М. Матве.

Литература.

- 1) E r m a n — «Denksteine aus der thebanische Gräberstadt». Sitz. d. Berl. Ak., 1911.
- 2) G u n n — «The religion of the poor in Ancient Egypt». J. E. A. 3, 81.
- 3) E r m a n — «Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraca». A. F., XXXVIII, 19.
- 4) D a r e s s y — «Ostraca». Cat. gen. d. Mus. d. Caire, I.
- 5) M a s p e r o — «De quelques cultes et de quelques croyances populaires des Egyptiens». Et. de Myth. et. d'arch. Eg., II, 395—419.
- 6) Т у р а е в — «Дверцы Наоса с молитвами Тауэрт». Пам. Муз. Из. Иск. в Москве. 1913.
- 7) Ф р а н к - К а м е н е ц к и й — «Памятники егип. религии в Фиванский период». Москва. 1917—18.

Диалог господина и раба «о смысле жизни».

(По новому вавилонскому памятнику).

Множество клинописных таблечек было найдено немцами в годы, предшествующие войне, при их раскопках Ассура, древнего города ассирийского государства. Во время войны, которая надолго прервала раскопки, давшие столь блестящие результаты, ассирийские таблечки стали издаваться, и на многих из них оказались важные и интересные тексты самого разнообразного содержания. Одним же из ценнейших памятников этой вновь открытой сокровищницы человеческой мысли является диалог, который ведут между собой два лица, одно из которых называется собеседником „господин“, а другой „раб“. Диалог посвящен вопросу о смысле жизни и устанавливает тщетность всех человеческих помышлений и надежд. Таблетка, на лицевой и обратной сторонах которой записан этот разговор, сохранилась не слишком хорошо, но текст можно все же более или менее полно восстановить. Дело в том, что большая часть диалога сохранилась на фрагментированной таблечке эллинистической эпохи, найденной в Вавилоне.

Эта поздняя копия нашего текста давно уже издана, но содержание ее могло быть оценено по достоинству лишь в момент ознакомления с более хорошо сохранившейся ассирийской копией диалога. Рядом с этими копиями из Ассура и Вавилона мы имеем еще копию из куянджикской библиотеки Ассурбанипала, но она, к сожалению, дошла до нас лишь в виде самых жалких фрагментов. Наличие 3 копий диалога, хранящихся в библиотеке Ассура, Ниневии (Куянджик) и Вавилона, доказывает нам тот интерес, который вызывал к себе в ассирийско-вавилонском обществе этот памятник. Он должен привлечь к себе внимание и современного читателя, ибо рассуждения древнего автора о тщетности всех помышлений человека нам не менее понятны и близки, чем людям Вавилона, Ассура и Ниневии.

Диалог состоит из отдельных самостоятельных параграфов-абзацев, построенных по однообразной схеме. Писец отделил эти параграфы на таблетке горизонтальными линиями, я же для удобства читателя буду отмечать их особыми заглавиями.

В копиях текста из Ассура и из Вавилона порядок следования этих параграфов не совпадает. В моем переводе я буду придерживаться порядка следования, встречающегося в ассурской копии. Изложение соответствующих параграфов в обеих копиях почти тождественно, и я не буду отмечать небольшое количество несущественных расхождений. В моем переводе я буду отделять речи обоих участников разговора черточками и надеюсь, что подобное „выделение“ несколько облегчит понимание перевода.

§ 1. Тщетность надежды на милость царя.

„Раб, будь готов к моим услугам!“ — „Да, господин мой! да!“ — „Позаботься! Приготовь мне колесницу и упряжь! Ко дворцу я хочу дать нестись колеснице“. — „Дай нестись колеснице, господин мой! Дай нестись! Царь... даст тебе сокровища (?) и они будут твои. Он... простит тебя“. — „О раб! я ко дворцу не хочу дать нестись колеснице“. — „Не дай нестись колеснице, господин мой! Не дай нестись! В место недоступное он пошлет тебя. В страну, которой ты не знаешь, он велит увести тебя. И днем и ночью он даст тебе видеть горе“.

§ 2. Тщетность надежды на радость пиршества.

„Раб, будь готов к моим услугам!“ — „Да, господин мой! да!“ — „Позаботься и приготовь мне воду для моих рук! Дай ее! Я хочу пировать“. — „Пируй, господин мой, пируй! Участие в пире это радость. С тем, кто участвует в пиршестве, в веселии сердца и с омытыми руками идет Шамаш (бог солнца)“. — „О раб! я участвовать в пиршестве не хочу“. — „Не пируй, господин мой! не пируй! Голод и еда, жажда и питье доставляют страданье человеку“ (букв.: „идут на человека“).

§ 3. Тщетность надежды на вольную жизнь в степи.

„Раб, будь готов к моим услугам!“ — „Да, господин мой, да!“ — „Позаботься! Приготовь мою колесницу и упряжь! По степи я хочу дать нестись колеснице“. — „Дай нестись колеснице, господин мой! Дай нестись! Лагерь человека бежавшего (из города) полон. Охотничья собака сокрушает кости. Улетевшая птица хахуру (вероятно, охотничий сокол) снова совет себе гнездо... дикий осел, живущий в степи...“ — „О раб! По степи я не хочу дать нестись ко-

леснице.“—„Не дай нестись колеснице, господин мой! Не дай нестись! Человек бежавший (из города) теряет свой разум. У охотничьей собаки сокрушают зубы. Улетевшая птица хахуру находит гнездо свое лишь в расщелине стены. У дикого осла живущего (в степи) пустыня является жилищем“.

§ 4. Тщетность надежды на укрепленное жилище.

„Раб, будь готов к моим услугам“.—„Да, господин мой! да!“—„Я хочу построить дом“.—„Построй, господин мой! Построй! Овладевай... С врагом (?) несправедливым и злым (?) ты прикончи!“—„Моего врага (?) я хочу связать, заковать, наложить на него цепь. За противником моим я хочу следить“.—„О господин, следи! Господин мой, следи!“—„Да! да! я хочу построить дом“.—„Дома ты не строй. Поступающий так теперь разрушает дом отца своего“.

Параграф плохо сохранился и вследствие этого понимание его весьма затруднено. Он построен, кажется, по иной схеме, чем прочие параграфы.

§ 5. Тщетность надежды на восстание.

„Раб, будь готов к моим услугам!“—„Да, господин мой! да!“—Он говорит: „Восстание я хочу поднять“.—„Так подними же, господин мой! Подними! Если ты не поднимешь восстание, то какова же будет участь твоя? Кто же будет давать тебе (припасы), чтобы ты мог заполнить свой лагерь?“—„О раб! Я восстание не хочу поднять“.—„Не поднимай, господин мой! Не поднимай! Человека, поднявшего восстание, или убивают, или..., или ослепляют, или схватывают, или же кидают в темницу“.

§ 6. Тщетность надежды на благородство противника.

„Раб, будь готов к моим услугам!“—„Да, господин! да! да!“—„На слова моего обвинителя я хочу ответить молчанием“.—„Отвечай молчанием!“—„О раб! я на слова моего обвинителя не хочу ответить молчанием“.—„Не отвечай молчанием, господин мой! Не отвечай! Если ты не будешь говорить,... то обвинители твои будут свирепыми к тебе“.

Этот параграф сохранился лишь в вавилонской копии. Таблетка с ассиурской копией после строк, содержащих пятый параграф, фрагментирована. Согласно остроумной догадке одного из исследователей нашего текста пострадавшая часть ассиурской таблички и содержала параграф о тщетности надежды на благородство противников.

§ 7. Тщетность надежды на любовь женщины.

„Раб, будь готов к моим услугам!“—„Да, господин, да!“—„Женщину я хочу любить“.—„Люби же, господин, люби!“

Человек, который любит женщину, забывает горе и скорбь". — "О раб, я женщину не хочу любить". — "Не люби, владыка мой! Не люби! Женщина это ловушка охотника, глубокая яма и ров. Женщина это острый железный кинжал, который перерезает горло человека".

§ 8. Тщетность надежды на помощь бога.

"Раб, будь готов к моим услугам!" — "Да, господин мой! да!" — "Позаботься! Приготовь мне воду для моих рук! Дай мне ее! Я хочу принести жертву богу моему". — "Принеси, господин мой! Принеси! У человека, который приносит жертву своему богу, радостно сердце. Заем за займом он делает". — "О раб! Я жертву богу моему не хочу принести". — "Не приноси, господин мой! Не приноси! Разве ты думаешь, что научишь бога ходить за тобой, подобно собаке, или повелением запроса (т. е. магией), или незапросом (т. е. молитвой), или же исполнением того, что он у тебя попросит?"

§ 9. Тщетность надежды на благодарность людей.

"Раб, будь готов к моим услугам!" — "Да, господин мой, да!" — Он говорит: "Продовольствие нашей стране я хочу дать". — "Так дай, господин мой! Дай! У человека, который дает продовольствие своей стране, зерно его — доход его, и прибыль его огромна". — "О раб! Давать продовольствие стране я не хочу". — "Не давай, господин мой! Не давай! Давание в долг подобно любви, а прибыль подобна рождению сына. Прибыль с твоего зерна они возьмут у тебя и тебя же будут проклинать. Они съедят твое зерно и тебя же погубят".

§ 10. Тщетность надежды на посмертное воздаяние.

"Раб, будь готов к услугам!" — "Да, господин мой! да!" — Он говорит: "Благодаяние моей стране я хочу сделать". — "Так сделай господин мой! Сделай! Человек, который оказывает благодаяние своей, стране найдет благодаяние себе в чаше (вероятно, хранилище судеб человека) Мардука (главного бога Вавилона)". — "О раб! Благодаяние стране моей я не хочу оказать". — "Не оказывай, господин мой! Не оказывай. Подымись на холмы разрушенных городов! Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?"

§ 11. Тщетность надежды на продолжительность жизни.

"Раб, будь готов к моим услугам!" — "Да, господин мой! да!" — "Теперь, что же хорошо?" — "Сломать шею мою и шею твою и кинуть в реку, это хорошо. Кто столь высок, чтобы

взойти на небо, и кто столь велик, чтобы заполнить землю!“— „О раб! Я хочу тебя убить и заставить тебя итти передо мной“.—„Воистину, только 3 дня будет жить господин мой после меня“ (букв.: „Господин мой! Воистину только 3 дня будут жить после меня“).—Текст заканчивается припиской: „Согласно оригиналу своему написано и проверено“.

Не слишком смелым, я думаю, будет утверждение, что переведенный мною клинописный текст, посвященный вопросу о смысле жизни, является одним из любопытнейших литературных памятников, подаренных нам „холмами разрушенных городов“ Месопотамии. Наш текст интересен уже формой своей, доказывающей, что и в Вавилонии, как в Египте и в Греции, придавали философским произведениям вид диалога. И надо признать, что древний вавилонский автор в своем разговоре „господина“ и „раба“ мастерски использовал форму диалога, чтобы ясно и отчетливо выявить свою мысль о тщетности всех надежд и стремлений человека. Действительно, если любое желание, высказываемое „господином“, поддерживается „рабом“ вескими доводами, и если этот последний поддерживает также не менее сильной аргументацией и отказ от данного желания, то вывод из разговора напрашивается сам собой. „Раб“, одобряя как стремление к желанию, так и отказ от него, доказывает тем самым полную безнадежность всех чаяний и помышлений человека, абсолютную бессмысленность всей его жизни. Бессмысленность жизни усугубляется ее краткостью. „Господин“, убивший своего „раба“, переживает его лишь на „3 дня“, ибо, согласно одному из вавилонских изречений „жизнь вчера, сегодня прошла“, т.-е. того, кто еще вчера жил, уже сегодня нет.

Этот беспросветный пессимизм, полное разочарование в жизни сближает вавилонский текст с египетским „Разговором несчастного со своей душой“, а в особенности с библейским „Екклесиастом“. Мы находим в вавилонском и библейском памятниках рассуждения, весьма близкие не только по содержанию, но и по форме. Суетной представляется и Екклесиасту вся деятельность человека. Одинаково беспредельными являются в глазах его как материальные побуждения—накопление имущества,—так и духовные—накопление знаний,—„потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и увь! мудрый умирает наравне с глупыми. И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все суета и томление духа. И возненавидел

я весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня". Не верит Екклесиаст и в счастье, которое по мнению многих, дает любовь к женщине, ибо он нашел, „что горче смерти женщина, потому что она—сеть, и сердце ее—силки, руки ее—оковы". Эта характеристика женщины библейским автором невольно вызывает в памяти характеристику женщины „рабом" в вавилонском диалоге: „Женщина это ловушка охотника, глубокая яма и ров. Женщина это острый железный кинжал, который перерезает горло человеку". Вавилонский текст близок к библейскому и в определении смерти, как силы исключительно разрушающей, и в отрицании посмертного воздаяния. Вспомним призыв „раба" к своему „господину": „Подымись на холмы разрушенных городов, пройдишь по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?" И Екклесиаст видел в смерти лишь силу, уравнивающую участь всего живущего общим уничтожением: „Все му и всем—одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем... потому что участь сынов человеческих и участь животных—участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все—суета. Все идет в одно место. Все произошло из праха и все возвратится в прах".

Наряду с этим поразительным совпадением в общей пессимистической оценке жизни мы находим и основное отличие между библейским и вавилонским памятниками, отличие, на которое, правда, до сих пор не было обращено достаточного внимания. Екклесиаст рассматривает в своих рассуждениях одни лишь явления личной жизни, как то: наслаждение питьем, едой, накопление богатств и званий, любовь и т. п., а в диалоге „господина" и „раба" мы находим определенные указания на явления общественно-политической жизни. Действительно, в желании „господина" нестись по степи в колеснице, надо видеть не стремление к невинной охоте, а стремление человека к освобождению от неудовлетворяющего его уклада современного общества. В степи вдали от города он разбивает свой „лагерь" и заполняет его тем, что он может награть у общества,

которому он объявляет войну. „Господин“ хочет построить „дом“, но это, кажется, дом не из числа тех домов, о сооружении которых повествует Екклесиаст: „Построил себе дома, посадил себе виноградники. Устроил себе сады и рощи и насадил всякие плодовые деревья“. Нет! Я склонен думать, что дом, о построении которого мечтает „господин“ в вавилонском тексте, является домом-башней, домом-крепостью, в котором он мог быть в полной безопасности от всех своих врагов. Но „господин“ не ограничивается одной лишь войной с обществом, он готов поднять „восстание“ и против самой государственной власти, против царя. Он готов совершить государственное преступление, за которое человека „или убивают, или..., или изгоняют, или схватывают, или кидают в темницу“.

Этот, так определенно выявленный, общественно-политический момент и придает „Разговору господина и слуги“ громадный интерес. В ярко выраженном недовольстве „господина“ и обществом и правительством, очевидно, отражается идеология известного сословия, игравшего когда-то крупную роль, а в данный момент потерявшего свое значение. Таким образом разбираемый нами памятник приобретает исключительное значение не только для истории мировоззрения, но и для истории общества. Он приобретает тем большее значение, что можно определить то сословие, идеологию которого он выражает, а также можно установить место происхождения и с некоторой вероятностью время возникновения его. Поэтому в „Разговоре господина и раба“ раскрывается перед нами одна из забытых страниц истории сословной борьбы в одном из государств Месопотамии.

Не трудно определить сословие, к которому принадлежат оба участника нашего диалога. Сословие одного из них прямо указывается—он назван „рабом“ т.-е. принадлежащим к низшему сословию ассиро-вавилонского общества.

Его собеседник, называемый им „господином“, являлся, по видимому, его владельцем, и следовательно принадлежал к свободным людям. Свободные в Вавилонии делились, согласно судебнику Хаммурапи, на 2 сословия, на т. н. „мушкену“ „бедняк“ (букв. „смирненный“) и „мар авелим“, „сын мужа“. Интересно отметить, что и в Египте мы имеем почти тождественные названия для 2 сословий, на которые делились свободные, а именно „неджес“, „маленький“, „ничтожный“ и „си са“, „сын мужа“. Из двух сословий и в Вавилонии, и в Египте привилегированным и социально более ценным является, конечно, сословие „сыновей мужа“. В Вавилонии,

согласно судебнику Хаммурапи, увечье „сына мужа“ каралось соответствующим увечьем виновного. За увечье же „бедняка“ налагался лишь денежный штраф. Человек, причинивший ударами выкидыш плода дочери „сына мужа“, должен был уплатить 10 сиклей серебра. За то же преступление по отношению к дочери „бедняка“, виновный должен был уплатить вдвое меньший штраф. Если от выкидыша умирала дочь „сына мужа“, то предавалась смерти дочь виновного. Смерть дочери „мушкену“ при аналогичных условиях влекла за собой для виновного лишь уплату трети мины серебра. Большая социальная ценность „сына мужа“ выявлялась и в том обстоятельстве, что он должен был врачу давать двойную, а за развод даже тройную плату по сравнению с „бедняком“. Не только люди, но и боги требовали от знатного более богатой жертвы. „Если это знатный,— читаем мы в одном из вавилонских ритуалов,— то пусть он сожжет голубя для жертвы всесожжения. Если же это мушкену, то пусть он сожжет внутренности овцы“.

Выделенный и богами и людьми „сын мужа“ уже внешним своим обликом отличался от „бедняка“. Его волосы на затылке были подрезаны. (Длина волос, как известно, отличала и „кавалеров“ от „круглоголовых“ английской революции).

К какому же сословию принадлежал „господин“ изучаемого нами памятника, являлся ли он „мар авелим“ или же „мушкену“? Я полагаю, что на этот вопрос можно дать, не колеблясь, лишь один ответ: „господин“ диалога входил в сословие „сыновей мужа“. Он имел свободный доступ к царю: „Ко дворцу я хочу дать нестись колеснице“. Царя окружали лишь знатные, и „мушкену“ не имел доступа в круг придворных. „Мушкену“ и все то, что имело отклонение ко двору, в судебнике Хаммурапи даже противопоставлялись друг другу. Брак между царем и дочерью „мушкену“ просто немислим. С ужасом говорит уже только о возможности такого брака вавилонский царь XIV в. в одном из писем современному ему египетскому царю. Вавилонские цари, очевидно, причисляли самих себя к знатным, к „сыновьям мужа“ точно так же, как и египетский царь в одном из эрмитажных папирусов назван „сыном мужа“. Поэтому в виду только что сказанного надо думать, что „господин“, свободно направляющийся во дворец на своей колеснице, принадлежал не к „беднякам“, а к „сыновьям мужа“. За принадлежность его к высшему³ сословию говорит и его богатство. Когда он уходит в степь, или подымает восстание, он может разбить целый „лагерь“, составленный,

очевидно, из его челяди. Он может построить себе дом-крепость, он может позволить себе роскошь дать продовольствие и оказать благодеяние целой стране.

Очевидно, перед нами в лице „господина“ крупный феодал, недовольный своим настоящим положением и измышляющий различные способы, чтобы выйти из него. Он последовательно убеждается в их несостоятельности. Он навлек на себя, кажется, гнев царя. Боясь его последствий, он решается обратиться к самому царю и просить у него помилования. Но надежда на милость царя невелика и „раб“ указывает своему „господину“: „В место недоступное он (т.-е. царь), отошлет тебя. В страну, которой ты не знаешь, он велит увести тебя. И днем и ночью он даст тебе видеть горе“. Отчаявшись в милости царя, знатный надеется забыть тревогу в веселии пира. Убедившись в тщетности и этой надежды, он выбирает наконец путь активной борьбы. Он хочет уйти в степь и разбить там разбойничий „лагерь“. Но он понимает, что в конце концов он погибнет в этой борьбе, ибо „человек бежавший из города теряет свой разум. У охотничьей собаки сокрушат зубы. Улетевшая хахуру-птица найдет себе гнездо лишь в расщелине стены. У дикого осла, живущего в степи, пустыня является жилищем“. „Господин“ задумывает себе построить замок, „дом-крепость“, опираясь на твердыню которой он мог бы победить врагов своих. Но раб ему указывает, что „доступающий так, разрушает теперь дом свой“, т.-е. царь немилосердно расправляется с теми из знатных, которые крепкими стенами хотят себя сделать независимыми от государственной власти. Тогда вельможа решается на восстание и должен тотчас же признать всю бессмысленность такого начинания. Отчаявшись в открытой борьбе, знатный пытается примириться со своими врагами, со своими обвинителями, которые, очевидно, хотят оклеветать его перед царем. Но призрачность и этой надежды ему становится очевидной. Нет у него веры и в любовь к женщине. Не ожидает он спасения себе и от жертв богам, ибо не может человек научить бога „ходить за собою подобно собаке“ ни жертвой, ни молитвой, ни заклинанием. От гнева царя его не спасет благодарность людей, которых он будет кормить своим зерном. Люди не знают благодарности, и те, которые „возьмут у него прибыль с зерна, его же будут проклинать, и те, которые съедят его зерно, его же погубят“. Бесполезно для вельможи и оказание благодеяний стране, ибо нет загробного возмездия. Смерть всех уравнивает,

и праведника и грешника, и нет различия между „черепами“ добродетельных людей и злодеев.

Мы видим, что диалог „господина“ и „раба“ обрисовывает всю безнадежность положения знати. У нее нет надежды ни на прощение царя, ни на милость богов, как в жизни, так и в смерти, ни на благородство врагов, ни на благодарность людей, нет спасения ей в открытой борьбе с обществом и с царем и нет забвения ни в веселии пира, ни в хмелю любви. Полный отчаяния вельможа, герой диалога, хочет убить своего раба, доказавшего ему неумолимыми доводами тщетность всех надежд на спасение. Раб готов умереть, но он указывает, что его господин переживет его лишь на 3 дня. Может быть, в этих словах раба кроется намек не только на быстротечность жизни, но и на возможность, что царь сократит жизнь вельможи, возбудившего его гнев.

Если мы на основании всего вышеизложенного можем с уверенностью сказать, что разбираемый нами памятник отражает в себе идеологию знати, недовольной данными условиями жизни, то нам остается еще решить вопросы, где и когда создавались эти условия жизни, столь тягостные для привилегированного сословия. Первый вопрос решается просто. Упоминание „чаши Мардука“, бога Вавилона, доказывает вавилонское происхождение текста. Труднее ответить на второй вопрос, на вопрос, когда же жилось знати в Вавилоне столь тяжело? Но и на этот вопрос можно ответить с некоторой долей вероятности. Древнейшая копия разговора „господина“ и „раба“ дошла до нас из архива города Ассура и она восходит к VIII—VII в. до р. X. Судя по приписке, она была тогда „согласно своему оригиналу списана и проверена“. В Вавилонии мы видим в то время и также в предшествующее, в так называемую эпоху Касситов, пышный расцвет феодализма и безнадежное ослабление царской власти. Наш же текст был, очевидно, составлен в такую эпоху, когда в Вавилонии царская власть была полна силы и мощи и не давала знати возможности ни построить дом-крепость, ни предпринять разбойничий набег, ни поднять восстание. Поэтому диалог „господина“ и „раба“ восходит к периоду, предшествующему Касситской династии, а именно ко времени первой Вавилонской династии, в состав которой входил и великий царь Хаммурапи. Эту мою датировку не опровергает то обстоятельство, что в диалоге говорится об езде на колесницах, запряженных, очевидно, лошадьми, а эти последние тогда

были еще очень редки в Вавилонии. Ведь перед нами в лице „господина“ крупный вельможа. В вавилонской копии диалога этому слову „bel“, „господин“, „владыка“, предшествует даже идеограмма бога.

Может быть, в лице этого „господина“ мы имеем и одного из царьков города Сумира, который был лишен вавилонским царем политической самостоятельности тогда, когда, по выражению В. К. Шилейко, „звезда Шумера исчезла в лучах восходящего солнца великой, единой и неделимой империи Вавилона“. Такой крупный вельможа мог себе позволить роскошь езды на колеснице, запряженной конем, „мужественным в битве“, без которого не мог обойтись „ни царь, ни наместник, ни владыка, ни князь“. В виду этого я и полагаю, что упоминание колесницы не противоречит моей датировке диалога временем первой Вавилонской династии. В эту эпоху царская власть была в зените своего могущества и силы феодализма в Вавилонии были основательно сломлены. О полной победе центральной государственной власти над центробежными феодальными силами свидетельствует судебник царя Хаммурапи (XIX в. до Р. Х.). Мы находим здесь постановления одного единого права для всего обширного вавилонского государства. Упоминание о каких-нибудь местных привилегиях отсутствует полностью. Местные же привилегии являются характерными для любого феодального строя, так, напр., мы нередко встретим упоминания их в судебнике феодального хеттского государства. Но государство Хаммурапи справилось не только с локальным сепаратизмом, подчинив все области, входящие в состав вавилонского государства, „постановлениям права, утвержденных Хаммурапи, мудрым царем, для водворения истинного благополучия и хорошего управления в стране“. Великий царь подчинил в пределах каждой области и все сословия своему праву, которое он создал „для водворения в стране справедливости и истребления незаконных и злых и чтобы сильный не притеснял слабого“.

Право Хаммурапи, как гражданское, так и уголовное, стало обязательным не только для „мушкену“, „бедняка“, но и для представителя высшего сословия „мар авелим“, „сына мужа“. Правда, кодекс вавилонского царя узаконил, как мы выше видели, привилегированность знати, но уже один тот факт, что „сын мужа“ упоминается в законах наряду с „бедняком“ знаменует собой новую эру в истории общества. Царь Хаммурапи сделал первый шаг на великом

пути демократических достижений в тот момент, когда он заставил и знать руководствоваться в своих поступках нормами права, установленными государственной властью. И в другом великом государстве древнего Востока, в Египте, мы наблюдаем то же стремление к демократизации общества. В царском поучении эрмитажного собрания отец советует своему сыну „не делать различия между „си са“, „сыном мужа“ и „неджемсом“, „маленьким“, т.е. судить того и другого за проступки, и вознаграждать того и другого за заслуги. В другом древне-восточном государстве, в хеттском, которое лишь недавно стало предметом интенсивного исследования, мы находим наоборот полное, непоколебленное господство феодальных устоев. Хеттская знать сумела ограничить в свою пользу царскую власть. Государственный совет, состоявший из братьев и сыновей царя и из сановников и военачальников, решал с царем все важные дела. Царь должен был собирать совет ежедневно, как в мирной обстановке, так и во время похода. Ни один член совета не наказывался за одно несогласие с волей царя. Казнь „советника“ была обусловлена наличием подлинной вины по отношению к царю. И в таком случае страдал он один. Все его имущество оставалось в руках его семьи. Самой собой понятно, что знать, организованная в такое мощное и самостоятельное учреждение, как постоянный государственный совет, могла направлять законодательство царя в желательное для себя русло и удерживать его от каких-либо покушений на феодальные привилегии. И действительно, в судебнике хеттских царей мы наталкиваемся на замечательное явление, которое поразит всякого знакомого с законами Хаммурапи. В хеттском судебнике мы имеем дело лишь с 2 условиями: со свободными, названными просто „мужчиной“ или „женщиной“, и с „рабами“. Где же осталась знать „мар авелим“ вавилонского кодекса? Нельзя же себе представить, чтобы в хеттском обществе не было знати. О существовании ее свидетельствуют другие хеттские памятники, хотя бы тексты, повествующие о только что названном государственном совете. Невозможно также предположить, что эти упоминаемые в хеттских законах „мужчина“ и „женщина“ были знатыми и в хеттском обществе таким образом отсутствовал бы средний класс. Дело в том, что „мужчина“ и „женщина“ хеттского судебного кодекса являлись равноценными не „мар авелим“, а „мушкену“ кодекса Хаммурапи. Виновный в убийстве или увечьи „мужчины“ или „женщины“ мог искупить свою вину одним штрафом. Правда,

этот штраф был вдвое больше того, который налагался за то же преступление против раба. См. статьи 6 и 7 первой таблички хеттских законов: „Если кто-нибудь ранит мужчину или женщину, или выбьет у него зубы... то должен уплатить 20 сиклей серебра... Если кто-нибудь ранит раба или рабыню, или выбьет у него зубы, то должен уплатить 10 сиклей серебра“. Согласно же судебнику Хаммурапи увечье знатного, как мы выше видели, каралось соответствующим увечьем виновного. Лишь увечье „мушкену“ и раба виновный мог искупить штрафом. В одном случае, правда, преступление против личности представителя, или вернее представительницы знати не каралось по принципу талиона, а именно причинение ударами выкидыша плода знатной женщины. За это преступление налагался лишь штраф. Но сумма, уплачиваемая виновным в таком преступлении против жены „мар авелим“, превышала в 2 раза сумму за выкидыш плода жены „мушкену“ и в 5 раз—за выкидыш плода рабыни. См. статьи 209, 211, 213 судебного Хаммурапи: „Если кто-нибудь, ударив свободную, причинит выкидыш ее плода, то должен уплатить за ее плод десять сиклей серебра.—Если он причинит побоями дочери мушкену выкидыш ее плода, то должен уплатить 2 сикля серебра“.

Это произведенное нами сравнение соответствующих статей судебных Хаммурапи и хеттских царей определенно доказывает, что „мужчина“ и „женщина“ хеттского общества — соответствуют по своей социальной ценности не вавилонскому „мар авелим“, а вавилонскому „мушкену“. Если это так, то возникает вопрос, почему же не упоминалась знать в хеттских законах. Я думаю, что ответ на этот вопрос довольно простой.

В феодальном хеттском государстве „знать“ стояла над законом, для нее закон не был писан. Закону должны были подчиняться лишь „бедняки“ да рабы.

