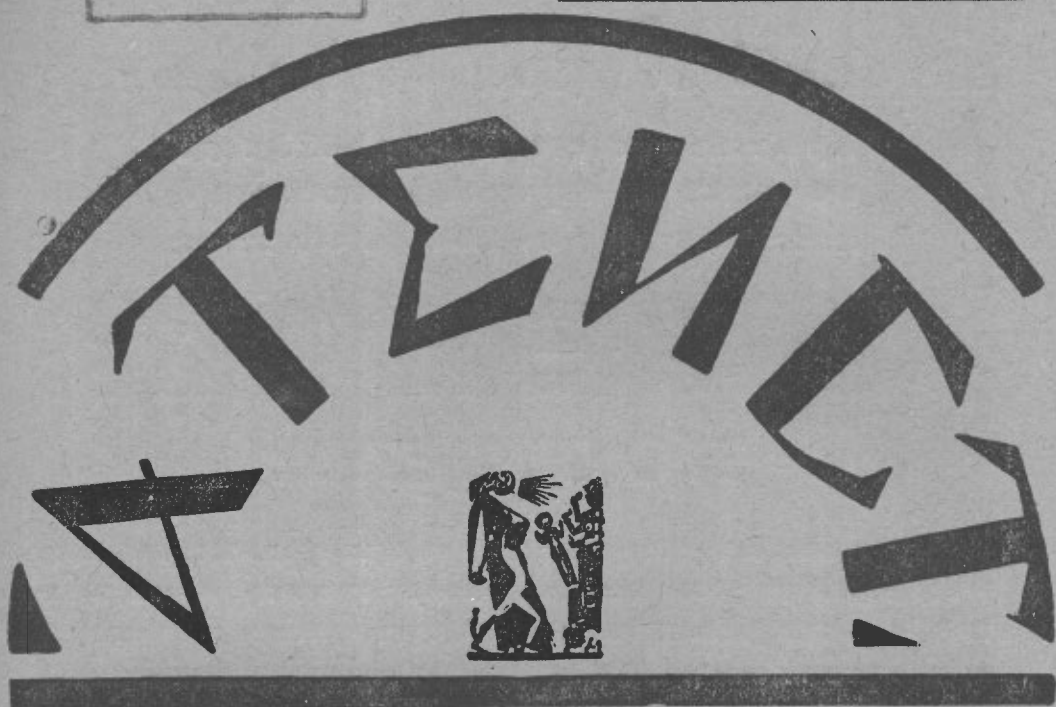


Ж 5056

Религия—дурман для народа.



№ 6

А П Р Е Л Ь

1926

О Г Л А В Л Е Н И Е:

1. **Е. Зоммер** —Наука и религия.
2. **Г. Брандес** —Легенда об Иисусе.
3. **Д. Робертсон** —Корни мифа об Иисусе.
4. **С. Рейнак** —Происхождение молитвы за умерших.
5. **Положение церкви в зарубежных странах.**
6. **Паноптикум мракобесия.**
7. **Библиография.**

Научное Общество Атеист
МОСКВА

Научное Общество „АТЕИСТ“

принимает с 1 января 1926 года
подписку на научный ежемесячный
== журнал - сборник ==

„АТЕИСТ“ ЕГО ОТДЕЛЫ:

1) **Религиозно-исторический и культурно-исторический** — статьи по вопросам истории религии и культуры, как в нашем, т.-е. материалистическом, освещении, так и в освещении идеологически чуждых нам, но дающих обширный фактический материал, исследователей, особенно иностранных, поскольку этот материал может быть использован в интересах воинствующего атеизма.

2) **Церковь и государство.** Отдел посвящен разоблачению контр-революционной и шантажной деятельности церковников какого бы то ни было культа.

3) **История атеизма.**

4) **Хроника антирелигиозного движения у нас и за рубежом.**

5) **Библиографический** — сведения и отзывы о книгах и статьях в области религии и ее критики, выходящих у нас и за рубежом.

6) **Вопросы и ответы.**

ЖУРНАЛ ВЫХОДИТ ПЕРВОГО ЧИСЛА КАЖДОГО МЕСЯЦА.

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1926 год на 12 месяцев	7 р. 50 к.
» » » » 8 »	5 » 50 »
» » » » 6 »	4 » — »
» » » » 3 »	2 » — »
Отдельный номер	— » 75 »
За 1925 г. № № 1 и 2	1 » 25 »

Москва, Гранатный пер., дом 1. „АТЕИСТУ“. Тел. 4-53-12.



Бруно Зоммер.

НАУКА И РЕЛИГИЯ.

Религия по существу своему является верой в сохраняющие потустороннюю жизнь человеческие души (их называют обычно духами) и культом (поклонением, почитанием) этих духов. Культ этот призван расположить духов к человеку, дабы они посылали ему помощь, делали ему добро («хлеб наш насущный даждь нам днесь») и отвращали от него всяческое зло («и избави нас от лукавого»). Эта основная идея является общей для примитивнейшей религии какого-нибудь дикаря и для христианства.

В этом сущность религии с первых же ее шагов. Такой она остается и ныне. Даже «высшая» религия остается у основной массы исповедующих ее людей многобожием (политеизмом). Еще философ Фридрих-Альберт Ланге, не первый, впрочем, указал на то, что наука абсолютно несогласима с политеизмом. По убеждению политеистов бесчисленные боги, пониже и повыше рангом, по собственному почину или под влиянием человеческих молитв и жертвоприношений властно вмешиваются в действие мировых сил, а это, разумеется, наперед исключает всякое единство, всякую закономерность (устойчивый порядок), открыть которые нетерпеливо стремится наука в своем стремлении понять, объяснить мир.

С единобожием наука, как будто, может быть согласима.—с единобожием более высокой формации, конечно. Первоначальную форму единобожия, имеющую еще национальную почву, называют генотеизмом. Генотеизм, правда, признает истинным лишь единственного бога, бога данного народа, однако, он допускает существование у других народов их собственных богов, которые вне пределов данной народности лишены всякого значения. Подобно тому, как народ считается большим родом, подобно этому и генотеистический бог является лишь расширившим сферу своего влияния родовым богом, т.-е. никем иным, как обожествленным родовым предком. На этой ступени религиозного развития находились до изгнания (586—538 г.г. до р. х.) да и порядочное время после него иудеи. А «христиане» в России, которые верили в специального «бога земли русской», чуть не до последнего времени исповедывали этот самый генотеизм, перемешанный с многобожием (для скрапивания окрещенным в «почитание святых»). Так что, и генотеизм является еще

фактически многобожием в сравнении с монотеизмом, об'емлющей весь мир верой в единого бога. Если представить себе единого бога в образе человека, ибо более высоко организованного существа мы не знаем, то этот бог должен быть наделен какой-то сверхчеловеческой сущностью, всеми добрыми, соответственно, разумеется, преувеличенными, качествами человека. Более уточненные монотеисты пытаются представить себе премудрое поведение этого единого бога, как деятельность, протекающую согласно неизменным правилам, как деятельность «закономерную».

На этой ступени монотеизма, которую в отличие от теизма (веры в личного бога) называют деизмом (верой в духовного, безличного бога), религия представляет себе мир следующим образом: бог вначале, конечно, сотворил мир или построил его со всеми законами, ныне в нем действующими, однако, с тех пор он больше не вмешивается в подчиненный этим мудрым законам мировой процесс. Само собой разумеется, что такой бог не нуждается уже ни в каком культе, ибо культ этот не может оказать никакого действия, т.-е. он совершенно бесполезен. Личность вышедшего из употребления бога постепенно расплывается и, так как в мировом целом не оказывается больше места для «великого духа», то «газообразное позвоночное» (как называл бога Геккель) богословов превращается в ничто—бог и природа оказываются тождественными. Возникает пантеизм (вера во всебожие, «бог-природа» Гёте), который, в сущности, является,—как резонно говорит философ Шопенгауэр,—вежливым, я бы сказал, робким, атеизмом (безбожием). Атеизм же единственно является основной точкой зрения науки, не знающей никаких предубеждений, априорных предпосылок. Самым крайним и последовательным пантеистом был Спиноза (1632—1674), который «все» отождествлял с богом или природой: он отвергает всякую поэтическую фантастику, всякую фразеологию. После того, как Спинозу долгое время замалчивали, признавая еретиком, Гердер, Гёте и позднейшие философы (после Канта), а именно, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фехнер, более или менее примкнули к Спинозе.

В качестве монотеистической религии христианство должно было бы, как будто, в некоторой мере, пусть самой ничтожной, найти какие-то общие точки соприкосновения с наукой. Однако, в том-то и дело, что христианство на практике вовсе не является единобожием. Оно, правда, выдает себя за единобожие, а либеральное протестантское богословие очень хотело бы сделать его таковым, путем полного очеловечения Иисуса и безоговорочного устранения «святого духа», однако, на деле уже первоначальное христианство не являлось единобожием. Оно позаимствовало у проникнутого персидскими влияниями иудейства наряду с семью «амшаспанда» (архангелами) и дуализм, т.-е. веру в существование злого бога (дьявола) наряду с добрым. Появляющийся в качестве третьего лица сын божий, «спаситель», тоже заимствованный из персидско-иудейских верований (сошиант-мессия), отдается в жертву дьяволу (это, впрочем, единственная оригинальная в христианстве черта ибо в более древних религиозных чаяниях побеждает спаситель). Эта жертва, оказывается, однако, в конце концов, победой над дьяволом дьявол изгоняется из семьи богов, правящей миром, и на его месте появляется «дух святой», который является лишь заново-преображенной формой древнеязыческой богини матери, в греческом религиозном мире, воззрении выступающей, как «София» (Мудрость), которая также является матерью логоса. Под влиянием не только греко-римского, но еще более под влиянием галло-германо-славянского язычества христианство сильно подвинулось вспять. Древние боги дождя получили возможность праздновать радостное воскресение. «Троица», после того, как

к ней прибавили Марию и Иосифа, превратилась в четырех- и пяти-лицое божество. В качестве шестого лица затем присоединился снова дьявол, а его «бабушка» была уже седьмым лицом (неофициальным). Местные народные боги превратились в бесчисленных ангелов, к которым еще прибавились апостолы, мученики, древние и новые провозвестники христианского учения, «чудотворцы» и пр., в образе «святых». Таким образом, христианство обзавелось таким множеством богов, какого не знала ни одна религиозная система. Все эти боги что-нибудь делают, самостоятельно или доводя до ведома главного бога, дабы исполнить желания вызывающих к ним почитателей—до отвращения низменное и грубое представление, которое было уже давно отброшено образованным язычеством до-христианской эпохи. С такого рода христианством наука, разумеется, не может иметь никаких точек соприкосновения.

Может быть, однако, протестантизм согласим с наукой? Ведь говорят же иные, что реформация расчистила путь для науки? Сделать такое предположение, значило бы, в действительности, поставить вещи на голову. Реформация, конечно, использовала сомнение и скептицизм, все ширившееся просвещение, с одной стороны, бурное размножение еретических сект, недовольных католицизмом (действовавших открыто, а еще чаще тайно), с другой. Однако, сама по себе реформация отнюдь не носила просветительного характера, она была частью религиозным, частью экономическим процессом, вернее, религия и экономика в ней теснейшим образом связаны. Католицизм главное значение придавал «добрым делам», при чем под этими «добрыми делами» подразумевалось отнюдь не нравственное поведение, а оцутительное приношение в церковную казну, которым искупались все прегрешения. В отсталых, но тем более благочестивых германских странах «доброхотные даяния» являлись главным делом веры; часть их утекала в Рим, где из «немецких грехов» воздвигались роскошные дворцы и храмы, часть шла на удовлетворение далеко не возвышенных потребностей местного клира, часть, наконец, лежала втуне в качестве владения «мертвой руки», как называл это народ. Таким образом, эти «доброхотные даяния» не только ложились тяжелым грузом на народные плечи, но представляли собой серьезную опасность для всего народного хозяйства, ибо ими вызывалась колоссальная и совершенно ничем не возмещавшаяся утечка материальных благ. Что касается того эквивалента, который взамен выставлялся церковью, а именно, отпущения грехов и ниспослания спасения, то ценность этого эквивалента становилась для жертвователей все более сомнительной, особенно в виду позорного образа жизни духовенства. Принявшая совершенно беззащитный характер, поставленная на чисто делеческую ногу, торговля отпущениями послужила поводом или толчком к ниспровержению всей этой постройки, основанной на поповской эксплуатации и религиозном обмане и к замене слишком дорого обходившихся «добрых дел» ничего не стоящей древне-христианской верой в дешевое спасение во христе. С просвещением все это, однако, не имеет решительно ничего общего. Троица и произвол богов остались, особенно у кальвинистов, да и дьявол снова приобрел первостепенное значение. Общеизвестно, как туго приходилось Лютеру в борьбе с чортом, известно, с другой стороны, как Лютер поносил разум, обзывая его проституткой, которую следует награждать пинками. Из произведений Лессинга мы знаем, как еще в его времена на протестантских кафедрах всячески поносили и сокрушали разум. Протестантская ортодоксия и ныне не лучше, она и ныне даже слушать не хочет о независимой науке.

Остается, значит, только либеральное богословие с его «человеком» Иисусом.

Богословие это, по крайней мере, пытается согласовать религию с наукой, его представители утверждают, что они не расходятся с наукой. Однако, богословие это не является уже лютеранством, в буквальном смысле слова, несмотря на то, что оно себя так называет, да оно так же не является больше религией, пытаясь все элементы культа истолковать символически, как не является оно и наукой. Оно является просто бессистемной половинчатостью, которая в знании каждого отдельного представителя либерального богословия отражается по-разному. Мы имеем более тысячи написанных либеральными богословами «Жизней Иисуса», при чем у каждого из них Иисус выглядит по-иному. Какой же из них истинный?

Религию, особенно либеральную, пытаются, однако, спасти тем, что ее отождествляют или связывают с нравственностью. Нравственность подобно религии является продуктом социальной действительности, она — детище общественной жизни людей. Зачатки нравственности мы находим уже в животном царстве, где они являются результатом стадной жизни. Религия на высших ступенях развития сумела использовать нравственность в своих интересах, как она использовала искусство и вообще идеологию, она оказала сильнейшее влияние на нравственность да и сама подверглась влиянию с ее стороны. Однако, религиозный человек отнюдь не является еще нравственным человеком, как легальный поступок не является еще нравственным поступком. «Этическая цель находит свое высшее выражение в сознании бесценности собственной конкретности и абсолютной ценности других конкретностей сознания», — говорит Шуппе. Если перевести это с идиотского «научного» жаргона, то это будет означать, что высшая нравственность заключается в том, чтобы собственное благо подчинять и приносить в жертвы благу общества. Христианское «люби ближнего» является кусочком нравственности, но кусочком ничтожным, да и тот быстро выветрился на практике.

«Нравственная жизнь» является, таким образом, относительным понятием, она тесно связана с реальной общественной обстановкой; **Вообще же нравственный идеал может быть осуществлен только в социалистическом обществе**, для приближения которого каждый обязан делать все возможное.

«Чем больше нравственных предписаний содержит в себе религия, тем больше значения приобретает вера для сохранения существующего строя (к которому приспособлены эти нравственные заповеди); тем ревностнее люди, которые пользуются этим строем, которым он выгоден, стараются сохранить веру, ибо они в каждом потрясении веры видят потрясение морали, законы которой они хотят представить неизменными. Так как, однако, почти каждый шаг вперед, который делает наука, является ограничением области веры, т.е. ударом по ней, ударом, угрожающим сторонникам существующего строя, то дело раньше или позже неизбежно приходит к борьбе между представителями науки и защитниками существующего строя, которые тем охотнее пускают в ход материальное оружие, чем хуже у них обстоит дело с оружием духовным» (Габс). Примеры из истории религии приводить, конечно, излишне. Достаточно указать на совсем свежий факт из германской общественной жизни. 1 августа 1923 г. в таком центре просвещения, как Дрезден суд присяжных осудил на **шесть месяцев тюрьмы** Артура Вольфа (секретаря атеистической организации, сотрудника журнала «Атеист») за перепечатку «богохульного» «Зеркала папизма» Корвина, книги, которая имеет уже почтенный возраст — 45 лет, в то время, как фальсификатор, спекулянт, наносящий непоправимый вред народному благосостоянию, отделяется обычно денежным штрафом.

Борьба религии с наукой совершенно неизбежна и необходима. Везде, где наука не позволяет себе быть служанкой богословия, мы обнаруживаем эту борьбу. Было время, когда наука всюду являлась такой служанкой богословия. Но тогда, в средние века, она была полна всяких смешных нелепостей и чудовищных выдумок. Церковная философия этого времени, так называемая схоластика, пыталась доказать истинность нелепых догматических утверждений церкви, истинность откровения. Она занималась всерьез обсуждением таких вопросов, как, например, следующие: если бы христос явился на землю в качестве тыквы, как бы он мог тогда спасти мир? Можно ли признать мышь, налившуюся святой водицы, по-христиански крещеной мышью? Однако, с изменением социальной обстановки, с ростом промышленности, с умножением основанного на опыте знания, наука ценой многих жертв высвобождалась из под гнета религии, и ныне уже никому никак не удастся замазать пропасть между наукой и религией *).



*) Настоящая статья является извлечением из брошюры Зомера «Прозвещение, наука и религия», вышедшей в изд. О-ва Пролетарских вольнодумцев (Дрезден).

ЛЕГЕНДА ОБ ИСУСЕ.

ОТ РЕДАКЦИИ.

Имя престарелого датского критика Георга Брандеса (род. в 1842 г.) общеизвестно. Его труд «Главные течения в европейской литературе XIX века» (вышедший недавно в заново переработанном издании одновременно на датском и немецком языках), переведен на все основные языки мира и до сих пор сохраняет свое значение комментария к творчеству величайших представителей европейской литературы. Его биографии Гете, Вольтера, Микель Анджело и Юлия Цезаря, его работа о Шекспире поражают мастерством стиля, широтой кругозора, они свидетельствуют о большой эрудиции и разносторонности их автора.

Брандес, однако, не только талантливый критик, — он в свое время был вождем целого умственного течения в скандинавских странах. В первой же своей литературной работе «Двойственность в нашей новейшей философии» (1866 г.) Брандес беспощадно разоблачал попытки либеральных богословов примирить религию, вообще, и протестантизм, в частности, с реалистическим мировоззрением, с наукой. С тех пор Брандес, на протяжении всей своей литературной деятельности, ни разу не изменил идеям вольнодумного фейербахианства, буржуазного атеизма. В своих общественных воззрениях он неизменно соединял самый крайний демократизм с непримиримым антиимпериализмом, с ненавистью к косности, крохоборчеству и бескрылости мелкой буржуазии. Брандесу чрезвычайно многим обязана скандинавская литература, лучшие представители которой, Ибсен, Бьернсон, Гарборг, Стриндберг, выросли и окрепли в атмосфере идей, вдохновенным выразителем которых был Георг Брандес. Мракобесы всех мастей травили Брандеса, как опасного ниспровергателя основ. Ему не разрешали чтения лекций в копенгагенском университете, его вынуждали к отъезду из Дании, его пытались оболгать и оклеветать. Брандес, однако, до самого последнего времени сумел остаться одним из самых чутких и передовых представителей зап.-европейской буржуазной культуры.

Вот почему предлагаемая вниманию русского читателя «Легенда об Иисусе» приобретает особый интерес. В ней пред нами выступает не богослов или специалист-христолог, а один из самых культурных представителей старой Европы. Он подвергает историко-литературному анализу новозаветное писание. Просто, изящно, прозрачно (в отличие от скучного, запутанного, гелертерского стиля христологов-специалистов) вскрывает он пред нами литературную эволюцию «творимой легенды» об Иисусе от идеала ветхозаветного праведника-мессии через апокалиптического агнца, через «христа воскресшего» у Павла до Христа-Логоса у Иоанна. Брандес использовал результаты огромной критической работы, которая была проделана за последние десятилетия христологами-специалистами, но он гораздо убедительнее, четче, а, главное, доступнее их сумел показать, что **евангельский Иисус — родной брат Аполлона, Прометея, Митры и т. д.**, об историческом существовании которых ныне не посмеет заикнуться ни один здравомыслящий человек.

Есть, однако, в настоящей работе моменты, относительно которых мы не можем не оговориться. Радикализм Брандеса носит тот самый аристократический характер, какой он имел у Ницше, который долго был любимым философом Брандеса. В этом радикализме очень много прекрасноты, эстетства и фразеологии и ни грамма классового подхода к общественным явлениям. Это обстоятельство сказалось и в «Легенде об Иисусе».

Если эта работа дает блестящий по форме и методам литературный анализ Нового Завета, если она доказательно вскрывает неисторичность евангельских писаний, то она

совершенно оставляет в тени проблему христианства, ту социальную среду, в которой выросла новозаветная литература, те общественные группы, которые сделали эту литературу знаменем общественной борьбы и орудием идеологического воспитания человеческих масс.

Еще ярче, еще выразительнее сказалось «прекраснодушие» буржуазного радикала в заключительной фразе «Легенда о христе»: «Божественные существа не терпят никакого ущерба от того, что они свое подлинное, свое единственное существование имеют в сознании людей». Брандес проглядел самое существо всей той работы, которую проделала церковь над своим христом. Отцы церковные были великими сердцеведами и в отличие от прекраснодушных радикалов ясно понимали, что «божественное существо» только тогда и в состоянии завладеть сознанием анимиста, что религия только тогда и приобретает магическую силу для паствы, если верующий убежден, что божество и обряды это не символы, не отвлеченности, а нечто совершенно реальное. Историзованный христос, т. е. символический мессия, превращенный, худо ли, плохо ли, отцами церкви в богочеловека, сына плотника, реально умершего за человечество, реально воскресшего, реально творившего чудеса, был именно тем орудием, которым великолепно организованная и дисциплинированная церковь вытеснила всех Аполлонов, Митр, Аттисов и т. д., бывших богами, которые «жили только в сознании людей». Живучесть христианства и буддизма в некоторой степени объясняется именно тем, что в центре их стоят историзованные, превращенные в богочеловеков, «божественные существа». Вот почему церковь всегда вела бешеную борьбу и с теми, кто видел в Иисусе только «бога», и с теми, кто признавал его только за человека. Она вела эту борьбу и в первые века своего существования (с арианами, с одной стороны, с докетами, с другой), она ведет ее и теперь (с либеральными богословами — иезуитами, с одной стороны, и со всякими богоскательями, отрицающими историчность христа, с другой). Отнять у нее исторического богочеловека — Иисуса, значит разрушить ее власть над теми темными еще умами, которым религия дорога именно своим мнимым магизмом, своими, якобы, чудодейственными силами.

Вот почему вопрос об историчности христа не частный исторический вопрос, не предмет исторического любопытства, а значительная и актуальная общественная проблема. Вот почему мы считаем ценной и «Легенду об Иисусе». Вопрени заключительным словам автора, она наносит непоправимый ущерб «божественному существу» — Иисусу христу, она помогает вырвать у церкви одно из орудий ее власти над темными умами — сказку о богочеловеке Иисусе.

СОДЕРЖАНИЕ.

Введение: I. Мифичность «страстей» господних (гл. 1—4). II. Павел и христос (гл. 5—10). III. Элементы восточной мифологии и астрологии в раннем христианстве (гл. 11—13). IV. Синоптические евангелия — мифологическая компиляция, основанная на отдельных текстах и намеках ветхого завета, относящихся к мессии (гл. 14—28). V. Апокалипсис Иоанна, основа нового завета (гл. 29—32). VI. Евангелие Иоанна — аллегорический миф о воплотившемся логосе (гл. 33—36). VII. Евангелие — документ, лишенный исторического значения (гл. 36—37). Заключение.

ВВЕДЕНИЕ *).

В Швейцарии и во многих других странах народ больше 600 лет не сомневался в том, что Вильгельм Телль был крестьянином из Бюрглена в кантоне Ури, зятем Вальтера Фюрста из того же кантона. Когда Телль 18 ноября 1307 г. не снял своей шляпы перед шляпой, которую австрийский наместник Герман Гесслер приказал водрузить на шесте в Альторфе, как символ верховенства Австрии, наместник приказал Теллю, как прославленному стрелку, сбросить стрелой яблоко с головы своего сына. В случае неудачи он должен был подвергнуться казни вместе со своим сыном.

Телль попал в яблоко, но признался, что вторая стрела, припрятанная им, была предназначена наместнику в случае, если бы он не попал в яблоко. Наместник приказал арестовать Телля и доставить его в свой замок. Во время бури на Фирвальдштетском озере судно, на котором везли Телля, угрожала опасностью крушения. Телля освободили от цепей и заставили его управлять судном. Гигантским прыжком Телль выскочил на берег и оттолкнул судно в воду. После этого он убил ехавшего верхом Гесслера на дороге у Кюснахта. Телль участвовал в великом сражении у Моргартена (1315 г.) и вместе со всеми швейцарцами боролся за независимость Швейцарии. Он умер в 1354 г. при попытке спасти утонувшего в озере ребенка.

В Швейцарии имеется не меньше трех часовен Телля. Вблизи деревенского селения Бюрглен стоит маленькая часовня, разукрашенная рисунками из жизни Телля, и ныне еще обозначает место, где когда-то находилось жилище Телля. Непосредственно за этой часовней высятся развалины древней башни, обвитые плющом. Здесь, должно быть, жил в древние времена, когда еще Нижний Ури принадлежал цюрихскому женскому монастырю, управитель местного края. В округе, однако, долгое время утверждали, что башня эта принадлежит замку, владельцем которого был дворянин фон-Аттингаузен, о котором говорили, что он был тестем Телля. Он назван поэтому Вальтером, князем аттингаузенским. В течение веков возникло утверждение, будто и Телль был дворянином, а получивший от Иоганна Мюллера прозвище «живого швейцарского архива» Маршалль Фидель, приводит в своем списке дворян Ури и герб Вильгельма Телля.

Часовня у Бюрглена сооружена в 1582 г. и освящена в мае 1584 г.

Площадка Телля и спасительный прыжок впервые упоминаются в «Швейцарской хронике», которая написана между 1467 и 1480 г. На долине Телля была сооружена часовня незадолго до середины XVI века. В 1561 г. совершен был впервые крестный ход к этой часовне, а с 1582 года по почину кантона Ури этот крестный ход, возглавляемый властями, совершается ежегодно.

Третья часовня находится у Кюснахта, у того ущелья, где смертельная стрела поразила, якобы, наместника. Здесь имеется кое-что, при

*) Перевод сделан с немецкого издания 1925 г. («Die Iessussage. Берлин»).

бодящее в недоумение. Долина и замок Кюснахт были присоединены к Швейцарии лишь в начале 15 века. В таком случае, чего искал здесь швейцарский фохт Гесслер? Еще более странным является то обстоятельство, что, так называемый, замок Гесслера находится у подножия Риги, т.е. как раз у долины Кюснахт. Фохт, который двигался по пути из Ури, должен был совершить всего несколько сот шагов, чтобы достигнуть своей крепости и избавиться от ужасов путешествия в бурю по озеру. Если же он проезжал по тому месту, где находится часовня, то он должен был, значит, без всякого плана и намерения пуститься в дальний путь по направлению к Иммензее, совершенно не имея в виду своего замка. Как это могло случиться?

Ответ, как это теперь хорошо известно, очень прост. **Вильгельма Телля никогда не существовало.** Не существовало и наместника Гесслера. Все сообщение о возникновении Швейцарского государства из Союза на Рютли является легендой. Это уже теперь знают все. Но что не всем известно, так это та трудность, с которой правде удалось пробить себе дорогу. Бернский клирик Уриэль Фрейденбергер требовал в 1752 г., с многочисленными документами в руках, от духовенства Ури опровергнуть сомнения в существовании Телля. В 1759 г. последовал ответ в виде ряда подделок и подлогов. В 1760 г. Фрейденбергер издал свое сочинение «Вильгельм Телль, датское сказание», которое было осуждено на публичное сожжение. Указание Maclod Iearly (Лондон, 1924 г.), что сам Фрейденбергер был сожжен, не соответствует действительности. Конечно, ему, наверное, пришлось худо. Тот, кто высказывает истину, перевортывающую сложившиеся веками представления, должен быть готов к ожидающим его преследованиям и ругани. Достаточно вспомнить о той свистопляске, которая 75 годами позже поднялась по адресу Давида Фридриха Штрауса¹⁾.

Разрешение загадки Телля было, однако, отнюдь не таким простым делом, как думал Фрейденбергер. Конечно, поводом к легенде о Телле послужило воспроизведение народного сказания о Пальнатоке у Сакса Грамматикуса (около 1180 г.), которое литературным путем достигло Швейцарий. Гримм говорит в своей «Мифологии», что смерть короля Гаральда от стрелы—факт исторический, тогда как история с яблоком выдумана; более сведущий в северных древностях Конрад Маурер отрицает, однако, историческое существование и Пальнатоке. Он является в сказании сначала не датчанином, а главарем финского племени. Много мифического и в рассказе о смертельной стреле. Основное значение слова «Телль»—это—«сумасброд», тот, кто действует вслепую. Сказание это вообще является мировым. Персидский поэт Ферид Эддин в своей поэме о языке птиц рассказывает о царе, имевшем любимого раба. На голову этого раба он клал яблоко и стрелял в него. Раб в конце-концов заболел от страха.

В прыжке Телля из лодки тоже много мифического. Во все времена и у всех народов мы находим рассказы о том, как преследуемый демонами бог или бегущий от смерти герой спасаются удивительным прыж-

¹⁾ Штраус, Давид Фридрих (1808—1874), известный немецкий мыслитель, в своих сочинениях склонявшийся к материализму. Материализм этот, однако, носил у него ультра-буржуазный характер. Штраус построил на нем защиту капитализма и привилегированных классов, доказывая необходимость сохранения религии для народа. Особенную популярность Штраусу доставили две его работы «Жизнь Иисуса» и «Старая и новая вера», в которых он разоблачал мифичность истории Иисуса и жизненную несостоятельность евангельского учения. В области христологии заслуга Штрауса чрезвычайно велика: по его столам пошли Бруно Бауэр, Дреус и др., которые до основания разрушили легенду об Иисусе.

ком от преследователей. Вот, например, Главк Понтий, рыбак, который, якобы, прыгнул в море и затем был почитаем за бога в приморском городе Анфедоне. На берегу моря было даже место, которое в древности называлось «Прыжок Главка».

Когда около 1006 г. англо-саксонский поэт Киневульф сочинял поэму о жизни Иисуса, то он, рассказывая о вознесении Иисуса, заставил его прыгнуть в небо шесть раз и только на шестой раз попасть туда.

Как духовно убогий человек, Телль уже рано получил в легенде трех опекунов: Вернера Штауффахера, Вальтера Фюрста и Арнольда Мельхтаала. Они сошлись у Рютли и основали швейцарский союз. Телль уже исключен из их совещаний.

Все это выдуманно, все это неисторично.

Большим пятном на репутации великого швейцарского историка Иоганна фон-Мюллера является то обстоятельство, что он, из боязни потерять свою популярность, весьма уклончиво и неопределенно высказался относительно легенды о Телле и Гесслере, несмотря на то, что лично ему была совершенно ясна полная неисторичность этой легенды.

Прекрасная трагедия Шиллера, вдохновленная Гёте, навсегда утвердила значение Телля, как национального швейцарского героя и как олицетворение любви к свободе. Образ его так тесно слился с представлением о швейцарском государстве, что его долго изображали на почтовых марках.

Он никогда не существовал, но тем не менее долго был идеалом для человеческих умов.

То же самое приходится сказать об образе, который, подобно Теллю, принадлежит к миру легенды, но который имел несравненно более проникновенное влияние на духовную жизнь Европы и Америки.

1.

Очень сильно сбивает с толку исследователя собрания небольших сочинений, которое носит странное название «нового завета», данное ему по 24 стиху 14 главы второго евангелия, то обстоятельство, что сочинения эти расположены не в хронологическом порядке, т.-е. так, чтобы более ранние находились впереди, позднейшие—позади. Конечно, время возникновения и появления этих сочинений точно не установлено, однако, наверно известно, что порядок, в котором они расположены, никак не согласуется с их датировкой. Проблема несказанно затрудняется еще и тем, что большая часть этих сочинений подверглась переработке, отделке, интерполированию, так что даже в одном и том же сочинении отдельные части относятся к разному времени.

Лет пятьдесят тому назад передовые немецкие богословы, издатели, так называемой протестантской библии 1872 г., (их было десять весьма образованных и кропотливых ученых), сошлись на том мнении, что «Откровение Иоанна» в первоначальном своем виде было отнюдь не христианским, а иудейским произведением; что оно получило свою внешнюю форму лишь после позднейшей переработки. Больше того, несмотря на обработку, мы в «Откровении» не находим ничего, что указывало бы на тождественность того сверхъестественного образа, о котором говорит «Откровение», с тем плотником, каменщиком или проповедником среди мирян, о котором рассказывается в первом евангелии. В «Откровении» мессия грядет в облаках, голос его подобен «великой трубе», о котором говорит Исайя (27, 13). Он взывает: «Я—альфа и омега, я—первый и последний». Но это, ведь, выражения, которые еще в ветхом завете Ягве употребляет по своему адресу (Исайя, 48, 12). «И посреди семи светильников (увидел) подобного сыну человеческому, одетого в длинную одежду и по персям опаясанного золотым поясом. Глава же его и волосы

были белы, как белая известь, как снег, и очи его, как пламень огненный. И ноги его были подобно меди, раскаленной в печи, и голос его, как шум вод многих. Он держал в деснице своей семь звезд, и из уст его выходил острый с обеих сторон меч, и лицо его было как солнце, сияющее в силе своей».

Автор «Откровения» несомненно имел перед собой «Книгу Даниила» (7, 9), соответствующий текст которой («Одеяние на нем было, как снег, и волосы главы его, как чистая шерсть, престол его, как пламя огня, колеса его — пылающий огонь») он отчасти скопировал, отчасти изменил.

В «Откровении» мы имеем, таким образом, дело с фантастическими грезами, основанными на «Книге Даниила» и лишь впоследствии поставленными редакторами нового завета в связь с идиллическим образом странствующего и проповедующего юноши. Об этом нам говорят различные тексты евангелий.

Самые евангелия, эти назидательные, нравоучительные сочинения, сказавшие неизмеримое влияние на европейское и американское человечество, историческая ценность которых весьма ничтожна, помещены почему-то далеко впереди посланий Павла, тех самых сочинений, подлинные части которых (их очень немного, правда) позволяют нам в известной мере воспроизвести образ мыслей и чувств эпохи, гораздо более ранней, чем та, к которой относится возникновение евангелий. Это обстоятельство причинило большую, уже непоправимый, вред—оно сделало источником многих предрассудков, оно для многих, даже разумных, людей, сделало невозможным составить себе истинное представление о происхождении христианства, о той исторической и идеологической обстановке, в которой христианство зарождалось.

2.

В 18 и 19 веках то умственное течение, которое пренебрежительно называли вольнодумством, направлено было против веры в так называемые чудеса. Постепенно сложилось представление, что, так называемые, законы природы, как раз являются наиболее надежным, достоверным выражением божественной сущности. Отдельные мыслители даже считали нелепым и невероятным именно то обстоятельство, что божеству или какому-то особо одаренному человеку, приписывалась необходимость нарушать божественный закон для того, чтобы засвидетельствовать перед миром свою более высокую природу. Рационалисты изображали чудеса, как наивные попытки приукрасить исторические события или, даже, как сознательные измышления, призванные внедрить веру в сверхъестественные силы. В наличии исторической подоплеки у всех евангельских рассказов никто почти и не сомневался. Следовало только устранить чудеса, и тогда для вольнодумцев в библии оставалось налицо приемлемое для них ядро религии, «разумной религии», разумеется.

В Англии, так же, как и во Франции и в Германии, лорду Чербюри, Таланду и Коллинзу, Фонтенеллю, Мелье и Вольтеру, Реймарусу, Мендельсону и Лессингу²⁾, чудеса, т.-е. выдаваемые за исторический факт

²⁾ Толанд, Джон (1670—1722), философ XVII века. В своем сочинении «Пантеистикон» он доказывает необходимость полного устранения откровения, примитивных, невежественных, религиозных воззрений и согласования религии с разумом, с философией. В своих «Письмах к Серене» он уже не только рационалист, он склоняется к материализму. Толанд—деист (деизм—вера в безличного бога, не вмешивающегося в раз навсегда установленный порядок вселенной), но деизм его носит пантеистический характер.

Реймарус, Герман, Самуил (1694—1768), известный филолог и ориенталист, автор «Вольфенбюттельских фрагментов» и трактата «О главных истинах естественной

«нарушения» законов природы, казались той самой твердыней, которую следует взять приступом, тем самым плацдармом, на котором приходится вести войну.

Еще в 1863 г. Ренан пытался в своей «Жизни Иисуса» выделить из мифического плаха устойчивый и исторически достоверный образ Иисуса. Однако, и его образ Иисуса является лишь продуктом сентиментально-поэтического дарования, одобренным известной долей научной критики и этнографии, при чем мягкость и великодушная ирония ренанова Иисуса заимствованы автором у самого себя, а для той непримиримой позиции, которую ренанов Иисус занимает в отношении церковного лицемерия, моделью послужил Ламенн³⁾, после его разрыва с Римом.

Ныне уже потерял всякое значение тот вопрос, который еще 50 лет тому назад занимал интересующихся религией людей. Вопрос о возможности и вероятности чудес отпал сам собой, он больше уже и не ставится, он занимает только тех, кто хочет разоблачить каких-нибудь фокусников, заклинателей духов и шарлатанов-окультистов, пользующихся внушением и выдающих его за колдовство. На очереди сейчас совершенно иной и гораздо более значительный вопрос.

Тот, кто изучал религиозную жизнь древности, тот отлично знает, что идеальный образ несправедливо замученного страдальца, который подвергся мучениям и пыткам именно за то, что он был праведен и добр, который пал жертвой человеческой злобы и испорченности, который добровольно принял на себя страдания ради ближних, что такой образ с особой любовью и страстностью преподносился писателями и проповедниками задолго до того, как мог появиться на свет исторический, якобы, Иисус. Образ мессии-страдальца, т.е. олицетворение иудейского народа, угнетаемого и терзаемого соседними государствами, народа, который, несмотря на страдания, выше, мол, других, ибо он является носителем истины и праведности, этот образ, полный возвышенного самоотречения и глубокой человечности, мы обнаруживаем уже у второго Исайи. Дает его и Платон в связи с позорной смертью, которая выпала на долю Сократа за его духовное превосходство.

Другими словами, образ Христа, как идеал духовной возвышенности, человеколюбия, милосердия и чистоты, на много столетий старше того возвышенного галилеянина, который, якобы, в своем лице явил

религии», в которых он проявил себя убежденным противником катехизиса и церкви, пламенным деятелем и последовательным рационалистом, отвергающим религиозную мифологию.