Знать же, законодательствующая вместе с царем, жила в сфере других правовых норм, которые не могли, конечно, быть зафиксированы рядом с законами, действующими в обществе простых смертных. Отсутствие в дошедшем до нас хеттском судебнике правовых норм, обязательных для знати, и объясняет нам ту поразительную мягкость хеттских законов, которая на первый взгляд так выгодно выделяет их среди вавилонских, ассирийских и еврейских законов. Дело в том, что всякое преступление против неполноправных граждан в любом обществе всегда карается сравни-

тельно мягко, ибо к подобным преступлениям чаще всего причастны как раз представители привилегированного сословия. Поэтому, пресловутая мягкость хеттских законов объясняется отнюдь не гуманностью хеттского общества, а абсолютным господством в этом обществе феодального строя. Кодексу Хаммурапи со своими более суровыми карами, стоит неизмеримо выше „мягких“ хеттских законов. Судебник великого вавилонского царя знаменует блестящую победу государственной власти над феодализмом, свидетельствуя о подчинении законам государства не только „бедняков“, но и знати. Такое крупное достижение государственной власти в эпоху Хаммурапи является конечным результатом долгого исторического процесса. Начался он еще с реформ древнего сумерийского царя Урукагины (ок. 2700 г. до р. Х.), которые имели целью защитить „бедных“ от произвола и насилий знати. Продолжался процесс и в дни царей Аккада (ок. 2600 до р. Х.), которые вырвали знать из родных гнезд и селили их вокруг своей столицы. Немало способствовала ослаблению знати и политика династии Ура (ок. 2300 г. до р. Х.), направленная к тому, чтобы превратить самостоятельных когда-то правителей городов в чиновников, послушных велениям царя. Завершилась победа над феодализмом наконец в эпоху первой вавилонской династии, династии Хаммурапи, заставившей знать подчиняться законам царя наряду с „бедняком“ и рабом. Конечно, такая полная капитуляция перед царской властью не могла быть по сердцу „мар авелим“ Вавилонии; тем более, что эта победа царя изменила в корне положение знати в сфере не только правовых, но и экономических отношений. Хаммурапи, а может быть уже один из его преемников, превратил, кажется, „сына мужа“ из собственника во владельца принадлежавших ему угодий и имущества. По крайней мере, мы встречаем в судебнике Хаммурапи статьи, которые в числе собственников того или другого имущества перечисляют „дворец, храм и мушкену“, но не „мар авелим“. Так, в 8-ой статье судебногоника мы читаем следующее: „Если кто-нибудь украдет вола, или овцу, или осла, или свинью, или судно, то если это принадлежит храму или дворцу, он обязан возместить это в тридцать раз большем размере, а если это принадлежит мушкену, он должен отдать в десятикратном размере; если же вору нечем отдать, то его должны предать смерти“. Если в этой статье говорится об имуществе всякого рода, принадлежащего дворцу, храму и „мушкену“, то 15 и 16

статьи судебногоника посвящены только рабам. Но и эти статьи называют в качестве собственника только дворец и „мушкену“.

„Если кто-нибудь,—читаем мы,—выведет за ворота (т.е. украдет) дворцового раба или дворцовую рабыню, или раба мушкену или рабыню мушкену, то его должно предать смерти. Если кто-нибудь, укрыв в своем доме беглого раба, принадлежащего дворцу, или мушкену, не выдаст его на требование чиновника, то этого домохозяина должно предать смерти“. И любопытная 175 статья, трактующая о браке раба и дочери „сына мужа“ упоминает лишь о дворцовом рабе и о рабе „мушкену“, как-будто другие категории собственников и не существовали.

„Если дворцовый раб, или раб мушкену“,—гласит статья,—„женится на дочери сына мужа, она, по взятии им ее замуж, войдет в дом дворцового раба или раба мушкену с приданным из дома своего отца, и они, поселившись вместе, построят дом и приобретут имущество, то по смерти дворцового раба или раба мушкену дочь свободного получает свое приданое а все приобретенное ими от начала их совместной жизни должно разделить на две части, половину должен взять господин раба, другую дочь сына мужа для своих детей“.

Эти только что приведенные статьи судебногоника Хаммурапи, перечисляющие в качестве собственников любого движимого имущества, кроме дворца и храма, одних лишь „мушкену“, определенно, кажется, указывают на то, что „мар авелим“ входил в число тех лиц, которые покрывались понятием „дворца или храма“. Обязательности этого вывода можно избежать, только предположив, что „мушкену“ в этих статьях судебногоника употребляется в более широком смысле слова, чем обычно, а именно в качестве „подданных“, обнимающих и „сыновой мужа“ и „бедняков“. Но я думаю, что нельзя будет привести текстов, доказывающих с несомненностью употребление в столь широком смысле понятия „мушкену“. Мы встречаем, правда, в обширной вавилонской литературе, посвященной предсказаниям, иной раз противопоставление „царя“ и „мушкену“, напр., если произойдет то-то и то-то, царь будет бороться с восстанием и для „мушкену“ будет несчастье. Только я думаю, что и в этом контексте „мушкену“ обозначает „бедного“, ничтожного, незнатного, противопоставляемого царю, как богатому, высокому, знатнейшему. Такое мое понимание „мушкену“ и в литературе предсказаний может быть подтверждено несколь-

кими из таких „пророческих“ текстов, как, напр.: при таких-то небесных предзнаменованиях „царь страны делается мушкену“, „бедняком“, или же при рождении жеребенка с очень черным хвостом последует „низложение царя и захват престола мушкену“, т.-е. „бедняком“, или же наконец, „если в месяце Нисане змея упадет незаметно за человеком, то это благоприятно для знатного (букв. владельца имущества), что же касается мушкену, то он умрет в чужом городе“. Но, если бы даже в одном из таких предсказаний нашлось употребление слов „мушкену“ в смысле „подданного“, то это ничего бы не доказывало для толкования „мушкену“ в приведенных выше статьях судебного кодекса Хаммурапи. Ведь язык судебного кодекса должен быть юридически точным, и каждый термин должен быть однозначным во всех статьях, в которых он встречается. Поэтому и термин „мушкену“, обозначающий в некоторых статьях кодекса заведомо представителя непривилегированного сословия свободных людей, должен был иметь то же значение и во всех прочих статьях и, конечно, в тех статьях, которые перечисляют его наряду с „дворцом“ и „храмом“ в числе собственников какого-либо имущества. Следовательно, если эти статьи не упоминают „мар авелим“ наряду с „дворцом“, „храмом“ и „мушкену“, то, очевидно, „мар авелим“ входил в состав лиц, имевших отношение к „дворцу“ или „храму“. Я полагаю, что к этому выводу нас обязывает правильное понимание всех вышеприведенных статей. Из него же в свою очередь следует, что собственником имущества „мар авелим“ является „дворец“ или „храм“, а он сам был, очевидно, только владельцем своего достоинства. В качестве лишь владельца, „сын мужа“, конечно, не мог свободно распоряжаться своим имуществом. И, действительно, можно доказать, что вавилонский знатный эпохи Хаммурапи был в сильнейшей степени ограничен в праве располагать своим достоинством. О таком ограничении имущественных прав, „мар авелим“, в остальных отношениях столь привилегированного, свидетельствует 7 статья судебного кодекса великого царя: „Если кто-нибудь купит или возьмет на хранение серебро, или золото, или раба, или рабыню, или вола, или овцу, или осла, или что бы то ни было из руки сына мужа или из руки чьего-нибудь раба без свидетелей и контракта, то этого человека, как вора, должно предать смерти“. На эту любопытную статью до сих пор не было обращено достаточного внимания. Исследователи проглядели то важнейшее историко-социальное явление, о котором она свидетельствует. Они

видели в ней лишь постановление о том, что „необходимым условием для действительности любой правовой сделки является ее письменное закрепление в присутствии свидетелей“. Но такому пониманию нашей статьи определенно противоречит свидетельство 122, 123, 124 статей того же судебного Хаммурапи: „122. Если кто-нибудь отдает кому-нибудь на хранение свое серебро, золото, или другую вещь, то он должен предьявить свидетелям все отдаваемое им, заключить договор и только тогда отдать вещь на хранение.—123. Если он отдаст вещь на хранение без свидетелей и договора и там, куда он отдал, станут отрицать это, то это судное дело не может повести к иску.—124. Если кто-нибудь отдаст кому-нибудь на хранение серебро, золото или другую вещь перед свидетелями, и тот станет отрицать это, то, по изобличении им этого человека, он должен вернуть все, что он отрицал, в двойном размере“. Из только что приведенных статей с очевидностью следует, что и в Вавилонии, как повсюду в мире, передача на хранение без письменного договора не является сама по себе еще уголовным преступлением. Пострадать при этом мог только тот, кто доверил свое имущество без соответствующего документа. Он рисковал потерять свое добро в случае нечестности лица, которому он доверился, ибо „это судное дело не может повести к иску“. Имея же на руках документ или располагая свидетелями, он мог в любой момент затребовать через суд свое сданное на хранение имущество.

Мы видим таким образом, что эти статьи 122—124 судебного Хаммурапи на первый взгляд резко противоречат вышеприведенной 7 статье того же судебного. Действительно, ведь эта последняя под страхом смертной казни запрещала брать на хранение что-либо без контракта и свидетелей. Статьи же 122—124 допускают такую передачу на хранение, предупреждая только, что при этих условиях может пострадать лицо, сдавшее на хранение. Но я думаю, что данное противоречие лишь кажущееся и оно отпадет, если мы обратим внимание на социальное положение тех лиц, из рук которых 7 статья запрещала брать что-либо без свидетелей и контракта. Это были „сын мужа“ и „раб“. То, что из рук раба „без свидетелей и контракта“ ничего нельзя было получать, само собой понятно. Ведь раб, как собственность своего господина, не имел своей собственности и поэтому все, что он передавал на хранение или продавал без сопроводительного документа от своего господина, должно было уже а priori рассматриваться, как краденое. Но в 7 статье

судебника Хаммурапи наряду с рабом упоминается и „сын мужа“, и нас не может не поразить то обстоятельство, что вместе с рабом и „сын мужа“ причисляется к контрагентам, из рук которых нельзя было брать ничего „без свидетелей и контракта“. Очевидно и „сын мужа“, подобно рабу, не располагал своей собственностью. Все его имущество, или по крайней мере часть его не принадлежала ему, и он поэтому не мог им свободно распоряжаться. Передавая имущество „без свидетелей и контракта“, он рисковал его потерять и таким образом нанести убыток действительному собственнику данных хозяйственных ценностей. Поэтому и государство должно было оградить интересы этого собственника 7 статьей, запрещающей брать что-либо из рук „мар авелим“ без контракта и свидетелей.

Разбирая выше статьи судебногоника, перечисляющие в качестве собственников лишь „дворец, храм и мушкену“, но не „сына мужа“, мы уже высказали догадку, что „сын мужа“ не был собственником своего имущества, которое принадлежало согласно праву дворцу или храму. 7 статья судебногоника Хаммурапи блестяще подтверждает наше предположение. „Сын мужа“, действительно, не был собственником своих угодий. Он получил их в условное пользование от „дворца“, т.е. от царя или от „храма“. Очевидно, царь в целях ослабления знати конфисковал все имущество ее в пользу „дворца“ и „храма“ и вернул его прежним собственникам уже лишь на правах владения. Вероятно, эта конфискация была проведена уже после того, как многие из „сыновей мужа“ подобно вельможе, герою разбираемого нами диалога, пытались использовать свои богатства ради создания себе многочисленных сторонников.

На основании всего вышесказанного мы должны признать, что в дни династии Хаммурапи знати, действительно, жилось тяжело. Она была тогда в сильнейшей степени ослаблена в политическом, социальном и экономическом отношении. Поэтому и диалог „господина“ и „раба“ отражает, вероятно, настроение знати как раз этой эпохи, ибо диалог мог быть написан, как мы выше видели, лишь в эпоху сильной царской власти и полного захирения знати. Для „сыновей мужа“ времени первой Вавилонской династии, потерявших все свое бывшее значение, изверившихся и в свою силу, и в помощь богов, и в надежду на воздаяние в загробном мире, оставалось одно лишь беспредельное отчаяние, напешшее потрясающее выражение в разобранном нами памятнике. Конечно, среди знати были и лица, не отдавав-

шиеся всецело безудержному, разъядающему волю отчаянию. Они продолжали выжидать удобный момент, чтобы вернуть себе свое былое значение.

Момент такой наступил, когда перед Вавилоном появился новый, неведомый враг—хеттское государство, еще не вышедшее из стадии примитивного феодализма.

„Против царя Самсудитаны и против страны Аккада пошли походом люди хеттской страны“,—читаем мы в одной из вавилонских хроник. Возможно, что вавилонская знать и сыграла не последнюю роль в этой борьбе. Она, сочувствуя аристократическому строю хеттского государства, могла перейти на сторону вторгшегося врага. Такая измена должна была облегчить (в 1758 г.) победу хеттского царя Мурсилы I, который, согласно анналам своей страны, „пошел походом на Вавилон, заградил добро и имущество Вавилона и увез его в хеттскую страну“. После хеттского разгрома ослабевшая Вавилония стала жертвой нашествия касситов и во время господства этого малокультурного народа знать одержала верх над царской властью и на многие века установила феодальный строй, себе на счастье и народу на горе. „Диалог“ касситской эпохи отражал бы, наверное, отчаяние не знати, а бедняков.

В. Струве.

Главнейшая литература.

Клинописная автографическая копия диалога.

1) E. Ebeling—«Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts». 28 научное издание Германского Восточного Общества. III вып. 1917, № 96. (Ассурская копия).

2) Reissner—«Sumerisch-Babylonische Hymnen». Berlin 1909. Стр. 143. (Вавилонская копия).

Транскрипция, перевод и комментарий диалога.

1) L. Langdon—«Babylonian Wisdom». London. 1923. Стр. 66 и сл.

История культуры Вавилонии.

1) Б. А. Тураев—«Классический Восток». I. Стр. 66 и сл.

2) Ed. Meyer—«Geschichte des Altertums», § 359 и сл.

3) В. G. Meissner—«Babylonien u. Assyrien». I. Heidelberg. 1920.

4) В. К. Шилейко—«Вотивные надписи шумерийских правителей».

Судебник Хаммурапи.

1) И. М. Волков—«Законы вавилонского царя Хаммурапи». Культурно-исторические памятники Древнего Востока под ред. Тураева. Вып. I.

Судебник хеттских царей.

1) А. А. Захаров—«Хетты и хеттская культура». Стр. 126 и сл.

Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее.

Общественная деятельность Иеремии падает на последние четыре десятилетия существования Иудейского царства (626—586). За это время на иудейском престоле сменили друг друга пять царей, кратковременное правление которых отчасти обусловлено было событиями внешней политики. В последней произошли теперь существенные перемены: Иеремия был свидетелем крушения ассирийского могущества и вторичного возвышения Вавилона под властью халдеев. Едва оправившись от тяжелого гнета Ассирии, Иудея нуждается была временно подчиниться Египту, власть которого вскоре сменилась господством Вавилона. Попытки иудеев отложиться от последнего повлекли за собой катастрофические последствия, приведшие к полному крушению государства. Внутри страны бурные внешние события способствовали усилению партийной борьбы, возникшей на почве чрезмерного обострения социальных противоречий. Интересы внешней и внутренней политики, своеобразно переплетаясь как между собой, так и с религиозными течениями эпохи, вызвали чрезвычайное оживление общественной жизни. Постоянная угроза иноземных вторжений, колебания и растерянность власти, являющиеся предвестником падения династии, сделали возможными в Иерусалиме публичные выступления, дотоле неслыханные в бюрократических государствах древнего Востока. Отсутствие политической печати до известной степени восполняется опубликованием речей пророков (как в устном, так и в письменном виде); чтение подобных речей перед народом в общественных местах вызывает ожесточенные споры среди представителей различных слоев населения. Власти нередко бессильны перед гласным выражением социально-политического протеста. Общественная жизнь, сосредоточенная преимущественно в столице, куда по праздникам стекается почти все окрестное население, отражается в бурных поли-

тических сценах, разыгрывающихся теперь на улицах и площадях Иерусалима.

На этом фоне протекала жизнь и деятельность Иеремии. С первого взгляда речи его, по форме и содержанию, мало отличаются от предшествующей пророческой литературы. Протест против идолопоклонства, как и против внешних форм культа вообще; проповедь любви к ближнему, как основное требование религии; протест против роскоши и излишеств правящего класса; протест против угнетения бедных богатыми; угрозы по адресу царя и представителей власти духовной и светской; истолкование грядущей катастрофы, как неизбежной кары за отступление от требований религии и правосудия; мечты о гибели врагов Иудеи и о возрождении народа в будущем при полном осуществлении идеала социальной справедливости,—все эти и другие характерные черты пророческой проповеди мы находим в речах Иеремии в том виде, как они дошли до нас в обработке после-пленной эпохи. За стереотипными формулами отстывает на задний план подлинный облик пророка, как исторического лица, — свойственные ему, как таковому, черты. Окончательная редакция пророческих книг была делом литературной школы, стоящей, по своему умонастроению на существенно иной почве, чем обработанный ею материал. Господствующие течения эпохи пленения рассматривают прошлое под своеобразным углом зрения, существенно искажая историческую перспективу. Под нивелирующим действием позднейших изменений и наслоений страстные речи политического борца приняли форму шаблонной проповеди религии и морали. Борьба с иерархией отступила на второй план перед призывом к очищению культа и служению единому богу; протест против социального неравенства превратился в невинную проповедь чистоты нравов и любви к ближнему; определенное направление внешней политики—в призыв к подчинению неисповедимым путям провидения.

Лишь после тщательного анализа удается установить первоначальный состав и смысл речей Иеремии, выяснить конкретные поводы отдельных его выступлений, связать его деятельность с социально-политической обстановкой эпохи. Помимо обще-исторических указаний наряду с речами пророка существенное значение имеют сохранившиеся в его книге повествовательные отрывки, занимающие в ней исключительно видное место. Не лишено правдоподобия, что они, в некоторой части своей, заимствованы из мемуа-

ров Баруха, личного секретаря Иеремии, бывшего свидетелем, а иногда и участником важнейших его выступлений. Записанные под свежим впечатлением пережитого, они принадлежат к наиболее интересным и ценным историческим документам библии, обстоятельно излагают роковые события момента с точным знанием не только основных фактов, но также действующих лиц и партийных группировок. Преимущественно благодаря этим записям, удастся связать отдельные дошедшие до нас речи пророка с конкретными событиями его эпохи. Тогда в лице Иеремии перед нами выступает активный общественный деятель с определенной политической программой, идеологически преломленной в религиозном миросозерцании, но своим конкретным содержанием коренящейся в социально-политической обстановке момента. В ней—главный источник его симпатий и антипатий; ею обусловлены его советы и предвидения, его—как мы сказали бы теперь—„политическая платформа“, которой он оставался верен до конца в ожесточенной борьбе с правительственной партией, не смущаясь насмешками и издевательствами, мужественно перенося как суровые репрессии со стороны властей, так и грубые выходы своих политических врагов. Перед последними он, впрочем, отнюдь не оставался в долгу, отвечая с своей стороны ненавистью, проклятиями и угрозами, на которые он не скупился также и в отношении к представителям власти.

Непрестанная борьба утомляла его, вызывая внутренний разлад с самим собой. Он ясно сознавал невыполнимость выдвинутых им требований при сохранении политической самостоятельности Иудеи. Он так глубоко верил в неизбежность внешнего вмешательства, что искренно видел в нем проявление воли божества. Только на этой почве, по условиям того времени, принцип социальной справедливости в его общечеловеческом значении мог подавить в нем чувство национального долга перед родиной. Но он тяготился ролью пророка, вынужденного предсказывать гибель родной страны и бессильного противодействовать приближению роковой развязки. Отсюда—пессимизм лирических отрывков, в которых нашла отражение внутренняя борьба, глубоко потрясавшая его душу; отсюда же—резкие переходы от подлинной ненависти к не менее подлинному состраданию. В минуты отчаяния он проклинал день своего рождения; но смутное ощущение мирового значения идеи, носителем которой он был, вынуждало его оставаться твердым и непоколебимым.

I.

В рамках небольшой статьи невозможно дать исчерпывающий обзор взглядов и деятельности Иеремии. Мы ставим себе специальной задачей выяснение социальных моментов партийной борьбы, в которой он играл руководящую роль, касаясь религиозных воззрений пророка лишь постольку, поскольку они теснейшим образом связаны с его политической программой. От предшествующего пророческого движения он унаследовал протест против существующего строя, олицетворяемого царем, знатью и жречеством. Знать, земельные владения которой являются следствием утверждения бюрократической монархии, естественно, видит залог своего благополучия в процветании царской власти. Не менее надежной опорой трона являются в данное время иерусалимские жрецы, возвышению которых в значительной мере способствовала централизация культа в столице. Аристократия и иерархия образуют правящий класс, сосредоточивая в своих руках гражданское и военное управление, отправление правосудия, организацию общественного и религиозного быта. Представляя наиболее состоятельный слой населения, они являются в то же время главными носителями национальной идеи и стремления к сохранению политической независимости. На другой стороне основное ядро населения состоит преимущественно из земледельцев, политически бесправных и экономически поработенных; тексты характеризуют их большей частью как „бедных и угнетенных“. Сюда относятся мелкие арендаторы, крепостные ¹⁾, батраки и рабы, утратившие земельные наделы и часто личную свободу за долги и принудительно обрабатывающие свои прежние участки в пользу помещиков—своих бывших заимодавцев. Социальное положение низов населения устраняет их как от защиты государства, так и от участия в политической жизни страны.

Промежуточное положение занимает немногочисленный в данное время класс мелких землевладельцев и свободных крестьян (т. н. „народ земли“), сохранивших свои наделы и самостоятельно обрабатывающих их, главным образом, личным трудом и лишь отчасти при посредстве рабов или батраков. В период возникновения и упрочения царской власти

¹⁾ Библейская терминология затрудняет строгое разграничение отдельных категорий несвободных земледельцев; источники различают только «рабов» и «наемников»; M. Weber («Das antike Judentum», стр. 26) предполагает также наличие мелких арендаторов и крепостных.

это был наиболее значительный слой населения; он составлял тогда основное ядро народного ополчения и, через посредство своих представителей („старейшин“), нередко играл решающую роль в жизни государства. Теперь он политически оттеснен на второй план бюрократическим строем государства и сильно пострадал в своем численном составе вследствие концентрации земельных владений. Кабальная зависимость от крупных землевладельцев и гнет нарождающегося торгового капитала, способствуя непомерной задолженности крестьянства, постепенно превратил большую часть его в батраков и крепостных. Все же свободные крестьяне и мелкие землевладельцы, образуя естественный противовес правящему классу, сохраняют некоторое политическое значение вплоть до падения Иудеи и временно (после первой вавилонской депортации) получают даже доступ к высшим государственным должностям. Поскольку представители этого класса в состоянии вооружиться на свой счет, они входят в состав армии и принимают активное участие в политической жизни. Они являются представителями социально-политической оппозиции, находящей отдельных приверженцев также в среде господствующего класса.

Яркими выразителями их стремлений являются пророки, смело отстаивающие свободу слова ¹⁾ и в публичных выступлениях резко нападающие на существующий строй. Речи пророков направлены в первую очередь против господствующего класса. Столица, в которой сосредоточен наиболее состоятельный слой населения, уподобляется „блуднице“; вместо правосудия в ней обитают „грабители“; князья приравниваются к „воровским бандам“ за их пристрастие к взяткам (Ис. 1, 21—23). „Начальники Иакова и князья Израиля искажают правосудие и искривляют все прямое“; власть свою они основывают на несправедливости и кровопролитии: „Начальники судят за взятки, священники учат за плату, пророки ворожат за деньги“ (Мих. 3, 9—12). Подобные обвинения красной нитью проходят через всю пророческую литературу; они получили достаточно яркое выражение и у Иеремии, который в своем гневном и отчаянном доходе до того, что хотел бы напоить до-пьяна всю страну: „дарей, священников, пророков и всех жителей Иерусалима... и разбить их друг о друга“ (13, 13—14). За огульным осужде-

¹⁾ См. Амос 2, 12; 7, 12—17; Михей 2, 11; Исаия 30, 10—11; Иеремия 11, 18—23; 29, 24—32.

нием—не народа и не отдельных лиц,—но режима, представленного князьями и священниками, кроется определенная программа, главными лозунгами которой были: борьба с иерархией и протест против социального неравенства.

Ни один из до-пленных пророков не отзывается одобрительно о священниках; последние нередко обвиняются в пьянстве, лицемерии, коварстве, равнодушии к религии ¹⁾. Со времен Амоса раздается протест против практики культа, против освященных обычаев праздников и жертвоприношений, бывших важным источником благосостояния жрецов. Борьба с иерархией, идеологически воплощенная в требовании чистоты культа, является до известной степени отголоском аналогичной борьбы в соседних странах. Период вассальной зависимости Иудеи от Ассирии падает преимущественно на время Ассархадона и Ассурбанипала, бывших приверженцами иерархической партии. Неудивительно, что в это время иерархия занимает господствующее положение и в Иудее; пророки оппозиционного направления подвергаются жестоким гонениям. На ряду с культом Яхве процветают преимущественно ассирийские культы, являясь выражением политического подчинения Ассирии. С упадком последней в Иудее возрождается борьба против иерархии; поскольку протест направлен против посторонних культов, к нему могут примкнуть и жрецы Яхве. Реформа Иосии осуществлена была, повидимому, в результате временного соглашения между столичным жречеством и народной партией. Далекое не случайно, что восьмилетний Иосия в свое время возведен был на престол при деятельном участии „народа земли“ ²⁾. Но реформа могла быть проведена лишь после смерти Ассурбанипала и лишь благодаря тому, что к народной партии примкнули оппозиционно настроенные элементы правящего класса, — среди них неизвестный Шафан, сын и внук которого были друзьями и покровителями Иеремии. Неизвестно, в какой мере последний добивался реформы; поскольку речь шла об ограничении иерархии, он, вероятно, относился к ней сочувственно. Но требования Иеремии шли значительно дальше достигнутого, и неудивительно, что уже через несколько лет он выступает с резким осуждением реформированного храма, предвещая ему печальную участь погибшего силомского святилища (Иер. 7, 14; 26, 6).

¹⁾ Ис. 28, 7; Иер. 23, 11; 6, 13 (8, 10); 2, 8.

²⁾ II кн. цар. 21, 24.

Иеремия требует полной отмены культа, утверждая — в явном противоречии с популярной традицией, — что „при исходе из Египта Яхве ничего не говорил и не приказывал относительно всесожжений и жертв“ (7, 22). Он пытается объяснить народу, что убитое в храме животное есть не что иное, как кусок мяса, который нет надобности отдавать на съедение жрецам. Реформа Иосии лишила „обычную жертву“ (т.-е. убой скота) сакрального значения; но т. н. „всесожжения“ все еще остаются привилегией жрецов; Иеремия пытается уничтожить различие между обоими видами жертвоприношений: „Совершайте всесожжения ваши, как и обычные жертвы ваши, и ешьте (сами) мясо“ (7, 21). Смысл этих слов Иеремии не оставляет сомнения и косвенно подтверждается бурей негодования, которую речь его вызвала среди жрецов и преданных им пророков. Возмущенные особенно его угрозами храму, они требуют для Иеремии смертной казни; только заступничество „старейшин“ (представителей народной партии) и придворного Ахикама, сына упомянутого выше Шафана, спасло Иеремию от жестокой расправы (26, 7—24).

Но как бы далеко ни заходил протест против культа, он отнюдь не направлен против религии, как таковой. Борьба с иерархией ведется во имя того же Яхве, которому по-прежнему служат и жрецы. Все различие в понимании подлинных требований божества. Противоположность взглядов нашла наиболее яркое выражение у пр. Михея: „С чем мне предстать перед Яхве?.. можно ли угодить ему тысячей баранов и бесчисленными потоками масла? отдать ли ему первенца моего за преступление мое?—Сказано тебе, человек, в чем добро, и чего Яхве требует от тебя: только творить правосудие, любить дела милосердия и смиренно ходить перед богом твоим“ (6, 6—8). Ново здесь не требование справедливости, как таковой; этический момент достиг весьма высокого развития и в религиях соседних стран (Египет и Вавилон), — как не чужды последним и антиклерикальные течения. Но полная замена культа „добрыми делами“ означала разрыв между религией и церковью, борьбу против иерархии на почве религиозных убеждений. Эта точка зрения получила дальнейшее развитие у Иеремии, который доходит до полного отрицания церкви, как общественной организации, основанной на каком бы то ни было писаном законе: бог заключит новый союз с народом, при котором „закон будет вложен внутрь человека и записан в его сердце; тогда люди не станут более учить друг друга

познанию бога, ибо все от мала до велика будут (сами) знать его" (31, 30—33). В таких чертах пророку рисуется религия будущего, свободная от каких бы то ни было внешних проявлений. Даже величайшая святыня народа— „ковчег завета“—будет заброшена и забыта (3, 16). Единственной сферой религии остается область внутренних индивидуальных переживаний.

II.

Борьба с иерархией идет рука об руку с требованием социальных реформ. Всякий внешний культ отвергается как идолопоклонство; сущность религии исчерпывается идеалом социальной справедливости; величайшим нарушением воли божества почитается фактически существующее социальное неравенство. Объективный процесс, приведший к порабощению основного ядра населения, естественно ускользает от внимания античного наблюдателя: он склонен видеть корень зла в злой воле богачей, не желающих уделить от своего достатка обездоленным, предпочитая предаваться роскоши, пьянству, разврату. „Они ненавидят добро и любят зло; они едят мясо народа моего, едят с него шкуру, ломают и дробят его кости“ (Мих. 3, 2—3). „Среди народа моего находятся злодеи, которые... ставят людям ловушки..., наполняя дома свои добычей обмана; таким путем они возвысились и разбогатели, стали тучны и гладки, но поступают как злодеи“, отказывая в правосудии бедным и обездоленным (Иер. 5, 26—28). Нередко жалобы выражены конкретнее; тогда в них отчетливо мелькают подлинные причины социальной неурядицы: концентрация земельных владений и гнет торгового капитала. „Горе тем, кто приобретает дом к дому, приближая поле к полю, так что не остается больше места,—чтобы им одним только жить на земле“ (Ис. 5, 8). „На ложах своих они замышляют злые дела, утром на рассвете они выполняют их, потому что власть в их руках: пожелают полей и отнимают их; пожелают домов и захватывают их; теснят человека и семью его, отнимают у него достояние“ (Мих. 2, 1—2). Малоземельный крестьянин становится добычей крупных землевладельцев и богачей, „алчущих проглотить бедных и погубить обездоленных“. Они говорят: „мы откроем житницы, уменьшим меру, увеличим цену сикля, будем кривить неверными весами, чтобы покупать неимущих за деньги и бедняка за пару башмаков; продадим им отбросы зерна“ (Ам. 8, 4—6).

„В домах злодеев (накопляются) нечестно нажитые сокровища, у них гнусная мера для обмеривания“; вот почему „богачи завалены награбленным добром“ (Мих. 6, 10—12). Беззащитность обездоленных усугубляется тем, что суд находится всецело в руках угнетателей; отсюда непрестанные жалобы пророков на нарушение правосудия: „Князь требует подарка, судья — взятки, а вельможа решает по своему усмотрению; так они извращают дело“ (Мих. 7, 3). И Иеремия неоднократно касается состояния правосудия; пострадавшими от суда всегда являются бедные и беззащитные; „творить суд и правду“ значит „спасать угнетенного от руки притеснителя“ (22, 3). Ясно, что речь идет не о случайных нарушениях правосудия, а о систематическом использовании суда, как орудия экономического порабощения.