Коллинз (1676—1729) — английский деист, отрицавший достоверность нового завета.

Чербюри (1582—1648) — английский рационалист, один из предшественников деизма.

Мендельсон (1729—1786) — один из наиболее видных немецких деистов XVIII в., пытавшийся примирить иудаизм с наукой.

³⁾ **Ламеннэ, аббат (1782—1854)**, один из основоположников так наз. католического модернизма, т.е. направления, стремящегося приблизить католицизм к современной общественной обстановке. В своем журнале «L'Avenir» («Будущее»). Ламеннэ призывал папу стать на путь «демократии» и отделиться от социальных вопросов современности. За свое сочинение «Слова верующего», проникнутое умеренным «обновленчеством», Ламеннэ был отлучен от церкви. Даже Ламеннэ, который отнюдь не потрясал основ, который хотел быть еще более католиком, чем сам папа, казался церкви чрезвычайно опасным и его сочинение получило у церковников название «Апокалипсиса дьявола».

1900 лет назад исторически-реальное земное воплощение этого идеала. Идеал этот пережил Христа на целые столетия, хотя он, наверное, и не существовал никогда, как человек.

В конце-то-концов вовсе не существенно даже, как сложилась эта жизнь Иисуса! Мы уже не задаемся вопросом, обязан ли Иисус чуду своим происхождением; чудом ли он изгонял бесов и исцелял людей—мы уже не знаем теперь, что это за штука бесы, что следует разуместь под непорочным зачатием и другими подобными чудесами. Это—призраки, которых мы никогда не видели и над которыми мы ни на один миг не станем задумываться.

3.

Вопрос, таким образом, сводится не к тому, чудом или не чудом было то, о чем рассказывается в евангелиях. Гораздо больше интереса представляет изучение процесса образования евангельских мифов и легенд.

Грамотный человек, приступая к чтению Библии, будет поражен, когда он, например, узнает, что распятие Христа, если оно вообще имело место, ставится в вину тогдашним иудеям. Совершенно бесспорным историческим фактом является отсутствие у иудеев этой эпохи самостоятельной юрисдикции. Сами иудеи не могли тогда казнить кого бы то ни было. Далее, чрезвычайно неясным является, зачем иудеям понадобилось угрозами побуждать римского наместника к осуждению Иисуса на смерть. Невероятно также, чтобы римлянин вообще стал заниматься «делом» Иисуса. Это так же трудно представить себе, как осуждение вице-королем Индии на смерть какого-нибудь индуса только за то, что он высказывает воззрения, расходящиеся с учением Будды. Ведь, за что, собственно, потянули Иисуса к римскому прокурору? Согласно Марку (14, 58) за то, что он, якобы, сказал (да и тут «лжесвидетели» друг-другу противоречили): «Я разрушу храм сей, рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный». Четвертое евангелие пытается, как известно, истолковать это символически. Но, если принять эту фразу буквально, как она фигурирует у Марка, то ничего опасного для человеческого общества она собой не представляет.

Если бы в наше время обвинили какого-нибудь человека в том, что он сказал: «Я взорву Христиансбург, но в течение трех дней воссоздам его еще более великолепным», то суд вначале постарался бы выяснить, действительно ли он это говорил, а затем он выяснил бы, собрался ли обвиняемый взрывать земной Христиансбург, и в случае отрицательного результата обвинение было бы отклонено. Что касается тех мероприятий, которые предприняты обвиняемым для сооружения небесного Христиансбурга, то их бы суд не стал рассматривать.

Но, ведь, то же самое должно было бы происходить с Иисусом. Римский наместник должен был бы сначала выяснить, действительно ли обвиняемый совершил попытку разрушить храм, и, в случае отрицательного результата, понять, что его слова следует разуместь «духовно», но в таком случае он должен был бы уклониться от рассмотрения обвинения.

Что именно так и было бы, мы можем полагать совершенно уверенно. Ибо «Деяния Апостолов» (18, 12), где, в качестве исключения, фигурирует историческая личность, которые поэтому в большей своей части заслуживают доверия, рассказывают нам, какой ответ дал брат Сенеки, Юлий Анней Галлион, бывший один год (51—52) прокуратором Ахайи, когда иудеи привели к нему Павла, обвиняя его в том, что «он учит людей чтить бога не по закону»: «Иудеи! Если бы какая-нибудь

была обида или злой умысел, то я имел бы причины выслушать вас; но когда идет спор об учении и об именах и о законе вашем, то разберите сами: я не хочу быть судьей в этом».

В ветхом завете повсюду рассеяны тексты, которые легко могли быть истолкованы в духе учения о пришествии нового мессии. Во «Второзаконии», например, в уста Моисея вложены следующие слова (18, 15): «Пророка из среды братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе господь, бог твой,— его слушайте». В евангелии Иоанна эти слова приведены даже непосредственно за рассказом о насыщении пяти тысяч пятью хлебами (6, 14): «Тогда люди, видевшие чудо, сказали: это истинно тот пророк, которому должно придти в мир». В «Деяниях» П-тр (3, 22) тоже ссылается на эти слова Моисея.

У пророка Захарии имеются некоторые тексты, которые совершенно явно послужили мотивами для некоторых рассказов об Иисусе. У Захарии мы читаем (9, 9): «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй дочь Иерусалима: се, царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подремной».

У того же Захарии написано (14, 21): «И не будет более ни одного хананея в доме господина Саваофа в тот день»; это и послужило поводом для того, чтобы приписать Иисусу такое совершенно невероятное само по себе деяние, как изгнание из храма, вернее, с храмового двора, торговцев, которые продавали голубей для жертвоприношения, которые меняли деньги опять-таки для добрыхотных даваний и жертвенной ленты. Можно ли себе представить, чтобы даже в наши дни какой-нибудь религиозный реформатор попробовал прогнать торговков, сидящих перед собором богоматери и продающих поминальные свечки.

4.

Читатель библии, которого уже подобные сопоставления настроили на недоверчивый лад, вскоре убедится, что вся история «страстей Иисуса» является совершенно невысказанной в том виде, в каком она преподносится евангелиями.

Мы открываем 21 псалом ветхого завета и находим там следующий стих (2): «Боже мой! Боже мой! Для чего ты оставил меня?». Но, ведь, это же вопль умирающего на кресте Иисуса! Как странно, что Иисус должен был умереть с цитатой на устах! Кто же, однако, слышал это восклицание? Согласно рассказу древнейшего (второго) евангелия, никого из близких Иисуса у креста не было, апостолы (или, как они там называются, ученики) бежали (14, 50), а Петр даже отрекся от него. Согласно более позднему и менее надежному свидетельству Матфея, многие женщины смотрели на далеком расстоянии (apo makrothen). Женщины эти фигурируют, очевидно, потому, что рассказчик не мог удовлетвориться отсутствием кого бы то ни было из близких Иисуса при распятии его. Но ведь и женщины эти смотрели издали, так что они не могли слышать последних слов умирающего.

В том же псалме, который на целые века древнее той эпохи, к которой отнесена история «страстей», мы читаем далее: «Все видящие меня, ругаются надо мной, говорят устами, кивая головой».

Но ведь то же самое говорит о распятом первое евангелие (27, 34). В псалме 21 мы читаем далее: «Скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои». Вот откуда берется не только текст Иоанна (20, 25) о Фоме, который хотел обязательно вложить персты в «гвоздильные раны» Иисуса, но и та манера, которую усвоило для изображения распятого Иисуса христианское искусство, рисовавшее Иисуса с привязанными, а не с привязанными (как это, действительно, делалось

при распятии) ногами и руками. В употребленном здесь переводе септуагинты ⁴⁾, стих 17 говорит от имени мученика по адресу «скопища злых»: «Они прорыли (позже стало «пронзили») руки и ноги мои» вместо слов: «Подобно львам повисли они на руках и ногах моих». В этом видели намек на распятие.

В псалме 21 (19) мы читаем далее: «Делят ризы мои между собой и об одежде моей бросают жребий». Это, очевидно, и есть источник 27, 35 Матф., где рассказывается о том, как распявшие делили одежды распятого, «бросая жребий».

Таким образом, изучения одного только псалма достаточно для того, чтобы навести читателя на верный след и показать ему, как детали рассказа о «страстях» спиты и соштыпаны из отдельных текстов и намеков ветхого завета, как вся эта страшня проникнута одной и той же тенденцией: все, мол, случилось именно так, дабы сбылось «реченное пророками». Современного человека такая манера доказательства, разумеется, совершенно не в состоянии убедить. Он во всем этом видит мозаичное склеивание старых, изученных наизусть, текстов, продолжавшееся до тех пор, пока они не превратились в своего рода целое.

В псалме 40 (10) говорится о предательстве со стороны человека, на которого говорящий полагался, который даже «ел хлеб» его. В «Деяниях» этот текст истолковывается даже, как прямое пророчество относительно Иуды, так что нам приходит в голову вопрос, уже не он ли послужил источником для образа Иуды.

В псалме 68 мы читаем (22): «И дали мне в пищу желчь и в жажде моей напоили меня уксусом». Текст этот лишний раз свидетельствует о том, как история «страстей» деталь за деталью заимствована из ветхого завета.

У Исаии (50, 6) написано: «Я предал хребет мой бьющим и ланиты мои поражающим; лица моего не закрывал от поруганий и оплевания».

В «Премудрости» (2, 12 и сл.) злые тоже составляют заговор против «праведника», от которого они хотя и хотят избавиться за то, что он, мол, выдает себя за «сына божьего». Они собираются мучить его и предать позорной смерти. «Ведь, если праведник, действительно, сын божий, то бог должен заступиться за него и спасти его из рук врагов».

В 11 главе Исаии находится известный текст: «И произойдет отрасль от корня иессеева, и ветвь произрастет от корня его. И почиет на нем дух господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом господним наполнится... Он будет судить бедных по правде и дела страдальцев земли решит по истине; и железом уст своих поразит землю и духом уст своих убьет нечестивого... Тогда волк будет жить вместе с ягнцем и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... И лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норой аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змия».

Здесь намечены уже такие детали райского великолетия, осуществление которых евангелия не осмелились приписать Иисусу в его земной жизни.

⁴⁾ Септуагинта — библия 70 толковников. Это — перевод священных книг евреев (ветхого завета) с еврейского на греческий, сделанный для нужд евреев, живших в диаспоре (в рассеянии) около 150 г. до р. х. Предание приписывало этот перевод 70 или 72 переводчикам (толковникам) и церковь разукрасила его всякими мифическими данными, как вмешательство св. духа и т. д. Септуагинта включает в себя книги, которые евреями и протестантами признаются апокрифическими, т. е. не «бого вдохновенными» (книги «Юдифь» и «Товий»).

У Исайи же мы находим основные элементы учения Иисуса (58, 7): «Раздели с голодным хлеб твой и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его... Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет и слава господня будет сопровождать тебя».

Чудеса Иисуса тоже предвосхищены уже Исайей. У Матф. (8, 17) говорится: «Да сбудется реченное через пророка Исайю, который говорит: «Он взял на себя наши немощи и понес болезни наши». В 11, 5. Матф. Иисус говорит: «Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат». А что говорится у Исайи? У него мы читаем (33, 5). «Тогда откроются глаза слепых и уши глухих отверзутся. Тогда хромым вскочит, как олень, и язык немого будет петь». И «благую весть» освобождения находим мы у Исайи, который говорит что он послан к тем, чье сердце разбито, кого нужно исцелять, что он послан возвестить пленным избавление и скованным освобождение.

В 53 главе у него мы читаем: «Он взошел пред ним, как отпрыск, как росток из сухой земли, вет в нем ни вида, ни величия... Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращаем от него лицо свое; он был презираем, и мы ни во что не ставили его».

Вся история «страстей» составлена из отдельных деталей ветхого завета, заимствованных из текстов, изображающих страдания олицетворенного народа израильского. Особенно много в этом отношении дал второй Исайя. Здесь мы находим уже ту идею «страдальца-заместителя», отдающего свою жизнь за другого, которая занимала центральное место в религиях древности так же, как впоследствии в христианстве. Уже у второго Исайи эта идея образует собой основной мотив.

Дальше мы у Исайи читаем: «Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши, наказание мира нашего было на нем, и ранами его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, и господь возложил на него грехи всех нас... Он понес на себе грехи многих, и за преступников сделался ходатаем». Место, как-будто, достаточно выразительно указывающее, откуда берется идея рассказа о «страстях». Но «Деяния» еще больше уясняют дело. Там, в 8, 28, Филипп определенно истолковывает евнуху-эфиопу это место, как пророчество, относящееся к Иисусу. Следовательно, авторы истории «страстей» имели в виду 53 главу Исайи с ее идеей «страдальца-заместителя».

5.

Джемс Фрэйзер, являющийся безусловно величайшим мифологом наших дней, говорит в своей «Золотой ветви»: «Претерпевание зла, основная черта «страдания по заместительству», является общераспространенной идеей в воззрениях и культовой практике рас, которые стоят на низкой ступени социальной и интеллектуальной культуры. Она фигурирует в истории классической древности в те времена, когда народы жили еще в состоянии варварства. Типичным примером является участь Ифигении».

Идея духовного очищения через пролитие крови является общей для христианства и для культа сирийского божества Аттиса. Знаменательно, что кровь священного быка проливалась жрецами Аттиса как раз на том месте, где ныне находится собор св. Петра.

Никто ныне уже не рассматривает больше евангелия Иоанна, как свидетельство об исторических фактах, это — чистейшая символика,

это—чистое богословие. В нем мы находим в омоложенном виде ту идею мессии, которая существовала много веков до него.

Все, что сообщают более ранние евангелия, так называемые, синоптические, превращается в евангелии Иоанна в символику, в мистику. Число чудес, о которых оно сообщает, это магическое число 7. Парализованного Иисус исцеляет в седьмой день, в субботу. То множество лет, в течение которых паралитик лежал беспомощным калекой, символизирует долгие годы ожидания мессии иудейским народом. Самое исцеление (5, 17) символизирует все дела Иисуса. Умножение хлебов символизирует хлеб жизни. Чудо хождения по водам должно показывать, что мессия всемогущ, что он—дух, логос, возвращающийся в лоно вечного божества. Исцеление слепорожденного должно изображать, что мессия—свет мира, а воскресение Лазаря, что он—жизнь и воскресение.

Числовая мистика очень явственно проглядывает в евангелии Иоанна. Иисус трижды появляется в Галилее, трижды в Иудее, трижды совершает он чудеса в каждой из этих стран, трижды он называет Иуду предателем (13, 18, 21, 26). Воскресает он на третий день, а после воскресения он является тоже три раза.

Евангелие это, повидимому, составлено в первой половине второго века. Что же касается тех сошпотоанных из отдельных кусков, переработанных компиляций, которые носят название синоптических евангелий, то, поскольку вообще можно определенно предполагать в настоящем вопросе, они лет на 20—50 моложе подлинных посланий Павла.

Павел, т.-е. маленький Савл, был горячим и опасным маленьким человеком, о котором «Деяния» рассказывают, что он работал в Коринфе у делателя палаток Акилы, который вместе с женой Присциллой был изгнан из Рима при Клавдии.

Это значит, что эти супруги были замешаны в тех беспорядках, о которых говорит Светоний в знаменитом и достопримечательном тексте, который он, повидимому, заимствовал у какого-нибудь составителя ежегодников: «Когда иудеи по наущению (или подстрекательству) Христа учинили длительные беспорядки, он (Клавдий) изгнал их из Рима».

Имя «Христ» было в те времена обычным у рабов и вольноотпущенников. Оно повторяется 80 раз в надписях, найденных под собором св. Петра, когда его начали расширять в годы позднего ренессанса.

Акила и Присцилла должны были, значит, быть в числе иудеев, изгнанных из Рима. Они добывали себе хлеб деланием палаток и шатров и взяли к себе в работники маленького, пламенного, необузданного и нерасчетливого Савла из Киликии.

Подлинные и неподлинные послания, которые носят его имя, гораздо древнее евангелий. Автор посланий, впрочем, никогда не видел Иисуса и не знает или не сообщает о его жизни ровным счетом ничего.

Так называемый Павел имеет лишь чисто богословское представление об Иисусе, «который есть (Юлосс, 1, 15, 16), образ бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо им создано все, что на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли,—все им и для него создано».

Правда, подобные определения уводят нас далеко от молодого, красноречивого и воодушевленного плотничьего сына из Галилеи, который, якобы, за свою чистоту духовную или религиозную агитацию казнен римским наместником в Иерусалиме, но, надо сознаться, что и мы подчас обнаруживаем не больше здравого смысла в понимании Иисуса, чем приведенная выше цитата из посланий.

Много лет продолжались споры о том, какие части приписываемых Павлу посланий следует считать подлинными, какие — позднейшими вставками, не говоря, разумеется, уже о тех посланиях, которые никак не могли исходить от самого Павла. Подлинными являются, по всей вероятности, лишь «Послание к Галатам», «Послание к Римлянам» и, в известной своей части, «Первое послание к Коринфянам». Совершенно явно неправдоподобным является, однако, встречающееся в «Послании к Галатам» упоминание о трехлетнем пребывании Павла в Аравии после своего обращения. Этот текст должен был свидетельствовать о независимости Павла от Петра.

В наши дни вопрос о подлинности тех или иных посланий, приписываемых Павлу, не имеет уже такого значения. Паулинистические писания, если они и древнее, значительно, чем евангелия, могут все же быть отнесены к более позднему периоду, чем это делают многие исследователи. Некоторые исследователи, как, например, голландец ван-Манен, утверждают и даже подчеркивают, что ровно ничего не говорит за то, чтобы в первом веке существовал какой-нибудь «апостол», проповедывавший паулинистические идеи. Организация больших общин, которые являются уже не иудейскими, а христианскими общинами, должна быть отодвинута ко второму веку.

У выдающегося английского исследователя библии Томаса Уиттэра мы находим полшуточное на вид, но в высшей степени серьезное на деле утверждение, что подлинным основателем исторического христианства был первосвященник Кайафа с его «советом», который, по словам автора четвертого евангелия был ему внушен богом: «И не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ» (Иоанна, 11, 50—51).

А Кайафа является исторической личностью, которая в качестве таковой упоминается Иосифом Флавием, чего никак нельзя сказать об Иисусе, ибо подложность 18, 3 «Древностей», где упоминается Иисус, признана даже самыми консервативными исследователями.

В одни годы с Иосифом жил историограф, который подобно Иосифу, был одновременно и воителем и историком. Он должен был быть земляком Иисуса в самом буквальном смысле слова, ибо он родом был как раз из той местности, где, якобы, родился и Иисус. Это — Юст из Тивериады. Подобно Иосифу он писал о «Войне против иудеев» и, кроме того он написал «Хронику о царях иудейских от Моисея до Агриппы II». Оба сочинения эти утеряны, однако, еще в 9 веке их читал Фотий⁵⁾, который был удивлен тем, что Юст упоминает об Иисусе столь же мало, как и Иосиф.

6.

У языческих писателей римского мира отсутствует всякое маломальское достоверное упоминание об Иисусе. Наиболее древнее указание на христиан имеется в послании младшего Плиния к императору Траяну, относящемся, якобы, к 111 или 112 году, в котором говорится,

⁵⁾ Фотий, патриарх константинопольский (815—879), один из виднейших вождей восточной церкви в его борьбе с папой. Он раньше занимал придворную должность. В 857 г. был посажен византийским императором в патриархи, при чем в 6 дней он прошел все ступени церковной иерархии. Его подвергали не раз анафеме и папа и его конкурент Игнатий. Молчание Юста об Иисусе он объяснил «злослательством» последнего.

будто Плиний, отправленный в качестве *Legatus pro praetore*⁶⁾ в провинции Вифанию и Понт, явившись туда, нашел эти провинции зараженными христианством. Является ли, однако, это послание подлинным? Прежде всего необходимо отметить, что послание это дошло до нас в рукописи, отдельной от рукописи остальных посланий Плиния, что Плиний в своих посланиях, где он упоминает о христианах, упоминает, как известного человека, «Климент из Рима», которому тоже приписываются некоторые послания. Из этих посланий, приписываемых Клименту, подлинным является первое послание от имени римской общины в коринфянам. Это обстоятельство делает упоминание о христианах в 96 послании Плиния чрезвычайно подозрительным. Плиний пишет здесь Траяну следующее:

«Что касается тех, кто отрицал свою принадлежность к христианам, то я счел себя вправе освободить их после того, как они в моем присутствии воззвали к богам и поклонились твоему изображению. Те, кто утверждали, что они не являются христианами, все поклонялись твоему изображению и проклинали Христа. Однако, они утверждали, что весь их проступок или заблуждение заключались в том, что в согласии с их обычаями они собирались на заре в какой-либо определенный день и пели гимн (*carmen*) Христу, как богу».

Если этот текст является подлинным, что в высшей степени маловероятно, то выходит, что Плиний считал опасным поведение христиан, поскольку новый бог, которому христиане пели гимны, был непримирим с другими богами империи, которым почитатели мессии не хотели приносить в жертву фимиам и вино, так же, как и с культом императоров.

Всего на всего в латинской литературе имеется лишь два намека на Христа. Оба они приведены у писателей, которые жили на грани между 1 и 2 веками. Писатели эти — Тацит и Светоний, оба бывшие друзьями Плиния младшего.

В сильно подправленных стилистически «Анналах» Тацита мы в связи с пожаром Рима (15, 44) при Нероне читаем:

«Нерон заподозрил некоторых людей в том, что они являются виновниками этого преступления. Их осудил он на ужаснейшие мучения. Это те, которые были ненавидимы за свое бесчестие и назывались общим именем *Chrestiani*. Тот, по которому они себя называли так (*Christus*—Христос), был присужден прокуратором Понтием Пилатом к смерти».

Ни один беспартийный критик не усомнится в том, что текст этот является подделкой, которая много лет спустя после Тацита вставлена в «Анналы» руками какого-нибудь христианского монаха или даже христианского переписчика. Цитата эта средактирована в полном согласии с христианским преданием в том его виде, в каком оно постепенно сложилось. *Chrestiani*, в греческом произношении *Christiani*—это имя, с которым никак нельзя с уверенностью предположить, что оно было известно Тациту, когда он писал «Анналы». Греческое слово «Христос» для обозначения мессии вошло в употребление лишь при императоре Траяне. Ни один из евангелистов не употреблял слова «христиане» для обозначения тех, кто были последователями Иисуса. Единственный текст, в котором упоминается обращение язычников, относит это обращение к язычникам из Антиохии («Деяния», 4, 20). Тацит не называет здесь имени Иисуса, он как будто и не знает его, он, очевидно, думает, что «Христос» это собственное имя, и не знает, что оно обозначает мессию.

⁶⁾ **Пропретор**, заместитель претора. Претор — высшая судебная должность в древнем Риме.

Особенно подозрительным является то обстоятельство, что Тацит, как если бы он был христианином позднейших времен, говорит о Пилате, как о личности, которая известна читателю без всяких дальнейших разъяснений.

Ни одно сочинение Тацита не дошло до нас без вставок и подделок. Вера Гиббона ⁷⁾ в чистоту тацитового текста в древнейших манускриптах давно уже оставлена наукой. Тем больше мы имеем оснований считать указанный текст неподлинным, что все приписываемое Тацитом, или, вернее, подделкой под Тацита, Нерону относительно христиан, просто не могло иметь места. Совершенно немислимо, чтобы уже во времена Нерона в Риме образовалась столь большая община последователей Иисуса, что она привлекла к себе общее внимание и вызвала ненависть населения, так что ее можно было обвинить в поджигательстве. Да и как мог бы Тацит, который никогда не принимал всерьез учения иудеев, который думал (по словам Тертуллиана), что бог иудеев, которого он не различал от бога христиан, был человек с ослиной головой, как мог бы Тацит наличие в Риме маленькой иудейской секты рассматривать, как опасность для империи?

Ни один разумный человек ныне не верит больше в то, что сам Нерон поджег Рим. Светоний, который его подозревает в этом, не знает, однако, ни одного слуха, который обвинял бы Нерона. Не было также у Нерона интереса обвинять в поджоге христиан. Они сами называли себя ессейцами или назарянами, «избранными или святыми», и вообще то считались иудеями. Они соблюдали закон Моисея, так что окружающее население не могло их отличить от других иудеев. Они держались возможно незаметнее и тише.

Доставшаяся нам от Тацита история о живых факелах является, повидимому, порождением фантазии, разгоряченной чтением рассказов о более поздних христианских мучениках. Наказание путем сжигания живьем в Риме во времена Нерона не существовало. Сады, в которых, якобы, зажжены были эти живые факелы, были использованы для помощи тем несчастным, которых пожар оставил без крова. Сады эти усеяны были палатками, шатрами, срубами, так что никому не могло бы придти в голову разжечь костры для преступников именно в этих садах.

Лязыческие писатели ровно ничего не знают об этих ужасах. Древнейшие христианские писатели тоже не знают «живых факелов», которые так хорошо были впоследствии использованы для пламенной религиозной агитации. Они впервые упоминаются в известном подложном документе, а именно, в мнимой переписке между Сенекой и апостолом Павлом. Более подробно о них говорится у умершего в 403 г. Сульпиция Севера, однако, рассказ о них перемешан с христианскими легендами о Симоне Маге, о пребывании Петра в Риме. Выражения Сульпиция слово в слово воспроизводят рассказ Тацита. Весьма сомнительно, чтобы рукопись с сочинениями Тацита, которая была использована Сульпицием, вообще содержала знаменитый отрывок о христианах, называющий их «*odium generis humani*» — позором рода человеческого. Ведь в противном случае его бы знали и другие христианские авторы, использовавшие Тацита. По всей вероятности, отрывок (15, 44) из «Ан-

⁷⁾ Гиббон (1737—1794), знаменитый английский историк, автор многотомной работы по истории Рима, в которой Гиббон, хоть и чуждый совершенно научно-историческим воззрениям современности, проявил колоссальную эрудицию и проникновенное изучение источников. В частности, он первый сумел заменить легенды и сказки жерьевой истории о раннем христианстве сравнительно реалистическим изображением той среды, в которой появилось и окрепло христианство.

нал» вставлен во славу божию каким-нибудь представителем монастырской братии в промежуток времени между Тацитом и Сульпицием, дабы подкрепить христианское предание языческим свидетельством.

Во всей современной римской литературе не существует, таким образом, ни одного подлинного свидетельства, которое намекало бы на то, что Иисус является исторической фигурой.

7.

Во время пребывания Павла в Коринфе его посетили два единомышленника, Сила Сильван и Тимофей, которые, якобы, принесли ему известие об общине, основанной в Фессалониках, а также о сочувствующих в Филиппах, среди которых была гостеприимная торговка багряницей, Лидия из Фиатир. Последняя приютила Павла и его спутников, когда они явились в Филиппы («Деяния» 16, 14—18; Филип., 4, 16).

Павел, который собственно и был распространителем христианской религии, ровно ничего не может сообщить о личности Иисуса, он его никогда не видел, как не видели его и евангелисты, имена которых, впрочем, неизвестны. Когда Павел (1 Кор., 9, 1) восклицает: «Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего?», то эти слова относятся к видению в Дамаске. Имена же, которыми обозначаются обычно евангелия (Марка, Луки и т. д.), обозначают только, как показывает приставка (*kata*—по, от), имеющаяся в греческих рукописях, что евангелия написаны, якобы, кем-то, кто принадлежал к кружку того или иного «ученика» или «апостола», но отнюдь не этими апостолами. Но кроме того, евангелисты написали свои евангелия лишь много времени спустя после начала проповеднической деятельности Павла.

Этот Павел со всей его бурнопламенностью был, насколько можно судить по имеющимся материалам, жуткой фигурой, одним из тех болезненных людей, у которых воодушевление может перейти в жгучую ненависть и, напротив, ненависть в пламенный энтузиазм.

Всякое историческое знание не отличается абсолютной достоверностью, глубокий смысл имеют крылатые слова о том, что историческая достоверность покоится на молчании смерти. Однако, среди того, что нам сообщают источники о Павле, мы находим следующее:

Когда несчастный Стефан был, якобы, побит камнями за свои «еретические» мессианские убеждения, некоторые из палачей сложили свои одежды к ногам молодого фанатика Савла, одобрявшего расправу над Стефаном и потому охотно взявшегося охранять одежду тех, кто принимал участие в казни Стефана. В своем слепом фанатизме Савл считал себя обязанным учинить какую-нибудь пакость назарянам. Он свирепствовал и в Иерусалиме, где он получил полномочия от первосвященника, многих «святых» он посадил в заточение, многих он, вероятно, отправлял на казнь, если только назарян, действительно, побиwali камнями. Савл «терзал церковь». Предполагают, что это происходило в 37 г. В 38 г. случилось уже знаменитое внезапное обращение Савла. И до и после этого обращения Павел был фанатиком, «ревнителем» чистой воды.

8.

Он родился в 10 или в 12 году в Тарсе, в Киликии. Лишь когда он сделался «апостолом языков», он латинизировал свое имя «Савл» в «Павла». Семья его была родом из Гипалы в Галилее и считала себя происходящей из колена вениаминова. Отец его был римским гражданином, и звание это он получил за какие-нибудь заслуги либо унаследовал, может быть, от какого-нибудь предка, который просто купил это

звание. Семья Савла, как и все лучшие иудейские фамилии, принадлежала к партии фарисеев. Даже когда Савл окончательно порвал с фарисеями, он сохранил их фанатизм, весь их духовный строй, их манеру выражаться.

Тарс был в те времена цветущим городом с греческим и арамейским населением. Иудеев в Тарсе было много так же, как и в других торговых городах. Интерес к литературе был здесь очень велик, ни один город, даже Александрия или Афины, не был богаче Тарса числом научных учреждений. Но это вовсе не значит, что Савл получил тщательное эллинское воспитание. Иудеи редко посещали школы, в которых преподавались светские знания. В этих школах в первую очередь учили чистому греческому языку. Если бы Савл изучал его, то Павел не писал бы, вернее, не диктовал бы на таком своеобразном, совсем негреческом, языке, который настолько пересыпан сирийскими и арамейскими оборотами, что образованный грек, современный Павлу, вряд ли понял бы его. Совершенно не стесняясь недостатка того, что современная ему эпоха разумела под образованием, Павел сам себя называет невеждой в слове, правда, подчеркивая этим, как мало значения он придает образованию (II Кор., 11, 6). Он, очевидно, думал на сирохалдейском языке, который был его родным языком. На этом языке он охотнее всего говорил, этот язык очевидно фигурировал в его разговорах с самим собой, на этом языке говорили и «голоса», которые он слышал.

То учение, которое Павел возвещал, не имеет ни малейшего отношения к греческой философии. Часто упоминаемая Павлом цитата из драмы Менандра «Таис» («дурное поведение портит хорошие нравы») была просто крылатой фразой, употреблявшейся тысячами людей, не читавших Менандра.

Обе греческие цитаты, которые встречаются у Павла кроме этой, находятся в таких посланиях, которые вряд ли являются подлинными. Одна из них: «Из них же самих один стихотворец сказал: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые»—(Титу 1, 12)—приписывается Эпимениду, который жил в 6 веке до нашей эры и слыл в древности великим прозорливцем. Другой текст («Ибо мы им живем и движемся и существуем, как и некоторые ваши стихотворцы, говорили»—«Деяния», 17, 28), разумеет Арата из Киликии и Клеанфа из Ликии. Слово «им» у них разумело Зевса.

Мы видим, таким образом, что молодой Савл всем своим образованием обязан талмуду, им владеют не столько идеи, сколько слова, иное слово наталкивает его на рассуждения, которые имеют чрезвычайно отдаленное отношение к их исходному пункту.

Лишь в одном месте (13 глава) Первое послание к Коринфянам поднимается до такого пламенного красноречия, до такой экзальтации, что весь остальной текст посланий резко диссонирует с ним по стилю. Следует отметить, что такой авторитетный знаток, как ван-Манен, считает эту главу позднейшей вставкой. Глава эта начинается со слов: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я—медь звенящая или кимвал бряцающий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви,—то я ничто». За этим следует еще дюжина ярких фраз, полных такого огня, какого мы больше не найдем в посланиях.

А затем посмотрим, какое странное обрамление имеет указанный прекрасный отрывок. Перед ним скучнейшее, растянутое, косноязычное сравнение человеческого тела с общиной и аргументы такого сорта: «Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому, что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не

принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?». И т. д. до бесконечности. За этим отрывком следует глава, крайне слабая и путаная по мысли своей. «Ибо кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а богу, потому что никто не понимает его, он говорит духам. А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя».... и т. д., и т. д.—пустые, бессмысленные фразы.

9.

Савл с ранних пор был предназначен отцом в равнины, но вместе с тем он по обычаю того времени обучался также и ремеслу. Он сделался ткачем палаток, которые он выделывал из грубой шерсти, шедшей тогда как раз из Киликии. Был он и каменщиком, работал он прилежно и в нормальном своем состоянии был весьма любезным, хорошо воспитанным, даже сердечным человеком. Однако, он легко раздражался, был склонен к фанатизму и в припадках гнева был свиреп и необуздан. По внешнему своему виду он, должно быть, был человеком хилым и болезненным. Согласно древним христианским источникам, которые, правда, не очень достоверны и надежны, но в которых не все взято с ветру, Павел был безобразен, мал ростом, неуклюж и сутул. Когда сам Павел говорит о своей плоти (II Кор., 11, 30; 12, 5, 9, 11), он подчеркивает свою физическую слабость, которая столь противоречит его духовной мощи. Он рисуется там человеком, который, несмотря на свое духовное превосходство, весьма слаб и изнурен физически, который не имеет собственно никаких особых данных для того, чтобы влиять на людей, но который переживал такие припадки внутреннего восторга, экстаза, что в эти моменты он переставал чувствовать и сознавать самого себя. Кроме того, Павел по его словам имел какой-то тайный недуг, который, мол, послан ему богом для того, чтобы он не зазнавался. Это «жалю в плоти» заключалось в том, что «ангел сатаны бил его кулаком». Трижды Павел, по его словам, молил бога, чтобы он освободил его от этого «жала» и трижды он получал в ответ слова: «Довольно для тебя благодати моей, ибо сила моя совершается в немощи». Под «жалом в плоти» Павел разумеет отнюдь не плотские искушения, половое вожделение,—напротив, Павел часто подчеркивает свой холодный темперамент. См. особенно I Кор., 7, 7: «Ибо желаю, чтобы все люди были, как я», т.-е. без влечения к женщине. И далее: «Безбрачным же и вдовам говорю, хорошо им оставаться, как я».

Он понал в Иерусалим совсем молодым и, как предполагают, стал тогда же посещать школу Гамалиила. Последний слыл фарисеем, но был мягок, хоть и строг. Савл же, напротив, развился в дикого, наэлектризованного и электризующего других фанатика. Он беззаветно, до бешенства, был предан национальной старине.

Он вел бешеную борьбу с христианами и, когда первая их община в Иерусалиме рассеялась, он бродил по всей стране и появлялся в разных городах.

В Дамаске, как раз в то время, когда римское владычество надломилось при безумном Калигуле, образовалась, повидимому, группа лиц, веровавших в то, что мессия уже приходил. Савл будто бы получил от первосвященника Феофила, сына Ханана, полномочия на арест еретиков, которых он собирался в «узах» привести в Иерусалим.

Но именно в Дамаске, в этом земном раю, Савла, как будто, начала мучить его роль палача. Он вспоминал всех тех, кого он преследовал и мучил, и дошел, как будто, до такого состояния, что ему показалось, будто он видит светлое видение с небес, будто голос с неба на родном

языке предостерегает, увещевает его. С ним приключился эпилептический припадок, от которого он очнулся преображенным, «обращенным».

10.

Как бы то ни было, после своего пребывания в Дамаске он преображается: отныне он весь любовь и надежда, он подобно пламени, движется впереди тех масс, которые он сумел увлечь. Пламенеет ли он, однако, той самой любовью, которую он так красноречиво превозносит? Нет, любовь эта только по временам накатывает на него, она у него похожа на приступы лихорадки, а не на ровно и непрерывно горящий святой светильник.

Вот пример, который, как нельзя лучше иллюстрирует это утверждение. В Коринфе образовалась небольшая община христиан, однако, в быту и обиходе ее сохранилось еще много плотского. Поклонники мессии, которых убедили в том, что закон Моисея не имеет больше силы, что им все позволено, вели весьма распущенную жизнь. Женщины показывались без покрывал. Общая трапеза любви (агапа), с которой был связан обряд евхаристии, выродилась в дикие оргии. Христиане покупали на рынке мясо, которое оставалось от языческих жертвоприношений и с удовольствием ели его, многие доходили в своей «мерзости» до того, что принимали участие в языческих празднествах и жертвоприношениях. Но самая ужасная для Павла весть заключалась в сообщении, что один из членов общины еще при жизни отца женился на разведенной мачихе. Павел вне себя. Павел неистовствует и беснуется. Даже раскаяние согрешившего не может его успокоить. В том самом послании, где имеется указанный выше гимн любви, Павел объявляет о чудесной каре, которую он назначает провинившемуся: «..... решил, как бы находясь у вас, сделавшего такое дело в собории вашем во имя господа нашего Иисуса Христа предать сатане во изомыждение плоти, чтобы дух был спасен в день господа нашего» (Кор., 5, 3—5).

Гнев Павла не знает пределов. Но хуже всего здесь то, что Павел поставил себя в смешное положение, ибо чуда-то и не получилось. Отныне над ним в Коринфе стали измываться, как над хвастуном или фанфароном: он, мол, запугивает в посланиях, но сам-то не появляется (II Кор., 10,9). Павел, поистине, порядком отравлял себе существование своим вечным агитированием и увещеванием, своей неустанной борьбой с врагами внутри и вне «стана святых».

Он обнаруживает себя придирчивым, сварливым, следует даже сказать, склочным человеком. Достаточно послушать, как он сам изображает свои отношения с Петром (Галат., 2, 11 и д.). Никакое грубое слово не кажется ему достаточно резким в отношении соперников. Он обвиняет его в трусости и лицемерии: «Когда Петр пришел в Антиохию, то я лично противостоял ему, ибо он подвергался нареканию. Ибо до прибытия некоторых от Иакова ел вместе с язычниками, а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием. Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего заставляешь язычников жить по-иудейски?». А затем следует почти непонятное проклятье.

Однако, вся эта борьба в недрах древнейших общин между теми поклонниками мессии, которые были иудейского происхождения, и теми, кто происходили из языческой среды, все эти идеи и мысли, которые мы обнаруживаем в посланиях, а равно и другие факты или проблемы—все это имеет второстепенное значение в сравнении с той

великой истиной, которая уже давно маячила пред сознанием исследователей, освободившихся от церковных предрассудков профессионального богословия, пред сознанием таких людей, как Артур Древе в Германии, Д. Робертсон в Англии, Альфред Луази и Поль-Луи Кушу во Франции.