Обрисованное положение нашло яркое отражение в социальном законодательстве библии в ряде мер, направленных на борьбу с ростовщичеством и на улучшение положения рабов. Сюда относятся следующие постановления Второзакония: воспрещается взимать проценты за займы деньгами и натурой (23, 20—21); заимодавец ограничен в выборе и пользовании залогом (24, 10—13. 17); долговые обязательства теряют законную силу по истечении шестилетнего срока (15, 1—3); рабство ограничено шестью годами (15, 12); при отпущении на волю раб должен получить снабжение зерном, плодами и скотом (15, 13—14); беглый раб не должен быть выдан своему хозяину (23, 16—17). Весьма сомнительно, чтобы перечисленные положения, в которых мы не находим санкции, определяющей последствия их нарушения, когда-либо входили в состав действующего законодательства. В отличие от последнего, они редактированы в форме советов и снабжены пространными увещаниями и религиозно-этической мотивировкой. В настоящее время подвергается пересмотру вопрос об отношении реформы Иосии к Второзаконию, которое, как полагают некоторые ученые, целиком возникло в после-пленную эпоху¹⁾. Как бы ни разрешился вопрос этот в целом, нам представляется весьма вероятным, что социальные элементы Второзакония, если они и редактированы были в эпоху пленения, все же содержат формулировку требований, ранее выдвигавшихся народной партией в борьбе с социальной неуряди-

¹⁾ Я имею в виду работу Hölischer'a (ZAW, 1922, стр. 161 и сл.) известную мне по реферату Grefsmann'a (ZAW, 1924).

лицей. После падения Иерусалима и увода в плен состоятельного класса требования эти тем легче могли найти для себя место в законодательстве будущего, что они в сильной мере утратили свое актуальное значение для настоящего.

Но если допустить, что перечисленные выше положения действительно входили в состав закона, введенного в 621 году Иосией, то едва ли они могли оказать серьезное влияние на социальные отношения эпохи. Существенное значение имеет на первый взгляд ограничение рабства, как и долговых обязательств, относительно небольшим сроком, определенным для обоих случаев в 6 лет. Поскольку главным источником рабства является задолженность, оба постановления совпадают по своему содержанию; речь идет о том, что всякий долг погашается шестилетним трудом отдавшегося в кабалу работника. Что подобное погашение долга отнюдь не удовлетворяло заимодавцев, можно заключить из обращенного к ним увещания: „Не считай для себя тяжким, что ты должен отпустить его (т.-е. раба) на свободу; потому что он в 6 лет заработал у тебя двойную плату наемника, и благословит тебя Яхве, бог твой, во всем, что ни будешь делать“ (15, 18). Приведенный текст содержит двойную мотивировку: с одной стороны, раб в течение шести лет выработывал вдвое больше, чем стоило его содержание, и таким образом доставил хозяину „прибавочную стоимость“¹⁾; с другой стороны, закон апеллирует к милосердию заимодавца, указывая на то, что щедрость его награждена будет благословением Божиим. Что подобный мотив не может иметь серьезного значения при регулировании экономических отношений, ясно для самого законодателя, который отдает себе отчет в том, что аннулирование долговых обязательств на седьмой год неизбежно повлечет за собой приостановку займов. Но он и тут не находит более действительных мер; помимо увещаний „не ожесточать своего сердца и не сжимать руки перед бедным братом“ (15, 7). „Берегись, чтобы не вошла в твое сердце дурная мысль: приближается седьмой год, год прощения,—и глаз твой станет немилостив к бедному брату твоему, и ты не дашь ему (взаимы)“; в таком случае бедняку ничего не остается, как „вопить к господу“ (15, 9).

Впрочем ограничение рабства шестилетним сроком, которое мы находим уже в „Книге союза“, без сомнения, принадлежит к древнейшим элементам законодательства. Но

¹⁾ Ср. М. Вебер, назв. соч., стр. 74.

закон этот издавна снабжен оговоркой, не отмененной и Второзаконием: по совершении определенной церемонии временный раб „по собственному желанию“ может перейти на положение вечного раба (15, 16—17). Оговорка анулирует все действие закона, поскольку личная свобода не может служить источником материального обеспечения. Именно в силу этого обстоятельства становится понятным, почему запрещение выдавать хозяевам беглых рабов не повлекло за собой отмены рабства. При слабом развитии промыслов беглый раб лишь изредка мог обеспечить себя в городе свободным трудом; в огромном большинстве случаев нужда и задолженность вновь превращали его в батрака или раба. Не следует упускать из виду, что речь идет преимущественно о рабах, занятых земледельческим трудом; при таком положении вещей освобождение от рабства возможно было лишь при условии наделения работника землей. Вместо этого Второзаконие предписывает снабжать отпускаемого на волю раба „скотом, зерном и плодами“ (Второзак. 15, 13—14), но независимо от того, что размер снабжения предоставлен всецело на усмотрение хозяина, полученный инвентарь мог бы иметь существенное значение лишь в том случае, если бы отпущенному выделен был земельный участок, на котором он мог бы завести самостоятельное хозяйство.

С указанной точки зрения, особый интерес приобретает сообщение о временном отпущении рабов при Седекии, за 2—3 года до падения Иудеи. В торжественном собрании, при соблюдении предписанных ритуальных церемоний, все рабовладельцы обязались перед царем отпустить на волю рабов. Мера была вызвана, повидимому, необходимостью увеличить численность войска за счет освобожденных рабов вследствие нашествия на Иудею вавилонян. Когда, вскоре после этого, вавилонские войска временно удалились, отпущенные на волю вновь оказались во власти своих хозяев. При этом, однако, не упоминается об отмене царского указа; повидимому, рабы „добровольно“ вернулись к прежнему состоянию, так как личная свобода обрекала их на голодную смерть. Восстановление рабства вызвало вполне понятное негодование Иеремии, который в виду совершившегося, угрожал возвращением вавилонского войска, разрушением Иерусалима и уводом в плен царя и знати (Иер. 34, 8—22). В данном случае не трудно уловить связь между угрозой и вызвавшим ее поводом. Дело в том, что увод в плен состоятельного класса отдавал покинутые им земли в рас-

поражение беднейших слоев населения. Мы знаем, что после разрушения Иерусалима оставшимся в стране беднякам, „людям, у которых ничего не было“, по распоряжению вавилонских властей, „розданы были поля и виноградники“ (Иер. 39, 10; ср. II кн. цар. 25, 12). Таким образом, земельная реформа осуществлена была лишь благодаря катастрофе, уничтожившей одновременно и политическую независимость Иудеи и господство в ней крупного землевладения.

Этот опыт, повидимому, учтен был законодателями после пленной эпохи; в социальных утопиях, рисующих идеальный строй будущего, мы находим своеобразное решение земельного вопроса. „Жреческий кодекс“ предписывает в течение каждого седьмого года оставлять поля и виноградники невозделанными, а то, что вырастет само собой, оставить на пользу рабов и нуждающихся. По истечении же седмижды семи лет, на 50-ый, т. е. „юбилейный“ год объявляется свобода: „все жители страны возвращаются каждый во владение свое“, т. е. восстанавливаются первоначальные (наследственные) земельные наделы, и тем самым аннулируются все имевшие место на протяжении 49 лет приобретения и отчуждения земельных участков. При торговых сделках земля должна расцениваться „по расчету лет после юбилея“, или, — что то же самое, — согласно с количеством урожая, которые предстоит использовать до следующего юбилейного года (Лев. 25, 1—16). Законодательство будущего устраняет всякую возможность увеличения первоначальных наделов путем приобретения земли в вечное владение. По проекту Иезекиила, земля, полученная в дар от князя, должна быть возвращена ему в юбилейный год; с другой стороны, князь может дарить поместья только из своего личного фонда, не отчуждая земли у граждан (Иезек. 46, 17—18). Такими мерами надеялись предотвратить в будущем концентрацию земельных владений, как главный источник социального неравенства.

В идее земля принадлежит богу, который дал ее в удел своему народу; печальный опыт прошлого показал, что при известных условиях он может вновь отнять ее; поэтому никто не в праве распоряжаться землей, как отчуждаемой собственностью. „Земля не должна быть продаваема навсегда, потому что земля принадлежит мне, а вы — пришельцы и поселенцы у меня“ (Лев. 25, 23). Всякая потеря первоначального земельного надела должна носить лишь временный характер — до юбилейного года. „Если брат твой обеднеет, и придет в упадок, то поддержи его... не бери от него

роста и прибыли... Если он обеднеет (настолько), что продается тебе, то ты не порабощай его, пусть он будет у тебя как наемник... до юбилейного года,—когда он отойдет от тебя и с детьми своими вернется в род свой и вступит во владение отцов своих“ (Лев. 25, 35—41). Получив обратно свой надел, он снова станет полноправным гражданином,— „ибо сыны Израилевы—мои рабы, которых я вывел из Египта; не должно продавать их в рабство“ (Лев. 25, 55. 42).

В мотивировке заключается теория „естественного права“, своеобразно преломленная в религиозном мирозерцании и тесно связанная с легендой об исходе из Египта, который (б. м. именно в силу этого) возведен теперь на степень важнейшего события национальной истории. Точно также и Второзаконие систематически мотивирует свои гуманные постановления напоминанием о египетском рабстве. До союза с Яхве евреи были рабами в Египте; бог освободил их от рабства и дал им в удел обетованную землю, которая была по жребию распределена между 12-ю коленами, соответственно количеству входящих в них родов и семей. Поэтому все они имеют одинаковое право на землю и личную независимость. Но народ владеет страной лишь условно, поскольку он остается верен национальному богу и его заповедям. Возникшее в процессе истории социальное неравенство, наряду с идолопоклонством, рассматривается как грубое искажение идеальных отношений окутанного дымкой легенды отдаленного прошлого, которое должно служить прообразом для национального возрождения в будущем.

Те же мысли мы находим и в речах Иеремии, но здесь выступает на первый план трезвая оценка настоящего, которое встает перед пророком в неприкрашенном виде, вызывая тревожные мысли о будущем. „Обойдите улицы Иерусалима... поищите на площадях его, найдете ли вы человека, творящего правосудие, ищущего правду,—тогда я простил бы Иерусалим“ (Иер. 5, 1). Печальному настоящему противопоставляется идеальное прошлое, вследствие чего резко выступает наружу разрыв между народом и богом: „Я помню благочестие юности твоей... когда ты следовал за мной в пустыне... Я привел вас в плодородную страну, чтобы вы питались прекрасными плодами ее, но вы пришли и осквернили мою землю... За это я буду судиться с вами... Какой порок нашли во мне отцы ваши, что удалились от меня, пошли за суетой и осуетились?“ (2, 2. 7. 9. 5). В социальных отношениях, как и в религиозном

быту, пророк на каждом шагу констатирует измену национальному богу. „Изумительное и ужасное дело совершается на земле: пророки возвещают ложь, жрецы господствуют посредством их, и моему народу это нравится!“ (5, 30—31). „Судебных дел не разбирают, даже дел сироты; наслаждаются жизнью, но тяжбы бедных не судят; могу ли я оставить это без наказания?“ (5, 28—29). Учитывая международное положение, пророк видит в надвигающихся грозных событиях приближение роковой, но заслуженной кары: „Наступит день, когда замрет сердце царя и князей, ужаснутся священники и онемеют пророки (4, 9)... Я приведу на вас народ из далека... и он поест твою жатву и хлеб твой, истребит сынов и дочерей твоих, поест овец и коров твоих, поест виноград твой и смоквы твои и разрушит мечом укрепленные города твои, на которые ты надеешься“ (5, 15. 17).

Приведенные отрывки выдержаны в обычном стиле пророческой риторики и воспроизводят ее основные мотивы. Но в данной конкретной обстановке пророк сделал из них практические выводы, существенно повлиявшие на его отношение к внешней политике. Взгляды Иеремии становятся все более крайними по мере того, как он убеждается в несуществующести выдвинутых им требований в рамках существующего общественного строя. Поскольку требования социальной справедливости остаются невыполненными, народ утратил право на обладание родной страной. Земля, дар Яхве, будет отнята рукой вавилонского царя Небукаднецара, которого Иеремия называет „слугой Яхве“, видя в нем внешнее орудие провидения. С этой точки зрения, анти-вавилонская политика правящей партии является изменой национальному богу. При этом Иеремия, разумеется, учитывает как реальное соотношение сил, так и опыт недалекого прошлого. Судьба северного (Израильского) царства, как и целого ряда сиро-палестинских государств, показала, что всюду и везде капитуляция мелких династий перед Ассирией сопровождалась репрессиями, направленными в первую очередь против состоятельного класса, как главного носителя национальной идеи. Поскольку Вавилон продолжал ту же политику, он являлся естественным союзником оппозиционной партии в Иудее. Отсрочка вавилонская ориентация Иеремии, которой он неотступно следовал вплоть до падения Иудеи, не останавливаясь — даже во время последней осады Иерусалима — перед открытым призывом к переходу в неприятельский лагерь. Таким образом,

принцип социальной справедливости, принявший форму религиозного догмата, впервые поставлен был выше идеи политической независимости.

III.

Вавилонские симпатии Иеремии сложились, повидимому, в начальный период его деятельности, когда упадок ассирийского могущества после смерти Асурбанипала вызвал вздох облегчения во всех подчиненных Ассирии странах. После отпадения Вавилона от Ассирии, бывшего первым предвестником предстоящего крушения ассирийской державы, согласованные действия Иудеи и Вавилона напрашивались сами собой. До окончательного уничтожения ассирийского государства Вавилон являлся естественным союзником Иудеи против общего врага—Ассирии. Когда в 609 г. египетские войска под предводительством фараона Нехо появились в северной Сирии, двигаясь на помощь Ассирии против Вавилона ¹⁾, иудейский царь Иосия выступил против них со своей армией. Поражение иудеев в Мегиддо и смерть Иосии, убитого в сражении, вызвали в Иерусалиме большое волнение и способствовали обострению партийной борьбы. На первых порах возобладала народная партия, возведшая на престол сторонника вавилонской ориентации Иоахаза, минуя его старшего брата Иоакима. Но уже через три месяца избранный народом царь смещен был фараоном, продолжавшим оставаться со своими войсками в Сирии. Иоахаз уведен был в Египет, на его место посажен Иоаким; на Иудею наложена контрибуция, которую новый царь заставил уплатить враждебный ему „народ земли“. Возведенный на престол фараоном, Иоаким сохранил свою преданность Египту и после битвы при Каркемише (605), когда Небукаднезар нанес столь решительное поражение египтянам, что после этого фараон уже более не показывался в Сирии. Правда, Иоаким вынужден быть стать в вассальные отношения к Небукаднезару и в течение трех лет исправно платил ему дань; но он продолжал оставаться в дружеских отношениях с Египтом, выжидая лишь удобного момента для открытого отпадения от Вавилона.

Иеремия с самого начала стал во враждебные отношения к Иоакиму; еще при водворении этого царя фараоном он

¹⁾ Из нового памятника о падении Ниневии, опубликованного в 1923 г. Gadd'ом, выяснилось, что фараон выступил на помощь Ассирии против действовавших сообща мидян и халдеев.

открыто высказал сочувствие смещенному Иоахазу (Иер. 22, 10—12). Теперь он всеми мерами старался противодействовать анти-вавилонской политике царя. Правда, Вавилон из союзника превратился в сюзерена; но без посторонней помощи Иудее невозможно было обойтись, а помощь Египта неизбежно влекла за собой подчинение последнему. Все различие заключалось в том, что союз с Египтом означал полное напряжение сил для активной борьбы с Вавилоном, которую Иеремия считал безнадежной, как и помощь Египта недействительной. Между тем, подчинение Вавилону ограничивалось уплатой дани и не влекло за собой—как при ассирийском господстве—введения иноземных культов. К тому же национальная политика выдвигала на первый план интересы правящего класса и, в случае успеха, повела бы прежде всего к упрочению экономического господства последнего. Все эти мотивы должны были иметь решающее значение для Иеремии и народной партии, на которую опирались также оппозиционно настроенные представители правящих кругов.

В ряде речей (сопровождавшихся нередко символическими действиями) Иеремия пытается убедить народ в опасности отложения от Вавилона. Выступления его вызывают теперь репрессии со стороны властей; после одной из речей, произнесенной им в храме, Иеремия арестован и подвергнут телесному наказанию. Но в это время пророк имел еще могущественных покровителей; уже на следующий день арест снят, и Иеремия раздражается проклятиями по адресу арестовавшего его священника, подкрепляя их угрозами со стороны Вавилона (20, 1—6). Повидимому, с этого времени пророку запрещены публичные выступления (36, 5); чтобы воздействовать на политику правительства, он прибегает к посредству своего секретаря Баруха, которому он продиктовал ряд речей и поручил публично прочитать их в храме при огромном стечении народа, собравшегося в тот день в столице по случаю объявленного поста. Случайно при этом присутствовал один из придворных; он сообщил о происшедшем остальным, которые потребовали к себе Баруха и, ознакомившись с содержанием речей Иеремии, решили прочитать их царю. Дело было зимой, и царь сидел в зимнем покое перед горячей жаровней. По мере того, как ему прочитывали 3-4 столбца, он отрезывал их перочинным ножом и бросал в огонь; некоторые из придворных пытались остановить его, но в ответ на это царь отдал приказ об аресте Иеремии и Баруха. Последние, однако, успели уже

скрыться, заранее предупрежденные о возможности репрессий преданными Иеремии паредворцами (36, 1—29). Известно, что Иоакима больше всего возмутило то, что речи Иеремии содержали угрозы вавилонским нашествием (36, 29). Повидимому, мы имеем дело с разладом в среде самого правительства, оппозиционные элементы которого, опиравсь на настроение народа, пытаются при помощи речей Иеремии оказать давление на царя. Но Иоаким остался непреклонным; вскоре отпадение Иудеи от Небукаднецара стало явным. Вавилоняне сперва натравили на Иудею ее ближайших соседей, подкрепив их отрядом халдеев; года через три явился во главе своего войска Небукаднецар и обложил Иерусалим. Тем временем Иоаким умер; сын его Иехония, считая борьбу безнадежной, сдался добровольно. Он был уведен в плен, и с ним 8 тысяч человек (князья, отборное войско и военно-инженерные отряды). Иудее оставлена политическая независимость; на престол возведен (третий сын Иосии) Седекия.

В результате этой катастрофы соотношение сил в Иудее существенно изменилось. Уведенная в плен знать вынуждена была продать за бесценок свои земельные владения, которые перешли к т. н. „народу земли“; из среды последнего замещены теперь и высшие государственные должности. Казалось бы, обязанные своим положением вавилонскому вмешательству, новые правители, вышедшие преимущественно из среды народной партии, должны были сохранить верность вавилонским симпатиям; однако, изменение социального положения повлекло за собой перемену их политической позиции. Заняв место господствующего класса, они продолжают традиции и политику последнего; вчерашние друзья Иеремии становятся теперь его злейшими врагами. Опьяненные властью и богатством, как неожиданно свалившимся счастьем, они мечтают о восстановлении полной независимости Иудеи, — разумеется, при поддержке Египта. Выразителями их настроений являются многочисленные оплачиваемые правительством пророки, на которых Иеремия жестоко нападает за их слепой оптимизм: „Из-за пророков сердце разбито во мне, и кости мои сотрясаются“; от речей их „становишься, как пьяный“ (23, 9). „Не слушайте пророков, они обманывают вас... они говорят: „мир будет у вас... не будет вам беды“, — но кто стоял в совете Яхве? кто слышал слово его?“ (23, 16—18); „Они говорят, что меча и голода не будет в стране, — эти самые пророки погибнут от меча и голода“ (14, 15). Но речи Иеремии вы-

зывают теперь сильный отпор; его политические противники говорят: „Придите, стоворимся против Иеремии; еще не иссякла тора у священника, совет у мудреца, слово у пророка; давайте сразим его языком и не станем более слушать речей его“ (18, 18). В разгаре политической борьбы Иеремия раздражается жестокими проклятиями по адресу своих врагов: „Пусть жены их станут бездетными и вдовами, пусть взрослые среди них поражены будут смертью, а юноши убиты мечом на войне“ (18, 21).

Между тем гнет вавилонского господства дает себя чувствовать и в соседних странах. В Сирии и Палестине образуется союз мелких государств (Тир, Сидон, Амон, Эдом, Моаб) в целях отложения от Вавилона; все они рассчитывают на египетскую помощь и теперь стараются привлечь на свою сторону и Иудею. Патриотическое оупьянение особенно возросло в Иерусалиме, когда здесь появились послы названных государств. Но Иеремия продолжает стоять на своем: с деревянным ярмом на шее—символом покорности—он вышел навстречу послам, убеждая их в необходимости сохранить верность Вавилону. Со стороны противной партии выступил пророк Ханания, предсказывая освобождение от Вавилона в ближайшее время; он сломал ярмо на шее Иеремии со словами: „Так Яхве сокрушит иго Небукаднецара“. В ответ на это Иеремия заявляет, что попытка воспротивиться Вавилону будет иметь своим последствием лишь то, что „деревянное ярмо будет заменено железным“ (гл. 27—28).

Разумеется, вавилонское правительство не могло относиться равнодушно к тому, что происходило в западных провинциях. Седекия даже опасается, что расправа произойдет раньше, чем успеют на помощь египетские войска; он спешит пока отправить посольство в Вавилон с изъявлением покорности. Иеремия воспользовался этим случаем, чтобы оказать воздействие на иудейских пленников, которые, как легко понять, не перестают мечтать о гибели Вавилона: в их среде появились теперь пророки, которые подают им надежду на скорое возвращение на родину. Иеремия старается всячески дискредитировать этих лиц, обвиняя их в грязных поступках и предсказывая им позорную казнь в Вавилоне. Иудейским поселенцам он советует обзаводиться домами и садами, прочно обосноваться на новой родине и молиться о ее благополучии,—„ибо при ее благосостоянии будет мир и вам“. Письмо это, конечно, не встретило сочувствия у иудейских пленников, которые путем

переписки стараются поддерживать патриотическое возбуждение в Иерусалиме; более всего возмущает их то, что Иеремиа свободно агитирует в столице в пользу Вавилона. Священник, надзирающий за иерусалимским храмом, получил от знатного иудейского пленника из Вавилона письмо, в котором его упрекают за то, что Иеремиа до сих пор остается на свободе: на тебе лежит обязанность „наблюдать за тем, чтобы всякий сумасшедший не выдавал себя за пророка“. Письмо было показано Иеремии, который не преминул разразиться жестокими проклятиями по адресу его автора (гл. 29).

Иеремиа пока остается на свободе, но он бессилён оказать влияние на дальнейший ход событий. Единственно кто еще сколько-нибудь прислушивается к его голосу, это — царь Седекия, который получил власть из рук Небукаднецара и, видимо, опасается роковых последствий отпадения от Вавилона. Но безвольный царь стал игрушкой в руках царедворцев, от которых всецело зависит направление политики. По вступлении на престол фараона Априса, от которого можно было ожидать реальной поддержки, Иудея снова отложилась от Вавилона, последствием чего была осада Иерусалима Небукаднецаром. Иудейское войско теперь сильно уменьшено в составе вследствие увода в плен знати при Иехонии; чтобы пополнить ряды его, решено было отпустить на волю рабов. Вскоре в Сирии появились египетские войска, и Небукаднецару пришлось временно удалиться с своим войском; после этого отпущенные на волю рабы, как мы уже знаем, вновь оказались во власти своих прежних хозяев. Этот факт окончательно убедил Иеремию в том, что оставшиеся в Иерусалиме еще в меньшей мере заслуживают спасения, чем уведенные в вавилонский плен. Последним он предсказывает теперь возвращение на родину в более или менее отдаленном будущем, когда „Яхве снова обратит свой взор во благо им“; оставшихся же ждет немедленная и окончательная гибель (гл. 24).

Однако, в данный момент пессимизм Иеремии менее всего соответствовал бодрому настроению, вновь овладевшему Иерусалимом в виду внезапного удаления неприятеля. Казалось, сами события опровергали мрачные предсказания пророка. Националисты с вызовом говорили ему: „Где слово Яхве? пусть оно сбудется!“ (Иер. 17, 15). Но Иеремиа убежден, что устами его говорил сам бог, от которого он ждет подтверждения возвещенных им бедствий. Глубоко задетый временным торжеством враждебной ему партии, пророк не остава-

вливается перед тем, чтобы обратиться к богу с мольбой о приближении катастрофы: „Я не желал бедственного дня... но пусть посрамятся враги мои, а я не посрамлюсь; пусть они трепещут, а я буду бестрепетен; наведи на них день бедствия и сокруши их двойным сокрушением“ (17, 16. 18). Никогда еще пророк не испытывал в такой мере отчаяния и сознания собственного бессилия: „Я стал предметом вседневного посмеяния, каждый издевается надо мной; лишь только заговорю, я кричу о насилии, вопию о разорении; оттого слово Яхве обратилось в поругание мне“ (20, 7—8). Обращая свою ненависть против правителей, ведущих страну к верной гибели, он в то же время полон сострадания к народу: „Сокрушение народа моего надломило меня, кожу мрачен, ужас объял меня“ (8, 21). Перед взором пророка конкретно встают картины неотвратимого бедствия: „Гляжу на землю, на ней разгром и пустота; на небо — и нет от него света, люди погибли, птицы разлетелись, плодоносный край стал пустыней, города его разрушены от гнева Яхве“ (4, 23—26). Но никто, кроме пророка, еще не видит предстоящего разгрома. Столица „еще наряжается в пышные одежды, надевает на себя золотые наряды... Напрасно украшаешь себя: твои любовники (т.-е. союзники) презрели тебя, они ищут души твоей“ (4, 30). „Слышу вопль дочери народа моего... Разве нет Яхве в Сионе? Разве нет в нем царя его?.. Разве нет бальзама в Гилеаде? Разве нет в нем врача?—Отчего же нет исцеления дочери народа моего? О, если бы голова моя стала сосудом воды, и глаза мои — источником слез,— день и ночь оплакивал бы я убитых из народа моего!“ (8, 19. 22—23).

При таком настроении Иеремия не мог не считать своей политической роли сыгранной. Когда царь обращается к нему за оракулом, он указывает на ненадежность египетской помощи и выражает полную уверенность в предстоящем падении Иерусалима. После этого он пытается покинуть столицу; в городских воротах он задержан чиновником, заподозрившим его в намерении перейти на сторону вавилонян; по этому обвинению Иеремия брошен в тюрьму. Царь снова обращается к нему за оракулом и получает все тот же ответ: „Будешь предан в руки царя вавилонского“. Иеремия пользуется случаем, чтобы указать царю на тяжелые условия тюремного заключения, и Седекия велит перевести его в караульное помещение. Между тем, осада Иерусалима возобновилась, и пророк не может оставаться равнодушным зрителем событий. Даже из-под стражи он нахо-

дит средство передать народу, защищающему стены Иерусалима, свой последний совет: „Кто останется в городе, тот умрет от меча, голода и чумы; кто выйдет и предастся халдеям, тот останется жить, и душа его будет ему вместо добычи“ (21, 9; 38, 2). Царедворцы требуют казни Иеремии, указывая на то, что он своими речами „ослабляет руки воинов“; царь не в силах защитить пророка: „Он в ваших руках, потому что царь ничего не может делать вопреки вам“. Теперь Иеремия брошен в глубокую топкую яму, где его ждет голодная смерть; но по просьбе одного из придворных царь велит снова перевести его в караульное помещение (38, 4—13).

Между тем, вавилонянам удалось пробить брешь в стене. В ту же ночь царь в сопровождении войска покинул город, направившись в сторону Иерихона; здесь он был застигнут неприятелем и взят в плен; войско рассеялось по стране, многие бежали за пределы Иудеи. В столице халдеи застали лишь несколько знатных лиц и небольшой отряд войска в 60 человек; они остались верны долгу, были отведены в неприятельский лагерь и там казнены. Вавилонские власти освободили из-под стражи Иеремию и предоставили ему полную свободу действия; без сомнения, они были хорошо осведомлены о его образе мыслей и деятельной агитации в пользу Вавилона. Через месяц в Иерусалим прибыл вавилонский царедворец Навузарадон для совершения экзекуции над покоренным городом. Храм был сожжен так же, как царский дворец и „все большие дома“ в Иерусалиме (Иер. 52, 13); репрессии направлены преимущественно против правящего класса, как сторонника национальной политики; беднейшему слою населения, как мы уже знаем, розданы были теперь поля и виноградники. Династия прекратила свое существование; сыновья Седекии еще ранее казнены были халдеями в присутствии отца. Наместником в Иудее оставлен Гедалия, сын Ахикама и внук Шафана. Этот выбор говорит о большой осведомленности халдеев во внутренних делах Иудеи; знатный род Шафана, деятельность которого мы можем проследить на протяжении полувека, находился в оппозиции к правящей партии и был сторонником Иеремии и вавилонской ориентации. К Гедалии понемногу стекаются рассеянные по стране иудейские военные отряды; наместник призывает их к покорности Вавилону, велит им перейти на мирное положение и прежде всего заняться уборкой хлеба и винограда.

Но партийная рознь не заглохла и в завоеванной Иудее. В стране остались еще представители национальной партии, которые не могли примириться с тем, что власть отдана в руки их политических врагов. Во главе непокорных стоял некто Измаил, потомок царского рода. Опираясь на поддержку амонитского царя, он подготовил и выполнил убийство Гедалии и бывших при нем вавилонских чиновников. Этот шаг, подсказанный не столько патриотизмом, сколько партийной ненавистью, положил конец последней тени политической самостоятельности Иудеи. Растерявшиеся военачальники, опасаясь мести халдеев за убийство Гедалии и бывших с ним вавилонян, решили бежать в Египет и увлекли за собой огромную толпу народа, — в том числе Баруха и Иеремию, который настойчиво отговаривал их от подобного шага, продолжая попрежнему призывать к верности и покорности Вавилону.

Мы попытались наметить социально-политические условия, лежавшие в основе борьбы партий в Иудее и в значительной мере определившие собой взгляды и деятельность Иеремии. Основными чертами его программы были: борьба с иерархией и протест против социального неравенства: во внешней политике он стоял за покорность Вавилону, которая одна только могла обеспечить мир, необходимый для осуществления социальных реформ. Когда противная партия довела дело до крайности, он считал невозможным заставить поработенный народ проливать кровь ради блага и славы его работодателей; отсюда его призыв к переходу в неприятельский лагерь. Но, несмотря на кажущуюся измену национальному делу, Иеремия своими речами и своим поведением в значительной мере способствовал сохранению национальной самостоятельности иудеев и их последующему значению во всемирной истории. Именно благодаря ему падение храма, заране им осужденного, не было равносильно гибели нации и ее религии. Отделение божества, как источника этических норм, от внешней судьбы его храма и культа, означало превращение национального бога в абстрактный принцип, лежащий в основе нравственного миропорядка. Не менее существенно было и то, что идеал социальной справедливости получил перевес над стремлением к политической независимости. Обе идеи в значительной мере были подготовлены предшествующим пророческим движением; в Иудее уже давно и настойчиво проводилась мысль, что Яхве не остановится перед гибелью своего народа и

храма, если этого потребуют интересы высшей справедливости. Но Иеремии суждено было конкретно пережить то, что его предшественникам рисовалось в более или менее отдаленном будущем. То, что он сохранил свои убеждения, несмотря на тяжкие испытания, которые ставила им жестокая действительность, не прошло бесследно для последующих поколений, для которых восприятие пророческих идей существенно облегчено было тем, что гибель политической самостоятельности стала совершившимся фактом. Несмотря на затаенные национальные стремления, порой бравшие верх над подлинным содержанием пророческой религии, мирозерцание после-пленной эпохи сберегло плодотворный зародыш общечеловеческих идей. Объективным источником последних послужило экономическое и политическое объединение переднего Востока, которому в значительной мере способствовали ассирийские завоевания, перешедшие по наследству к мидянам и халдеям. Этот процесс, впервые создавший почву для возникновения идеи человечества в противовес национальным культурам и религиям, получил свое первое литературное отображение в Иудее благодаря пророческому движению, ярким и стойким представителем которого был Иеремия.