Христианство в существе, в основном ядре своем, существовало с того момента, когда мессия пророков, «раб господень» Исайи, гонимый праведник псалтыри и «Премудрости», слились в единственный образ, больше того, слились с самим Ягве и превратились в бога, который умер, воскрес, но который снова явится, чтобы судить мир.

Это воззрение, это ответвление от Ягве Ягве-мессии или Ягве-Иисуса и послужило исходным пунктом для развития христианства, как идеологии. «Этот Иисус порожден не Иосифом и Марией, а верой, надеждой и любовью» (Кушу). Так называемое «Откровение Иоанна», которое из иудейской апокалипсы, составленной в подражание так наз. книге Даниила, было превращено в христианскую апокалипсу, подобно тому, как петух превращается в наши дни оператором в курицу, это «Откровение Иоанна» знает только такого Ягве-мессию.

Павел тоже не знал никакого иного мессии.

Лишь впоследствии любопытство и любознательность низших слоев христианской паствы, неспособность «малых сих» парить в отвлеченностях, подниматься на подобные высоты духа, привели к тому, что разные анекдоты, доставшиеся от прошлого, какой-нибудь мифический или мистический рассказ о появлении Иисуса, об избииении младенцев Иродом (являющемся подражанием козням фараона против новорожденного Моисея, который тоже никогда не существовал на свете), об искушении Иисуса дьяволом, какие-нибудь притчи и афоризмы тогдашних мудрецов, какие-нибудь рассказы о возвышенном, прекрасном юноше из народа, всякие легенды о чудесах, исцелениях, видениях— что все это было свалено в одну кучу, из которой было изготовлено варево, состоящее из самых разнообразных элементов и носящее по Марку название евангелия. Из этой стряпни, из этого основного евангелия возникли уже затем и другие евангелия.

11.

Вера в мессию и надежда на него — не единственный источник первоначального христианства. Наряду с ним имеется другой, но источник этот не вера в учение, возведенное экзальтированным юношей из Галилеи, а вера, столь странная для нас, в воскресение этого юноши из гроба.

Современному человеку крайне трудно перенестись в тот круг парадоксальных представлений, среди которых жили за две тысячи лет до нас, вне связи с греко-римской образованностью, люди в Азиатии, Сирии, Египте, т.-е. в странах восточного средиземноморского побережья. Мы озадачены, когда мы в I Кор., 15, 4—15 читаем, что Павел всю свою «благовест» строит на убеждении, что молодой человек, о котором предполагается наперед, будто он сын божий, т.-е. будто он сам совершенно неоспоримо является бессмертным божественным существом, что этот молодой человек был где-то когда-то погребен в виде трупа и на третий день после этого воскрес из гроба. Павел говорит: «И что воскрес на третий день, по писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати, потом явился более нежели пятистам братьев в одно время. Потом явился Иакову, также всем апостолам; а после всех явился и мне . . . » и т. д. Еще ниже мы читаем: «Если же о христе проповедуется, что он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мер-

твых? Если нет воскресения мертвых, то и христос не воскрес; а если христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша».

Другими словами, в культе Адониса, Аттиса, Озириса мы обретаем ключ к первоначальному христианству, а, именно, веру в воскресение. Основное ядро веры в Адониса и Аттиса, которая была распространена в Сирии и Палестине, а равно и других подобных религиозных представлений,—сводилось к следующему: молодой бог по воле злого рока должен был умереть в расцвете юности; оплаканного женщинами, его погребали в земле или в водах Нила, но затем он снова воскресал и скорбь верующих сменялась радостным ликованием.

12.

После вавилонского изгнания иудаизм оказался насквозь пропитанным вавилонскими представлениями.

Иногда кажется, что мы ощущаем в евангелии следы влияния великого вавилонского эпоса о Гильгамеше. Ксизустр спокойно носится в бурю по волнам потока, Иисус спокойно спит в лодке во время бури. Гора, на которой был обожествлен Ксизустр, соответствует той горе, на которой произошло преобразование Иисуса. Кто знает, не являются ли две тысячи свиней, в которых Иисус вселил бесов, которые бросились в море и утонули, своего рода символом грешного человечества, которое было истреблено потопом. Но ведь легенда о потопе явилась из Вавилона.

Вавилонским мифам сопутствуют иранские, а именно, мифы о Заратуштре, откуда зарождавшееся христианство заимствовало свои идеи очищения, спасения, возрождения, единения с богом, подобного единению детей с отцом. Святой дух, с которым мы встречаемся в авесте⁹⁾, оказывается налицо и в христианстве.

В Анатолии древний культ Аттиса и Кибелы был оплодотворен отчасти родственными ему греческими мистериями, пришедшими с Запада, отчасти культом Митры, пришедшим с Востока.

Аттис умирает молодым. Из крови его распустилась гвоздика. Его воскресение отмечается радостными празднествами, песнями и ликованием.

Основная идея всего этого, которую мы встречаем и у Павла, заключается в скорби об угасающей жизни природы и в радости по поводу ее воскресения.

Печальное состояние мира и вне иудейских кругов объяснялось, как у Павла, неправедностью (*adikia*) мира. Большая часть идей, которые обыкновенно признаются христианскими по преимуществу, возникла отнюдь не в недрах христианства, а из скрещения различных национальных культур, получившегося в результате оживленных международных сношений.

Как земной, во плоти и крови, человек, Иисус, о котором рассказывают евангелия, в течение немногих лет совершенно исчез из памяти современников.

⁹⁾ **Авеста** или **Зендвеста** (толкование откровения), самый древний сборник священных книг религии Заратуштры (Зороастра) в Персии. Она состоит из разных сказаний и церковных установлений, относящихся к разным эпохам, но записанных и собранных ок. 230 г. по р. х. В ней различают две части, более древнюю, жертвенные гимны (*гаты* — песни), и более позднюю, религиозные законы (*вендидад* — *данна* против демонов). Центральной фигурой авесты является спаситель Заратуштра, посланец Агура-Мазды (господа великого мудреца).

Марк, например, который признается древнейшим евангелистом, не имеет ни малейшего представления о том, как выглядел Иисус. Марк совершенно не в состоянии дать описание наружности Иисуса. Уже у Марка Иисус фигурирует не как подлинный человек, а как чудотворец, исцеляющий возложением рук.

Исцелений много у всех евангелистов. Так как, однако, у них не было ни малейшего представления о науке, которая была тогда эллинской по существу, а не израэлитской, то им в голову, конечно, не приходит наделить Иисуса каким-нибудь целебным средством или реальным медицинским приемом, которые позволили бы ему, на манер некоего Пастера, исцелять неограниченное число людей. Все их представления о медицинском искусстве исчерпываются внушением или шарлатанскими фокусами. Они пытаются произвести впечатление лубочными рассказами, как, например, рассказом об исцелении расслабленного. Стечение народа, мол, было так велико, что пациент мог быть доставлен в дом, где находился Иисус, лишь через разобранную крышу (Марка, 2, 4).

Марк вообще краток и относительно скуп на чудеса. Он не знает ни родословной Иисуса, ни непорочного зачатия, ни басен о детстве Иисуса. Если Матфей и Лука несравненно подробнее расписывают «биографию» Иисуса, то это происходит не оттого, что они имели доступ к каким-либо таким источникам, которых не знал Марк, а оттого, что об Иисусе появлялось тем больше новых подробностей, чем дальше в прошлое уходила эпоха, в которую, якобы, Иисус жил. И, наконец, когда образ земного Иисуса был совершенно забыт, то подробностей стало хоть отбавляй. Правда, теперь уже Иисус является сыном боготца. В этом отношении он имеет свой прообраз в вавилонской мифологии. Божья мать с младенцем, которой поклоняется католическая церковь, соответствует Изиде и Иштар. Понятие «исполнились времена» происходит тоже из Вавилона. Иисус, воюющий с фарисеями, очень напоминает Будду, ведущего борьбу с брахманами. Многие в буддизме напоминают историю искушения Иисуса, даже рассказ о явлениях природы, имевших, якобы, место во время смерти Иисуса. Морской торговый путь в те времена лежал из Индии через Египет, и Александрия уже рано сделалась центральным пунктом этого пути.

Таким образом, мы в праве утверждать, что, если мессианский идеал был главной силой при образовании новой религии, то элементы этого идеала слились с элементами различных окружающих религий.

13.

Иудейская колония в Элефантине (в Египте), равно как и палестинские иудеи, поклонялись богине неба (Анат), о которой подробно говорится у Иеремии (44):

В азиатских и египетских религиях мать божья так видоизменилась, что сделалась не только родительницей сына, но и его возлюбленной. В евангелиях, как мы знаем, рассказывается о размолвке между сыном и матерью, о выпаде Иисуса против матери. Этот выпад должен был подчеркнуть освобождение Иисуса от всяких земных привязанностей, его чистую духовность. Однако, в процессе развития католической церкви — эта деталь была затупешвана. В художественном изображении сын выражает нежность или благоговение к матери.

Поразительно, что женщины, которые были близки Иисусу в своем «сбожании» или поклонении, так же, как и мать, имели имя «Мария», так, например, сестры Марфа и Мария Магдалина. Матери бога в Азии всегда, повидимому, назывались именами, которые начинались с «Ма».

Мы знаем, говорит ориенталист П. Иенсен, Марию Магдалину, Мари-талу (мать Кришны), Мариану из Мариандиния в Вифании, Мандану, мать Кира, который у иудеев считался мессией господа. У Исайи мы читаем (45, 1): «Так говорит господь помазаннику своему Киру».

Возможно, что имя «Мария» является мифологическим. Однако, тот факт, что образ Иисуса, как таковой, оказался совершенно забытым, что его не видел ни один евангелист, ни даже Павел (за исключением одного видения), факт этот не покажется поразительным, если Иисус является легендарной фигурой.

Он не оставил после себя ни одной написанной строчки. Должен ли он был уметь писать? Один из текстов четвертого евангелия, который был признан позднейшей интерполяцией, изображает Иисуса пишущим на песке. Но, ведь, кто-нибудь из слушателей или последователей Иисуса должен был уметь писать? Если слова его им были дороги, почему же они не записали того, что он говорил? Почему же они довольствовались тем, что влагали ему в уста отрывки из талмуда и речи, спитые из народных поговорок и общераспространенных притч и афоризмов? Они нам нигде не сообщили, где именно жил Иисус. Вместо этого они помещают его то к прокаженному, то у Марфы и Марии, двух женщин, которые являются, повидимому, аллегорическими фигурами, символизирующими одна—иудейство, ударившееся во внешнюю и суевливую святость, другая—восприимчивость христиан-язычников к новому учению, которому евангелист сочувствует.

Даже самые красивые из рассказов об Иисусе не получили определенной формы в воображении евангелистов. Так, например, легенда о помазании Иисуса фигурирует во многих вариантах.

Не всегда в них женщина, помазавшая Иисуса, одна и та же. У Марка дело происходило так (14, 3): «И когда он был в Вифании, в доме Симона прокаженного, и возлежал,—пришла женщина с алебастровым сосудом мира из нарда чистого, драгоценного, и разбив сосуд, возлила ему на голову». Этим она вызывает «негодование» присутствующих. У Матфея «негодуют» уже не просто присутствующие, а ученики.

У Луки Симон прокаженный превратился в фарисея (7, 36 и сл.), а это показывает, что отношения между Иисусом и фарисеями не всегда представлялись такими уже натянутыми. У Матфея (23, 3) Иисусу приписана такая фраза: «Итак, все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте». «Женщина», которая была неведомой у Марка, здесь уже является известной всему городу грешницей, которая, «ставши позади у ног его и плача, начала обливать ноги его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги его, и мазала миром».

У Иоанна (12, 3) вся сцена изменена. Иисус находился у Лазаря, которого он воскресил из мертвых, а женщиной, помазавшей ноги Иисуса «нардovým, драгоценным, чистым миром» и отершей их волосами своими, оказывается Мария. Негодование здесь выражается во имя нищих даже Иудой Искариотом.

Тут следовало бы, быть может, отметить, какое могучее социальное движение скрывается за первоначальным христианством, как постепенно отеснялся и выдыхался первоначальный коммунистический элемент в христианстве по мере того, как христианские общины включили в себя имущих, а христианство становилось государственной религией.

Что христиане вначале ненавидели всякую роскошь, видно из рассказа о гневе и негодовании апостолов по поводу того, что женщина вылила на Иисуса драгоценное миро. Как сильно было недовольство против богатых, показывают слова, приписанные Марком Иисусу: «Удобнее верблюду пройти через угольные уши, нежели богатому войти

в царство божие»—Марка, 10, 25), а также требование, направленное к богатому юноше («Пойди и все, что имеешь, продай и раздай нищим»—Марка, 10, 21). Знаменательной является в этом отношении также притча (Луки, 16, 19) о богаче, который попадает в ад, тогда как нищего Лазаря ангелы относят на лоно авраамово. Не приходится почти сомневаться в том, что в фразе нагорной проповеди «блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное», слово «духом» является позднейшей вставкой, относящейся к тому времени, когда коммунизм уже не только сделался неуютным, но и считался серьезной опасностью.

Если во многом, что не задумывающемуся читателю кажется в евангелиях историей, нет ничего, кроме аллегории, то во многих мнимо-исторических текстах евангелий содержатся также и астрологические элементы.

Знаменательным является хотя бы то обстоятельство, что самый длинный день года посвящен Иоанну, самый короткий же день, когда свет только еще начинает одолевать тьму, превратился в день Иисуса.. в рождество, в день рождения христа.

Знаменательной также для астрологического смысла этих древних легенд является постоянная передвижка пасхального праздника. Приходится только удивляться, почему Павел не указал обращенным грекам и римлянам определенного дня для празднования пасхи. В то время, как католическая церковь утверждает, что она точно знает день, в который Петр и Павел были, якобы, казнены в Риме, она не знает дня, в который был распят Иисус—факт более для нее значительный, чем казнь Петра и Павла.

(Окончание следует).



КОРНИ МИФА ОБ ИИСУСЕ *).

§ 1. Исторические данные.

В языческих культурах римской империи в первом веке христианской эры несомненно существовали драмы-мистерии. Из этого, конечно, нельзя с уверенностью заключать, что нечто подобное было и у поклонников Иисуса; однако, наличие в новом завете отчетливых указаний на такой параллелизм и несомненная осведомленность о нем отцов церкви обязывают нас искать дальнейших доказательств его существования. Когда Павел ¹⁾, обращаясь к своим последователям, говорит: «не можете пить чашу господню и чашу бесовскую²⁾»; не можете быть участниками в трапезе господней и трапезе бесовской»; он жалуется на то, что новообращенные участвуют безразлично в языческих и в христианских таинствах. Очень немногие нынешние исследователи могли бы согласиться с тем взглядом, что «трапезы бесовские» и сопровождавшие их обряды были просто недавно явившимся подражанием христианским таинствам. Они были установлены уже очень давно. Да и самый ритуал иезуитов в некоторых своих формах был гораздо старше христианской эры.

Из всех принципов сравнительной мифологии, наиболее общим признанием исследователей еще прошлого поколения пользовался следующий: обряд старше мифа; миф вырастает из обряда, а не обряд из мифа. Этот принцип ясно высказан Джемсом Фрэйзером, как и другими раньше его; тем не менее этот исследователь решительно пере-

*). Настоящая статья является главой из труда Д. Робертсона «Проблема Христа». Труд этот подытоживает всю колоссальную исследовательскую работу, сделанную этим самым, пожалуй, блестящим представителем мифологической школы над критикой нового завета (см. его работы: «Христианство и мифология», «Языческие христианства», «История христианства»; на русск. языке до сих пор переведены только «Евангельские мифы» — изд. «Атеист»). В этой главе Д. Робертсон проводит два положения. Задолго до христианства у иудеев существовал культ бога Иисуса (Робертсон называет его иезуизмом или христианством). В основу христианского мифа об Иисусе легла мистерия (таинство в форме культового представления), обрядовое действие, элементы которого еще и теперь просвечивают в евангелиях. Основным недостатком в методе Робертсона является то обстоятельство, что он, как буржуазный атеист и мифолог, очень неполно касается той социальной среды, в которой выросла дохристианская и христианская мифология. Вот почему приводимые им факты и аргументы, чрезвычайно ценные и интересные сами по себе, нуждаются еще в марксистском историческом освещении.

Ред.

¹⁾ К Коринфянам, X, 21. Я пишу «Павел», как и «Матфей» или «Иоанн», просто ради краткости, вовсе не думая приписывать им составление соответствующих книг. Мнение ван-Манена, что все послания Павла подложны, вероятно, очень недалеко от истины.

²⁾ Перевод «бесовская» трапеза ошибочен. По-гречески здесь трапеза «даймонов», духов-божеств, бывших и добрыми и злыми; бес, демон вовсе не всегда равнозначущ «даймону».

стает следовать собственному принципу, как только ему приходится иметь дело с мифом христианским. Беспристрастная наука, однако, не может примириться с таким двоемерием.

Существование «трапез» удостоверено в культах очень многих богов; пиршества верующих в храмах были, повидимому, у греков распространенным, обычным явлением; в культах богов-спасителей священные трапезы соединялись с мистериями. В частности, драматические представления страданий и смерти бога были обычным делом не только в знаменитых Элевзинских мистериях, но и в культах Озириса, Адониса, Аттиса и Диониса; сюда же можно присоединить сицилическое изображение смерти Геракла и особое символическое воспроизведение жизни бога в ритуале посвящения в религию Митры. Не надо, конечно, думать, что эти религиозные представления были настоящими драмами, как те, что игрались на великой аттической сцене. Они скорее напоминали первые стадии развития греческой драмы, которую мы знаем уже в ее законченном виде. Очень близкие аналогии можно найти и в религиозных играх различных диких народов нашего времени. В общем мистерии-драмы восходят к простым представлениям жизни и смерти бога, соединенным со священной трапезой.

Против предположения о существовании хотя бы элементарной мистерии-игры в до-евангельский период иезуизма возражают, обычно ссылаясь на отсутствие в еврейской литературе драматических элементов, на несклонность иудеев к художественному и драматическому проявлению религиозного инстинкта. На это мы можем прежде всего ответить, что мистерия-драма, отличная от настоящего, первоначального таинства-обряда, могла быть и не иудейского происхождения и что драма, развившаяся в дополнение к евангелиям, конечно, была создана руками язычников. Но возражение и само по себе теряет силу, если обратить внимание на следующее:

- 1) Явно драматический характер «Песни песней» Соломона.
- 2) Драматический характер некоторых частей книги Иова.
- 3) Драматическую форму празднования пурима.
- 4) Существование в эллинистический период театров в Дамаске, Кесарии, Гадаре, Иерихоне и Скифополисе; два первых, как говорит Иосиф, были построены Иродом Великим.
- 5) Постоянное, в течение нескольких веков, влияние эллинистической культуры на еврейскую.
- 6) Преобладающее влияние греческой культуры в городах: Самарии, Дамаске, Газе, Скифополисе, Гадаре, Пании (Кесарее Филипповой).
- 7) Полуязыческий характер округов: Трахонитиды, Батаней, Авранитиды и областей на восток от Генисаретского озера¹⁾. Надо помнить, что и Галилея была поздно завоеванной «языческой» терригорией.
- 8) Долгое разделение и враждебные отношения после возвращения из плена, между священническими и раввинистическими классами с одной—и простым народом в провинциях, с другой стороны (Книги Ездры и Неемии).
- 9) Возобновление старинных мистерий у евреев и известное переживание таинств и символических покаянных жертв.

¹⁾ По поводу моего более раннего перечисления подобных влияний, доктор Конибэр уверяет, будто я «намекаю», что иезуистские мистерии разыгрывались в храмах (sic), построенных Иродом в Дамаске и Иерихоне, и театрах греческого населения Гадары. Это даже не галлюцинация доктора Конибэра, а злостная фальсификация. Ничего подобного у меня нет. Я всюду говорю о мистерии, как о представлении тайном, не общедоступном.

10) Создание греческих драматических поэм на библейские сюжеты еврейским поэтом Иезекиилем (2 столетие до нашей эры).

На восьмом пункте особенно следует настаивать. Очень часто утверждали, что никакой иностранный культ не мог постоянно держаться у иудеев, что в еврейском мире не было других религиозных представлений, кроме идей священных книг раввинов. Это историческое заблуждение. Пророческие и исторические книги ветхого завета удостоверяют постоянное увлечение языческими обрядами и богами во эпохи изгнания. Там же есть официальное сообщение о жестокой борьбе и раздоре между вернувшимися из изгнания и оставшимися в стране. Ноты этого раздора и раздражения звучат у Малахии, оплакивающего равнодушие, кощунство и неверие народа. Уже тот факт, что после изгнания еврейский язык больше не был общей речью, что народ говорил по-арамейски или «по-халдейски», сам по себе указывает на искусственность отношений между иерархией и населением. В Иудее даже не могло никогда быть однородности. «Ни в Галилее, ни в Переемы не должны представлять себе еврейский элемент чистым и несмешанным. В силу исторических превратностей евреи и язычники сталкивались здесь так часто и разнообразно, что исключительное преобладание еврейского элемента можно считать вещь невозможной. Этого, и то приблизительно, удалось достигнуть лишь в Иудее путем энергичной работы книжников, в течение целого столетия» (Шюрер).

Обычно господствует уверенность в том, что иудеи и «натурализованные» иудеи имели определенный теистический образ мыслей, как правоверные христиане, и, подобно им, не могли и представить себе иной точки зрения.

Если на место такого однобокого представления исследователь поставит картину того, что в действительности происходит и в христианстве, он будет гораздо ближе к истине. Помимо сект и партий, ненавидящих друг друга, но признающих одни и те же формулы и священные книги, у евреев было много новаторов, как и теперь, умов, уклонившихся от обычных, закрепленных норм в различных направлениях, подобно нашим приверженцам «христианской науки», бабистам, британским буддистам, сведенборгианцам, квакерам, адвентистам, мормонам и так далее; от общего центра они лучами расходятся ко всем точкам окружности компаса веры. Возникновение христианства есть развитие одного из таких вариантов с чертами, пригодными для распространения в народных массах и с организацией, уже знакомой юдаизму и испытанной в нем.

Одной из главных потребностей того века было желание приобрести близкого бога, более доступного человеческой скорби и страданию, чем далекое верховное божество. Для древнейших иудеев Ягве был племенным богом, подобно Молоху или Кемошу; он сражался за свой народ (если тот заслуживал его помощи), как и другие племенные божества; он представлялся величественным, могучим человеком, за широто беседовал с Авраамом и Сарой и боролся с Иаковом ¹⁾. Но, по видимому, и тогда привлекательные стороны других культов постоянно соблазняли ягвистов, если не считать сообщений исторических священных книг относительно этого такими же фантастическими, как и относительно многих других явлений. Помимо постоянных обвинений против иудейских царей, вводивших, начиная с Соломона, чужие культы, и утверждения Иеремии, что у Иуды столько же богов, сколько городов, а в Иерусалиме алтарей Ваала столько же, сколько и

¹⁾ Более поздние писатели заменили его в этом случае ангелом; но, конечно, раннее представление было вовсе не таково.

и улиц (Иеремия XI, 13), мы имеем столь же ясное свидетельство Иезекииля, что женщины, оплакивающих Таммуза, можно было видеть у самого храма или даже в нем (Иезекииль, VIII, 14). А Таммуз был сирийским божеством, заимствованным, повидимому, от аккадийцев, прототипом или вариантом Адониса, характерным богом-спасителем. Таммуз был, подобно Иисусу, «единородным сыном». Утверждение, что культ Таммуза должен был исчезнуть во время или после плена вавилонского, так как не мог пользоваться терпимостью в эпоху второго храма, легко опровергнуть: святой Иероним говорит, что в его дни язычники справляли праздник Таммуза в той самой пещере, которая считалась местом рождения Иисуса в Вифлееме—подробность, имеющая некоторое значение для нашего исследования. Таммуз-Адонис-господь. Разумеется такой культ мог быть уже пережитком после падения Иерусалима; но утверждать, что в Иудее, Галилее или Самарии, между эпохами Иезекииля и Иеронима, не могло быть никаких народных поверий о Таммузе, было бы крайней нелепостью. Старая вера может переживать, прикрепившись к богу, и с другим именем.

Множество заблуждений в области исторической науки порождается предвзятыми мнениями; к числу их относится и склонность единственным доказательством общности происхождения мифов, считать соображения филологические, как раз наименее надежные из всех. В этом согласны между собой даже и враждебные филологические школы: они как будто считают, что всякое божество, подобно человеку, неразрывно связано со своим именем, всегда обозначается им и не меняет своих сколько-нибудь существенных атрибутов в течение веков. Когда Макс Мюллер указал на связь Зевса с санскритским Дьяусом, несколько ученых, чуждых области санскрита, почтительно приняли указание, другие же спорили только о том, законны ли подобные лингвистические сопоставления. Между тем, мифологической науке, строго говоря, до этого очень мало дела. Представление о божестве может, очень мало изменяясь, передаваться от одного народа другому при столкновениях и завоеваниях; при этом имя божества может быть изменено и «поглощаемой» расой и той, которая поглощает ее; иные божественные имена с ничтожными изменениями держатся в течение веков, а связанные с ними представления постоянно изменяются. Новые рассказы о них накапливаются, а старые забываются. Зевс Илиады, по всей вероятности, совершенно самостоятельный образ, отличный от Дьяуса древних арийцев, если даже допустить, что корень их имен—один. Филологический факт, это одно, а мифологический — совсем другое.

Писатели, вроде доктора Конибара, не понимающего самой сущности мифологических проблем, сбивают своих читателей с толку совершенно неосновательным утверждением, будто два мифологических образа не могут иметь общего происхождения, если даваемые им в разных странах и у разных народов имена этимологически не родственны. Без всякой надобности они требуют лингвистического «уравнения» там, где такое уравнение ни к чему не служит и где важна лишь близость мифических обрядов. Они закрывают глаза перед такими несомненными фактами, как то, что всякая раса вследствие завоеваний изменяется и смешивается, что имена и образы богов переходят от народа к народу, вследствие перекрестных браков¹⁾, приобретения рабов, официального признания²⁾, что народы-победители постоянно прини-

¹⁾ Сравнить рассказы Библии о принятии ханаанских богов израильтянами, женившимися на ханаанских женщинах.

²⁾ Сравнить усвоение римлянами греческих божеств, даже помимо существовавшего у них политического правила включать в римский пантеон божества покоренных народов.

мают вполне или частью богов побежденных; они думают, что имя бога и представление о нем нечто единое, могущее быть распознанным лишь помощью глоссологии. Как будто глоссология может, даже в своей собственной области, отметить все изменения собственных имен и эпитетов у различных рас и в разных языках. Претензия, будто они изменяются в полном соответствии с развитием языка, просто научное шарлатанство.

Научная мифология должна изучать филиацию и взаимное проникновение мифов. Эти процессы настолько очевидны, что даже Макс Мюллер, по поводу поразительного сходства вавилонского культа огня с культом Агни решительно отрицавший возможность «скрепления» ведийских и каких бы то ни было чуждых идей, потом согласился с отождествлением индийского Сомы, божества вина, и лунного бога Чандры. Взаимное проникновение двух близких мифических образов, носящих имена Диониса (с сотней других эпитетов) и латинского Либера—мифологический процесс, не могущий быть освещенным филологически. Научно установлен факт победы и распространения по разным странам и среди различных рас таких представлений, как бог вина, бог солнца, бог войны, бог луны, богиня любви, богиня-мать, бог-младенец. Чрезвычайно важным фактором при этом является то, что вовсе не принимается во внимание учеными, догматизирующими в области этих проблем, именно—влияние скульптуры; благодаря ей, такие фигуры, как образ богини-матери, становятся общей собственностью для многих стран и порождают комплексы верований, не связанных с основной религией. И совершенно несомненно: чем больше народы узнают чужих богов, тем больше заимствуют они отдельных черт и рассказов, ассимилируя, таким образом, представления о богах, носящих совершенно различные имена.

Обратим, кроме того, внимание на тот факт, что в очень многих случаях (относительно еврейского Ягве, например) религиозное табу запрещало называть божество «его настоящим именем» и что почти каждое из них имело массу эпитетов. Таким образом, положительно не было пределов для смешения и замены культов и понятий богов. Никто не может претендовать на полное знание происхождения и истории почитания Таммуза у евреев и, следовательно, никто не может утверждать, что оно не сливалось с другими культурами имен, имеющих свои атрибуты, ритуал и мифы. В виду множества пустых декламаций на эту тему совершенно необходимо, кажется, напомнить читателю, что, даже веря в историчность Иисуса, он вовсе не обязан поэтому признавать историчность и Таммуза-Думзи-Адониса, или Мирры, или Мирьям, или Иисуса Навина; и что, если он, рассматривая атрибуты Марса и Ареса, Зевса и Юпитера, Афродиты и Венеры, Артемиды, и Дианы, признает родственность этих божественных образов и не держится упорно за нелепый принцип «двух различных божеств», то ему незачем впадать в такую ошибку и тогда, когда высказывается предположение, что народный сирийский культ господина бога мог быть связан с другими культурами. Ему следует иметь немного критической осторожности и способности к психологическому анализу.

Если мы даже допустим, что древний еврейский культ Таммуза исчез во время вавилонского пленения, все-таки условия, создавшие его после него, должны были снова породить нечто подобное. После плена представление о Ягве стало в силу персидско-вавилонских влияний изменяться в сторону универсального теизма и у иудеев проявилась обычная тенденция отыскивать более близкие божества. Наиболее общей чертой религиозной истории как раз и является это отступление на задний план высших божеств. Чем выше становится в народной религии

божество, тем сильнее потребность иметь богов-сыновей или богинь, которые бы выслушивали и принимали молитвы. Священные книги, конечно, являются некоторым препятствием для такого процесса; и в исламе это противодействие оказалось успешным потому, что Аллах, как древний Ягве, считается племенным богом, единственным, имеющим культ. Но сама-то тенденция проявляется повсюду на земле.

Преимущественное почитание Аполлона, Диониса, Геракла, Таммуза-Адониса, Кришны, Будды, Вальдера, Афины, девы Марии, бесчисленных божеств, к которым прибегают дикие народы, игнорируя верховных богов, является доказательством этой религиозной потребности в более близком божестве. Такое же стремление сказывалось и у евреев, поскольку его не совсем подавляли организованные силы закона. А когда редакторами священного писания были окончательно сведены на степень патриархов или героев многие древние божества— Авраам, Иаков, Иосиф, Давид, Моисей, Иисус Навин, Самсон ¹⁾; у части народа такая потребность только усилилась. Евреи, постоянно обращавшиеся в эпоху смут к чужим богам и чужим культам, подобно грекам и римлянам, разумеется не могли вовсе отвергнуть и не усвоить культов, похожих на культы Диониса, Адониса или Озириса, столь популярные у соседних народов.

Таким образом, исторические данные заставляют нас предположить, что у евреев, в исконной связи с обрядом принесения в жертву Иисуса-сына отцу, существовало и почитание героя—бога Иисуса, имя которого обладало спасительной силой. Если оно принимало форму «тайнства двенадцати», то оказывалось близко соответствующим традиционному тайнству, в котором Аарон («помазанник»-мессия) с двенадцатью старейшинами Израиля «ели хлеб с тестем Моисеевым пред богом» (Исход, XVIII, 12). За этим рассказом скрывается ритуальная практика. Намек на тайнство хлеба и вина имеется также и в рассказе о мифическом Мелхисидеке, князе мира и священнике бога всевышнего, «Эль Элион» (Бытие XIV, 18; Псалт. IX, 4), бывшем «без отца, без матери, без родословия, не имеющем ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь сыну божию» (Послание к евреям VII; 3); он стал для христиан прообразом Иисуса. Тайнственное пиршество двенадцати вошло в священный ритуал храма, где первосвященник с двенадцатью другими ежедневно совершал его.

Не включает в себе ничего невозможного, а, наоборот, очень вероятно гипотеза, что галилейские или другие евреи, или полуевреи, вечно находившиеся во враждебных отношениях со священниками, книжниками и фарисеями, в эпоху постоянной войны, бедствий и революций сохранили старинное неофициальное тайнство вместе со связанным с ним поклонением герою-богу Иисусу, чья кровь и плоть некогда буквально принесли, якобы, спасение, а потом приносили его символически. Сами евангелия указывают на враждебность простого народа к царю, священникам, книжникам, фарисеям и саддукеям. При этом вовсе не говорится, что до Иисуса не было такой вражды, что она порождена именно его учением. Да в единой общине такого раскола и нельзя было бы создать; можно было лишь дать повод для его проявления. Если культы Диониса, Аттиса и Адониса, ежегодная смерть и страдания полубогов, могли открыто существовать в мире эллинистическом, рядом с государственным культом Зевса и других главных богов, то мог существовать и в некоторых частях Иудеи тайный культ героя-бога Иисуса; ведь в ней были пережитки деревенского языче-

¹⁾ Это мнение ученых (Штаде, Винклера, Сейфа и других) доктор Конибэр опровергает... путем устранения их имен из списка «серьезных семитологов».

ства и существовали связи с самаритянскими раскольниками и эллинистической культурой. Если потребности народа могли создать и поддерживать множество частных религиозных обществ с собственными таинствами и трапезами у каждого из них в эллинистическом мире, то тождественные потребности могли создать и сохранить такие общества и где угодно.

Против такого предположения возражают, что в еврейских книгах нет решительно ни одного намека на существование какого бы то ни было культа Иисуса. Но иначе дело и не может обстоять. В священных книгах обязательно должны были исключить всякое упоминание о культе, существование которого ведь означало продолжающееся обожествление Йошуа¹⁾, давно уже сведенного на степень просто исторического героя. Современной критикой давно уже прочно установлено, что Йошуа вовсе не историческая личность. Все «влиятельные» критики давно согласились в том, что он никогда не совершал того, что приписывает ему «книга Иисуса Навина». Кем же или чем был Йошуа? Во многих отношениях он мифический дубликат Моисея; он повторяет его деяния, переходя Иордан, как Моисей Красное море, назначает себе двенадцать помощников, возобновляет обычай «обрезания» и пишет законы на камнях. Но он имеет и значительное преимущество перед Моисеем, потому что своим словом останавливает солнце и луну²⁾ и, судя по цитате из «Яшер», быть может, является фигурой более древней, чем Моисей.

С точки зрения евреев он занимает и сохраняет за собой совсем особое положение. Книга Иисуса Навина заставляет своего героя перечислить (с предисловием: «выслушайте слова господа бога нашего») свои завоевания и победы над хананеями и хеттеями, и евеями, и ферзеями, и гергесеями, и аморреями, и невусеями. В Исходе XXIII приводится этот самый список обещанных завоеваний, с пропуском гергесеев и с такой прелюдией:

«Вот, я посылаю пред тобою ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое я приготовил. Блуди себя пред лицом его и слушай гласа его; не упорствуй против него; потому что он не простит греха вашего; ибо имя мое в нем».

Ангел, вмещающий или воплощающий в себ тайну магического имени, должен сделать то, что в историческом мифе Йошуа объявляет сделанным под своим предводительством; оба текста совпадают (книга Иисуса Навина V, 13—15—место, явно вставленное позже. В главе XXIV ангел не упоминается). Далее, ангел Исхода в талмуде отождествляется с мистическим Метатроном, который вообще соответствует «Логосу» Филона Иудея, «Софии» или «Мощи» гностиков и «Нусу» Плотина. Выдающийся исследователь Талмуда, Эммануэль Дейч, полагает, что этот Метатрон «по всей вероятности, никто иной, как Митра, персидский солнечный бог»; и, кажется, для таких предположений есть основание, потому что у Исаии (IX, 6, версия семидесяти толковников) обетованный божественный младенец носит митраические титулы ангела великого совета и судьи. Возможно, что редакторы священных книг хотели сначала заместить Йошуа ангелом в народном поклонении, приписав первому все подвиги последнего; но такая манипуляция сама по себе—доказательство славы Йошуа. И в самаритянском таргуме «ангел божий» обычно стоит вместо божественного имени Иеговы или Элоим.

¹⁾ Или Иегошуа—Иисус Навин; греческое «Иисус»—эквивалент этого еврейского имени.

²⁾ Чудо ускорения движения солнца встречается у Гомера (Илиада XVIII, 239) и приписывается Гере, главной богине.

Как бы то ни было, мнимоисторический Иошуа не мог бы быть возведен талмудистами в некоторых отношениях до степени божества, если бы он был, действительно, исторической личностью; видя, что он особенно почитался в Самарии, мы можем сделать только одно заключение, что он был некогда палестинским божеством. То обстоятельство, что самое имя его значит «спаситель», чрезвычайно важно. В еврейском предании и в книге Навина в Библии его имя специально связано с пасхальным агнцем, ритуалом пасхи и обрядом обрезания (книга Навина, X, 2—10).

Таким образом, его можно считать, предполагаемым божеством древнего ритуала Иисуса, сына отца. Как мы увидим дальше, есть основания отождествлять «ангела господня» со «словом господя»—и это было использовано создателями евангелий. И в еврейском новогоднем богослужении, даже в настоящее время, Иошуа-Иисус фигурирует в качестве «князя присутствия», что дает возможность отождествить его с Метатроном, как *meta thronu*, находящимся позади трона». Все это объяснимо лишь при предположении, что он—палестинский бог, подчиненный Ягве. «Ангел присутствия» упоминается еще у Исаии, XIII, 9, в качестве спасителя и искусителя; отсюда ясно, что у евреев существовали учения, делавшие из Иошуа бога-спасителя.

Высокоавторитетный исследователь (Canon Charles «The Book of Jubilees») высказал убеждение, что «ангел присутствия, по всей вероятности, Михаил, ангел-хранитель Израиля». Но Михаил—образ, сложившийся целиком после пленения: не было ли у него еврейского прототипа? Во всяком случае, ритуальная связь имени Иисус (Иошуа) и титула «князь присутствия» пережила вторжение вавилонских учений об ангелах и является доказательством того, что занятое Иошуа положение—результат его первоначальной божественности.

Единственным возражением против этого индуктивного вывода является сделанное доктором Конибэр: «Хотя теперь никто и не считает книгу Иисуса Навина достоверной историей», все же и в ней «он—человек с плотью и кровью». На таком же основании Самсона нельзя было бы признать очеловеченным божеством, хотя его мифический характер совершенно ясен каждому специалисту в мифологии. Наш дилетант утверждает еще, что вряд ли найдется более полудюжины людей, способных принять фигуру астрального мифа за реального человека, и в связи с этим говорит, будто я считаю Иисуса астрально-мифическим образом. Я не совсем уверен, что доктор Конибэр, принимающий тотемы за божества, знает, что такое астральный миф, а потому подозреваю здесь скорее галлюцинацию, чем сознательное изобретение. Рассудительный читатель знает, что никогда я не излагал и не предлагал такой теории. А что касается утверждения, будто никогда и полудюжина людей не могла счесть даже солярных богов за действительно существовавших людей, то достаточно указать на типичного солнечного героя-бога Геракла, которого миллисны древних считали реальным человеком; Самсон, несомненно, семитский Шамаш или Шампан, вариант Геракла, миллионами евреев признавался за человека. Не стоит здесь вдаваться в рассуждения еще относительно Ахилла и Улисса; но читатель, желающий знать о мифологии нечто большее, чем дают откровения доктора Конибэра и газетных фельетонистов, может с пользой для себя заняться этой темой.