И. Франк-Каменецкий.

К литературе вопроса.

- 1) Max. Weber—«Religionssoziologie. III: Das antike Judentum». 1921.
- 2) Giesebrecht—«Das Buch Ieremia» (Hd-Kom. Novack'a). 1894.
- 3) Nowack—«Die sozialen Probleme in Israel». 1892.
- 4) Fr. Walter—«Die Propheten in ihrem sozialen Beruf». 1900.
- 5) P. Kleinert—«Die Propheten in sozialer Beziehung». 1905.
- 6) C. Cornill—«Der israelitische Prophetismus». (Русск. пер. под ред. Н. М. Никольского—«Пророки», М. 1915).

Ритуальный жест и общественный строй древней Греции.

I.

Современный путешественник, приехавший с Севера, не может не обращать внимания на шумную и стремительную уличную жизнь в городах южных стран.

Бросается в глаза быстрая и разнообразная жестикуляция, сопровождающая разговор и достигающая высшего своего предела при спорах, которые, разгораясь по всякому поводу.

В Афинах, например, можно часто видеть на улицах, как разговаривающие внезапно соединяют знаком троеперстия пальцы одной или обеих рук и стремительно протягивают их к лицу собеседника. Иногда вместо трех пальцев в жесте участвует вся рука, причем тогда пальцы сводятся в одну точку. Держа кисть ладонью к себе, разговаривающий устремляет руку к слушателю.

Указанный жест применяется в тех случаях, когда разгорячившийся собеседник старается объяснить что-либо и, особенно, если он пытается убедить недоверчивого и обычно упрямого слушателя. Тогда он не жалеет энергии, и рука с соединенными пальцами не раз протягивается к лицу слушателя. Соединяя свои пальцы вместе, разговаривающий надеется, что этим конкретным образом он подкрепит свою речь, и его доказательства, сведенные к одному положению, как пальцы руки, вызовут в слушателе чувство убежденности, и недоверчивые мысли соединятся в согласии.

В крикливом и пестром Неаполе можно сделать также не мало наблюдений над „языком жестов“, о котором в работе Маллери, посвященной С. Америке, имеется интересный материал и приведены необходимые иллюстрации, рисующие жестикулирующих неаполитанцев.

Если, например, неаполитанец приставит к подбородку руку со сложенными пальцами, вытянув указательный и придав ему направление вверх, этим он предупреждает, что необходимо соблюдать тишину. Резкое отрицание выражается прикладыванием к подбородку сложенных пальцев левой руки. Приложенная к левому уху правая рука с раскрытой ладонью говорит об усталости, отставленные большой и указательный палец около рта указывают на голод, а протянутый указательный по направлению к глазу предупреждает: „Не поддавайся обману“.

Если правая рука с раскрытыми пальцами поднесена к носу, этим подается знак: „Я внимательно слежу“. Интересно, сопоставить этот современный неаполитанский жест с похожей постановкой руки на многочисленных известных бронзовых этрусских зеркалах или на некоторых вазовых рисунках, на которых обычно изображена оживленная встреча юности с девушкой.

В приведенных примерах, число которых легко увеличить, жесты подкрепляют разговор и, до известной степени, заменяют его, как в Неаполе, представляя собою своего рода образный язык знаков.

Необходимо при этом заметить, что жесты, наблюдаемые на юге, не возникают случайно и не применяются беспорядочно: они представляют собою выработавшиеся формы и некоторые из них имеют свою длительную историю. Коль (Kohl) говорит, что можно было бы написать „толстую грамматику языка жестов“.

К сожалению, язык жестов и знаков (*signelanguage*), о котором существует не мало превосходных этнологических работ, подвергался до сих пор очень мало изучению по отношению к древнему миру.

Правда, уже в 1875 году Сальо (Saglio) в своей сводной статье об „адорации“ совершенно справедливо оценил важное значение ритуальных жестов в культе греков и римлян. Сальо выставил верное положение, что „внешние действия (т.-е. жесты), сопровождающие культ, составляли, можно сказать, сущность самой религии“. К сожалению, часть объяснений и построение истории развития религиозных жестов сейчас не могут считаться удовлетворительными. Конечно, Сальо не мог и подумать провести этнологическое сопоставления жестов греков и римлян с движением рук дикарей Австралии или Африки, хотя знаменитая „Первобытная культура“ Тейлора вышла уже в 1871 г. и была, конечно, известна Сальо. Старая диссертация (1887) Вульема

касается только жестов, сопровождавших молитву, а большая работа Зитля (1890), посвященная жестам греков и римлян, содержит превосходное собрание филологических источников, но почти совсем не обращает внимания на богатейший иконографический материал, представляемый античным искусством.

В своих статьях („Лев-охранитель источника“ и „Новое минойское кольцо“) я также разбирал вопрос о жестах по отношению к движениям девушек с гидриями перед источником с водой и пляшущих женщин на печатке золотого кольца с Крита II-го тысячелетия до нашей эры.

Между тем, как мы увидим, язык жестов—хирономия, как можно его назвать, следуя Лукиану или Ахиллу Татию—заслуживает внимательного отношения: он ставит перед исследователем серьезные проблемы и расширяет наши сведения о живом человеке античного мира и его социальной среде. Но, прежде чем перейти к античности, необходимо подготовить этнологическую почву, которая покажет, что хирономия является, действительно, одним из важных элементов материальной и духовной культуры человека, а, следовательно, и обитателя древнего Крита и Греции.

Так, например, нури в Бразилии или тасманийцы пользуются языком жестов для пояснения своего бедного и мало расчлененного звукового языка. В сумерках, когда жестов не видно, „собеседники“ перестают понимать друг друга.

В некоторых случаях язык жестов является оживленным средством межплеменных сношений. Тэйлор рассказывает, что индейцы Северной Америки, ведущие кочевой образ жизни, обладающие необыкновенным разнообразием наречий, выработали весьма совершенный язык жестов. С его помощью индейцы самых разнообразных племен понимают друг друга на всем огромном пространстве от Гудзонова залива на Севере до Мексиканского залива на Юге. Коль (Kohl) часто наблюдал, как индейцы проводили полдня в оживленных разговорах, осведомляя друг друга о самых сложных случаях при помощи движений пальцев, головы и ног.

Гаузер (Hauser) справедливо замечает, что этот язык жестов северо-американских индейцев, который можно сравнить с хорошо разработанным языком глухонемых, указывает на то, как естествен язык движений.

Особенно интересен „язык рук“ австралийских племен в С.-З. Квинслэнде, который открыл и подробно изучил Рот (Roth). Рот отмечает чрезвычайно значительное число положений пальцев и рук, при помощи которых австралиец со-

здает целые фразы или более или менее сложную совокупность различных образов.

Например, вытянутая и раскрытая рука, поставленная ребром, обозначает ящерицу. Указательный палец, положенный на нос, значит—„пчела, мед“. Приподнятая рука с согнутыми пальцами и повернутая наружу предупреждает о злом духе. Правая рука, прикрывающая глаза, говорит: „убей“. Приложенная ко лбу рука обозначает „мать“. Открытый рот, выдыхающий воздух, как у гениев на известной картине Боттичелли „Весна“, означает „огонь“, а надутая щека, которой касается рука, указывает на „воду“. Согнутая в локте правая рука, положенная на ладонь согнутой левой, дает знак: „ручей“ или „змея“. Приложенные к плечам кончиками пальцев согнутые руки означают: „большое число“. Разведенные по сторонам руки и приподнятые вверх с сжатыми кулаками говорят о присутствии лошади.

Два жеста для нас особенно интересны. Если австралиец поднимает руку с раскрытой, немного наклоненной ладонью и слегка отставленным большим пальцем, это означает, что он задает „вопрос“.

Невольно в памяти возникает весьма обычный жест, хорошо знакомый по критским и греческим изображениям в ритуальных сценах. Не означал ли и там этот жест „вопрос“, просьбу, обращенную к божеству, а затем движение, сопровождающее просительную молитву?

Иногда австралиец прикладывает обе руки ладонями с вытянутыми пальцами к груди, отставив локти от тела. Этот жест означает—„женщина“. Вспоминается обычный ритуальный жест критской религии, выполняемый мужчиной „адорантом“. В древней религии Крита, отражающей ослабленные уже социальные элементы бывшего некогда в силе матриархального строя, быть может, жест адорантов означал отдачу себя во власть верховного женского божества Крита. Но спешу оговориться: проводимая аналогия жестов не является доказательством. Отмеченными примерами я хотел только лишней раз обратить внимание на интересный хирономический материал.

Сходное положение может быть также отмечено в экваториальной Африке, например, среди племен банту, в общем, стоящих на относительно высокой ступени социальной культуры. Банту, язык которых отличается образностью, все же постоянно подкрепляют разговор вспомогательными

движениями руки, сопровождающими обычно указательное местоимение.

В других случаях желание передать конкретный образ заставляет негра, например, племени эве (Ewe) вырабатывать особые звуковые образы (Lautbilder), как их называют немецкие исследователи (напр., Westermann). Эти „звуковые образы“ представляют своего рода „рисунки“ или воспроизведения того, что говорящий хочет сказать, при помощи голоса. Между прочим, можно заметить, что язык жестов иногда своеобразно овеществляется, становясь подчас материалом игры, например, у племени баньянгов в Камеруне, о котором недавно Сташевский сообщил интересные данные в „Архиве Бесслера“ (1916). „Овеществление“ производится при помощи нитки или бичевки: бичевка пропускается через пальцы, образуя, как это имеет место и у нас, различные фигуры, которые на наш взгляд представляют простые геометрические узоры. Но негр при помощи этой бичевки изображает различных животных вплоть до грозного ягуара, „рассказывает“ о различной работе и выражает свои эротические настроения.

Как можно видеть, язык жестов представляет весьма существенное и часто незаменимое пособие „бедному“ языку, выражает человека на охоте, помогает при справлении магических обрядов и уясняет „изображение“ отвлеченных понятий. Леви-Брюль справедливо говорит, что большинство племен, стоящих на низкой ступени развития, употребляет два языка: звуковой и жестиколюционный. Конечно, оба типа языка не могут оставаться без взаимного влияния и нужно признать, что в обоих языках отлагаются свойства единого духовного типа человека, выработавшегося под влиянием своеобразных условий социальной среды. Куплинг (Cushing) устанавливает понятие особых моторных «ручных представлений» (manual concepts). По его мнению существует строгая связь между языком, выражаемым с помощью речи, и языком жестов. В частности, понятие частей света и образование числительных обязаны своим происхождением особым движениям рук.

В отношении жеста и выражения отвлеченного понятия заслуживает внимания недавний доклад Когена в одном из заседаний „Французского Института Антропологии“ в Париже, о котором вкратце сообщила апрельская книжка журнала „Антропология“ (1925). Коген в своем докладе „Грамматическое выражение времени и культура“ отмечает, что историческое изыскание над семитическим глаголом

показывает, что в древних языках время почти никогда не сознавалось расположенным как бы на прямой, подразделяемой на прошлое, настоящее и будущее, как в некоторых современных языках. Коген предлагает устроить анкету, имеющую целью выяснить, не является ли представление разделенного времени результатом эволюции понятия времени от представления „дикаря“, у которого время не является ни сплошным в своем движении, ни необратимым вспять, к представлениям „культурного“ человека с его „расчлененным“ и необратимым временем? Коген полагает, что при обсуждении этого вопроса необходимо принимать во внимание уровень культуры: технические средства человека и структуру общества.

В последовавшем обсуждении доклада Леви-Брюль выказал имеющие отношение к теме настоящей статьи интересные соображения, развитые им в известном труде „Умственная деятельность в первобытном обществе“ (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. P. 1922 an. 6 éd.).

Языки племени Северной и Южной Америки, экваториальной и Южной Африки и Австралии отличаются чрезвычайной бедностью отвлеченных представлений, в частности для выражения понятия времени. Наоборот, те же языки весьма богаты выражениями для обозначения пространственных отношений. Этому разнообразию способствует язык жестов, который по самой своей природе более всего пригоден для воспроизведения и символизирования видимой формы, рисунка или контура предметов и для обрисовки их соотносительного положения в пространстве. Понятие времени выражается лишь опосредствованно через выражения пространственных отношений. Леви-Брюль отметил, что в языке негров мы находим одну из наиболее характерных черт языка „примитивного“ человека — его конкретность.

Из этого наблюдения вытекает сама собою рабочая гипотеза: отмеченная характерная черта языка „примитивного“ человека зависит от духовных навыков, присущих определенному общественному строю племен, о которых идет речь. Мысль этих людей более конкретна и менее абстрактна, чем наша, и „дикарь обладает своим, непохожим на наш, способом абстрагирования“.

III.

На предыдущих страницах можно было заметить, как, даже при самом быстром подборе наиболее известных примеров, отчетливо выступает значение жеста в жизни чело-

века, начиная с его „праисторического“ периода, продолжаясь в среде „примитивных“ австралийцев, негров или индейцев наших дней и кончая жестикулирующими неаполитанцами и афинянами.

Но, конечно, помимо приведенных примеров, которые указывают на исконность, распространенность и важность жестов, каждый из нас знает обширные области духовной жизни человека, о событиях которой красноречиво повествуют жесты.

Например, в „эмоциональных“ жестах, сопровождающих горе и радость, любовь и ненависть, гнев и смирение человека, при известной общности форм и поз и при несомненном участии субъективного элемента можно наблюдать устойчивость форм жестов, обусловленных сложной совокупностью причин, создающих данную эпоху и ее культуру.

Также, когда человека охватывает власть обряда, он начинает проявлять свое „особое“ религиозное состояние в выработавшихся жестах культового и молитвенного характера. Обрядовые жесты, сопровождающие всевозможные придворные и общественные церемонии, показывают нам новые „жестикуляционные наречия“ и красноречиво рассказывают о социальном материале, из которого они создавались.

Словом, наряду с жестами, сопровождающими повседневную и бытовую жизнь, существовали и продолжают существовать на наших глазах многообразные и, подчас, весьма сложные и часто непонятные для нас жесты человека, находящегося в „особом“ состоянии.

Весь этот необозримый на первый взгляд, но, несомненно, сводимый к определенным типам хирономический материал, конечно, не может быть освещен на страницах небольшой статьи, и в дальнейшем я остановлюсь на анализе жеста, непосредственно обращенного человеком к божеству в религии Крита эгейского периода и античной Греции, оставляя в стороне разнообразный мир классического Востока, некоторый материал которого хирономически исследовал Ленгдон, показавший, что при молитве шумерийцы складывали руки на животе, а семиты воздевали их к небу.

При этом, на основании сказанного, становится очевидным, что жесты древнего обитателя Крита, тем более ритуальные, не должны быть рассматриваемы, как проявления религиозного желания отдельного человека—и на Крите существовала своя хирономия, поскольку и здесь человек в отдаленнейших эпохах испытывал состояния, тождественные или близкие состоянию т. н. „примитивного“ человека.

Несмотря на длительность критской культуры, охватывающей время свыше $6\frac{1}{2}$ тысяч лет (примерно 8000—1200 г. до н. э.), можно установить известное преобладание того или другого ритуального жеста в различных ее периодах.

Так, для неолита (ок. 8000—3400 г.) с его женскими статуэтками характерен ритуальный жест прикладывания рук к груди, известный в двух формах. Обычно сидящая женщина прикладывала обе руки, поддерживая груди. Этот жест плодородия и материнства, сохранившийся по ритуальной традиции вплоть до поздне-минойского периода (1580—1250 г. до н. э.), отмечен также гомеровскими поэмами. В других случаях женщина, сидя с поджатыми под себя ногами, энергичным движением сводила руки со сжатыми пальцами и клала их на грудь, подчеркивая свое значение, как женщины-матери, и напоминающая отмеченный выше жест современных австралийцев.

Этот жест прикладывания рук к груди был весьма распространен во всем восточном Средиземноморьи и, как показали находки, был обычен и в Малой Азии от Трои до берегов Ликии и Памфилии с одной стороны и до среднего течения Ефрата и, быть может, Персии и русского Туркестана с другой. Сходные статуэтки были обнаружены Н. И. Веселовским и в курганах Кубани бронзового века. Родственные по типу изображения были найдены также на Кипре, в Сирии и за пределами месопотамской культуры в Эламе.

Вспомним, что неолитический период является временем сильного влияния женщины, которое было обусловлено, вероятно, матриархатом. Отметим также, что неолит представлял, в общем, мало дифференцированный этнографически период и обладал, в силу этого, весьма значительным сходством, проявлявшимся и в формах материальной культуры. Для нас интересна в этом отношении чрезвычайно большая площадь распространения жеста прикладывания рук к груди, отмеченного статуэтками неолитического периода и подражающими им произведениями последующих металлических эпох.

В ближайшем, древне-минойском периоде, в начальной своей эпохе служившем переходом от неолита к медному веку, памятники показывают, наряду с продолжающимся прикладыванием рук к груди, наличие новых жестов, отходящих от тела. На одной трехгранной печати из восточного Крита изображено идущее фантастическое существо: обе его руки с раскрытыми пальцами вытянуты в стороны на уровне

плеч¹⁾. На другой печати с острова Мохла, средней эпохи древне-минойского периода, изображены, под несомненным египетским влиянием, два сидящих песьеголовца с поднятой на уровне морды рукой, согнутой в локте. Также поднимает руку и фантастическое сидящее существо на цилиндрической печати из зеленого стеатита того же периода также с Мохла. На небольшой печатке из Сфунгары можно видеть человеческое существо с широко расставленными и опущенными руками между животным (собака?) и змеей, вздымающейся на хвосте. Наконец, из заключительного древне-минойского периода (ок. 2400 — 2100), отметим еще две печати с о. Крита.

На одной изображены две фантастических женщины, повидимому, пляшущие; две руки вздеты вверх и слегка откинута, две протянуты друг другу навстречу и согнуты в локте. На второй печати изображено сидящее с широко расставленными ногами фантастическое мужское существо с широким хвостом. Обе руки, согнутые в локтях, подняты на уровень лица и делают какое-то движение пальцами.

По сравнению с неолитом, можно сейчас же сказать, что изображения древне-минойского периода показывают большее разнообразие жестов, причем руки в приведенных примерах отведены от тела. Однако, при этом руки все же находятся в плоскости тела. Все эти жесты можно было бы назвать центростремительными: тело жестикулирующего не позволяет руке вытянуться свободным движением в окружающее человека пространство.

По сравнению с древне-минойской хирономией неолитический жест прикладывания рук к груди, продолжающий, как я говорил, существовать и позднее, представлял собою наиболее отчетливый тип центростремительного движения рук.

В хирономии древне-минойского периода отражаются, мне кажется, новые формы общества. Разбираемый период характерен своими, похожими на улей, монументальными общественными усыпальницами, т. н. толосами, которые в большом числе обнаружены Ксантуидисом на Месарской равнине южного Крита. Как хорошо известно, в древних периодах погребальный ритуал, начиная с формы погреб-

¹⁾ Так как меня интересует сравнение формы жестов, то является возможным сравнивать трехмерные статуэтки с двухмерными изображениями на печатах. Мастер, конечно, мог бы легко изобразить сведенные на груди руки, если бы они были в широком употреблении, как это он делал на плоских каменных статуэтках, изображенных в фас.

бения, постоянно подражал формам быта земной жизни, которую умерший должен был продолжать в потустороннем мире. Кеантудидис и, особенно, Глотц (Glötz) справедливо видят, поэтому, в формах коллективного погребения указание на господство родового быта с его „большой семьей“. Этот своеобразный „общинный“ строй держал в своей власти древне-минойские земледельческие и ремесленные поселки, около которых были построены эти крупные каменные улеподобные, похожие на хижины месарского поселянина, усыпальницы.

Напомним также, что в древне-минойском периоде феодальный строй с могущественными сюзеренами, жившими в роскошных дворцах, еще не сложился. Лишь с последней эпохи древне-минойского периода можно заметить некоторую тенденцию к распаду „большой семьи“—рода—и выделение индивидуальных семей. В связи с этим наблюдается стремление к феодализации, проявляющееся в особенности на севере Крита. Жизнь обитателей Крита разбираемого периода протекала, социально продолжая традицию неолита, в рамках своего рода „симбиотического коллективизма“, пользуясь выражением Кюна, одной из форм общинного владения.

По отношению к жестам древне-минойская эпоха, значительно более дифференцированная, чем неолит, разнообразия и расчленяя жестикуляцию, все же подчиняла ее господствующей социальной форме общинности и через это придавала жестам характер отмеченной выше центростремительности.

Становясь на точку зрения Леви-Брюля, можно было бы сказать, что язык центростремительных жестов сопровождал древне-минойскую разговорную речь, отражающую то же духовное состояние.

По отношению к этому состоянию можно было бы выдвигать предположение, высказываемое Леви-Брюлем, что человек этих эпох обладал „коллективными представлениями“ (*représentations collectives*), свойственными познавательной способности „примитивного человека“. В этом периоде мы можем, кажется мне, уловить характерное однообразие духовной культуры, при котором „духовная жизнь отдельного человека глубоко социализирована“, говоря словами опять Леви-Брюля. Община на Крите втягивала жизнь отдельного человека в общее русло коллективного быта, погребальные сооружения открывались одинаково для „богатых“ и „бед-

ных“, и жесты не должны были связывать члена общины, индивидуально, с миром, стоящим вне общины.

В ближайший средне-минойский период (2100 — 1580) произошли значительные изменения в социальной и экономической жизни древнего Крита, и эти причины закономерно внесли свою долю изменений в характер жестикюляции.

Эванс с достаточной ясностью показал, что средне-минойский период является временем по преимуществу дворцового строительства (Age of Palaces). Кнос в эту эпоху является центром, подчиняющим себе и регулирующим всю политическую, социально-экономическую и культурную жизнь острова. В средне-минойском периоде, как это хорошо обрисовал Глотц, вырабатываются основы феодального строя и укрепляется власть сюзерена Миноса. Соответственно развивается религия, имеющая, в зависимости от продолжающих действовать матриархальных установлений, верховное женское божество, представительницей которой на земле является великая жрица с окружающей ее коллегией жриц.

Памятники изобразительного искусства, отражающие, по словам Вельфлина, обусловленные эпохой зрительные восприятия, позволяют сделать весьма существенное наблюдение. Развитие царской власти, постройка великолепных дворцов, наличие придворной стражи, охраняющей верховного правителя острова, указывают на несомненное расслоение общества, изменившегося по сравнению с древне-минойским периодом: с одной стороны оказывался владыка Минос и его двор, с другой — стояла остальная масса народа. Религия, всегда и всюду точно подражающая земным установлениям и в своей практике обычно берущая под особую охрану высшее сословие, отразила новое время, создав образ великой богини, пребывающей в отдалении от человека — она или витает в небе или появляется на вершине горы или живет, как могучая охотница среди диких животных. Словом, великая богиня, как и Минос, оказывалась стоящей в отдалении от человека. Выражая в иных словах проводимую мысль, я мог бы сказать, что средне-минойский период характерен выработкой системы двух миров в социальной, материальной и духовной культуре. Вещественно это выражается в противопоставлениях дворца — дома простого поселенина или ремесленника; владыки и высшего, богатого сословия — и подданного и низшего, бедного сословия.

Земные отношения сейчас же переносились на небо, которое становится особенно далеким в глазах верующего.

Там царство великой богини—верующий поклонник остается в подчинении ей на земле, изумляется ее появлению. Создавшееся положение требовало установления путей, на которых человек мог бы связать обе неравные части, обусловленные распавшейся общественной жизнью. Не затрагивая вопроса в полном объеме, остановимся на том, как новые условия отразились на жестах и, главным образом, на религиозной хирономии.

Старый жест прикладывания рук к груди продолжал существовать, как показывают фрагменты женских статуэток, найденные на месте святилища начальной эпохи средне-минойского периода в Петсофа. Однако, в его применении можно заметить некоторые новые черты. Теперь этот жест выполняется также мужчинами, начиная с начальной эпохи и встречаясь в конце минойской культуры, где на одном резном камне этот жест делает, как думает Эванс, мужское божество. Мужчина вытягивает торжественным напряжением свое тело, соединяет ноги носками вместе, сильным движением сводит обе руки к груди, как австралиец, о котором я упоминал в начале статьи, и, что для нас особенно интересно, слегка откидывает голову и направляет взор вверх по направлению к небу, где пребывает великая владычица. Известная дама из Петсофа ¹⁾ тоже обращает взгляд вверх и приподымает, согласно вполне правильной реставрации, руку вверх и вперед.

В заключительной эпохе средне-минойского периода, представлявшей расцвет могущества Кноса и его правителей, интересующие нас жесты становятся особенно разнообразными и пышными.

Можно сказать, что наиболее характерными религиозными жестами являются следующие.

Мужчина стоит в сильном напряжении, сведя ноги вместе и резко откинув торс назад, голова его приподнята, иногда запрокинута — он смотрит в небо, где должна появиться великая покровительница. Рука, согнутая под острым углом, направляется вверх и вперед. Иногда, как это показывает бронзовая статуэтка из пещеры Психро, правая рука прикладывалась к голове, левая опускалась вдоль тела.

Эти жесты выполняла также минойская женщина, иногда прикладывая левую руку к лицу, как бы защищаясь от нестерпимого блеска, сопровождающего появление богини.

¹⁾ Сходное изображение известно также на одной печати средней эпохи средне-минойского периода.

Эти же движения рук женщины проделывают также в пляске. В некоторых случаях, как на отпечатке кольца заключительной эпохи средне-минойского периода, женщины с остроконечными головными уборами, вздымают руки, протягивая в них священные остродонные сосуды для возлияний. Весьма выразительны жесты богинь или жриц со змеями на знаменитых фаянсовых статуэтках, найденных в каменном тайнике кносского дворца.

Одна из них резко вытягивает обе руки вперед, держа в них змей, другая, приподняв руки и слегка их согнув, с силой отставляет их по сторонам и потрясает змеями.

В других случаях можно видеть, как военначальник властным жестом отводит руку в сторону, точно отделяя от себя начальника отряда и воинов, стоящих перед ним в подчиненной позе, и опирается на жезл. Этот жест, характерный для представителя высшего сословия, повторяет великая богиня на вершине горы, или стоя около льва. Такой жест делает и „принц“ на фреске начальной эпохи следующего периода.

Характерной чертой всей этой религиозной и придворной жестикуляции средне-минойского периода является стремление отделить руки от тела и жестом показать противопоставление идеи власти и подчинения. Руки направлялись в пространство, где должно было находиться божество или начальник. В этом движении участвовало также тело и голова верующего, нарушавшие своим положением спокойную плоскость тела.

Центробежный характер жеста отражается и в пиктографической, рисуночной, письменности средне-минойского периода, где часты знаки вздетых вверх и переплетенных рук и знак сидящей человеческой фигуры с поднятой рукой. Эти пиктографы являются показателями обычности и распространенности центробежных жестов в быту.

По сравнению с древне-минойской жестикуляцией мы могли бы назвать жесты средне-минойского периода, в противоположность первым, центробежными, стремившимся связать верующего со священным объектом, находящимся вне его. Иными словами — центробежные жесты в обстановке отмеченных выше социальных отношений имели целью связать расслоенные две части жизни воедино, стремились небесное божество вовлечь в сферу земных отношений, окружавших человека. В других случаях центробежным жестом богиня или начальник как бы рассекали пространство и отделяли от себя низшего, подчиненного.

Если мои наблюдения правильны, то мы в характере жестов двух минойских периодов можем усмотреть указание на два различных типа религиозных представлений.

Древне-минойский общинный период рисует человека, живущего как бы в мире одного духовного измерения: он весь находится на единой социальной плоскости. Сам человек только часть единого общественного организма; никто не должен резко отделяться от своих соседей. Религия точно отражала это общинное настроение: человека окружали различные духи, ставшие впоследствии „низшими“ по сравнению с верховной богиней, находившиеся поблизости от человека и участвовавшие в его работах (как, например, гончарные духи). Человекоподобный (антропоморфический) образ этих „божеств“ обычно нарушался наличием каких-нибудь фантастических черт. К этому божеству человек не должен был протягивать рук; оно, как мы говорили, находилось подле человека, как невидимый член той же общины, и выступало в явлениях обычной жизни человека и природы.

Поэтому человек вполне обходился своими центростремительными жестами.

В средне-минойском периоде божество приобретает более сложный характер. Прежде всего, оно пребывает в отдалении от человека и появляется перед ним лишь в особых случаях и в торжественной обстановке. Затем, божество охватывает множество явлений мира и начинает приобретать характер „личного“ божества (*Persönlicher Gott*), по терминологии Узенера. Прежние божества продолжали отчасти существовать в качестве второстепенных.

Последний, поздне-минойский период (1580 — 1250), социально расширяющий основные условия предыдущего периода и доводящий их до высоты, отмеченной в искусстве особым типом „дворцового стиля“, только закрепляет установленные нами центробежные жесты и часто доводит их до полного напряжения.

Многочисленные отпечатки с колец и печатей, изображения на золотых кольцах, фрески и бронзовые статуэтки, вроде известных изображений из Тиллиса или юности Лейденского музея, показывают нам человека, который производит сильные и широкие, картинные центробежные жесты.

Прежний жест прикладывания рук к груди при спокойном положении тела почти не наблюдается, если не считать нескольких примеров, которые ясно показывают, что

эти жесты подражают старинным образцам неолитического и средне-минойского Крита.

Отмеченные центробежные жесты ритуального характера почти полностью повторяются и в военно-служебном ритуале. „Принц“ с золотой диадемой, украшенной перьями, картинно опирается, как мы говорили выше, на свой жезл. Юноши на фресках, участвующие в каких-то торжественных придворных процессиях, идут со своими сосудами, откинувшись торс и устремляя свои черные глаза, конечно, на стоящих впереди владык.

Эти жесты, после сказанного, только указывают лишний раз на социально расслоенную эпоху: в религиозной жизни центр внимания лежит вне человека — в божестве; в бытовой обстановке этим центром является малодоступный владыка во дворце, начальник в военном отряде.

IV.

Картинный, „центробежный“, тип жестикуляции среднего и позднего минойского периода характерен для Крита, хотя он встречается также в Арголиде, в Аттике и в Беотии микенского периода. Но при этом нужна оговорка в соответствии с теорией Эванса и взглядами Курта Миллера, проводимыми в его статье о ранне-микенских рельефах. По мнению этих ученых, „микенская“ Греция в средне-минойском и в обеих начальных эпохах поздне-минойского периода является не столько культурно „миноизированной“, сколько завоеванной критскими князьями; она в настоящем смысле слова была минойской. Микенская культура развивалась, главным образом, начиная с последней эпохи поздне-минойского периода. Не удивительно поэтому, что минойскую хирономию мы встречаем и в материковой Греции.

В своих пережитках микенская культура, как известно, переходит в древнюю „элладическую“, т.-е., по прежней терминологии, захватывает ранний архаический период Греции.

Не имея возможности останавливаться за краткостью статьи на памятниках микенской культуры, обратим внимание на материал, представленный классической Грецией в ее филологических и археологических памятниках.

По отношению к гомеровским поэмам, отражающим, как думает например, Белох в своей истории Греции, крито-микенскую эпоху с одной стороны и архаический период раннего железного века с другой, можно зара-

нее ожидать описанных центробежных жестов, которые вполне согласовались бы с социальными особенностями раннего „гомеровского“ общества. Действительно, „вздетые руки“ (cheires huptiai) характерны для обращающегося к небесному божеству. В Илиаде и Одиссее верующий, обращаясь к небожителям и к владыке „богов и людей“ Зевсу, протягивал к божеству руки, вероятно ладонями наружу, как минойские женщины на изданном мною кольце. Так, например, Эней говорит Пандару: „Длани к Зевсу воздешь“ (Илиада, V, 174). Также и Гекуба спрашивает Гектора, не хочет ли он „руки воздеть к Олимпийцу“ (Илиада, VI, 258). Приам соглашается с Гекубой: „Я твоего не отрину совета разумного. Благо длани к Владыке богов воздевать, да помилует нас он“ (Илиада, XXIV, 300).

В мгновения ужаса и страха не раз приходится воздевать руки к бессмертным богам, замечает Нестор (Илиада, VII, 130).

Так же поступает Одиссей, протягивая руки к Зевсу или к нимфам (Одиссея, XIII, 294, 355), или Полифем, молясь Посидону (Од., IX, 527). Позднее, например, во время Эскила, такой жест, повидимому, понимается, как движение человека, просящего о ниспослании ему благ свыше. Первоначально, думается мне, в описанном жесте, идущем с минойского Крита, следовало бы видеть, прежде всего, желание человека обратить внимание божества на свое присутствие и этим вовлечь его в сферу своей земной жизни и, таким образом, побудить его ниспослать необходимое.

В пользу предлагаемого истолкования первоначального значения протянутых рук говорило бы обращение глаз к небу или морю, как делает, например, Ахилл (Илиада, XXIII, 143), в поисках места, где может появиться божество.

Отыскав глазами божество, человек обращал на себя его внимание вытянутыми руками. При наличии элементов магизма в религии, вытянутые руки оказывали воздействие на волю божества, и оно должно было спуститься к молящему или, вернее сказать, вызывающему его. Об этом императивном значении жестов я говорил в своей статье о минойском кольце.

Яснее „центробежный“ жест можно усматривать также в обращении гомеровского грека к морскому божеству. Как видно, например, из первой рапсодии Илиады, Ахилл, вытягивая руки по направлению к морю, этим заставлял появиться на поверхность Фетиду.

В приведенных примерах „минойский“ характер жестов очевиден: их центробежный характер указывает, согласно ранее сказанного, на присутствие в сознании человека двух противостоящих миров, которые надлежало соединить в моменты религиозного напряжения.

В связи с таким центробежным характером главных ритуальных жестов стоит и то, что появление божества, его эпифании обычно у Гомера происходят на небе. В другом месте я постараюсь показать, что эпифании постепенно теряют свой исключительно небесный характер, и начинают распространяться „встречи“ божества с человеком на земле, при наличии понятного с моей точки зрения ослабления центробежной силы жестикуляции.

По отношению к земным и подземным божествам у Гомера можно также отметить наличие центробежных жестов: „вызывающий“ божество садился на землю и, расставив руки, упирал их ладонями в землю и ударял ими, чтобы вызвать внимание подземного божества.

Иную картину представляет хирономия греков классического периода, начиная с архаических памятников. После сказанного на предыдущих страницах, я думаю, можно охарактеризовать греческие жесты, и в том числе специально жесты обращения к божеству, следующим образом, если говорить, конечно, о преобладающем типе жеста классической эпохи. Грек не пользовался центростремительными жестами и обычно прибегал к центробежным, причем пользовался ими в форме, характерной для поздне-минойского типа, но с особенностями, присущими начальным эпохам средне-минойского периода, не прибегая, однако, к откидыванию головы и торса, сведению вместе ног и прикладыванию рук к глазам.

Если говорить специально о положении рук, то можно заметить, что обычно руки, при различных положениях пальцев, сгибаются и поднимаются слегка, так что в сгибе получается острый угол. Так стоят, например, девушки на черно-фигурных аттических фидриях перед источником, о чем я писал в своей статье „Лев-охранитель источника“. Так же слегка воздевает согнутую руку молящийся юноша, немного приподняв лицо, на краснофигурной чаше Британского музея. В такой же позе находится фигура в сцене жертвоприношения на резном рельефе из Фив. Подобных примеров (я выбрал для удобства изображения, приведенные у Штенгеля) можно собрать бесконечное количество. Характерна при этом, в противополо-

ложность Криту, свободная поза верующего. Часто он изображен стоящим в живой бытовой позе, и забываешь о том, что он находится перед алтарем или изображением божества! Иногда поза немного напряженнее, праздничнее, но целый мир новых представлений отделяет греческого верующего от его минойского духовного предка. Греческий жест, обращенный к божеству, показывает нам свободного человека, критский—красноречиво рассказывает о подчиненности и тесной зависимости человека от божества.

При наличии греческого города-государства нужно себе представить и всю духовную и материальную культуру Греции. Все своеобразие греческой жизни точно отражалось в религии греков. Хорошо известны ее особенности: греки не знали государственной церкви, у них не было жречества, как самостоятельного сословия, направлявшего политическую жизнь страны; грекам была чужда религиозная фантастика, они уделяли мало места мистическим состояниям духа, они не имели разработанной системы загробного существования. В соответствии с этим божество представляло собой антропоморфное существо, наделенное чувствами человека (антропопатизм). Можно сказать, что божество, как я старался выявить в своих книгах „Очерк земледелия Афин“ (1915) и „Земледельческая религия Афин“ (1916), никогда не осознавалось греком, как находящееся бесконечно далеко от него. Наоборот, оно незримо существовало где-то по близости, и если и находилось на небе, то в еще большей степени жило какой-то удивительной жизнью на земле, около человека. В далекие времена божества, как хорошо знали греки, обычно „встречались“ именно на земле не только с героями, но и с простыми людьми. Эти встречи, конечно, далеки были по характеру их восприятия от обычных минойских или гомеровских эпифаний на небе.

Особенности центробежного жеста грека понятны. В демократической греческой республике гражданин составлял часть единого организма государства-города со всеми его сложными задачами и нуждами. Рейценштейн (Reitzenstein) прекрасно отметил это положение в V—IV веках до н. э., сказав, что для „религии государства-города“ (Polisreligion) немного значили верования отдельного гражданина. Прикрепленность к своему городу-государству должна была давать себя чувствовать, но в то же время государство давало большую свободу отдельному гражданину, чем критская община.

Наблюдая сквозь это построение греческой жизни хирониию грека, мне кажется, мы должны понять, что она должна была занимать среднее положение между резким выражением центростремительности древне-минойского периода и центробежностью поздне-минойского. И, действительно, мягкая и соразмерная, как и все в греческой культуре, центробежность религиозных жестов бросается в глаза.

При этом нужно обратить внимание еще на следующее: светский характер греческой религии не позволял построить систему двух резко отдаленных друг от друга миров — бога и человека. Следовательно, и с этой стороны грек не нуждался в резких центробежных жестах, с помощью которых он должен был бы привлекать божество с неба на землю.

Но все же, при свободе религии, грек был, конечно, связан культом, требовавшим выполнения священнодействий около алтаря. Но греческий культ опять таки способствовал умеренной центробежности жеста. Алтарь являлся как бы промежуточным вещественным этапом между человеком и божеством. А по отношению к хирониии алтарь, подле которого стоял верующий, оказывался своеобразным коммутатором религиозной энергии и требовал от человека, конечно не резких, но мягких центробежных движений. Характерен пример обращения к Зевсу. Казалось бы, что верховному владыке надлежало бы направлять с земли на небо полные картинного движения резкие центробежные жесты. Однако, грек обычно подымался на вершину горы, ставил там алтарь, благодаря чему сразу же приближался к божеству, и, стоя около алтаря, с помощью соразмерных центробежных жестов передавал свои молитвы Громовержцу.

Необходимость умеренных центробежных жестов при наличии алтаря подчеркивается хорошо, мне кажется, двумя примерами, когда при жестикуляции отсутствовал алтарь, сокращающий путь от земли к небу.

В известной сакральной формуле, звучавшей повелительно, как магическое заклинание, грек смотрел на небо, вероятно откидывая голову, и, думается мне, вытягивал в небо руки, произносил обращаясь к Зевсу: „Проливайся дождем“, а потом, обращая руки к земле, говорил: „Будь беременна“.

На одном резном камне в Берлине, о котором упоминает Фуртвенглер (*Meisterwerke der griechischen Plastik*), изображена богиня земли Гея: она резко откидывает голову и воздевает руки к Зевсу, моля его пролиться дождем на землю.

Следовательно, в случаях непосредственного обращения к небесному божеству с земли без посредства алтаря, нужно было прибегать к более резким центробежным жестам, о которых, как мы видели, нам хорошо рассказывают критские памятники.

Как можно заметить, жесты обращенные к божеству представляют собой интересный историко-религиозный материал, весьма красноречиво отражающий общество в его различной социальной структуре. После сказанного такая повествовательная роль жеста нас не должна удивлять: ведь жест, вначале заменяющий речь, впоследствии ее дополняющий, конечно, не мог потерять свою связь с языком и мыслью и в дальнейшем.

Еще и в наши дни в слабой степени, но все же этот рассказывающий характер жеста сохраняется в силе.

Изложенное выше наблюдение относительно существования двух типов обрядовых жестов и предположение об их общественной основе приводит, мне кажется, в известный порядок значительный материал, представленный памятниками крито-микенской и греческой культуры. Думается мне, что хирономические наблюдения в указанном мною направлении можно сделать и над современными нам эпохами. Но, конечно, моя краткая статья не стремится разрешить поставленные вопросы в полном объеме — я хотел лишь обратить внимание на ценный и почти забытый исследователями язык жестов.

Б. Богаевский.

К литературе вопроса.

- 1) Hauser — «Urmensch und Wilder». Berlin 1921.
- 2) Levy-Bruhl — «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures». Paris, 1922. (6-ое издание).
- 3) Cushing — «Manual Concepts» в журнале «American Anthropologist», т. 5.
- 4) Saglio в «Dictionnaire des antiquités grecques et romaines». Paris, 1875 s. v. Adoratio.
- 5) Voullième — «Quomodo veteres adoraverint». Halle, 1887.
- 6) Sittl — «Die Geberden der Griechen und Römer». Leipzig, 1890.
- 7) Богаевский, Б. Л. — «Лев-охранитель источника» в «Жур. Мин. Нар. Пр.», 1911.
- 8) Его же — «Новое минойское кольцо с изображением культового танца» в «Зал. Рус. Арх. О-ва», 1912.
- 9) Evans — «Palace of Minos». London, 1921. Т. I.
- 10) Богаевский, Б. Л. — «Крит и Микены». Ленинград, 1924. (Общий очерк).
- 11) Glotz — «La civilisation égéenne». Paris, 1923.
- 12) Stengel — «Griechische Kultusalterthümer». München, 1920. (2-ое изд.).
- 13) Langdon в журнале: «Journal of the Royal Asiatic Society», 1919.

Бытовые основы жертвоприношения.

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. Большею 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 вечери. Но античная мифология не была обязательной, как догма 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, требующий 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, необ-

ходимо проверить содержание обряда в его историческом развитии, проследившая 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, т. е. 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 праздника, получаю

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. Т. о. 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, до-религиозной, 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 человеку подобному 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 т. д. Таковы, наконец, заговорные действия, насылания и отвращения болезни, смерти, беды, засухи, грозы, мора и прбч. Во всех этих случаях не трудно 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 т. п. — 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 огнюдь не исчерпывается и не объясняется этой „божественной“ стороной.

II.

Бесспорно, что жертвоприношение есть акт своего рода правовой, своеобразный вид „делки“ или „обмена“

между человеком и божеством. Жертва приносится богу взамен тех или иных благ с его стороны. Она совершается либо до, либо после получения просимого. И в том и в другом случае не трудно усмотреть в сопровождающей молитве — стипулирующей 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 утанавливается, к какому именно божеству в данном случае обращаться и что именно 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, складываться 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 жертвы и ему же доставалась и предназначаемая божеству доля. С этим можно сопоставить еще недавно существовавший в русской провинции обычай оставлять в пользу причта приносимые, напр., 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 аналогичной „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 т. п. 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 понятия „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, повидимому, 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 до-религиозной 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, убойных 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 выраже-

нием 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. Т. о. 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 умерщвления 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 мистизации 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 вечери; единственной „жертвой“ богу — благодарственная молитва. Ибо богу принес собственному сыну 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 к IV в. (впервые у Иринея) 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 вечери.

Т. о. под покровом мистической спекуляции христианство возвращалось 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, развертывается в строгую, полу-военную, полу-бюрократическую администрацию. Христианство проделало т. о. тот же путь, что и античная религия, только в обратном направлении. Это чрезвычайно поучительно, ибо показывает, какой стойкостью обладает не культ даже — ибо в евхаристии нет и следов античного жертвоприношения, — а культ тово е 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 создано, 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. Историка религии необходимо прежде всего изучить самое „религиозное производство“, самую технологию 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, напр., 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 Менелая и Гераклу, хотя и „героям“, совершали жертвоприношение, „как богам“. Совершенно очевидно, что мы имеем здесь дело с совершенно разными вещами. Пиршественная жертва имеет иное назначение и с ней поступают совершенно иначе, чем с жертвой „герою“. Происхождение и значение этих видов „жертвоприношения“, повидимому, 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, коренящиеся 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 *aietuein*. Схолиасты Гомера, в том числе Евстафий, а также схолии к „Тимею“ Платона (21 В) и

лексикологи объясняют это слово в смысле „оттянуть, загнуть 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 *anaigein* (поднимать) Одиссеи, который стоит в соответствующем месте описания жертвоприношения быка (III, 437 сл.). Т. о. 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 о поднятии или приполнении быка. Свидетельства схолиастов также не убедительны. Они расходятся в том, животное ли должно глядеть вверх или сами приносящие жертву. Схолиаст к Аполлонию делает странное соображение, 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 мало приемлема, тем более, что в основе этого объяснения схолиаста можно подметить ложную этимологию термина: *epagismos*—*en gè*. Можно думать, что древние комментаторы располагали не большим 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. Блед за Ницшем и Роде, Штенгель хочет видеть пример наклона головы животного при заклании в описании вызывания мертвых в „Одиссее“, где говорится (X, 527 сл.) о заклании овец, обратив их к „еребу“, 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 плутарховой 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 изобретения 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, т.-е. утверждает, что при жертвоприношении олимпийском животное для заклания приподнимается с земли, иногда даже целиком держится на руках, а в хтоническом обряде, напротив, прижимается 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 не пиршественного 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, т.-е. 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 колот 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, перерезающей 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 обезкровить животное.

С другой стороны, нельзя не отметить того, что в обычном пиришественном 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 заклятие. 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 ревели, 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 вызвания душ, описанном Сенекой („Эдип“); с совершением магических актов левой рукой и т. д. К этой же категории особых случаев, может быть, принадлежат и примеры заклятия на руках, поднятие жертвы над алтарем, „поднятие быка“ эфебами на празднестве мистерий, о котором гласят надписи, найденные в Элевсине, загадочное изображение заклятия 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 наказания 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—Одисеем (XI, 460). Еще ближе аналогия поднятия корзины с ритуальными зернами в жертвенной обрядности („Электра“ Эврипида, 800, „Ифигения в Авлиде“, 1068); наконец, следует отметить, что тот же глагол *anaigēin* („подымать“) означает и „убивать“ (ср. лат. *tollere*), что можно объяснить именно метонимическим употреблением в качестве технического термина, выражающего значительный момент обряда заклятия. С другой стороны и положение на землю также получает, повидимому, сакральный смысл. Так, в параллель поднятию жертвы (заклятию на руках), Агамемнон кладет овцу на землю (XIX, 292);

в параллель поднятию корзины с зернами, ее ставят на землю, чтобы зачинать жертвоприношение („Ахаряне“ 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 отягивали и клали на землю, и наконец отсекали голову на плахе; и что в символике права положение предмета на землю между двумя 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, т.-е. 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 истолкования.

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, повидимому, 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, повидимому, 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 состязательным 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 т. д., мы созываем родных, знакомых, товарищей на чаепитие, обед и т. п. 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 ни 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 не любезностью, неуважением для той и другой стороны. Так же обязательно было угощать товарищей по случаю удачи, при вступлении в корпорацию (цех, артель, полк и т. п.), при повышении по службе и т. д. („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 „феодалный авторитет“. Обязательный характер подобных кормлений совершенно явствен в античном институте „литургий“—обязанностей, возлагаемых на богатых граждан, по всякого рода благотворительных и патриотических предприятиям, в том числе, конечно, по устройству праздничных увеселений и угощений, которыми укреплялись популярность и авторитет „благодетелей 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 старо-русского гостеприимства и хлебосольства с его „открытым столом“. Самый термин „угощение“, 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 своею 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, повидимому, 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 чувствовал прибытие гостя, рождение и смерть, возвращение с охоты и т. д., созывая родных и друзей на пир, так же чувствовал он и божество, часто мыслившееся прибывающим из другой страны, рождающимся, победившим и т. п. К нему относятся, как к почетному гостю, родоначальнику, хозяину и вождю, и привет и почтение выражается в той же основной форме угощения. Самое название таких общественных, пиршественных праздников—„теоксения“ (= угощение бога) знаменательно: „ксен“ — гость, друг из чужого города или рода; „ксений“ — угощение, подарок („гости-

нец¹⁾. 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 магическомистическому 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 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 нервно-больных. Как известно, и одержимость объяснялась также вхождением беса через рот. Отсюда же возникли и суеверные приемы крестить рот при зевоте, отплеиваться, закрывать, а иногда и завязывать рот покойнику и т. д. Напомним также значение поста во всех религиях мира и соблюдение особой диеты лицами, облеченными особым достоинством, и т. п., явления „культурного пьянства“, каннибализм (людоедство) в современном

¹⁾ Самый переход значения «угощение—подарок» в греч. и русском языках лишний раз свидетельствует о смене порядка кормления дарственной системой общности.

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 (инд. „сомы“, иран. „хаомы“, европ. пива, средиземно-морск. вина) и ряд примыкающих сюда тем, и, в параллель этому, мифы о добывании огня, изобретении плуга, посева, молотбы и т. д. 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, земледельне—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 суевериями отношения охотника, скотовода, земледельца к медведю, оленю, быку, козе и др. ценным и полезным им 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 быкбойцы сохраняли сакральные черты, а в более древнюю эпоху это занятие, повидимому, 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, при чем 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 праздника. Церковно-славянский корень жьр (ср. „жьрати“, „жертва“, „жир“, „жировать“) несомненно соединял значение жертвоприношения и пиршества; греческое *hieruein* (*hierueion*) у Гомера одинаково означает убой (убойное животное) и жертвенное заклание (жертву), позднее такое отождествление находим в *katathuein* (колоть и приносить в жертву), в *thysia* (жертвоприношение и пиршество), в *sphagia* (убойное животное, жертва); также ● у 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 скандинавов „празднество“ этимологически означает „попойку“ (ср. наше „пир“) и т. д.

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. древне-германскую 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, повидимому, в условиях хозяйства, еще не знавших права собственности на скот, когда убой производился всей общиной и мясо поедалось всеми совместно. Это делалось в определенные сроки, которые тем самими 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, т.-е. 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 отражения 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 предложенной 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 показа-

тельны и благочестивые старания замаскировать заклятие, 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 т. п.), этому моменту не могло быть места.

В первоначальной своей, до-религиозной, функции „жертвоприношение“ никому не приносится, заклятие совершается ради заклятия. В самом деле, мы знаем, что существеннейшие религиозные обряды представляются в своей основе воспроизведение технических приемов охоты, рыбной ловли, земледелия и т. д. с несомненной магической целью обеспечить обилие дичи, улова, урожая и т. п.

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 т. д., 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, т. е. заклятие производится „ради заклятия“ и это как раз — „жертвоприношения“ магического характера. И в некоторых из них и встречается, как отмечалось в своем месте, именно такого рода подчеркивание приемов заклятия.

К сожалению, этим сторонам дела — технической и материальной — до сих пор уделялось мало внимания даже в наиболее изученной области — античной религии, и потому настоящей 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 общественности, быта и права („социология пищи“);

огромное психологическое значение еды, признаваемое 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 заклятие 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 т. д., являются производными и строятся по отношению к божеству по аналогии с социально-правовыми отношениями.

В. Казанский.

Библиография.

- 1) R. Smith — «Religion of the Semites».
- 2) Murray, G. — «Four stages of greek religion», 1911.
- 3) Frazer, J. — «The magic art», 1921.
- 4) Stengel, P. — «Griechische Cultusaltertümer», 1919.
- 5) Hubert et Mauss — «Essai de théorie générale du sacrifice».-
Année sociologique. 1909.
- 6) Frazer, J. — «Les origines de la famille et du clan», 1923.
- 7) Dumézil, G. — «Le festin d'immortalité», 1924.

Религия греческого пастуха.

(К постановке вопроса).

Изучая творчество религиозных образов, как специфическое оформление представлений и систему воздействия на окружающий мир сообразно целям, которые ставит человеческая деятельность, исследователь встречается с группой вопросов, которые можно охарактеризовать, как вопросы профессиональной религии. По отношению к греческой религии эти „низменные“ вопросы мало изучены. В центре внимания всегда стояли государственные культы, с их богатыми преломлениями в мифологии и поэзии, и сложные построения религиозных мыслителей. Сравнительно повезло еще земледельческой религии, элементы которой глубоко проникают в государственные культы; богатый материал земледельческих обрядов привлекал внимание историков греческой религии; но и здесь проблема далеко не изучена полностью. Что же касается религии греческого скотовода, то этот вопрос никогда еще не подвергался систематической разработке. Между тем рассмотрение различных областей человеческой деятельности с точки зрения их религиозной продуктивности, их способности обрастать религиозными образами и оформляться в творчестве религиозных идей представляет значительный интерес. В настоящей статье читатель не найдет какой-либо законченной картины: в нетронутой области синтез несвоевременен. Здесь намечен только ряд соображений, которые изъясняют самую постановку проблемы и ряд ее специфических особенностей.

I.

Античность была твердо убеждена в том, что скотоводство старше земледелия. Древние историки культуры составили схему развития человечества, близко напоминающую воззрения, которые господствовали до недавних дней и в современной науке. Так, ученик Аристотеля, Дикеарх,

автор сочинения „Жизнь Эллады“, устанавливает три культурные стадии, через которые люди прошли от „золотого века“ до его времени. Первая ступень — „естественная“, когда люди пользовались лишь теми хозяйственными благами, которые земля доставляла в готовом виде; вторая ступень — пастушеская, третья — земледельческая; на этой последней ступени люди удержали многое из того, что было для них привычно на первых двух. Доказательство этому античные ученые видели в пережитках языка, в старинных мифах и обрядах.

Деметра передала Триптолему искусство посева, для того чтобы он научил ему людей. „Чем же питались люди раньше? Молоком — отвечает поздний византийский словарь. Встречаясь с „млекоедами“, греки видели в них людей культурно отсталых. Эту отсталость можно было подчас оценивать и положительно — с точки зрения близости ее к „золотому“ существованию, но так или иначе она представлялась греку ступенью, давно им пройденной. Недаром Одиссея изображает скотоводов киклопов, не знающих возделывания земли, дикарями (IX, 112 сл.):

Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов;
В темных пещерах они или на горных вершинах высоких
Вольно живут: над женой и детьми безотчетно там каждый
Властвует, зная себя одного, о других не заботясь.

Таким образом популярная и поныне трехчленная схема культурного развития (от охотничьего быта к скотоводству, а затем к земледелию, и соответственно этому деление народов на бродячие, кочевые и оседлые) по существу тождественна с учением, которое греческая мысль выработала еще в период зарождения исторической науки. И если бы эта схема была правильной, то изучение скотоводческой религии сулило бы самые богатые возможности. Можно было бы рассчитывать, что вскрыется пласт религиозного сознания, более древний, чем пласт земледельческий, и более близкий к эпохе возникновения религиозного момента в сознании человека.

Однако имеются очень серьезные основания считать всю эту схему ошибочной. — „Один взгляд на положение вещей в Америке, — пишет Г. Шурц, — мог бы моментально уничтожить старинные воззрения. До прибытия европейцев там не существовало нигде скотоводства в больших размерах, не говоря уже о настоящих номадах, но возделывание полезных растений было широко распространено, между прочим, у племен, которые, без сомнения, перешли к нему

непосредственно от собирательного хозяйства. Следовательно, здесь земледелие бесспорно древнее скотоводства. Можно было бы идти еще дальше и заключить, что разведение домашних животных вообще было прежде всего обусловлено большей оседлостью, которую вело за собой земледелие, так как только тогда можно было промысливать о более просторных загородах для пойманных животных". И весьма вероятно, что еще в эпоху собирательного хозяйства женщины создали примитивные формы земледелия, при помощи кирки. Племена, кочующие с огромными стадами и ведущие молочное хозяйство, представляют, скорее всего, уже вторичное явление.

В каждом конкретном случае проблема еще усложняется в силу многочисленных этнических скрещений, результатом которых и явилось возникновение исторически известных нам племен.

В историческую эпоху греки везде и повсюду культивировали и земледелие и скотоводство. Смотря по условиям местности, преобладала та или иная отрасль, но чисто пастушеских племен Греция не знает. В классической стране греческих пастухов, горной Аркадии, мы находим многочисленные земледельческие культуры. Ясно выраженный земледельческий характер имеет и религия Крита, древнейшего культурного очага на территории, которую впоследствии занимали греческие племена. И если античные ученые считали скотоводство формой жизни, генетически предшествующей земледелию, то в их доводах не трудно уловить психологические мотивы, лежащие в основе этого взгляда.

Здесь, во-первых, надо отметить упомянутое уже чувство культурного превосходства оседлого народа над кочевым. Идея непрерывного восхождения форм жизни от низшей к высшей всегда близка науке в равном периоде ее развития, тем более что она в своих выводах соприкасалась с противоположной идеей непрерывного нисхождения форм жизни от „легкого“ существования собирательного периода до тяжелого и изнурительного труда земледельца. Пастух с обеих точек зрения занимает некоторое срединное место. Во-вторых, уже в исторической Греции имели место процессы, которые, будучи спроектированы на более отдаленные времена, должны были привести к мысли о сравнительно более позднем возникновении земледелия.

В историческую эпоху пахотная земля все более вытесняла леса и пастбища, все большее и большее количество пастбищ-

ной земли подвергалось индивидуальному присвоению. Сравнивая это положение вещей с картинами, оставленными в древнейших памятниках литературы, античные ученые легко могли сделать вывод, что земледельческий образ жизни сменил первоначальное скотоводство. И действительно, в подтверждение этой мысли они ссылаются на „старинных поэтов“ и приводят гомеровские эпитеты „богатый овцами“, „богатый волами“ (Илиада II, 106, 605; IX, 154). Наконец, могло играть роль и то обстоятельство, что, говоря о земледелии, чаще всего имеют в виду плужную культуру поля, создающую самые важные и хозяйственно-полезные продукты, и забывают более примитивные способы обработки земли, продолжением которых является культура огорода. Плужная культура уже нуждается в домашних животных: это было прекрасно известно самому Триптолему, которому и пришлось „изобрести“ искусство накладывания ярма на быка.

Так или иначе, но античная теория не имела в своем распоряжении каких-либо твердых исторических воспоминаний. С незапамятных времен греки занимались и скотоводством, и земледелием; оба уклона сельского хозяйства нашли себе место и в религиозных воззрениях. Исследователь греческой религии часто находит и земледелие и скотоводство в неразрывном сплетении.

II.

Провести резкую грань между земледельческими и скотоводческими элементами религии невозможно и по той причине, что древний человек не мыслил флору и фауну отдельными, замкнутыми в себе мирами. Он устанавливал между ними тесную связь, наблюдая в них проявления одной и той же силы, самой понятной примитивному сознанию и самой ценной в хозяйственном отношении,—силы жизненного роста и плодородия. Плодородие растительное, животное и человеческое—три ряда, находящиеся в магическом соответствии. Удачно подобрав явления одного ряда, можно воздействовать на соответствующие явления прочих рядов.

В Риме 21 апреля справляли пастушеский праздник Париллий или Палилий, название которого ставилось в связь с древним пастушеским божеством Палес. Овидий (Фасты, IV, 735 сл.) подробно описывает ритуал этого празднества в пастушеской среде. Церемония начиналась при наступлении сумерек. Предварительно надлежало накормить досыта овец, окро-

пить водой и подмести землю, украсить овчарню зеленью и ветвями и повесить у дверей венок. Жгли серу и дымящей серой касались овец. Затем приносили корзину с печениями из проса („эта пища особенно угодна сельской богине“) и теплое молоко. Следовала молитва с просьбой избавить скот от болезней и других напастей и даровать обильный корм и плодородие. Четыре раза надо произнести эту молитву, обращаясь к востоку. После этого омывали руки свежей росой, пили молоко и выварное вино. Прыганье через костры завершало праздник.

Таков ритуал единственного детально известного нам пастушеского праздника в классической древности (сведений о пастушеских праздниках в Греции сохранилось очень мало). В многочисленных обрядах, сообщенных Овидием, легко усмотреть две группы, соответственно двойному назначению самого праздника. Окропление и очистка земли, омовение рук, прыганье через костры, сера—все это имело очистительный характер и должно было предохранять стада от действия злых сил. Однако этого было недостаточно. Надо было призвать на помощь добрые силы. И это достигалось рядом магических действий. Овцы должны быть в этот день сыты, для того чтобы они были сыты в течение всего года. А зелень, ветви, венок—овеществления растительного плодородия—создадут плодородие животное. В дар пастушескому божеству приносится не только молоко, но и просо. Поэта уже несколько смущает, что богу дают ту пищу, которая в обыденной жизни считалась бедной и жалкой; он стремится объяснить это сельским характером божества. А для нас это ритуальное употребление древнейшего из злаков может служить свидетельством глубокой древности самого ритуала.