Относительно Иошуа доктор Конибэр, обнаруживая академический юмор, утверждает: если этот герой интересовался плодovitостью и крайней плотью, то его следовало бы рассматривать, как приапическое божество. Юморист, объявляющий своих противников «слишком скромными», повидимому, не знает, что этими вещами интересовался Ягве. Затем,

становясь серьезным, он продолжает: «Даже, если существовал когда-нибудь такой культ, он исчез гораздо раньше, чем была составлена книга Иисуса Навина». «Исчез» доктора Конибэра значит «не упомянут в канонических еврейских книгах». Весьма упрощая религиозную жизнь древности, он полагает, что ему известны все религиозные явления у смешанного, сложного по составу, населения Палестины. Его утверждение, что «евреи» в пятом веке до рождения христового не почитали солнечными богами Давида, Иошуа и Иосифа так же ценно, как если бы он сообщил, что они не почитали Зевса. Никто и не говорил, что евреи сохраняли все свои примитивные культы и в период после изгнания; такое возражение просто доказывает полное непонимание вопроса.

Относительно же переживания несокольких неофициальных мистерий у евреев, я отсылаю читателя к отделу «Неофициальные еврейские евхаристии» в книге «Pagan Christs» и, особенно, к цитируемому там отрывку из сочинения покойного профессора Робертсона Смита (который, как кажется, до сих пор еще не удостоился выражений презрения со стороны доктора Конибэра): «Причины, вызывавшие возрождение устаревших мистерий, оказывали в этот период (после пленения) влияние на всех северных семитов», и «это первое проявление в истории семитов склонности организовывать частные религиозно-мистические общества». Со словом «первое» я не могу согласиться, если не понимать «проявление» в каком-нибудь специальном смысле. Но в существенном утверждение Робертсона было основано на документальных свидетельствах; и когда он пишет, что «темные обряды, описанные пророками, имеют гораздо большее значение, чем обыкновенно думают», и прибавляет: «повсюду старые национальные боги показали себя бессильными в борьбе с богами Ассирии и Вавилонии», мы имеем дело со словами великого семитолога, антрополога и мыслителя, а не «упрямого ребенка», как можно назвать доктора Конибэра; его собственные полемические приемы позволяют и мне употребить подобное выражение.

Наконец, мы видели, что ритуал «Иисуса-сына», известный и под другим именем—«Недели сына», специально отмечается талмудистами эпохи разрушения храма. Если прибавить сюда имя «Иисус-Варавва», Иисус, сын отца, и пятидневную продолжительность ритуала жертвоприношения шувовского царя, то мы получим комплекс еврейских показаний об употреблении в дохристианские времена имени Иисуса, как имени культового. При этом сразу становится очевидной вся значительность первоначального тезиса профессора Смита, утверждавшего, что выражение евангелий и «Деяний Апостолов» «*ta peri tu Iesu*»—учение об Иисусе—указывает на существование какого-то учения о нем, предшествующего евангельской истории; а также и важность того факта, что согласно рассказу «Деяний Апостолов», новый апостол всюду, куда ни приходил, встречал, хотя и в незначительном числе, поклонников Иисуса.

Объяснять это широким распространением и успехом пропаганды двенадцати апостолов в короткий период времени, протекший, по указанию той же книги, между распятием и выступлением Павла, значит, не только считать историческим событием чудо Пятидесятницы, сошествие святого духа на апостолов, но и не обращать внимания на другие части рассказа. Прежде всего нам сообщается (VIII, 1), что после мученической смерти Стефана «все, кроме апостолов, рассеялись по разным местам Иудей и Самарии». Филипп в это время идет тоже только в Самарию, да и притом его деяния мифические. Тем не менее Савл, при своем обращении находит в Дамаске «ученика» Ананию. Тогда же и

Петр, «обходя всех» (IX, 32), приходит в Лидду и находит «живущих в ней святых», а апостолы и братья, бывшие в Иудее, «услышали, что и язычники приняли слово божие» (XI 1). Именно после этого «рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слова, кроме иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, пришедши в Антиохию, говорили эллинам (или греческим иудеям), благовествуя господа Иисуса» (XI, 19). При этом в Антиохии уже имеется церковь, о возникновении которой ничего не говорится.

Об этой же эпохе рассказывается, что Савл и Варнава обычно проповедывали об Иисусе в еврейских синагогах; только после «противоречия и злословия» со стороны «исполненных зависти» иудеев Антиохий Писидийской, они «обратились к язычникам», продолжая, однако, посещать синагоги, пока враждебность иудеев не сделала этого невозможным. Между тем, в Иерусалиме, несмотря на все выпады евангелий против фарисеев, оказались «некоторые из секты фарисеев, которые уверовали» и крепко держались за обрезание.

Далее, в Эфесе мы встречаем александрийского иудея Апполоса, который «говорил и учил о господе правильно, зная только крещение Иоанново, будучи наставлен в начатках пути господня»; но потом Акила и Прискилла «точно объяснили ему путь господень». После этого он переезжает в Коринф. Между тем Павел (XIX) появляется в Эфесе и находит, что тамошние иезуисты — крещения Иоаннова»; хотя и подразумевается, что они верят в то, что Иисус был христом, однако, они не восприняли святого духа, что бывает лишь при крещении Иисусовом.

О таком крещении говорит (при том противоречиво) лишь четвертое евангелие, синоптики же ничего не знают о крещении, производимом самим Иисусом или учениками; Матфей и Марк только указывают, что он установил его после воскресения. Во всем этом загишотизированный верующий не находит ничего невероятного, но разумный взгляд сразу открывает процесс первоначального создания культа.

Куда бы мы ни обратились, мы всюду в самих иезуистских документах находим след «дохристианского» иезуизма или христизма. В Эфесе верующих «всех было человек около двенадцати» — любимое примитивным ритуалом число. Следующее сообщение, что после того, как Павел ежедневно проповедывал в Эфесе в течение двух лет, «все жители слышали проповедь о господе Иисусе, как иудеи, так и эллины» — типичный образец метода псевдо-исторической работы. Или все оно — ни на чем не основанный вымысел или культ Иисуса развивался там гораздо раньше.

Могут, конечно, возразить, что такая историческая работа, как «Деяния», вообще не может быть использована в качестве доказательств, что ее сообщение о более раннем распространении иезуизма заслуживает не больше доверия, чем рассказы о чудесах.

Однако, как бы вымышлены ни были известия о личностях, существование культа несомненно; и все критики в настоящее время согласны, что эта книга является обработкой предшествующих сочинений — вероятно, «Деяний Павла», «Деяний Петра», апостолов и т. п.

Для растущей «вселенской» церкви были выгодны самые смелые вымыслы о производимых повсюду апостолами обращениях; но рассказы о том, что они встречались с уже обратившимися, редактор, очевидно, брал из имеющихся у него материалов. Их следует признать достоверной частью истории культа просто потому, что такой вымысел не приносил никаких выгод.

§ 2. Прототипы.

Может быть еще одно возражение: что бы ни говорили «Деяния Апостолов», в евангелиях нет ни одного указания на до-христианский культ Иисуса. Но такое положение биографическая школа может защищать, только прибегая к теории мифотворчества. Как указал профессор Смит, евангелия ясно говорят, что ученики исцеляли больных именем Иисуса в тех местностях, в которых Иисус никогда не бывал. Для признающих сверхъестественное, это — просто лишнее чудо. Но биографическая школа, при всей своей склонности наделять Иисуса «способностью исцеления», вряд ли признает такие излечения магическим именем и может выйти из затруднения, только отвергнув весь рассказ.

Но почему евангелисты составили такой рассказ, если не потому, что имя «Иисуса» вообще употреблялось для заклинаний в палестинских селениях?

Правда, такой рассказ в полном виде приурочен лишь к послышке семидесяти. У Матфея посылаются и «двенадцать», но они явно не уходят и не возвращаются, потому что все непосредственно следующие события происходят в их присутствии. У Марка и у Луки двенадцать уходят и возвращаются без сообщения подробностей; впрочем, Марк говорит, что они проповедывали покаяние, изгнали много бесов и исцеляли больных, помазав их маслом. Очевидно, рассказ о рассылке апостолов был опрометчивой прибавкой к более древнему евангелию или евангелиям; третье евангелие пытается дополнить его. Только «семьдесят» дают отчет о своей миссии, и только о них говорится (Лука X, 1): «Послал их во всякий город и место, куда сам хотел идти». Так как эпизод семидесяти даже многими верующими в сверхъестественное признается мифическим (они понимают, что этот эпизод, будь он историческим, не мог бы быть пропущен у Матфея и Марка), представители биографической школы вправе сказать, что такой рассказ отнюдь не является для них доказательством предварительной известности имени Иисуса. Но ведь поручение, данное двенадцати, связывается у них с теми же самыми представлениями, какие вызывает миссия семидесяти.

Луази «считает себя вправе верить», что 1) Иисус каким бы то ни было способом избрал двенадцать учеников и послал их проповедывать простое евангелие: «приблизилось к вам царствие божие», то-есть, попросту евангелие Иоанна Крестителя; и 2) что «повидимому» они разошлись по-двое по галилейским селениям и «были приняты хорошо; к их проповеди прислушивались, к ним приводили больных для исцеления, и излечения случались». Но ведь это же, во всяком случае, значит сказать, что для первых христиан имя Иисуса казалось обладающим целительной силой раньше его обожествления и, следовательно, было уже известным именем.

Но мы имеем и более веские документальные свидетельства. Лучшие современные исследователи признают вообще, что Апокалипсис был первоначально произведением иудейским, а не христианским. При этом они, явным образом, не понимают того, что такое утверждение является признанием употребления имени Иисуса некоторой частью евреев в качестве имени божества еще до возникновения христианского культа.

Двенадцать апостолов являются там лишь в интерполированном месте; в основном документе было «двадцать четыре старейшины» древнего культа, соответственно двадцати четырем богам-советникам Вавилонии. Если даже мы припишем книгу «христианскому» писателю самых ранних лет, приблизительно начала деятельности Павла, мы и

тогда должны признать, что культ в этой стадии был связан с учением о Логосе, Альфе и Омеге, с митраическими и вавилонскими учениями о семи духах. Там нет и следов евангельской истории, за исключением упоминания об умерщвлении; бог-младенец в рассказе о драконе вовсе не христианского, а вавилонского происхождения.

Короче сказать, вся книга возбуждает вопрос о том, не явился ли культ Иисуса с самого начала (как очень многое в юдаизме) из Вавилона, или не был ли он возрожден под вавилонским влиянием, потому что даже имя Назарет напоминает вавилонское Насра. Возможности открываются очень широкие, потому что исторически известно, что Самария, место специального почитания Иошуа, была колонизирована из Ассирии и Вавилона. Но довольно и того, что Апокалипсис указывает на наличие обильных вавилонских элементов в самых ранних документах, связанных с иезуитским культом нового завета, и что он делает несомненным существование культа Иисуса среди исповедующих иудейство еще в до-евангельские времена.

Другое указание можно найти в так называемом послании апостола Иуды, как известно, иудейском. Мистер Уиттэкер был первым исследователем мифа, указавшим на то, что только при подстановке имени Иисус (=Иошуа) в пятый стих послания все место становится понятным:

«Я хочу напомнить вам, уже знающим это, что Иисус (т.-е. Иошуа, вместо «господь»), избавив народ из земли египетской **во второй раз** (в первый раз народ избавлен Моисеем), потом неверовавших погубил и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня»

Здесь, несомненно, указывается на Иошуа, который таким образом как бы обожествляется. Как справедливо замечает мистер Уиттэкер, «соблюдение в узах заблудших ангелов может быть приписано лишь сверхъестественному существу, а не простому национальному герою».

Мы имеем еще одно (тоже отмеченное Уиттэкером) ясное указание (иудейско-христианского происхождения) на то, что в иудейской теологии Иошуа приписывалось достоинство небожителя. В «Пророчествах Сивиллы» встречается такое место:

«Ныне снова придет с неба знаменитый муж, простерший свои руки на плодоносное древо, лучший во Израиле, остановивший некогда солнце, говоривший прекрасные речи чистыми устами».

«Это отождествление Христа с Иошуа», говорит ортодоксальный переводчик цитированного места, «является единственным в своем роде. Его нельзя считать символическим на том основании, что Иошуа в христианских писаниях представлялся прообразом Христа; скорее это ошибка того же рода, как если бы кто-нибудь, читая текст послания евреям (IV, 8): «Ибо если бы Иисус Навин доставил им покой», по невежеству заключил, что Иисус Христос привел евреев в Ханаан... Автор отождествляет себя с евреями, например, в стихе 327, молясь: «Спаси Иудею, всемогущий отец, чтобы видели мы решения твои»; если бы можно было думать, что вся книга написана одним автором, мы должны были бы счесть его религию синкретической, не вполне согласующейся только с законом или только с евангелием. Но книга обнаруживает признаки сложного состава. Один из писателей мог быть христианином; другой черпал временами из христианских источников, но живой веры в Христа не имел; подобно многим своим землякам в эту эпоху, он воздерживается от окончательного решения и вместо того, чтобы придти к нему, тратит свою энергию на проклятия ненавистному римскому владычеству и на размышления относительно будущего».

Неважно для нас, был или не был автор верующим христианином: по воспитанию, по образованию он был, во всяком случае, юдаистом; и его отождествление Иисуса Христа с Иошуа является еще одним доказательством того, что для многих иудеев Иошуа представлялся божественным существом, что и понятно относительно личности, своим словом остановившей солнце. Всю совокупность доказательств нельзя отвергнуть; нельзя ею и пренебречь. Для иудеев эллинистического периода Иошуа был истинным учредителем обряда обрезания (Иис. Навин, XXIV, 31, по переводу 70 толковников); то-есть, мифологически, он был богом этого ритуала. Но еще более веским является показание, что его имя переживало в качестве имени бога-жертвы в родственном обрезанию обряде; на этой основе и возник обряд, заменивший для христиан иудейское обрезание. Обрезание — обряд искушительный, символическая отдача части тела в виде выкупа за целое, суррогат пасхального жертвоприношения первенца, развившийся в племенной теократический ритуал. Чрезвычайно значительным фактом надо признать то, что бог-спаситель этого обряда стал и богом-спасителем другого обряда, заменившего пасхальный; при этом первоначальное человеческое жертвоприношение заменилось принесением в жертву божества, единожды умирающего за всех. Именно из таких корней доисторической религии и вырастают религии мировые.

§ 3. Мистерия-драма.

Что за трагической историей евангелия в действительности скрывается какая-то мистерия-драма, ясно показывает сам рассказ; совершенно очевидно, что первоначально он не был самостоятелен, а просто являлся списком драмы с минимальным количеством необходимых пояснений. Только привычка к некритическому чтению этого рассказа и почтение к нему может скрывать от исследователя драматическую обнаженность и краткость сообщений синоптиков; в четвертом евангелии нет действительного развития повествования, но диалог растянут, что и создает искусственно впечатление обстоятельности рассказа. Глава XIII вставлена в середину этого диалога: глава XIV прямо примыкает к концу XII. В первоначальной редакции трагический рассказ не мог иметь такой формы. Слова: «Встаньте, пойдём отсюда» в конце XIV главы — слабая попытка создать видимость действия там, где его вовсе нет. Оно проявляется лишь в XVIII главе, но так же обнаженно и формально, как у синоптиков. Можно сказать, что действие является чем-то добавочным. Длинные диалоги были прикреплены к первому акту, но и при этом он не потерял своего элементарного характера. Синоптики ничего не знают о диалогах Иоанна; произведение Иоанна знает об историческом эпизоде не больше, чем синоптики, оно прибавляет лишь вымышленные монологи.

Читая рассказы синоптиков, мы видим ряд отдельных сцен, при чем поясняющая их связь и введение так скудны, как только возможно. Предательство Иуды, само по себе мифическое, возвещается заранее в трех стихах, при чем авторы не подумали о нелепости создающегося положения. Сейчас же затем следует мистико-мифологический эпизод: учитель посылает к человеку, который приготовит пасхальную вечерю. У Матфея он посылает «к какому-то» — неопределенно; у Марка надо увидеть человека, несущего кувшин воды и последовать за ним, куда он войдет», там передать поручение «хозяину дома того», и помещение окажется уже готовым. Считать это биографией или приписывать «примитивную» правдивость рассказу Марка значит отбросить всякую критичность.

Но и сама тайная вечеря изображается нам такими же обрядовыми чертами; все ее течение указывает на предательство и на догматический смысл ритуала. У Марка весь эпизод вечера сводится к восьми стихам, у Матфея, у которого Иуда предлагает свой вопрос и получает ответ — к десяти. После «воспевания» гимна сцена сразу меняется, и перед нами Масличная гора. Не указано никакого повода для ухода из дома ночью; считается понятным, что божественное существо **идет на смерть** по собственной воле и предвидению. Мы должны или, поверив этому, признать его божественность, или счесть все за миф. Все это не может быть биографией, но это явно драма.

На горе происходит другой короткий диалог — с Петром и прочими учениками — враждебного и обвинительного характера. Сцена меняется снова: перед нами Гефсиманский сад, где три избранных ученика, с которыми удалился Иисус, спят, тогда как он произносит молитву. К этой молитве решительно никто не прислушивается. Всякая биографическая теория, обращающая внимание на правдоподобность, не может признать это место за точный рассказ и должна предположить нечто другое — вымысел. Но почему вымысел является здесь в такой странной форме? Если имелся в виду укор ученикам — и они в самом деле получают упрек, то как можно было допустить при этом грубую неловкость: **рассказать** о том, что они спали во время произнесения молитвы и ее повторения, и дать этим повод для возражения: вы передаете слова молитвы; от кого вы узнали их, если не от этих учеников? Стало быть, они их слышали? Но если мы предположим, что сцена первоначально изображалась драматически, то исчезнут всякая несвязность и противоречия. Упрек ученикам получает полную силу; вся сцена **видима**; и никто из присутствующих на драматическом представлении не станет спрашивать, почему стали известны речи, произносимые любим из действующих лиц. Здесь повествовательная форма явно обнаруживает свой драматический первоисточник. Дальше мы и у Матфея и у Марка, несомненно использовавших тот же самый первоисточник, находим такое продолжение:

«И пришедши, находит их опять спящими... и они не знали, что ему отвечать. И приходит в третий раз и говорит им: **спите теперь и почивайте:** ¹⁾; конечно, пришел час, вот, предается сын человеческий... **Встаньте, пойдём...**»

Это противоречие, которого несмотря на отчаянные усилия, не может устранить биографическая школа, легко разрешается, если мы предположим, что при переписке драмы две реплики были неудачно соединены вместе. В драме дело должно было происходить, приблизительно, так:

Ученики еще спят.

Входит Иисус.

Иисус: Спите теперь и почивайте (уходит).

Входит Иисус. (Ученики продолжают спать.)

Иисус: Конечно; пришел час и т. д.

Переписчик, просто опустив «уходит» и «входит», соединил две реплики в одну.