За шесть дней до Парилий, 15 апреля, имело место другое священнодействие: резали стельных коров, для того чтобы обеспечить урожай. „Ныне скот несет бремя, ныне земля несет бремя семян: отягощенной приплодом земле приносится отягощенная приплодом жертва“, говорит тот же Овидий (Фасты, IV, 633—634). Плод жрецы извлекали и сжигали. А в день Парилий, которые были не только пастушеским праздником, но и считались днем основания Рима, в то время как пастухи справляли приведенные выше обряды, в городе тоже воздвигался костер, в который между прочим бросали пепел сожженных 15 апреля коровьих плодов. Земледельческое и пастушеское плодородие соединились в неразрывный узел с рождением социального целого, города, т.-е. государства.

Парилии любопытны и в другом отношении. Римляне сами не знали точного названия своего праздника, и какое значение имеет это название. Слово Parilia они производили от глагола parere (рождать), а Palilia от имени Палес. И что еще своеобразнее, они не знали, какого пола божество Палес, бог это или богиня. Повидимому, дело было не столько в божестве и приносимой ему жертве, сколько в очистительных и магических обрядах, сопровождавших эту жертву (нужно заметить, что Овидий момент жертвоприношения излагает очень неясно), и, вероятно, правлен взгляд, что этот праздник древнее божества. Сочетание пастушеского священнодействия с праздником основания Рима повлекло за собой прикрепление его к определенному дню, в котором видели начало пастушеского года, и с которого начинали выгон скота. Ибо, вообще говоря, пастушеский быт гораздо менее способствует календарному закреплению обряда, чем земледелие. Скотовод не знает тех многочисленных приуроченных к определенному и при том крайне незначительному промежутку времени операций, которые побуждают земледельца уже в глубокой древности строго сообразоваться с так или иначе построенным календарем. Для скотовода год в сущности делится на две части, теплую и холодную, и внутри этих частей года для него не так важна календарная точность. И если греческая традиция не сохранила нам пастушеских праздников, если мы ничего не знаем о праздниках Пана, и даже такой великий олимпийский бог, как Гермес, имеет чрезвычайно мало праздников, да и то не в пастушеской функции, то винить в этом придется не только ущербность традиции, но также и реальные условия пастушеской жизни.

В качестве примера отождествления растительной силы с животной интересен также праздник Аполлона Карнея, справлявшийся в Спарте и некоторых других дорийских областях. Карней—древнее, вероятно еще до-дорийское божество, культ которого был поглощен культом Аполлона. Судя по его имени („рогатый“) и по имени его мифического жреца Крия („барана“), это был бог-баран. Мсжду тем самое празднество Карнея происходило в конце лета, когда начинается сбор винограда. К сожалению, мы о ритуале Карнея осведомлены лишь в самых общих чертах. Один из участников, украшенный венком и шерстяной лентой, убегал, произнося добрые пожелания городу. Его преследовали юноши с виноградными лозами в руках. Если юношам удавалось догнать беглеца, это считалось добрым предзна-

менованием; если же нет, то городу угрожало несчастье. После окончания бега население располагалось в кущах; иногда происходило мусическое состязание. В литературе долго шел спор, к какой категории отнести этот праздник, к земледельческим или пастушеским. Обрядовая сторона его типична для праздников жатвы. Кущи на праздниках жатвы и сбора винограда мы встречаем у израильтян, римлян и в западно-европейском фольклоре. Бег с виноградными лозами в руках находит себе ближайшую параллель в афинской церемонии Осхофорий. Маннгардт справедливо сопоставил эти обряды с данными западно-европейского фольклора, где мы наблюдаем чрезвычайно интересные представления о „демоне зерна“, рисуящемся то в виде человека (мужчины или женщины), то в виде животного, напр., волка или чаще всего козла. Это существо скрывается где-то на поле в снопах. Его стремятся поймать и привести в деревню. Демон бежит из снопа в сноп, наконец, его торжественно находят в последнем снопе и часто устраивают к этому снопу бег. Сноп иногда даже получает название соответствующего животного, и ему придают форму, которая чем-либо напоминала бы это животное (напр., втыкают рога). В некоторых местах Европы из зерен последнего снопа приготавливали муку для особых пирожков, которые надлежало сохранять до времени посева; тогда их частью смешивали с семенами, частью же ели и кормили ими плужных быков. В свете этих представлений толкование Карней, давно предложенное Шеманном, не может вызывать сомнений. Человек, преследуемый юношами, изображает собой демона плодородия; благосостояние государства зависит от того, удастся ли схватить бегущего. А связь праздника с божеством Карнеем свидетельствует лишь о том, что демон плодородия представлялся некогда в виде барана. Отрицать, что праздник мог носить и пастушеский характер, конечно, нельзя, но наш материал не дает никакого основания для такого предположения. Если в Парилиях растительной силой пользовались для магического воздействия на животное плодородие, то здесь мы наблюдаем обратное: животная сила порождает растительное плодородие. Таких примеров можно было бы привести очень много.

К растению и животному присоединяется, в качестве третьего члена магической цепи, человек. Здесь не место рассматривать многообразные связи между представлениями растительной и человеческой жизни, поэтому я ограничусь несколькими примерами симпатического воздействия живот-

ной силы на человека, и наоборот. Так, в Риме на празднике Луперкалий луперки бегали вокруг палатинского города с ремнями из кожи только что принесенного в жертву козла и ударяли женщин, для того чтобы те могли иметь детей. Легенда сообщала о старинном оракуле: „Пусть священный козел оплодотворит италийских матерей“ (Овидий, Фасты, II, 441). В Померании поступали еще проще. Мужчина, страдающий половым бессилием, обмазывал половые органы кровью козла. Кровь, как овеществление жизненной силы (в чем так легко убедиться, испытав потерю крови), играла и поныне играет огромную роль в народной медицине. У Гомера души мертвых, вкусив животной крови, приобретают дар разумной речи. С интересным, хотя и не вполне ясным представлением мы встречаемся у Феокрита (V, 41—42). Из него как-будто вытекает, что пастухи пользовались педерастией, всегда успешно развивающейся в одинокой мужской среде, для того чтобы возбудить в животных желание оплодотворения. Если это так, то перед нами скотоводческая параллель к известному земледельческому обряду ритуального брака на поле.

III.

Изложенные воззрения могут быть старше, и, вероятно, действительно старше и скотоводства и земледелия. Человек отождествил проявления растительной и животной жизни раньше, чем научился возделывать злаки или приручать зверей. Когда в эпоху неолита зарождалось разведение домашних животных, человек был уже обладателем значительного идейного наследия. Скотоводство, равно как и земледелие воспринимались на фоне магических и религиозных идей, созданных „охотничьим периодом“. Проблема скотоводческой религии, самое право на выделение ее, как самостоятельной единицы, требует поэтому еще своего обоснования. Все зависит от того, явилось ли скотоводство, как новый вид технической деятельности, как новая форма социальной организации, религиозно-творческим моментом, формировало ли оно новые религиозные представления или только аперцепировалось старыми; являлось ли оно в своей технической и общественной функции определяющим религию или только определяемым ею там, где оно соприкасалось с нею. Разумеется, вопрос поставлен здесь еще не в общей форме, а только применительно к грекам.

Скотоводство у греков исторической эпохи есть хозяйственная деятельность, рационально направленная на про-

изводство продуктов, полезность которых уже осознана. Но, как всякая хозяйственность, она родилась из хаоса нехозяйственной — с нашей точки зрения — деятельности. Этнология бесспорно установила, что периоду рационального использования домашних животных предшествует долгий период их приручения, производимого без всякой видимой хозяйственной цели. Технические успехи создают новую целеустремленность, заставляют продолжать деятельность уже на основании побуждений, раскрывающихся в самом процессе деятельности.

И первым делом исследования скотоводческой религии грека, самым трудным, должно явиться историческое изучение отношения греков к домашним животным как в обыденной жизни, так и в культе. Пока не собран и не сгруппирован огромный материал, разбросанный как по всей античной письменности, так и в памятниках искусства и быта, преждевременно говорить о возможных результатах такого исследования. Аспекты, в которых грек мыслит домашнее животное, чрезвычайно многообразны. Оно окажется в связи не только с растительным миром и человеком, но и с водной стихией, и с небесными явлениями, и с душами мертвых и, наконец, с божеством. Это исследование надо, конечно, произвести для каждого животного отдельно, ибо в отношениях человека к той или иной породе могут выявиться различные особенности. Может быть, было бы целесообразным ограничиться в начале исследования мелким скотом, специфичным для „пастухов“. Бык слишком тесно связан с земледелием, а конь с военным делом, чтобы с них начинать изучение интересующего нас здесь вопроса. Свинопас Эвмей или даже Парис, в бытность его пастухом, и „укротитель коней“ Гектор стоят на противоположных краях общественной лестницы; их лучше не смешивать. И, определив мотивы, отличающие отношение к ручному животному от отношения к тому же животному в диком виде, мы будем в праве поставить вопрос о взаимоотношении между скотоводческой деятельностью и ролью животного в культе. Голый факт, что такое-то животное сакрально связано с таким-то божеством, сам по себе еще ничего не говорит. Эта сакральная связь могла предшествовать скотоводству, как она существует для целого ряда диких зверей, диких птиц, рыб и т. д.

Легко может оказаться, что для разных областей Греции получатся разные результаты в зависимости от географических условий. Главные „пастушеские“ животные — овца,

коза и свинья—распространены были, правда, по всей Греции, но различные местности давали отклонения в отношении преобладания тех или иных видов; роль скотоводства в общей системе хозяйства тоже не везде была одинакова. Естественно ожидать, что в пелопоннесских культах скотоводство занимало более значительное место, чем в аттических; и ведь не случайно, что на Самосе, славившемся своими овцами, мы находим культ овцы, посвященной Гере. Комбинируя свидетельства древности с современным положением вещей и с общими географическими условиями каждой местности, благоприятствующими или не благоприятствующими разведению тех или иных видов, можно получить—хотя бы в грубых чертах—картину географического распространения этих видов, а в некоторых случаях даже разобраться в вопросе об относительной древности разных видов на данной территории.

Изучение отношения грека к домашним животным содержит в себе ряд проблем, непосредственно скотоводческой религии не касающихся, и, вероятно, далеко не все результаты этого исследования окажутся полезными для рассматриваемого нами вопроса. Оно необходимо, однако, для выяснения основных линий и расчистки почвы, не говоря уже об окончательном исчерпании проблемы.

IV.

Что технически измененный предмет мог становиться центром объединения представлений, не связанных с этим предметом в его естественном виде, показывает пример такого продукта скотоводства, как шерсть. Здесь легче разобратся, так как материал в значительной мере собран. Религиозное употребление шерсти было почти универсальным. Ею пользовались и как магическим средством для вызывания дождя и как способом войти в соприкосновение с божеством при священной инкубации (возлежание в храме). Шерсть приносили в жертву богам и возлагали на многие предметы культа. Жрецы носили шерстяные повязки или шерстяные одеяния. Лента из шерсти украшала жертвенное животное. Шерстяные повязки красовались в храмах, на статуях богов, священных деревьях и ветках и т. д. Наконец, шерсть играла большую роль в народной магии, оставшейся вне официального культа, и в тесно связанной с ней народной медицине.

Шерстяной ткани, как предмету обработанному, мы можем противопоставить шкуру той же овцы или козы, как

предмет, почти не измененный человеческой деятельностью и тоже очень широко употреблявшийся при различного типа священнодействиях и в магии. Эйтрем показал, что шкура и шерстяная ткань чрезвычайно тесно связаны между собой по сакральному значению и во многих случаях не могут быть одна от другой отделяемы. Тот же исследователь справедливо указывает, что роль шерсти, равно как и роль шкуры, примыкает к тому значению, которое имели в сознании первобытного человека волосы. Волосы, как и кровь, представлялись чуть ли не квинт-эссенцией жизни и были точкой приложения многих сверхъестественных сил, особенно в культе мертвых. Эта цепь образов: волосы — шкура—шерсть, так же отвечает идее связи животного мира с человеческим, как соединение представлений: волосы — колосья или волосы — листва идее связи человеческого тела с растением. Сила, отличающая человеческие волосы, приписывается животным волосам. В магии и медицине мы нередко встречаем предписание пользоваться только что снятой шерстью или даже шерстью первой стрижки; предмет еще сохраняет свою силу полностью. Но, вообще говоря, в обычном представлении античного человека желательные для него качества шерсти сохраняются всюду, где он пользуется ею для культовой цели. И ткань, прошедшая через переработку, может оказать не меньшие услуги, чем шкура только что принесенного в жертву животного, может даже служить для освящения того предмета, на который она возлагается.

Тканью охотно пользуются для того, чтобы обвить голову, часто в соединении с венком. Шерстяная повязка вступает в область могучих представлений круга, которые, подымаясь от примитивнейшей эротики до благоговейного созерцания математических отношений, питали религиозную мысль человечества. Круг вяжет. Это — идея кольца. И в этой области мы нашли себе применение шерстяная нить. Если кто увидит венок из шерсти, говорится в греческом соннике Артемидора, надо ожидать оков, созданных магическим путем. Из второй идиллии Феокрита а еще яснее из вергилиевского подражания ей в восьмой эклоге мы узнаем, как женщина накладывает узы любви на мужчину, обвязывая его изображение нитью, тройной поперечной нитью, той самой, которая сдерживает целое ткани. Узлы — те еще более укрепляют вяжущую силу магических оков. Яркое выражение находят себе эти взгляды в объяснении римского словаря Феста к слову *singillum* (поясок): „Новобрачная опоясывалась по-

яском, который муж развязывал на брачном ложе; поясок изготовлялся из овечьей кожи, для того чтобы муж также был соединен и связан с своей женой, как тесно связаны между собой нити собранной в моток шерсти“. Далее сообщается, что пояс этот был связан в так называемый „геркулесов узел“.

С другой сферой идей соприкасается шерстяная нить, когда ее разматывание и обрывание вызывает представление жизни и смерти. И хотя тут могла действовать та же аналогия волоса, тем не менее идея была настолько продуктивна, что создала образ небесных прях, Парок, вечно работающих у веретена судьбы.

V.

При огромном культовом значении шерсти естественно было бы ожидать, что стрижка шерсти; такое важное событие в жизни скотовода, найдет себе место в культе или, по крайней мере, будет сопровождаться какими-нибудь обрядами. Однако, традиция, повидимому, об этом молчит; молчит она и об обрядах, которые относились бы к доению молока. Между тем, молоко в народных представлениях являлось „пищей богов“; его приносили в дар душам умерших, ему приписывали очистительную силу в борьбе против злых духов. В мистических культах молоко рассматривалось, как „пища возрождающихся“ (т.е. начавших новую жизнь путем приобретения к мистическому культу), и мист, достигший высшей степени посвящения в орфических мистериях, становясь „агнцем Диониса“, принимал ванну из молока. Трудно себе представить, чтобы с актами добывания важнейших продуктов скотоводческой жизни не было связано никаких религиозных представлений, особенно поскольку речь идет о шерсти,—доение молока могло быть и слишком обыденным явлением, для того чтобы отягощать его какой либо церемонией.

И вообще, наши сведения о скотоводческих обрядах значительно беднее, чем, напр., об обрядах земледельческих. Это можно утверждать уже сейчас, несмотря на то что соответствующий материал далеко еще не собран. Причины этого явления отчасти кроются в самом характере дошедших до нас памятников. „Высокая“ литература лишь в немногих случаях касается столь мало уважаемого класса населения, каким являлись пастухи, и то лишь в идеализованном или отнесенном к седой древности виде. Особенно это имеет место по отношению к той отрасли античной поэзии, кото-

рая должна была бы служить — а за неимением лучшего и служит — одним из основных источников наших сведений о скотоводческом быте, — к поэзии буколической. Произведения Феокрита или Вергилия, которым суждено было сделать имя бедной гористой Аркадии синонимом блаженной страны, окутывают густым покровом те черты грубой и примитивной пастушеской жизни, которые могли бы показаться непривлекательными для городского ценителя поэзии в Александрии или Риме. А помимо буколической поэзии о пастухах говорится очень немного, тем более, что основной тон греческой литературы задается писателями Аттики, страны по преимуществу земледельческой.

Лишь систематическое изучение всех отдаленных закоулков греческой письменности может пополнить этот пробел хотя бы несколькими случайными крупницами. Приведу один пример. Мы видели, что в Риме на празднике Парилий скот проводили через пламя в целях очищения. Этот же обычай, повидимому, существовал и в Греции. Но сообщает о нем случайно, без указания на те места, где это происходило, христианский писатель V-го века Феодорит.

Однако было бы несправедливо возлагать на характер традиции всю вину в скудости интересующего нас материала. В предыдущем изложении уже указывалось, что пастушеский быт, по своим особенностям, не создавал благоприятных условий для календарного закрепления постоянных праздников. Можно думать, что тот же быт представлял гораздо менее подходящую почву для развития специфической обрядности, чем быт земледельца. Вспомним, о чем просит у Овидия пастух на празднике Парилий. В стилизованной Овидием молитве говорится о здоровье скота, о безопасности его от диких зверей: нужна обильная трава, неиссякающие ключи воды; пастух жаждет богатого приплода, обилия молока, мягкой шерсти. Ради всего этого и совершается „очищение“ скота, делаются приношения пастушескому божеству. Легко видеть, что исполнение желаний пастуха зависит почти исключительно от условий, в создании которых он не участвует и на которые в своей практике не воздействует. Он слишком мало преобразует природу в своих целях и слишком много пользуется тем, что она дает ему в готовом виде. Иначе у земледельца. „Видя перед собою землю, возделывая ее почву, проводя по ней плодородные борозды и ожидая от нее урожая, земледелец претворял действия и образы в религиозные представления. Для того, чтобы обеспечить рождение посевов, земледелец

приходил к обрабатываемой земле, обладая совокупностью религиозных представлений. Агравла покрывала его поля ровными, частыми бороздами, Дисавл... проводил своею мужескою силою поперечные борозды, а его супруга Баубо брала под свое покровительство отдельную борозду и, олицетворяя ее своим плодородным началом, уже давала борозде необходимую силу выносить зерно и обратить его в колос" (Богаевский). Вся работа земледельца — от вспашки до жатвы — проходит в многочисленных и разнообразных действиях, направленных на создание урожая. Активное отношение к природе порождает новые религиозные представления, обростаёт специфическими обрядами и особыми божествами, связанными с отдельными актами земледельческой жизни. Пастух внутри своей деятельности не находит столь разнообразных побуждений для создания профессиональной религии, и сравнительная пассивность его отношения к миру не является благоприятной почвой для расцвета богатой обрядности.

VI.

Если сферой деятельности земледельца является, главным образом, возделанное поле, то интересы пастуха сосредоточены по преимуществу вокруг свободной природы; леса, горные пастбища, „альпийские“ луга — вот та территория, где пастуху приходится встречаться с божественными силами. Потому эти божества и не являются исключительно пастушескими; покровительство скотоводству составляет лишь одну из их многообразных функций. Такова, например, Артемида, с которой античное предание связывает самое происхождение пастушеской, „буколической“ поэзии. Эта богиня, „ладычица зверей“, предводительствующая хороводами нимф на горах и в рощах, охотящаяся вместе с ними, считалась также покровительницей рождения. Скотовод был, таким образом, с разных сторон заинтересован в ее помощи. Связь с нимфами делала Артемиду в значительной мере богиней источников. У нее были все данные развиться в определенное скотоводческое божество. Если это случилось лишь в немногих местах, то вероятно в силу конкуренции других богов, которые присвоили себе эту специальную функцию. Аполлон, пришелец из Малой Азии, бог „отражающий“, бог-делитель, стал во многих областях Греции скотоводческим богом. В культе Аполлона мы часто встречаем эпитеты, указывающие на эту роль. Аполлон именуется „пастушым“, „скотым“, „спутником скота“, „скотоводче-

ским". Иногда удается уловить, что Аполлон занял здесь место другого, более древнего божества. Таков Аристей, бог земледелия и скотоводства, почитавшийся изобретателем искусства пасти стада, готовить сыр и насаждать масличные деревья. В греческой религии процесс замены одного божества другим часто сопровождался сохранением имени старого бога в виде эпитета, прилагаемого к имени нового божества. Аристей уступил свои функции Зевсу и Аполлону, и мы находим Зевса Аристея и Аполлона Аристея. Мифотворчество религии Аполлона превратило, наконец, Аристея в сына Аполлона. Труднее сказать, был ли скотоводческим божеством тот Карней, о котором упоминалось в связи с праздником, носящим его имя. Он тоже уступил место Аполлону, и его имя стало культовым эпитетом последнего. Среди эпитетов Аполлона мы находим и такие, как „рогатый“, „козлийный“, но эти эпитеты, свидетельствуя о связи Аполлона с животными, еще не являются доказательством скотоводческого характера этой связи. Культ Аполлона имел тенденцию к значительному расширению функций божества, и Аполлон захватывал самые разнообразные стороны жизни. Бог, исцеляющий от напастей и болезней, вместе с тем обладал и „разящей“ силой, способностью эти напасти посылать; снискать его благосклонность было важной задачей для пастуха, немногочисленные обряды которого имели преимущественной целью оградить скот от гибели. В литературе даже высказано было предположение, что покровительство скотоводству составляло исконную функцию Аполлона, но эта мысль не встретила сочувствия у исследователей.

Если отношения Аполлона к скотоводству являются уже вторичными, то близкая связь Гермеса с пастушеской жизнью должна быть возведена к очень отдаленным временам. За это говорит уже его прочное место в культах пастушеской Аркадии; преобладающая традиция греческой мифологии делает его аркадянином по месту рождения. Широко известен был миф, как Гермес, только что родившись, украл у Аполлона стадо быков и изобрел искусство играть на свирели,—чисто пастушеские черты. Гермеса охотно изображали с бараном на плечах (Гермес Кривоногий), и легенда рассказывала, как этот бог избавил город Танагры от эпидемии тем, что обнес барана вокруг стен города. Обведение круга является очень обычным средством борьбы с той или иной напастью. И быть может справедлив взгляд, что в пастушеском быту действительно применялось обнесение барана вокруг стада, где появлялась заразительная болезнь.

Вообще, если скотоводство, как таковое, давало сравнительно небольшим материал для творчества религиозных образов, то пастушеский быт в тех местностях, где значительная часть населения отдавалась этому занятию, был в такой мере своеобразен, что мог выделить особое божество, объединившее в себе специфические черты жизни пастуха. Это божество — Пан, которого Павзаний называет „самым древним и наиболее чтимым богом аркадян“. К сожалению, о культуре Пана ничего неизвестно; есть только краткое упоминание у Феокрита, что аркадяне секли Пана чесноком, „когда мясо оказывалось скудным“, — и примитивные представления, лежащие в основе этого обряда, хорошо согласуются с приведенным свидетельством Павзания. Зато самый образ Пана привлекал внимание древних писателей и легко может быть восстановлен, благодаря обилию материала.

„Ему достались в удел, — говорится в „гомеровском“ гимне Пану, — все холмы, покрытые¹ снегом, вершины гор и каменные стези. Во все стороны ходит он по густым кустарникам, то садясь у тихих струй, то снова бродя по крутым скалам и восходя на высочайшую вершину, откуда легко обозревать стада“. Пан кочует со своими стадами точно так же, как это делает современный пастух в Пелопонесе, где и поныне разведение мелкого скота составляет главный источник дохода для населения. Летом, когда на низменностях все высыхает, и животные не находят обильной пищи, пастухи уводят их на горы и живут там до осени, пользуясь покровительством Пана. „Пан заботится об овцах и о водителях овец“, говорит пастух у Вергилия. Но чаще всего козлоногий бог мыслится вместе с козами. Античное искусство охотно изображает Пана с козой в самых разнообразных сочетаниях. То он пасет козу, кормит или поит ее, то защищает или преследует, то доит или приносит в жертву. Иногда отношения Пана и козы приобретают эротический характер; он ласкает козу, целует ее и даже сочетается с ней. Часто изображается, как Пан с вершины скалы следит за своими стадами. Он — идеальный пастух, божественная копия реального пастуха. И ему принадлежит заслуга „изобретения“ ряда навыков, полезных в пастушеской жизни. Как в других вариантах предания Гермес, Пан считается изобретателем свирели, он научил людей искусству тканья, и он же „изобрел“... онанизм.

Как всякое божество, Пан бывает не только милостивым покровителем, но и страшным врагом. Пастухам известно,

что животных иногда, без всяких видимых причин, охватывает страх, и они мечутся в разные стороны. Конечно, это дело рук Пана, и это — страх перед Паном, „панический“ страх. Еще недавно греческие пастухи на Парнасе верили в существование козловидного демона, который бросается на коз, сочетается с ними и тем причиняет им сильные страдания, угрожающие скорой смертью, и это несомненно является пережитком религии Пана, одним из постоянных эпитетов которого был „эгибат“, т. е. сочетающийся с козой. Античный пастух боялся, конечно, „разгневать Пана. В первой идиллии Феокрита один пастух в полуденный час предлагает другому сыграть на свирели. Тот отвечает: „Нельзя нам играть на свирели в полдень. Мы боимся Пана; ведь он теперь отдыхает, устав от охоты; а он злобен, и в ноздрях его постоянно горькая желчь“. Итак, Пан в полдень отдыхает; то же делает и пастух в знойный час „сбесты“, когда он чувствует необходимость укрыться от палящих лучей в тени раскидистого дерева.

„Раскидистое дерево у источника“ — любимый мотив буколического пейзажа. В результате все деревья, играющие роль в жизни пелопонесского пастуха, так или иначе посвящены Пану. Что же касается до связанных с деревьями и источниками нимф, то одно из любимых занятий Пана — играть и плясать с нимфами. Об этом знает уже „гомеровский“ гимн, и эта тема проходит в бесконечных вариациях через античную литературу и искусство. Пан играет на свирели, а нимфы деревьев и нимфы вод вступают в хоровую пляску. Можно было бы значительно умножить число признаков, роднящих Пана с живым пастухом, но думается, что вполне достаточно и тех, которые уже приведены. И характерно, что это божественное олицетворение пастуха первоначально отнюдь не мыслится человеком. Очеловечение Пана в греческом искусстве происходит почти на наших глазах. Мы застаем Пана еще на той ступени, когда козлиные черты его образа преобладают над человеческими, и присутствуем при постепенном отпадении этих черт. Пан — типичный лесной демон; „аркадяне чтят этого бога“, говорит о Пане Макробий, „называя его владыкой леса“. Таинственные лесные звуки и отголоски приписывались Пану. Пан любит охотиться, но, вместе с тем, он и защищает животных от хищных зверей. А те же самые парнасские пастухи, у которых сохранилось воспоминание о Пане, считают своего демона властелином зайцев и диких коз. В различных формах ушей этих животных они видят знаки, ко-

торые ставит демон, для того чтобы распознавать свое живое имущество. Древний сонник считает, что увидеть Пана во сне одинаково хорошо и для пастухов и для охотников. Наконец, очень многими чертами Пан напоминает лесных демонов других областей Греции, кентавров, силенов, сатиров; между прочим, все эти существа тоже имеют полуживотный характер. Римляне сами отождествляли Пана со своим лесным духом Фавном. И очень часто речь идет не об одном Пане, а о многих Панах, подобно тому как во множестве предстают перед нами все эти сатиры, силены фавны и т. п.

Лесной демон превратился в бога-пастуха, со всеми атрибутами человека-пастуха. На примере Артемиды видно было, как скотовод, не будучи в состоянии создать новый религиозный образ в недрах своей деятельности, искал опоры в божестве свободной природы. Это и понятно, поскольку разведение домашних животных выросло на почве отношения к этим животным в диком состоянии. Пример Пана показывает, как такое лесное божество, продукт охотничьего религиозного творчества, проделало, вместе с человеком, путь от охотничьего быта к пастушескому быту. Точнее фиксировать этот процесс, указать его хронологические, локальные или этнические рамки—не представляется в настоящее время возможным. Однако, этот яркий пример религиозного творчества на скотоводческой почве дает право поставить вопрос об аналогичном творчестве и в тех областях, где, по указанным выше причинам, оно не могло принимать столь рельефные формы, как в религии Пана.

Литература.

- 1) Mannhardt—«Antike Wald und Feldkulte». Berlin. 1877.
 - 2) Farnell—«The cults of the Greek states». Oxford. 1896—1909.
- 5 томов.
- 3) Nilsson—«Griechische Feste». Leipzig. 1906.
 - 4) Etrem—«Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer». Kristiania. 1915.
 - 5) Богаевский—«Земледельческая религия Афин». Том I. Пгр. 1916.
 - 6) Roscher—«Pan». «Ausführliches Mythologisches Lexicon».

Религия древнегреческих мореходов.

(Опыт изучения профессиональной религии).

I.

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 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 окружающей 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 исконные 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 финикийцах, викинггах, 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, никогда 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 не-

заметно 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 имело ¹⁾). По всему побережью его раскиданы были области, с которыми фантазия греков сочтала 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 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.

¹⁾ См. И. И. Толстой — «Остров Белый и Таврика на Евксинском Понте», II. 1918, стр. 153.

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 окварнения“ в выпрѣнном языке Эсхиловой трагедии (Персы, ст. 578). При вякого 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, Одиссею, Телемах идет на песчаное взморье и обращается с молитвою к своей постоянной помощнице и покровительнице (Одиссея, II, 261)¹⁾:

Руки соленою влагою умыв, возгласил он к Афине.

Из одной надписи с острова Коса мы видим, что при жертвоприношении исполнитель священнодействия обтирался морской водой. Одним из актов Елевсинских мистерий было омовение участников таинств в море. Известны многочисленные примеры омовений культового изображения божества морской водой. В поздне-греческом трактате Ямвлиха в числе других предписаний, относящихся к сохранению ритуальной чистоты, содержится и предписание омывать 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, совершаемых 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 злоешее знамение. Нет возможности

¹⁾ См. также А п у л е й — «Превращения», XI, I.

здесь приводить все места античных авторов, подтверждающие катартическое (очищающее) действие морской воды, но особенно рельефно оно выступает в рассказе о том, как священный Делосский огонь сохранялся на корабле, пока лемносцы призывали хтонические божества, потому что на море огонь сохраняется чистым и неоскверненным. Везде и всегда, следовательно, с морской водой связывается идея культовой чистоты, причем в религиозной практике из этого делают соответственные 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 испить аргонавтам перед отправлением в поход особого напитка, состоявшего из смеси муки, морской воды и бычьей крови. Сохранился также ряд предписаний, показывающих, что и в магической медицине морская вода находила себе весьма широкое применение.

Мы упомянули о двух сторонах, которыми море воздействовало 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. Поступок Кееркса, перекинувшего мост через пролив, рассматривается, как проявление нечестия: он хотел оковами удерживать священный Геллеспонт, словно раба (Эсхил, „Персы“, 745). Дальше мы увидим, к каким мерам предосторожности пришлось в этом случае прибегнуть персидскому царю. Страх оскорбить море звучит в эпиграмме Антипатра Фессалоникийского, поэта эпохи Августа, где содержится 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 своей матерью: такая участь постигла Данаю с маленьким Персеем, Семелу с младенцем Дионисом, по сохранным 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 каком 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 которых 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, представляет 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 неразрешимым путем споры, хотя в общем и целом ход мыслей один и тот же. Чтобы доказать свое происхождение от Посидона, Фесей смело бросается через борт корабля в море, и суд моря подтверждает, что он прав: таков сюжет знаменитой баллады Вакхилида¹⁾. Повидимому, 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, не 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, повидимому, нечто, очень напоминающее ежегодную венецианскую церемонию обручения дожа с морем.

Так, афинянин 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 смысл имел, повидимому, 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 снова всплывет на поверхность. Если справедливо предположение Рейнака, что клятва является просто объ-

¹⁾ Есть русский перевод Ин. Анненского. Ж. М. Н. Пр. 1898 г.

снением, 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 неразрывною связью.

В этот же ряд входят, повидимому, и два очень известных эпизода истории Геродота, получившие у самого этого писателя совершенно иное истолкование, а именно Поликратов перстень и бичевание моря 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 вида, 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, выше приведенные нами, показывают, что по крайней мере в V веке 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“. Любопытнейший софист, создавший свой роман в III-м веке нашей эры, имел, повидимому, склонность к собиранию малоизвестных и полузаглыхших 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, частных 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 выносится из моря дельфинами: это рассказывали о Меликерте, почитавшемся впоследствии как морское божество, об Энале, о поэте Гесиоде, т.е. 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 действенности масса воды, помимо особых, присущих ей сверхестественных свойств таившая в себе целый мир морских божеств и сказочных существ, то губящих, то спасающих. Еще на исходе V-го века, 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 (т.-е. 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 заметили 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 интенсивностью, 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 те-

перь 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, повидимому, 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 особенности 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 клятвопреступниками (Электра, 1347 сл.).

Таковы два основных типа отношений к этому виду божьего суда: безусловная гибель всех плывущих, навлекаемая нечестивцами (Эсхил), и возможность спасения для невинных (Еврипид); антифонтовское 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 обществе 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 сылались 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) „Иемин 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, повидимому, ясно выраженный сакральный характер.

В уже упоминавшемся нами романе Ахилла Татия, когда влюбленная Мелита пытается заставить Клитофонта нарушить верность невесте, он в ответ на это ссылается на известные ему по наслышке морские поверья, запрещающие сближение с женщиною 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 т. д. (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 приводятся, в форме альтернативы, также и мотивы этого запрещения: святость корабля или нежелание бросать вызов морю, предаваясь наслаждениям в такой обстановке, Сам автор, повидимому 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 (см. выше стр. 148 сл.), 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 священные.

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 Мать блаженных,
И под условием одним милость яви мне свою.
Грешной слыву. Покорюсь—если ты меня также отвергнешь:
Божьим судом сражена, смертью позор испущю.
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, во след 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-му веку нашей эры, повествуется о морском путешествии Аполлония и его жены. По дороге жена Аполлония производит на свет девочку, а сама впадает в состояние, подобное смерти, так что ее считают умершей. Аполлоний раздражается 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 собою 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, т.-е. 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 трупа.

Помимо запрещения на корабле любовных отношений и сохранения мертвого тела, мы располагаем еще одним интереснейшим предписанием ясно выраженное магического

характера, довольно подробное известие о котором содержится в „Сатириконе“ Петрония. Компания авантюристов, похождения которых служат содержанием романа, попадает на корабль и там они сбрасывают 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 умиловать 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, повидимому, представление, что обрезки волос и ногтей служат для умиловывления 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 умиловывлено — в целях искупления вины преступники подвергаются 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 было 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 т. п. 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 VIII, 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,
Мглою 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 „ὦ παρθενοί“ — „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, повидимому, 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 трагедии „Персы“ (ст. 558). Наоборот, на живые существа переносятся названия частей и принадлежностей корабля: юноша Парфенопей назван *Kallipôgos*, 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 свидетельствует 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 собою 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 пророчества; 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 самый корабль, как целое, возводился к божественным прообразам, но и создание отдельных принадлежностей его приписывалось богам и освящалось религией. Так изобретение паруса считалось делом богини Исиды, 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 во-время 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 собою 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 св. 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 божестве. 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 аргонатов, 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 *Kybergêtês*, 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 героизованного 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 обожевленных 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 Посидона, бога морей, на главной площади (Одиссея, VI, 262 сл.).

Общую характеристику своего народа дает Одиссею дочь Алкиноя, паревна Навсикая (VI, 270 сл.):

Нам фэакийцам 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.).

Быстрим вверяя себя кораблям, пробегают бесстрашно
Бездну морскую они, отворенную им Посидоном;
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: быстрейший 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 безмолвной 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 Посидона 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 которым 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 выделить 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 крайнем мере, особым божественным изволением, и которое специально поручено ей; чувство собственного достоинства каста черпает из технически совершенного решения стягивающихся 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 культурной чистоты для лиц, совершающих даже случайный переезд. Корабль переставал быть простым техническим приспособлением, предназначенным для выполнения практических, житейских задач, а становился чем-то в роде пловучего 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, повидимому, произошло выделение скрытого в корабле божественного начала в особую сущность, в обособо демона корабля, под какими бы наименованиями он ни выступал. Как мы видим, начало кораблестроения возводилось к богам, и религиозное освящение распространялось не только на самый корабль, но и на его части. Затем необыкновенно отчетливо проявляется

освящение морского дела в создании образа обожествленного или героизованного 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 те случаи, когда люди, объединенные общностью социальных интересов в одну организацию, выступают по отношению к остальному обществу, как одно культурное целое, либо длительно, в виде религиозных ассоциаций, либо эпизодически, в периоды празднеств. Выше мы уже упоминали об аттическом празднестве Кубернêсия; мы знаем о ряде празднеств в честь Посидона, о празднестве Πλοιαρhesia, 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.

Л и т е р а т у р а .

- 1) G. Glotz — «Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque» P. 1906. Стр. 69 сл.
- 2) J. Hornell — «Survivals of the use of ocelli in modern boats». Journ. of the Royal Anthropol. Inst. 53 (1923).
- 3) K. Jaistle — «Die Dioskuren als Retter zur See». Tübingen. 1907.
- 4) A. Köster — «Das antike Seewesen». B. 1923.
- 5) L. Redermacher — «St. Phokas». Archiv f. Religionsw. 7 (1904), стр. 445 сл.
- 6) S. Reinach — «Le mariage avec la mer». Cultes, mythes et religions. II. 206 сл.
- 7) H. Usener — «Die Sintflutsagen». Bonn. 1899.
- 8) M. Weber — «Wirtschaft und Gesellschaft». Tübingen. 1922. Стр. 227 сл.

Преодоление религиозного элемента в древне-греческом праве.

I

Если представление о божестве, которое можно рассматривать, как объективную сторону религиозного переживания, лишь в результате длительного развития приобретает признаки, ставящие его содержание вне пространственно-временной ограниченности, общей всему миру вещей, и таким образом позволяющие этому содержанию включить в себя мир, как часть, или сделаться его первоосновой, то для субъективной стороны религиозного переживания — „религиозного чувства“ или „религиозного сознания“ в узком смысле — черта всеобщности, превращающая это чувство в основу всей душевной жизни индивидуума, не в меньшей степени характерна и в первичной, докритической стадии развития религии.

Значение религии, как фактора, направляющего всю практическую деятельность человека, и тем самым и общественную жизнь, заключается именно в этой субъективной ее стороне, которую мы определим точнее, как сознание зависимости от вышних сил. До тех пор, пока критическая мысль не устремится на исследование мотивов, направляющих деятельность человека помимо его личных природных влечений, пока не явится потребность дать им разумное истолкование и обоснование, они и ощущаются и сознаются как частные проявления этой зависимости — как „веления богов“.

В греческом национальном мировоззрении представление о божественной природе начала общественности в таких его проявлениях, как государственный строй, законы, право, отличалось большой жизненностью. Оно отразилось и в культе — как градоустроительница и законодательница чтилась по преимуществу богиня Деметра, но наряду с ней и дру-

гие боги или, что, может быть, еще более показательно, обожествленные люди—герои; и в поэтическом развитии религиозных представлений, создавшем ряд мифов, в основе которых лежало то же воззрение; и, наконец, в той области общественного сознания, которую мы назовем правовой, условившись включать в нее, кроме правовых в обычном смысле современного словоупотребления, также нравственные, вообще практическо-нормативные переживания. Нашу задачу составляет проследить отношение всей этой области к религии, а в такой связи противопоставление права и нравственности, вообще мало характерное для греческого мировоззрения, без пользы усложнит исследование.

Итак, рассмотрению подлежат практические нормы и порождающие их переживания—правовые переживания в широком смысле. Как уже сказано, они возникают целиком на почве религии, и лишь постепенно утрачивают обусловленные этим черты, по мере развития общественных форм, с одной стороны, и критической мысли, указывающей их самостоятельное, независимое от религии значение—с другой. Однако, начальная стадия этого процесса секуляризации права скрыта от непосредственного наблюдения. Древнейшая эпоха греческой культуры, отразившаяся в достаточно обширных литературных памятниках, — эпоха, изображенная в поэмах Гомера,—уже далека от первобытного состояния, при котором всякая практическая норма тем самым есть норма религиозная. Это состояние возможно лишь на зачаточной ступени развития общества, как такового; между тем, общество гомеровской эпохи обладает уже законченной и отчетливой организацией, и проникающие его социальные связи дают достаточную опору для существования практических норм, характеризующихся известной самостоятельностью по отношению к религиозному сознанию. Таковы понятия справедливого, подходящего, должного, и соответствующие им оценки человеческих поступков. Совокупность этих оценок создала „молву народа“, которая и представляет собой не что иное, как выражение коллективного правового сознания. Именно из этого круга понятий исходит Одиссей в речи, направленной к примирению Ахилла и Агамемнона (Ил. XIX, 179 сл.):

„Пусть он угостит тебя пышным пиром, чтобы ты не потерпел никакого ущерба в своем праве; а тебя, Атрид, и другие после этого будут считать более справедливым: ведь несколько не предосудительно царю примириться с мужем, на которого он первый обратил свой гнев“.

В других случаях наличие вне­религиозных начал в нормах, определяющих человеческую деятельность, уясняется и помимо выражения норм в таких терминах, как „право“ и „справедливость“. Телемах, убеждая итакийцев прекратить бесчинства опустошающих его дом женихов Пенелопы, говорит (Од. II, 64): „Вознегодуйте и сами, постыдитесь и других людей, окрест живущих, побойтесь и гнева богов“. Разграничение социального и религиозного момента в этой мотивировке настолько отчетливо, что устраняет возможность свести первый целиком ко второму.

Тем не менее, если вообще и можно говорить об автономности правового сознания у Гомера, то только об относительной. Важно при этом не столько существование (и даже преобладание) у Гомера, наряду с мотивировками и оценками типа приведенных, также и чисто религиозных, сколько те случаи, когда религиозную окраску приходится усмотреть в самом содержании правовых представлений.

„Какие люди населяют эту землю“, спрашивает себя Одиссей, не узнав родной Итаки, куда он прибыл (Од. XIII, 200), „буйные, дикие и несправедливые или гостелюбцы, чей дух богобоязнен?“ Совершенно очевидно, что в этой связи богобоязненность превращается в источник всех положительных качеств, которые Одиссей желает встретить у туземцев и среди которых, как показывает перечисление соответствующих им недостатков в первой части дилеммы, главная роль должна принадлежать справедливости. Правовые понятия, как таковые, существуют, но характер ценности им придает подразумеваемая для них религиозная санкция. Отсюда представление о божественном покровительстве, освящающем такие устои гомеровского общества, как долг гостеприимства, и о воздаянии богов за правые и неправые поступки: Зевс гневается на тех, которые „совершают неправый суд на площади и изгоняют справедливость, не боясь ока богов“ (Ил. XVI, 386); „их реки переполняются в своем течении, и много утесов свергают с гор бурные потоки, и гибнут дела людей“. Зато когда „безупречный царь, богобоязненно начальствуя среди многих могучих мужей, блюдет правосудие, то от его благой власти черная земля приносит пшеницу и ячмень, деревья отягчены плодами, стада умножаются, море изобилует рыбой и народ благоденствует“ (Од. XIX, 109).

Сама царская власть опирается на силу и авторитет богов. Верховный предводитель ахейских войск Агамемнон унаследовал через ряд поколений от Зевса скипетр, знаме-

нующий его власть над Аргосом и многими островами (Ил. II, 100 сл.). „Зевсовыми питомцами“ называются все вообще пары отдельных племен. Между тем царь, это не только предводитель войска, но и судья своего народа, и скипетр в его руках, это прежде всего знак судейского достоинства.

„Ты царь народов“, говорит Агамемнону Нестор, „и Зевс дал тебе скипетр и суд“ (Ил. IX, 99). И Агамемнон, перечисляя дары, которые он готовит Ахиллу за возобновление союза (IX, 149), обещает ему семь городов, населенных богатыми мужами, „которые сделают обильным суд под его скипетром“; контекст ясно показывает, что здесь трудно-переводимое слово *themistes*, которое мы передали словом „суд“, употреблено метонимически вместо слова „царствование“, как обозначение самой существенной из функций царя.

II

Итак, все же на религиозные представления опирается в сознании человека гомеровской эпохи и справедливость, и право, и принадлежащая царю власть осуществлять их преимущественно перед прочими людьми. Дальнейшее оформление этой системы правовых воззрений мы встречаем в дидактической поэме Гесиода „Дела и дни“. Дидактическая поэзия преследует цель дать в легко запоминающейся форме ряд практических наставлений, либо относящихся к определенному кругу человеческой деятельности, либо имеющих более общий характер и выражающих всю жизненную мудрость поэта. В последнем случае она может послужить самым благодарным материалом для того, чтобы уяснить особенности правового сознания эпохи, в которой живет поэт: ведь оно и составляет центральный и исходный пункт всякого нравоучения.

Поэма Гесиода помимо давшего ей название перечня полевых работ, приходящихся на определенные дни года, включает в себе обширную часть обще-нравоучительного содержания. Случай из личной жизни поэта, обиженного своим братом при разделе отцовского наследства, дает ему повод к сегованию о господствующих среди людей несправедливости и „дурном раздоре“. Угнетение „справедливости“ „силой“, стяжательство, порождающее ссоры и злую войну, представляются ему нарушением „закона“. (отметим попутно, что слово *nomos* именно у Гесиода впервые встречается в этом значении, развившемся из основного „порядок“), который Зевс

дал людям в отличие от животных: „рыбам и зверям и крылатым птицам он указал поедать друг друга, ибо среди них нет справедливости, людям же он дал справедливость“. Таким образом представление о божественном происхождении справедливости, которое нам вскрывает у Гомера рассмотрение ряда поэтических образов, здесь облекается в догматическую форму. Догматически развито и связанное с этим представление о боге, карающем за нарушение и награждающем за соблюдение данного людям закона. Картины благоденствия и изобилия, составляющего удел „правосудных мужей“, и бедствий, постигающих тех, „кому любезны злая спесь и дерзостные дела“ (Д. и д. 230 сл.), мы уже встречали и у Гомера; но Гесиод, поэт-проповедник, гораздо настойчивее подчеркивает заключенный здесь момент „божьего правосудия“.

„Близко, среди людей присутствуют бессмертные, следя за теми, которые неправосудием угнетают друг друга, не боясь ока богов“ (249).

Эти бессмертные — великое множество „стражей“, посланных Зевсом на землю и взирающих на справедливые и дерзостные дела людей (252 сл.). Таким образом, попрежнему последним вершителем божьего суда остается Зевс. Но вот и новый образ, показывающий, что догматическое возведение охраны правовых норм к главе всех богов не умаляет собственного значения этих норм для Гесиода и, не выходя из области религиозно-мифологических представлений, оставляет простор для самостоятельного правового сознания в смысле его отграничения от этой области: „Есть и дева Справедливость, рожденная Зевсом, славная и чтимая среди богов, населяющих Олимп. Когда кто-нибудь ее оскорбит неправым пренебрежением, тотчас она, восседая рядом с отцом Зевсом, говорит ему о несправедливом нраве людей“. Именно в этом обожествлении самой справедливости больше всего сказывается путь, совершенный правовым сознанием от Гомера до Гесиода. Справедливость—*Diké*—лишь одно из бесчисленных божеств, населяющих Олимп; лишь в самом конце длинной „Родословной богов“ называет ее Гесиод. И все же исключительная роль, которая ей приписывается в охране правового порядка в мире, предполагает гораздо более отчетливое сознание самостоятельного значения правового начала, чем то, которое можно было усмотреть у Гомера. С этой точки зрения самое обожествление справедливости можно рассматривать, как дальнейший шаг к ее секуляризации. Важен момент выделения справедливости,

как принципа общественной жизни, в особую сущность, хотя и сохраняющую связь с Олимпом, но лишь в силу навыков мифологического мышления. Во всяком случае, она не исчерпывается этой связью, хотя бы уже потому, что наряду со Справедливостью-богиней поэт выдвигает и справедливость, как отвлеченное понятие, которое можно противопоставить силе. Это противопоставление проходит, как основной мотив, через всю поэму, и в нем проявляется уже чисто-этическое отношение поэта к оцениваемым им явлениям. Такова, например, басня о соловье и ястребе, в которой Гесиод рисует господство силы в мире (здесь соловей символизирует самого поэта, а ястреб—обидевших его в разборе тяжбы с братом судей):

„Ястреб, держа в когтях пестрогорлого соловья, нес его высоко в облаках. Тот жалобно плакал, пронзенный кривыми когтями, а ястреб сказал ему властное слово: — Глухой, что ты кричишь? Тобой владеет гораздо более сильный. Ты будешь там, куда я тебя понесу, хотя ты и голосист. Захочу—следаю из тебя обед, захочу—отпущу.

Так сказал быстрый ястреб, ширококрылая птица. Ты же, Пере, слушайся голоса справедливости и не умножай обиды“ (203 сл.).

Еще раз повторяет Гесиод почти дословно тот же призыв к брату слушаться справедливости, „забыв о силе“ (274 сл.), а затем следует уже приведенное подкрепление этого правила авторитетом Зевса.

Таким образом, религиозная санкция этических норм у Гесиода полностью сохранена. Да и нельзя было бы ожидать иного у поэта, который менее всего стремится быть религиозным реформатором, а лишь передает унаследованную им жизненную мудрость. Уяснить содержание центрального в его системе поучений понятия справедливости так, чтобы этим была устранена надобность искать обоснования ценности этого понятия вне его самого, не входит в задачу Гесиода. Он обращается со своей проповедью к далеким от всякого теоретического интереса беотийским поселянам, и опираясь при этом на сохраняющие полную власть над их умами религиозные представления, лишь отражает мировоззрение своей дофилософской эпохи с самой характерной его стороны. Тем большее значение приобретает то живое сознание справедливости и несправедливости, как явлений социального порядка, которое мы наблюдаем у Гесиода независимо от какого бы то ни было обоснования вытекающих из этого сознания практических правил.

Его яркое проявление у Гесиода непосредственно вызвано судебной несправедливостью, которую пришлось испытать самому поэту; но это, конечно, не дает оснований отнести его только к индивидуальной характеристике Гесиода. Случай, давший повод к написанию поэмы, типичен для социальной обстановки всей его эпохи. Беотия Гесиода—страна мелких земельных собственников, находящихся под властью родовитых богачей, которые сохранили название „царей“ и после уничтожения монархии. Положительное законодательство в это время отсутствует, и цари чинят суд и расправу по собственному усмотрению. В таких условиях и подкуп судей, на который жалуется Гесиод, надо рассматривать, как бытовое явление, а чувство господствующей в обществе несправедливости, выражением которого является поэма Гесиода в целом,—как реакцию общественного сознания на эту несправедливость. „Только под влиянием несправедливости развивается идея права“, говорит Макс Вундт, один из историков греческой этики. И правовое сознание, которым проникнута поэма Гесиода, уже достаточно развито, чтобы на его почве могла возникнуть критическая оценка взаимоотношений между правом и тем его религиозным обоснованием, которое сам Гесиод пока еще воспринял и сохранил внешне нерушимым.

Само по себе оно было бы достаточно для того, чтобы породить систему этики, автономную, если не в смысле полного отрешения от религиозной санкции, то в смысле выявления самостоятельной ценности этического момента, как такового. Но мысль поэта направлена в другую сторону; излагая свои поучения, он не ищет для них нового обоснования помимо того, с которым они жили, как частицы вековой „народной мудрости“; он лишь объединяет их в связное, хоть и не вполне стройное целое; и единственным, при всей его значительности, проявлением развитого этического сознания в поэме остается то связующее звено—справедливость, которое Гесиод вводит между понятиями „угодного богам“ и „должного“. Схематизируя лежащее в основе поэмы воззрение на взаимную зависимость между этими тремя категориями, мы можем представить себе поэта обращающимся к своему слушателю со словами: „Поступай так, как я учу; этим ты соблюдешь справедливость; справедливый же получает воздаяние от бога“. Отсюда еще долг путь до ослабления, а тем более устранения возглавляющей всю этику религиозной санкции; и прежде чем мы сможем отметить новый этап в движении греческой

мысли по этому пути, оно испытывает нарушающую его непрерывность задержку со стороны того явления в истории греческой культуры, которое Ф. Ф. Зелинский назвал религиозной реакцией.

III

Сущность этой реакции заключается в том, что в греческом религиозном сознании возродились первобытные представления о загробной жизни души, сохранившиеся в поэмах Гомера лишь в виде пережитков. Согласно господствующему у Гомера представлению „душа“—*psychê*—умершего, это подобный сновидению призрак, который, низойдя в подземное царство Аида, теряет всякую связь с миром живых. Однако встречаются места, необъяснимые на почве этого представления. Так, Одиссей, по приказанию Цирцеи, обращается вернувшись на родину умиловить мертвых принесением жертвы (Од. XI, 29 сл.); Ахилл, получив за тело убитого им Гектора выкуп от Приама, также обращается к умершему Патроклу с умиловительным обещанием: „Не гневайся, Патрокл, если узнаешь—хоть ты и в Аиде—что я отдал божественного Гектора его отцу, который принес мне не низкий выкуп; я уделю и тебе часть, какую подobaет“.

Здесь душа уже не бессильный призрак, а могучее существо, распространяющее свою власть и на живых, внушающее им страх. Из этого верования возникает культ мертвых, заключающийся в принесении им жертв на месте погребения, которое чтится, как обиталище души. Именно в разрыве связи с могилами предков при переселении греческих колонистов в Малую Азию, где сформировался гомеровский эпос, Эрвин Роде видит наиболее вероятное объяснение того коренного изменения в верованиях о посмертной судьбе души, которое мы наблюдаем у Гомера: не находя опоры в культе, представление, обусловившее его, но и в свою очередь от него получающее свою жизненность и устойчивость, ослабевает и исчезает, сохраняясь лишь в виде рудиментов, образцы которых были только что приведены. Но для нас здесь важны не причины, а последствия этой перемены в религиозных представлениях: ее ограждение в правовой области. Без верования в переживание души, как деятельного существа, способного мстить своим врагам среди живых, теряется одна из основ религиозного отношения к человеческой жизни, и вместе с тем—и к лишению человека жизни. Действительно, Гомеру чужда религиозная оценка убийства.

„Удивительна в этом отношении беспечность в эпоху, изображенную в гомеровских поэмах. Ее главное правило— „мертвый в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий“— пока очередь не дойдет и до тебя; а там и тебя примет обитель Аида: и ты будешь навеки отделен от мира живых. Убьют у тебя сына или близкого родственника—это причинит тебе известное огорчение или ущерб, в возмещение которого ты можешь требовать от убийцы соответственной суммы наслаждений, другими словами—виры; но он имеет дело исключительно с тобой и с твоим огорчением, а не с убитым. Убитый сам по себе никаких прав не имеет, он „в гробе мирно спи“ (Ф. Зелинский, „Из жизни идей“, I², стр. 14).

Мертвый прав не имеет, ничьи права не умаляются примирением близких убитого с виновником его смерти, заплатившим положенную мзду, и это примирение обращается в правовую норму, которая так глубоко укоренена в этическом сознании гомеровской эпохи, что служит мерилом должного не только в тех случаях, когда объектом этого сознания является убийство. Так, упрекая Ахилла, который не соглашается примириться с Агамемноном, несмотря на то, что тот предлагает ему богатые дары, Аянт говорит, что люди принимают виру и от убийцы брата и от убийцы сына; „и тот, откупившись богатой платой, остается среди народа, а у принявшего виру укрощается сердце и мужественный дух“ (Ил. IX, 632).

Но такие нормы несовместимы с представлением о разгневанной душе умершего, стремящейся покарать убийцу, и попытка компромисса, заключающаяся в выделении части полученной от убийцы виры на жертвоприношение убитому—именно такую попытку мы видели в приведенных стихах Илиады—только свидетельствует об этой несовместимости. Она никоим образом не могла удовлетворить, когда вера в могущество души-мстительницы, лишь временно заглушаемая в поэмах Гомера, вновь становится господствующей. Только смертью убийцы может быть умиловлена душа убитого, на родственниках которого лежит священный долг воздать кровью за кровь—такова мораль, принесенная религиозною реакцией на смену гомеровской. Вместе с содержанием этой морали изменяется и ее формальная характеристика: она как бы испытывает сдвиг из правовой в чисто религиозную область.

Гнев души убитого, направленный на его убийцу, мыслится как пятнающая последнего скверна, которая распро-

страняется и на всякого, с кем он вступает в общение. Убить или изгнать его значит очистить от скверны город, где он живет. Так понятия скверны и очищения от нее становятся в центре новой религиозной морали, угрожая вытеснить, как ненужное более, понятие справедливости. Но вместе с тем принцип „кровь за кровь“ заключал в себе и другую опасность: его последовательное применение повело бы не к уничтожению, а к бесконечному умножению „скверны“. Ведь отомстивший смертью за смерть своего близкого в свою очередь навлекал на себя скверну и преследование разгневанной души новой жертвы; и его должен был убить кто-нибудь из близких первого убийцы, чтобы самому рано или поздно пасть от кровавого мщения. Нужно было найти средство разорвать эту нескончаемую цепь убийств, чтобы сохранить жизнеспособность общества и в то же время примирить религиозную мораль с не допускшим обратного развития правовым сознанием. Это средство дала та же религия, которая принесла с собой учение о скверне, дополнив его учением о религиозном очищении. Некогда бог Аполлон, убил в Дельфах рожденного Землей змея Пифона, и очистился от скверны убийства, в течении года выполняя рабскую повинность у бога подземного мира. Этим было положено начало религиозному очищению, за которым мог отныне прибегнуть к Аполлону всякий, кто запятнал себя кровью. Он должен прити в Дельфы, совершить там установленные обряды, среди которых главный—заклание поросенка в качестве искупительной жертвы, и Аполлон отпускает ему прегрешение—он чист.

Таким образом устранено бесконечное повторение убийства за убийством. Но вторая проблема, стоявшая перед религиозной моралью, все еще не разрешена: как преступление, так и очищение от него остаются понятиями религиозного порядка. Правовое же сознание могло быть удовлетворено не даруемым богом очищением преступника, а его оправданием, как реализацией права, которое человек сохраняет за собой, хотя бы и совершив преступление. И религиозная мораль совершила второй шаг в своем развитии, включив в себя помимо чисто религиозного также правовой момент, путем придания религиозного значения судебному оправданию преступника. Конечно, нельзя представлять себе это включение, как религиозную реформу или хотя бы как перелом в эволюции религиозной морали, могущий быть отнесенным к определенному историческому моменту: в нем

лишь особенно ярко проявляется наличие той религиозной значимости правовых установлений или, общее, основ гражданского строя, которая была отмечена выше, как одна из характерных черт греческого мировоззрения. Но этим не умалено значение той ступени в развитии слитного религиозно-правового нереживания, когда его непосредственным объектом и вместе с тем реализацией становятся именно правовые по своей природе установления.

Решающая роль, какую имеет достижение этой ступени в процессе перехода права от полной обусловленности религией ко все большей и большей самостоятельности, отразилась в мифе об учреждении суда на Ареопаге, передаваемом заключительной частью трилогии Эсхила „Орестейя“. Орест, за убийство отца отомстивший смертью своей матери Клитемнестре, становится жертвой преследования гневных богинь Эриний. Он бежит в Дельфы, чтобы найти очищение у Аполлона, но и Аполлон не в силах избавить от Эриний материубийцу. Он велит ему идти в город Паллады и припасть с мольбой к древнему изваянию богини: „Там, говорит он, мы найдем судей над нами, и наши умиротворяющие речи принесут тебе избавление от этих мук“. Орест следует указанию бога, и Паллада Афина, избрав лучших из своих граждан, учреждает суд, перед которым выступают с обвинением Ореста Эринии и с защитой—Аполлон. „Он убил свою мать“.—„Но поступая так, выполнил долг мести за убитого отца“. Трудное решение приходится принять двенадцати судьям, и их голоса разделились поровну. Но „Орест побеждает и при равночисленности голосов“, сказала Афина, полагая устав нового судилища; он оправдан, и может вернуться на родину в Аргос полноправным наследником отчего дома. Так оправдание преступника всего лишь половиной голосов судей подчеркивает могущество ареопага, высшего оплота древнего аристократического строя в Афинах.

Трилогия Эсхила относится к середине V века, когда значение ареопага вследствие усиления демократии стало падать, и возвеличение его в этой исторической обстановке выражает прежде всего политические устремления преданного старине поэта. Для него, как и для многих других, не только его современников, но и людей младших поколений, ареопаг и при подъеме демократии оставался лучшим выражением афинской государственности. „Забываясь о добродетели, наши предки создали для охраны благого порядка совет на Ареосовом холме, в котором могли участвовать

только люди благородные и выказавшие в своей жизни много доблести и добродетели, чем по справедливости он выдается среди прочих эллинских судилищ"—так говорит об ареопаге Исократ (7, 37), писатель, почти столетием отделенный от Эсхила.

С другой стороны, именно тем религиозным значением, которое придано приговору ареопага, смягчено противопоставление человеческого суда божественному, заключающееся в трагедии. Внешним выражением этого является участие в суде — при том с решающим голосом — богини Афины. Сами Эриннии, вынужденные подчиниться решению ареопага, негодуют на „младших богов“, которые исторгли из их рук и попрали „древние законы“. Таким образом, говорить о секуляризации права в собственном смысле, т. е. в смысле утраты им религиозной санкции, здесь нельзя. Оправдание Ореста есть осуществление справедливости, но эта справедливость и для Эсхила остается Справедливостью небесной, дочерью Зевса.

Острее оформлено противоположение божественного и человеческого закона у следующего по старшинству среди великих греческих трагиков — Софокла. Тема его трагедии „Антигона“ — конфликт между тем и другим. Героиня трагедии выполняет обряд погребения своего брата, повинувшись сознанию религиозного долга, но нарушая тем самым постановление гражданской власти. Решение, которое дает поэт проблеме выбора между повиновением божественному и человеческому закону, определяется речью Антигоны, обращенной к царю Креонту.

„Не настолько всевластен твой указ, чтобы ты мог превзойти неписанные и неколебимые законы богов. Ведь они живут не с сегодняшнего или вчерашнего дня, а от века, и никто не знает, когда они возникли“. И исход трагедии оправдывает эти слова: гибнет Антигона, но еще более тяжкую кару несет Креонт, казнивший ее заслушавший и тем нарушивший „неписанные законы“; небесная справедливость торжествует.

Случай столкновения божественного и человеческого закона, составляющий основное содержание трагедии Софокла, относится к выполнению религиозного обряда, т. е. к области сакрального права, для которого необходимость религиозной санкции сама собой подразумевается. Но признаки, обуславливающие для Софокла непреложность норм этого права, носят настолько общий характер, что могут быть рассматриваемы, как выражение целостной и законченной си-

стемы обоснования права, независимо от того, какие частные содержания становятся его объектом.

Здесь божественное происхождение законов неразрывно связано с их изначальностью и вечностью, составляя как бы образное воплощение этих отвлеченных свойств. С еще большей ясностью выступает эта связь в другой трагедии Софокла, где хор поет о „высоких законах небесной Справедливости, соблюдение которых составляет условие благочестивой жизни. „Они рождены в эфире, только Олимп их отец: не создала их смертная природа людей, и никогда не усыпит забвением“ („Эдип. царь“, 865 сл.). Итак, вот в чем реальный смысл „божественности“ неписаных законов: они вечны и независимы от человеческой воли, несводимы к каким бы то ни было созданным ею установлениям; тем самым они возвышаются над этими установлениями, как над временными и условными по самой своей природе, и приобретают значение верховных законов. Конечно, это не должно быть понято в том смысле, будто указанными признаками исчерпывается для самого Софокла все содержание „божественности“ закона, которую тогда пришлось бы считать не более, как поэтическим образом. Напротив, его отношение к неписаному закону есть отношение религиозное, такое же, какое мы наблюдали у Эсхила к суду ареопага. Но нельзя, с другой стороны, низводить их до значения простых атрибутов этой божественности: слишком ясна самостоятельная, первоначальная ценность, придаваемая им поэтом, в обоих приведенных местах. Так сквозь оболочку религиозности Софокла проступают черты иного порядка, характеризующие его мировоззрение с правовой стороны. И обнаружив эти черты, мы находим связь между образным построением Софокла и современной ему теоретизирующей мыслью.

IV

V век — время расцвета афинской демократии и вовлечения самых широких кругов если не в руководство государственной жизни, то в обсуждение главных ее вопросов, происходившее в народном собрании, — ознаменован вместе с тем и сосредоточением философских интересов на принципиальных основах общественного строя. Помимо указанной социальной причины к тому же вели и внутренние пути развития греческой философии, замкнувшей на протяжении полутора столетия круг возможных объяснений механизма мироздания, которые в это время были исключи-

тельным содержанием ее учений, и пришедшей, в лице Протагора, к скептицизму. Формула, заключавшая в себе выражение этого скептицизма, — „человек есть мера всех вещей“ — означала не только сомнение в познаваемости мира, обусловленное разнообразием и недоказуемостью философских систем. Она указывала и выход из круга — в расширении области, подлежащей философскому исследованию. Предметом этого исследования становится сам человек, и не только как познающий субъект, но и как субстрат явлений социальной жизни. Вопросы о природе и происхождении государства, законов, справедливости становятся в центре внимания философов, физика дополняется этикой.

Различение писаного и неписаного закона, связанное с уяснением сущности закона вообще, составляет одну из главных тем этой новой философии.

Как показал Р. Рирцель в своем исследовании о неписаном законе (*Abh. d. phil.-hist. Cl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.*, XX), оно имело двойкий смысл.

Либо „неписанный закон“ противопоставляется законам отдельных государств, как норма всеобщаго значения, либо уступает эту роль „общему закону природы“ (термин Аристотеля), обращаясь всего лишь в фигуральное обозначение „правов“, меняющихся в зависимости от условий места и времени.

В первом случае обычен переход к пониманию неписаного закона, как божественного установления. Один пример мы уже видели у Софокла. Другой, с особенной ясностью показывающий философско-правовой смысл этого перехода, дает разговор между Сократом и Гиппием в „Воспоминаниях“ Ксенофонта (IV, 4, 5 сл.).

Сначала речь идет о „законах государства, написанных гражданами, условившимися, что следует делать и от чего воздерживаться“ (13). Гиппий не считает этих законов „серьезным делом“ — ведь их так часто отменяют сами же их установители.

Лишь после длинного ряда приведенных Сократом примеров, показывающих, какие преимущества приносит человеку соблюдение законов, он соглашается, что законное есть и справедливое. Но вслед за этим Сократ спрашивает: „А не знаешь ли ты еще и неписаных законов?“. И Гиппий подхватывает, как будто это вещь общеизвестная: „Да, это те, которые одинаково чтимы во всякой стране“. — „Что же, люди их создали?“ — „Нет, как могли бы люди собраться все вместе? При том они говорят на различных языках“. — „Тогда

кто же?“ „Думаю, что боги“. Здесь уже не приходится строить догадки о логической связи между божественным происхождением неписаных законов и их другими отличительными чертами, так как она выражена с полной ясностью: с той точки зрения, на которой сходятся Сократ и Гипсий, божественное происхождение законов есть вывод из этих эмпирически наблюдаемых свойств, необходимое допущение, объясняющее их.

Тем самым подкрепляется сделанное нами предположение о подобном же соотношении между вечностью и божественностью неписаного закона у Софокла: ведь эта его вечность—не что иное, как другая сторона той же всеобщей и безусловной значимости, о которой говорят Сократ и Гипсий.

Каково же философско-правовое значение этой системы взглядов? Оно прежде всего определяется двумя выделенными выше чертами в понимании неписаного закона. Во-первых, этот закон осознан как верховная правовая норма; во-вторых, его всеобщая и безусловная ценность возводится к божественному источнику. Здесь, следовательно, дано философское завершение обожествления права, как такового, того религиозного переживания права, пример которого мы видели у Гесиода. Но остаются еще законы, которые противопоставляются закону неписаному, как человеческие установления. В их понимании и заключается то новое, что принесла философия правовому сознанию. Сократ дает утилитарную мотивировку необходимости следовать этим законам. Ликург, говорит он, сделал Спарту выдающейся среди прочих государств тем, что внушил ей повиновение законам; вообще, город, в котором граждане повинуются законам, благоденствует во время мира и непобедим на войне; а среди самих граждан кто, как не повинующийся законам, меньше других подвергается наказаниям и пользуется большим почетом, кто встречает большую удачу в судебных делах, кому больше верят, чьей дружбой больше дорожат?

И тем не менее такая мотивировка для него несколько не принижает правовой ценности законов, они остаются выражением „справедливости“ или скорее сама справедливость оказывается понятием производным от этих до конца секуляризованных, т. е. лишенных религиозной санкции, законов; наряду с религиозной, и притом как равноценная ей, выступает утилитарная санкция правовых норм.

При дальнейшей дифференциации понятия неписаного закона самый термин перестает связываться с признаком всеобщности, и неписанный закон становится всего лишь разновидностью норм, присущих каждому народу, как его отличительное достояние, а то, что раньше называлось неписанным законом, норма, возвышающаяся над всеми человеческими законами, сохраняется и в этом круге представлений, но уже без атрибута божественности.

В законченном виде содержит в себе эту систему следующая классификация законов, даваемая Аристотелем: „Среди законов я различаю частный и общий. Первый, это закон, определенный каждым народом для себя; он может быть писанным или неписанным; второй же, это закон, согласный с природой“ (Реторика, 1373 в. 4).

Противоположность между писанным и неписанным законами здесь, таким образом, имеет подчиненное значение; хотя она не исчерпывается внешней формой—Аристотель указал далее и внутреннее отличие неписаного закона, заключающееся в том, что он основывается на нравах народа, а не является планомерным порождением положительного законодательства,—с точки зрения секуляризации права главный интерес приведенного определения сосредоточен в устранении религиозной санкции для „общих“ законов: место богов, как последнего источника права, заняла „природа“. Но само по себе внесение понятия природы в теорию права было сделано еще задолго до Аристотеля, с него в сущности и начинается эта теория на греческой почве. При этом, в отличие от спокойного сопоставления общих и частных законов у Аристотеля, для которого они взаимно дополняют друг друга, входя в единую стройную систему, те философы, которые впервые обратили внимание на существование практических норм, независимых от условностей человеческого законодательства, подчеркивают противоречие, существующее между ними, несовместимость и взаимную враждебность „природы“ и „закона“.

Одно из первых упоминаний „природы“ и „закона“ в такой связи мы встречаем у Платона, вложенным в уста элидскому философу Гиппию (Протагор, 337 с). Желая примирить спорящих Сократа и Протагора, он указывает им на неуместность раздоров между мудрейшими из эллинов и тем самым близкими друг другу. „Я думаю, говорит он,—что все мы бываем родственниками, друзьями и согражданами в силу природы, а не закона, ибо подобное от при-

роды близко подобному, а закон, сделавшись владыкой над людьми, ко многому вынуждает вопреки природе“.

На основе противопоставления природы закону неизбежно должны были возникнуть теории, отвергавшие ценность закона — „тирана“, узурпировавшего власть над людьми. Если допущение божественных законов наряду с человеческими не умаляло, вообще говоря, значения последних, а только заставляло поступиться ими в случае прямого столкновения велений тех и других, то признание природы за основу известных практических норм с самого начала, как это ясно показывает только что приведенный пример, заключало в себе принцип оценки всех вообще норм, который не мог не быть для большинства из них разрушительным.

Именно такой разрушительный характер носит философско-правовая система, излагаемая в другом диалоге Платона (Горгий) политиком Калликлом. Калликл присутствует при разговоре о пользе и могуществе ораторского искусства, который ведет Сократ о софистом Горгием и учеником последнего оратором Полом.

Пол видит пользу этого искусства в сообщаемой им способности господствовать над людьми и распоряжаться ими в своих интересах, подобно тиранам, которые могут кого им вздумается убить, изгнать или лишить имущества. Сократ возражает ему, что человек, действующий таким образом, достоин не зависти, а сожаления: он поступает несправедливо, а это для человека величайшее из зол. „В самом деле величайшее? А что бы ты предпочел, поступать несправедливо или терпеть несправедливость?“ — „Терпеть несправедливость“, отвечает Сократ.

В дальнейшем течении беседы он исходит из некоторых уступок в пользу обычной морали, делаемых Полом, который, желая доказать, что несправедливый может быть счастлив, не решается все же оспаривать того, что поступать несправедливо постыднее, чем терпеть несправедливость. Это дает возможность Сократу, оставаясь на той же почве утилитарного обоснования морали, что и Пол, вскрыть в его рассуждениях непоследовательность и доказать, что поступать несправедливо не только хуже, чем терпеть несправедливость, но вообще есть величайшее зло.

Тогда против него выступает со страстной речью не принимавший до сих пор участия в споре Калликл. Он утверждает, что только ложный стыд заставил Пола признать постыдность несправедливого образа действий. Это уступка „закону“, который по большей части противоречит „при-

роде“ и порождает столь же противоречащие ей понятия несправедливого и постыдного. „На основании закона говорят, что несправедливо и постыдно стараться иметь больше, чем другие; а по-моему сама природа показывает, что справедливо лучшему иметь больше худшего и сильному— больше слабого“. Природа знает только один закон—право сильного; ему следуют все животные и следовали бы люди, если бы толпа слабейших не измыслила себе в „законах“ средства самозащиты против лучших и более сильных, укрощая их с детства и поработая, как это можно сделать с молодыми львами.

Таковы исходные положения морали Калликла, заставляющие отвергнуть одинаково и писанные и неписанные законы — положительное законодательство, нравы, обычай, вообще все нормы, которые так или иначе ограничивают свободное проявление сил и способностей каждого и преграждают „лучшему“ путь к утверждению своего превосходства над толпой „худших“, более слабых. Калликл не исходит из определенной данной системы норм, чтобы найти для нее обоснование, вывести ее ценность из того или иного санкционирующего ее принципа. Для него во главу угла становится именно санкция права, и при том единственная, способная не только сообщить готовому его содержанию нормативный характер, но из себя самой определить целиком это содержание.

Рассматриваемая с этой стороны, его система представляет собой конечный этап в процессе отрешения права от чужеродной ему религиозной санкции.

V

Теория, изложенная Калликлом, является наиболее ярким выражением „морали сильного“ и вместе с тем — единственным по своей законченности образцом автономной правовой системы в греческой литературе. Однако, обособленного положения она не занимает. Чрезвычайно близкие к ней взгляды развивает один из собеседников, выступающий в „Государстве“ Платона. Ее отголосками изобилуют драматические произведения конца V и начала IV века (Еврипид, Аристофан), отражающие ту обстановку идейной борьбы, в которой воспитывались и Калликл и его современники. Наконец, даваемое Фукидидом изображение исторической действительности того времени свидетельствует, что такие воззрения не оставались достоянием теории

права, а служили основой политической программы для людей, руководивших афинской общественной жизнью.

Широкого распространения, которое сделало бы ее органическим элементом общественного строя, эта система правовых воззрений, конечно, не могла получить: ее ярко индивидуалистический характер должен был встретить слишком сильное противодействие со стороны центростремительных коллективистических тенденций государства и оставшегося их крепкой опорой положительного права в форме как „писаного“, так и „неписаного“ законов; но заключавшаяся в ней идея автономного обоснования права была все же воспринята правовым сознанием эпохи.

Мы уже отмечали связь между религиозным обоснованием права и реакционно-аристократическими устремлениями в Афинах V века. По мере роста демократии, эта религиозно-правовая основа отжившего общественного строя утрачивала реальное значение, уступая место более или менее рационализированным представлениям, философское завершение которых мы видели выше. На произведениях греческих ораторов, дающих богатый материал для наблюдений над эволюцией правового сознания, можно видеть процесс этого вытеснения религии из права. Представляется интересной задачей проследить его на всем сохранившемся материале; но эта работа и по объему и по предъявляемым ею методологическим требованиям выходит далеко за пределы настоящего очерка.

Здесь мы можем только указать на необходимость такого исследования для того, чтобы избежать обычно допускаемой переоценки роли религиозного момента в мировоззрении греческих ораторов и подготовить почву для общего уяснения места религии в греческой культуре эпохи расцвета демократии.

Я. Боровский.

Содержание.

	Стр.
В. В. Струве, проф. — Социальная проблема в заупокойной культуре древнего Египта	5
М. Э. Матъе — Религия египетских бедняков	29
В. В. Струве, проф. — Диалог господина и раба о смысле жизни по новому вавилонскому памятнику	41
И. Г. Франк-Каменецкий, проф. — Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее	60
Б. Л. Богаевский, проф. — Ритуальный жест и общество древнего мира	83
Б. В. Казанский, проф. — Бытовые основы жертвоприношения в древней Греции	103
И. М. Троцкий — Религия греческого пастуха. (К постановке вопроса)	126
А. В. Болдырев — Религия древне-греческих мореходов. (Опыт построения профессиональной религии)	144
Я. М. Боровский — Преодоление религиозного элемента в древне-греческом праве	163

Книгоиздательство „СЕЯТЕЛЬ“ Е. В. Высоцкого.

Ленинград, пр. Володарского 34. Тел. 2-10-20 и 5-47-76.

БИОЛОГИЯ.

М. А. Бубанков.—БИОЛОГИЧЕСКИЕ БЕСЕДЫ. Научно-популярный курс общей биологии. Изд. 4-ое, перепечатано со 2-го, совершенно переработанного. Стр. XVI+240, с 176 иллюстр. и 10 портр. ученых. 1926. Ц. 1 р. 35 к.

Из отзывов печати: „В „Биол. Беседах“ мы имеем почти все, что вкратце может изложить современный биолог в старших классах средней школы, на рабфаках или на специально естественных отделениях наших ВУЗ'ов. Книга пригодна, конечно, и для самостоятельного чтения. Очень полезна она будет и для школьного учителя. Издана книга хорошо, чрезвычайно богата удачно исполненными рисунками и вообще заслуживает со всех сторон полного одобрения“.

[„Книгоноша“, № 4, от 18 мая 1923 г.].

Винниковский, Б. Н.—ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДРЕВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА. С 71 рис. Стр. 224. 1926. Цена 2 руб.

Книга рисует современное положение вопроса о происхождении и древности человека. Большое количество иллюстраций придает наглядность изложению и делает книгу вполне общедоступной.

Гэтс, Р.—НАСЛЕДСТВЕННОСТЬ И ЕВГЕНИКА. Авторизованный перевод с англ. А. А. Филиппенко. Под ред. Ю. А. Филиппенко. Стр. 270. С 33 рис. 1926. Цена 2 р. 25 к.

Содержание: Общий обзор явлений наследственности. Наследование физических признаков у человека. Наследование психических свойств у человека. Границы наследственности. Социальные проблемы евгеники. Дополнение редактора.

Из предисловия редактора: „Достоинства прекрасной книги Гэтса говорят сами за себя. Она содержит громадное количество интереснейшего материала и—что еще важнее—дает ему строго научное и критическое освещение“.

Морган, Т. Г. и Филиппенко, Ю. А.—НАСЛЕДСТВЕННЫЕ ИЛИ ПРИОБРЕТЕННЫЕ ПРИЗНАКИ. Стр. 59. 1925. Цена 35 коп.

Из отзывов печати: „Причина того, что этот вопрос все вновь и вновь возникает, лежит в том, что он используется, как орудие в классовой борьбе. Книжка должна быть прочитана каждым желающим быть сознательным строителем новой жизни, так как она вскрывает ему одно из орудий борьбы противной стороны“.

Ю. А. Филиппенко.—ОБЩЕДОСТУПНАЯ БИОЛОГИЯ. Изд. 6-ое. Стр. 205, со 110 рис. в тексте. 1925. Цена 1 р. 20 к.

Из отзывов печати: „Задача, которую автор ставит в своей книжке: изложить вопросы биологии для читателя, не обладающего специальной подготовкой, но имеющего запросы к серьезному чтению, — выполнена автором блестяще“.

[„Естествознание в школе“ № 3—4].

... „Ее научная точность, компактность делает ее прекрасным школьным руководством, полезным и для студентов ВУЗ'ов и рабфаков. Издана книга очень хорошо“.

[„Книгоноша“ № 4, от 18 мая 1923 г.].

Издательство „СЕНТЕЛЬ“ Е. В. Высоцкого.

Ленинград, пр. Володарского 34. Тел. 2-10-20 и 5-47-76.

Естествознание.

БУБЛИНОВ М. А. —Биологические беседы. 5-е издание	1 35
ЕГО ЖЕ. Опытная ботаника изд. 3-е просмотр.	1 30
ЕГО ЖЕ. Борьба за существование и общественность	1 60
ВИШНЕВОКИЙ Б. Н. —Происхождение и древность человека	2 —
ГЕРД С. —Школьный кружок любителей природы. Издание 2-ое, заново переработанное	1 70
ГЕТС Р. —Наследственность и евгеника	2 25
МОРГАН Т. и ФИЛИПЧЕНКО Ю. А. Наследственны ли приобретенные признаки.	— 35
НЕМИЛОВ А. В. —проф. Биологическая трагедия женщины 2-е изд. —	90
РАЙНОВ Б. Е. , проф. —Книжка для практич. работ по неживой природе. Пособие для учащихся	— 35
ФИЛИПЧЕНКО Ю. А. , проф. —Общедоступная биология. 7-ое изд. значит. исправленное и дополненное	1 30
ЕГО ЖЕ Е. —Происхождение домашних животных	— 70
ШМИДТ П. Ю. , проф. —Сила жизни. Биологический очерк	— 65

География:

География, как наука и как учебный предмет. Сборник статей под ред. проф. <i>С. П. Аржанова</i>	1 30
ЛОТЦЕ Р. —Древность земли (распр.)	— 60

Педагогика.

ВОЛГИНА О. —Дневник учительницы	1 —
Г. ГЕЛЬМУТ. —Новые пути к познанию детского возраста	1 70
Дальтон-план для взрослых под ред. <i>Д. М. Генкина и В. В. Голубкова</i>	1 80
ДЕДЮЛИНА-УСПЕНСКАЯ, Е. —Трудовое воспитание дошкольника в его оборудовании	1 10
ЛЮБЛИНСКАЯ А. и МАКАРОВА А. —Измерительная скала ума для детей дошкольного возраста	1 75
Практика комплексного преподавания. Сборник под ред. <i>М. Н. Николаевской, И. Н. Кавуна и Г. П. Васильева</i> . Изд. 2-ое значительно переработанное	1 50
СИНКЛЕР, Э. —Гусята (Народное образование в Америке)	— 90
Трудовая школа в свете истории и современности. Сборник статей под редакцией проф. <i>М. М. Рубинштейна</i> 2-ое изд. перер.	2 —
ЯРОШЕВСКИЙ, А. Г. —Обществоведение в школьной краеведческой работе 2-ое изд. переработанное	1 20
ЕГО ЖЕ (ред.)—Современность в школе I ступени—сборник, сост. сотрудниками Ленингр. Центр. Дома Работн. Просвещ.	1 —

История.

НАРЕЕВ Н. М. , проф. —Очерки по социально-экономич. истории Западной Европы в новейшее время.	1 50
ЕГО ЖЕ Е. —Французская революция в историческом романе.	— 90
ЕГО ЖЕ Е. —Две английские революции XVII века	1 50
КОЦ Е. С. —Крепостная интеллигенция	2 —
ЛОЗИНСКИЙ С. Г. , проф. —История древнего мира—Греция и Рим.	1 10
ПЛАТОНОВ С. Ф. , акад. —Москва и Запад в XVI—XVII веках	1 25
СИГРИСТ С. В. —У порога Великой войны	— 80
ТАРЛЕ Е. В. , проф. —Европа от Венского конгресса до Версальского мира	1 50
ТХОРЖЕВСКИЙ С. И. —Народные волнения при первых Романовых.	1 25
ШЕБУНИН А. Н. —Европейская контр-революция в первой половине XIX века	1 40

Обществоведение и экономика.

Библиот. Обществ. под. ред. проф. **Н. Г. ТАРАСОВА.**

Т. I. Жизнь общества в первичных формах и сложных образованиях античного рабовладельческого мира. (3-е изд.)	2 —
---	-----

Книгоиздательство „СЕНТЕЛЬ“ Е. В. Высоцкого.

Ленинград, пр. Володарского, 34. Телеф. №№ 2-10-20 и 5-47-76.

Т. II. Формы организации труда и общества в Европе в эпоху преобладания натурального хозяйства и развития среднеземно-морской торговли (2-е изд.)	2 —
Т. III. Жизнь общества в эпоху океанической торговли, зарождения мировых рынков и капитализма (2-е изд.)	1 75
Т. IV. Жизнь общества в эпоху новейшей мировой торговли, капиталистич. промышленности и развития социализма (3-е изд. исправл.)	2 25
Т. V. Капитализм и социализм. Экономические и государственно-правовые основы жизни общества	1 50
Т. VI. Капитализм и социализм. Идеология общества	1 —
АИЦИФЕРОВ.—Пути изучения города, как социального организма (печ. 2 изд.)	1 25
БОРГМАН А. и ВАСИЛЬЕВ Б.—Развитие хозяйственных и общественных форм в России по XX век	1 80
БРОДЕРИК ДМ.—Современное экономическое положение Соединенных Штатов С.-А.	1 30
ГЕССЕН, Ю. И. и ШЕБУНИН, А. Н.—Хрестоматия по истории революционного движения в России.	2 50
ГРЕДЕСКУЛ Н. А.—Происхождение и развитие обществ. жизни.	2 25
ИУЛИШЕР И. М. Проф.—Очерк экономической истории Древней Греции.	1 85
СИНКЛЕР ЭПТОН.—Книга об Обществе	— 90
ФОРЛЕНДЕР Н.—История социалистических идей	— 85
ФОЙХТ А.—проф.—Техническая экономика.	1 35
ФРАНК-КАМЕНЕЦКИЙ И. Г., проф.—Пророки-чудотворцы	— 55
ШАФТ С.—Социальная борьба в Западной Европе XIX века	2 —
ШГЕЙН В. М., проф. — Развитие экономической мысли, т. I. Физиократы и классики	2 —
Еврейская мысль—Литературно-научный сборник	3 50
Книга в 1924 году в СССР.—под ред. Н. Ф. Яницкого	3 —

Литература и родной язык.

АРТЮШКОВ Р.—Звук и стих. Современ. исслед. фонетики русск. стиха—	50
АЛЬБАЛА АНТУАН.—Искусство писателя. С предисл. А. Горнфельда.	1 —
ВОЛЬЕР М. И.—Справочник по этимологии русского яз. в табл.	— 40
ЕГОЖЕ.—Новый орфографический словарь	— 50
ЕГОЖЕ.—Правила правописания.	— 20
ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА в ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ сост. И. Левин и Н. Троицкий	1 30
НАРСКИЙ Е. Ф., акад.—Диалектология.	2 50
ШИРОНОСИЦКИН П. П.—Словечко—букварь	— 30
ЕГОЖЕ. Как обучать грамоте по „Словечку“ (Методические указания для учителей)	— 40
Письма В. Г. КОРОЛЕНКО и А. Г. ГОРНФЕЛЬДУ.	1 40
РЕДЬКО А. Е.—Литературно-художеств. искания за последние 25 лет.	2 —
СОЛОВЬЕВА Е. Е. и ТИХЕЕВЫ Е. Я. и Л. И. Русская грамота. Первая после букваря книга для чтения	— 70
ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ТУРГЕНЕВА. — Сборник статей под редакцией Н. Л. Бродского.	2 75
ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ДОСТОЕВСКОГО—Сборник статей под редакцией Н. Л. Бродского.	2 —
ЭНГЕЛЬГАРТ Э.—Рабиндранат Тагор, как человек, поэт и мыслитель	1 50

Иностранные языки.

ДОДЕ А.—Малыш	1 10
ФЕХНЕР Э. Методика преподав. немецкого языка в русской школе	1 75

ИЗ КАТАЛОГА ИЗДАНИЙ:

Математика.

АСТРЯБ А. М.—Задачки по наглядной геометрии	1 15
БЕМ Д. А. и ИОТОВИЧ В. М.—Теоретическая арифметика	1 40
ГИЛЬБЕРТ Д.—Основания геометрии, под ред. проф. А. В. Васильева	1 20
ЖИТОМИРСКИЙ О. К. Аналитическая геометрия	1 75
ИСЕЛЕВ А.—Элементарная алгебра	1 50
Е Г О Ж Е.—Геометрия	1 50
Е Г О Ж Е.—Иррациональные числа	— 25
КОБЕЛЕВА Е. Н.—Сборник задач по геометрии	— 80
МУЛИШЕР А. Р., проф.—Методика и дидактика геометрии	1 50
КУПЕРШТЕЙН В. М. и ШАЛЫТ Е. Г.—Зап. по метод. арифмет. ч. I.—	90
и Х Ж Е.—Записки по методике и арифметике ч. II.	1 —
ПОПОВ Г. Н. Культура точн. знания в древн. Перу (в связи с развитием узлового счета и письма).	— 30
Е Г О Ж Е.—Псаммит Архимеда. Перев. с комментариями и кратким очерком научной деятельности Архимеда	— 35
СИГОВ И. А., проф.—Начальная математика. Элементы геометрии и арифметики для рабочих	1 80
ТАМАРНИЙ Я. Д. и СМЕРНОВ В. И.—Курс высшей математики	6 —
УСПЕНСКИЙ Я., акад.—Введение в Евклидову геометрию Лобачевского-Болиаи. Стр. 178.	1 —
Е Г О Ж Е.—Избранные математические развлечения	2 50

Физика.

ВЕЙНБЕРГ Б. проф.—Новое в старом. Беседы по физике	— 50
Е Г О Ж Е.—Твердые тела, жидкости и газы	1 20
ГЮНТЕР Г.—Технические мечтания	— 90
ЛЕММЕЛЬ Р.—Физика труда (социальная физика)	1 —
МЭНН Н.—Как учить физике. Перев. под ред. проф. А. П. Афанасьева	1 20
МИЗЕС Р.—Основные идеи современной физики и новое миро- созерцание. Перевод под редакц. Я. И. Френкеля	— 40
ВЕРЕЛЬМАН Я. И.—Физическая хрестоматия. Пособие и книга для чтения по физике ч. I. Стр. 232.	1 40
Е Г О Ж Е.—Физическая хрестоматия. Часть II.	1 50
Е Г О Ж Е.—Полет на луну 2-ое изд.	— 25
Техника пара и газа, под ред. проф. А. Петровского	2 50
ПЛОТОВСКИЙ М. Ю., проф.—Физика в летних экскурсиях. 2 изд. исправленное и дополненное	1 —
Е Г О Ж Е.—Физика на открытом воздухе. 2-е изд. дополнен.	1 50
РОЗИНГ В. Л., проф.—Теплота.	— 90
Е Г О Ж Е.—Беседы по физике. Механика в жизни	1 20
Е Г О Ж Е.—Теплота в природе и жилище	— 90
ФРЕНКЕЛЬ Я. И.—Строение материи ч. I.—Расчленение материи	1 —
Е Г О Ж Е.—Строение материи ч. II. Сочленение материи. Вып. 1-й	1 75
Вып. 2-й	2 —
ЦЕНТНЕРШВЕР М.—Радий и радиоактивность	1 20
ЭЙНШТЕЙН А.—Основы теории относительности.—4 лекции, прочи- танные в Принстонском университете.	— 75

Из серии «Физика и химия в технич. экскурсиях».

БИЗЮНИН Д. Д., инж.—На железнодорожной станции	1 50
ЕВАНГУЛОВ Е. Ч. проф.—На металлургическом заводе.	— 85
ПЛОТОВСКИЙ М. Ю. проф.—По промышленным мастерским (работы по дереву). Вып. 1-й	2 —

Серия НОТ.

ВИНТЕР, Г.—Путь к повышению производительности труда (распр.)	— 85
ДОБРЫНИН, В. В.—Курс Нот'a—Основы научного управления пред- приятиями и учреждениями	8 —

Цена 1 р. 80 к.



СКЛАД ИЗДАНИЯ:

Ленинград, просп. Володарского, 34
Телеф.: 210-20 и 547-76