Евангельские же канонисты доверчиво следовали имеющемуся у них списку, и слова: «они не знали, что ему отвечать» поставили в надлежащем месте. В оригинальном рассказе такого соединения не могло бы быть, но при переписке драмы это легко могло случиться. По-

¹⁾ В русском синодском переводе: «вы все еще спите и почиваете?», чем и устранено противоречие.

добные примеры бывали при печатании пьес Шекспира и других старых драматургов.

Один из противников гипотезы мистерии-драмы, не пытаясь опровергнуть предложенное выше разрешение противоречия, говорит, что такая теория неприменима к случаю полуночного допроса перед священниками, старейщинами и книжниками. Такой допрос Луази признает невозможным, объявляя, что ночные поиски свидетелей, «без сомнения», не могли иметь места. «Кроме того», говорит критик:

1) Что было бы только невероятно в рассказе, в драме невозможно совсем. Предлагаю мистеру Робертсону объяснить, как эти поиски могли быть воспроизведены на сцене или почему они вообще должны были быть включены в драму. А, ведь, он ищет свидетелей уже в драме.

2) Весь инцидент поисков существует лишь в воображении мистера Робертсона. Греческая фраза Марка (XIV, 55) говорит совершенно точно о проверке показаний и не внушает и не дает повода предполагать ночную охоту за свидетелями по Иерусалиму».

Здесь мы имеем три утверждения:

1. Ночные поиски свидетелей невозможны в драме.

2. Невозможно объяснить, зачем их включили бы в драму.

3. Сам рассказ не говорит, что они имели место.

Первое возражение можно разрушить просто короткой драматизацией данного места:

Священник (или другой судья к слугам). Подите, приведите свидетелей, чтобы уличить этого человека. (Слуги уходят.)

Священник совещается со своими товарищами.

Входят слуги со свидетелем. Слуги уходят.

Свидетеля допрашивают; показание его спутано.

Слуги вводят другого свидетеля и уходят.

Свидетеля допрашивают; его показание противоречит только что данному (и так далее, целый ряд свидетелей).

Слуги вводят еще двух свидетелей.

Свидетели, будучи допрошены, подтверждают, с некоторыми противоречиями в подробностях: этот человек говорил и т. д.

Первосвященник (встав). Ты ничего не отвечаешь? и т. д.

В чем же затруднение? Именно, в драме, и только в драме, невозможное в рассказе делается приемлемым. Действие на сцене всегда воспроизводится в главных чертах, как бы рассматриваемое в телескоп: время постоянно более или менее игнорируют, потому что действие надо продолжать без перерыва.

У Шекспира (или скорее псевдо-Шекспира), мы постоянно находим вставные, мимолетные сцены, служащие для того, чтобы создать впечатление, что известный промежуток времени прошел. В «Отелло» и «Мере за Меру» действие «телескопировано» до невозможности. Объясняется это тем, что в театральной психологии время вовсе не идет в счет, если исключить наиболее критически настроенных зрителей. Простодушная и набожная аудитория, слушавшая христианскую мистерию, никогда не задавалась вопросом: как они отыскивали свидетелей в Иерусалиме ночью? Это, так сказать, *solvitur ambulando*, разрешается само собой: ведь они вочию видели допрос. Неправдоподобность обнаружилась лишь тогда, когда сценическая игра заменилась мертвым рассказом, и множество вопросов и ответов свелось к нескольким неосторожным сообщениям.

Критик требует, чтобы мы объяснили, зачем сцена допроса могла быть включена в драму. Очень трудно понять, что удивляет его в этом факте. Общее намерение трагедии было—представить Иисуса жертвой, прежде всего, священников, старейшин и книжников, иудейского церков-

ного сословия, на враждебность которого Иисусу постоянно указывает евангелие. Поэтому, мистерия стала языческо-христианским сценическим представлением, в котором даже апостолы-евреи играют некрасивую роль, а официальный господствующий класс оказывается главной пружиной трагического действия. Ничем, конечно, нельзя было опорочить священников больше, чем выставив их на сцене людьми, явно добивающимися ложных показаний, чтобы обвинить Иисуса. В наши дни лорд Теннисон выводит свободного мыслителя в очень некрасивой роли для того, чтобы дискредитировать свободную мысль. Таких примеров, и канонических и неканонических, имелось немало и до него. Апокрифические «Деяния Пилата», повидимому, имели своим источником пьесу, в которой были драматизированы многие эпизоды евангелий, в том числе и допрос.

Нельзя согласиться и с утверждением критика, что в рассказе ничего не сообщается о ночных поисках свидетелей. Если *ezetun martyrian* Марка, значит «проверяли показания», то *ezetun pseudomartyrian* Матфея значило бы «проверяли ложные показания». У меня хватило любознательности просмотреть десяток переводов — латинский, немецкий, новогреческий, итальянский, французский, английский, и я увидел, что ни одному переводчику, ничего подобного и не снилось. Все согласны с обычным английским переводом: «искали (ложного) свидетельства»; потому что другой перевод и невозможен. Дальше у Марка говорится:

«...и не находили (т.е. искомого свидетельства). Ибо многие лжесвидетельствовали на него; но свидетельства сии не были достаточны. И некоторые, **встав**, лжесвидетельствовали против него... Но и такое свидетельство их не было достаточно. Тогда первосвященник стал посреди»...

Согласно этой новой теории, производилась проверка улик, которые «становились посреди», как сделал это первосвященник...

Защищая свой тезис, экзегет говорит, что показания были не письменными, а устными; это значит, что власти собрали свидетелей в течение дня и задержали их до полуночи или даже более позднего времени, не разузнав, какого рода показания могут они дать. Евангельские рассказы не говорят и даже не намекают на что-либо в этом роде; между тем, было бы естественным делом упомянуть об этом, если предполагалось, что так было в действительности.

Но все это совершенно нелепо. С одной стороны требуют, чтобы мы поверили, будто власти еще до захода солнца собрали значительное число свидетелей, еще не имея уверенности в том, что удастся произвести арест; с другой стороны, заставляют верить, что при всей своей удивительной предусмотрительности, они не приняли необходимейших мер предосторожности, не постарались узнать, что могут сказать эти свидетели. В дошедшем до нас списке драмы должностные лица изображаются негодьями, а у толкователей, желающих сохранить доверие к рассказу, — глупыми ребятами. Сам рассказ, в настоящем его виде, опровергает своих защитников. Он передает, что за свидетелями посылали; и только в драме, не считающейся с условием времени, допустим такой вымысел.

Рассказ до самого конца сохраняет характер драмы. Все сценично, отрывисто, эпизодично; на долю Луки (он переработал сцену тайной вечери, сообщив нам положительный приказ Иисуса и на будущее время; творить сие в его воспоминание, тогда как предшествующие по времени памятники рисуют обряд в том виде, в каком он обычно совершался; вставил отречение Петра перед допросом и вовсе выпустил всю процедуру опроса свидетелей) осталось включить между римским допросом и распятием эпизод о дочерях иерусалимских; но и последний

отрывист и драматичен, как и погребение и поиски; после этого евангельский рассказ у Марка сразу обрывается. Все остальное является прибавлением. Что именно из всего этого могло иметь драматическую форму, сказать невозможно. В наше представление о мистерии-драме должна входить и ее эволюция. Ее началом было простое «причастие»; оно еще в отдаленную эпоху должно было вместо примитивной и дикой формы принять форму символическую; сначала бога, как и в родственных ритуалах, изображал приносящий жертву священник, а потом сама жертва. Только после того, как примитивный и местный культ получил значение мировой религии, обряд развился в мнимую повесть; и мы можем отметить сталкивавшиеся при этом между собой влияния. Один из авторов вымышляет избиеие и осмеяние Иисуса при иудейском допросе, как будто, в противовес насмешкам на допросе римском, а Лука вставляет третий допрос, учиненный Иродом, как бы для того, чтобы подтвердить, что вина должна в конце-концов лежать на иудейском правительстве. В изображении событий, как и в учении, влияние язычников в конце-концов получило преобладание.

Необходимо отметить важный в этой эволюции памятников пункт: мистерия некоторое время оставалась тайным представлением и после того, как написанные евангелия получили распространение. Укажем, прежде всего, что все мистерии этой эпохи совершались втайне. В конце-концов в культе Иисуса мистерия была присоединена к евангелиям в виде дополнения. Недаром школа Вейса, при своих попытках «выудить» из работ синоптиков «первоначальное» евангелие, считала, что оно оканчивается раньше рассказа о страстях. Они пришли к этому убеждению путем изучения памятников; главным затруднением было обычное, признанное Вейсом и слабо отражаемое его учениками возражение, что подобное окончание в высшей степени невероятно. Но с точки зрения мифической теории это затруднение лишь для тех, кто признает историчность не только Иисуса, но и всей трагической истории вплоть до воскресения. Но если признать, что этот рассказ есть драматическое развитие первоначально простого мифа о жертвенной смерти, всякие затруднения, связанные с памятниками, исчезают.

Как будто даже и нет надобности указывать на совершенную лживость заявления доктора Конибара, что по моей теории «христианские евангелия...—переложение в повествовательную форму ежегодно игравшейся ритуальной драмы, совершенно так же, как «рассказы по Шекспиру» Лэмба—переложения Шекспировых пьес». В книге «Pagan Crists», я определенно указываю, что «мистерия была прибавлена к уже раньше существовавшему письменному памятнику... Переписчик мог прибавить к уже сложившемуся евангелию содержание мистерии-драмы; и этим он и ограничился». Кроме того, я несколько раз повторял, что переложение было сделано с минимальным прибавлением связующего повествовательного элемента. Таким образом, параллель с «Рассказами» Лэмба оказывается ложной, даже поскольку дело идет о частях, составляющих содержание драмы; утверждение же, что, по-моему, все евангелие целиком—переложение мистерии, уже чистый вымысел. И вот такая фальсификация теории рассматривается сторонниками традиции, как опровержение.

Должны же были поклонники Иисуса, когда их пропаганда сделалась систематической, давать какой-нибудь ответ на вопрос о смерти их бога или сына божия; сначала это было, как в Посланиях, голое сообщение о том, что он был предан унизительной казни и воскрес. Очень вероятно, что рассказы о роде этой смерти сильно различались между собой в первых записях; то же, разумеется, было относительно преданий и обрядов; и мы можем поверить критикам исторических памятников,

что ранние редакции Марка и Матфея или их источники имели очень много версий.

Обычное утверждение, что Иисус был сыном отца, и что он был предан оскорблениям и смерти, должно было, как уже выше указано, вызывать возражение: Иисус Варавва вовсе не божество. Рассказ о Варавве, устраняющий это возражение, прибавление довольно позднее, и поэтому мы не находим никаких следов его ни в Деяниях, ни в Посланиях. Но и о тайной вечере в Деяниях и Посланиях нет ничего, если не считать явно интерполированного места в первом послании Коринфянам. Да, кроме того, ведь вечеря была «тайной» и о ней, конечно, не подбало писать.

Чем бы ни оканчивалось раннее евангелие или евангелия, этой сцены в них быть не могло. Не могло в них также говориться о страстях, допросах перед синедрионом и Пилатом, возлагающим вину на иудеев, об эпизодах, подрывающих уважение к апостолам. Иуда, по всей вероятности, был сначала фигурой из мистерии языческой редакции: он иудей, еврей по преимуществу ¹⁾, и образ его создан духом языческим или самаритянским. Дальше бывшие язычники развили и расширили первоначально простую мистерию—драму, содержащую в себе сцены вечера, смерти и воскресения, в сложную пьесу, какой она является нам у синоптиков—с предательством, страстями, отречением Петра, допросами и драматическими сценами распятия.

Таким образом, согласно с нашей теорией, школа Вейса, пользуясь сравнительным методом, пришла путем критики памятников к довольно правильному заключению. Ранние редакции евангелия, разумеется, не могли иметь нынешнего окончания, а те, более проретые, какие они имели, отпали, как только была приписана к ним полная мистерия; таким образом, списывание мистерии и было причиной их исчезновения. В известный момент, вероятно, вследствие христианской реакции против всяких языческих обычаев, представления трагедии, и раньше имевшие место лишь в городах, прекратились, и для целей пропаганды стало необходимо изложение этой драмы в повествовательной форме, хотя и тогда сохранялась тенденция делать евхаристию обрядом, доступным лишь посвященным и скрывать ее от «оглашенных». Без такой перделки евангелия не достигали бы поставленной им цели; она же доставляла средства для опровержения тех, кто говорил, что Иисус был просто жертвой при совершении ритуала Вараввы—«сына отца».

Теперь нам надо исследовать главную проблему, проблему развития культа Иисуса до положения мировой религии, в которой бог, приносимый в жертву божеству, стал также мессией евреев и учителем верующих в него. Проследить эту эволюцию—несомненно, очень трудное дело. Таким и всегда бывает процесс извлечения истины из лживых рассказов; и там, где главным источником оказывается много раз переработанный рассказ и касающаяся его литература, мы по самой природе вещей можем добиться лишь самых общих результатов. Но их то все же можно достигнуть, и мы постараемся в своих выводах возможно лучше соблюсти требования науки.

¹⁾ Фолькмар, в одной из своих поздних работ, изложил теорию, по которой предатель (по его мнению, вымышленный поздними паудинистами), назван Иудой потому, что олицетворяет собой юдаизм. Мифическая теория вовсе не обязана непременно принять этот тезис, но возражения Бранда против него представляются мне слабыми. Он все время рассуждает на основе признания историчности центрального факта и так, как будто Марк не мог быть интерполирован в тех местах, где упоминается Иуда.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОЛИТВЫ ЗА УМЕРШИХ *).

Фюстель-де-Куланж, в начале своей «Древней общины», убедительными цитатами показывает нам, что в глазах греков, римлян и индусов мертвые были богами и что их потомки чтили их и просили о помощи в своих молитвах. Достаточно вспомнить здесь то призывание, с которым в «Хоэфорах» Эсхила обращается Электра к своему отцу Агамемнону, покоящемуся в могиле: ¹⁾.

«Отец мой, умоляю тебя. Сжался надо мной и над моим дорогим Орестом, верни его в этот край. Теперь мы скитаемся, преданные тою, которая произвела нас на свет и взяла в супруги себе на твоё место Эгиста, причастного к твоей смерти. Я здесь, как раба; Орест изгнан из своих владений и живет в изгнании; а они, на лоне наслаждений, нагло пользуются плодами твоих трудов. Умоляю тебя, сделай так, чтобы Орест овернулся победителем в эти места. Выслушай также, отец, чего я желаю для самой себя: даруй мне сердце, более непорочное, чем у моей матери, и руки, более чистые».

Этот пример достаточно показывает, что древние молили умерших, потому что мертвые, по их мнению, были семейными богами.

Почитание, оказываемое язычниками своим предкам, вне зависимости от того, были ли те хорошими людьми или дурными, горячо осуждалось святым Августином; и наоборот, он прославлял скромные почести, которыми христиане окружали своих мучеников:

«У нас нет в честь мучеников ни храмов, ни священников, ни обрядов, ни жертвоприношений, потому что они вовсе не боги для нас и у нас нет иного бога, как их же бог. Правда, мы чтим их могилы, как могилы верных слугителей бога... Но разве слышал кто из верующих, чтобы священник, стоящий перед алтарем, посвященным богу, над святыми мощами мучеников, говорил в своих молитвах: «Петр, Павел или Киприан, приношу вам эту жертву?—потому что дары, приносимые на могилах мучеников, предлагаются только одному богу, тому богу, который создал людей и мучеников и приобщил их к небесной славе своих ангелов» ²⁾.

*) Саломон Рейнак—краса и гордость буржуазной науки. Он типичный представитель тех развращенных капиталом ученых, которые в борьбе с социализмом готовы пожертвовать своей научной совестью. Еще совсем недавно Рейнак, который, как ученый, немало сделал для изучения истории религии и христианства, заявил, что.... папа, т. е. глава той самой церкви, которую Рейнак раньше разоблачал, является вождем, который должен возглавить борьбу за «цивилизацию» против социализма. И в настоящей статье сказывается обычная двойственность Рейнака. Он тонко вскрывает эволюцию христианской молитвы за умерших, но совершенно замалчивает ее роль, как орудия, с одной стороны, террора, запугивания паствы, т. е. низших трудовых слоев населения, страшным судом, мучающими чистилища и т. д., а с другой стороны, одурачивания масс обещанием воздаяния на том свете, уравнивания в жизни будущей, и как источника колоссальных доходов для церкви. Ред.

¹⁾ Эсхил, Хоэфоры, стихи 122—145.

²⁾ Св. Августин. Град божий, VI, 27.

Святой Августин имел основание отрицать, что христиане приносят жертвы мученикам; совершаемая на их могилах с конца II-го века обедня имела совсем иной характер. Но он не говорит о молитвах в этом месте потому, что ему было известно, что христиане обращаются к своим святым, на которых они смотрели, как на предстателей и посредников, с такими же молитвами, что и язычники к своим усопшим.

Культе святых представляет в этом отношении полнейшую аналогию с греко-римским культом усопших; только в современных религиях единственные умершие, к которым обращаются с молитвами,—это святые.

Мысль о предстательстве умерших, возведенных в герои, чужда язычеству; но мнение, что люди, особенно угодные богу, могут, действительно, ходатайствовать перед ним в пользу себе подобных, встречается уже в ветхом завете³⁾. Так, в Бытии (XVII, 23) Авраам, предупрежденный ангелами относительно скорой гибели Содома, молит предвечного пощадить праведников и не дать им погибнуть вместе с злыми. В книге пророка Иеремии (XV, 1) предвечный бог сам говорит пророку, что он никогда не позволит смягчить справедливого гнева своего ни Моисею, ни Самуилу: «Хотя бы предстали пред лице мое Моисей и Самуил, душа моя не приклонится к народу сему; отгони их от лица моего, пусть они отойдут...» Это место очень важно, так как здесь дело идет, очевидно, о том, что Моисей и Самуил являются усопшими, возведенными в герои, святыми, имеющими доступ к трону предвечного.

Таким образом, ветхому завету известно посредничество; он допускает возможность такового и его действительность. Но мы совсем не встречаем в нем того, с чем, наоборот, очень часто имеем дело в первых веках христианства, а именно, чтобы кто-нибудь из живых обращался к какому-нибудь знаменитому усопшему с мольбой о заступничестве за него перед богом. Молитва евреев возносится прямо к предвечному богу, молитва христиан часто обращается к посредникам.

В своем трактате «О венке», написанном около 200 года, Тертуллиан перечисляет различные христианские обряды, которые не могут опереться ни на какой текст священного писания⁴⁾. Одним из них является обряд приношений за умерших, *ablaciones pro defunctis*...

«Конечно»,—говорит он, — «это не предписывается писаным законом; но предание утверждает его, обычай подкрепляет, и вера его сохраняет. Разум приходит на помощь преданию, обычаю и вере; если вы сами не будете в нем уверены, другой, уверенный в этом, научит вас».

Эта фраза открывает нам многое в немногих словах. Во-первых, то, что благочестивый обычай приношения за усопших—к сожалению, Тертуллиан не говорит, в чем именно оно заключается—был в силе в христианских общинах II века после Р. Х.⁵⁾; во-вторых, что он уже подвергался возражениям со стороны тех, кто охотно придерживался буквы закона и обращался к его текстам, чтобы оправдать обряды; в-третьих, что Тертуллиан, не имея текстов, на которые мог бы опереться, взывает, против обыкновения, к разуму, *ratio*, признанными толкователями которого и являются пастыри верующих.

³⁾ Примеры, не отличающиеся особой ясностью, находятся в гл. VII, IV книги Эздры.

⁴⁾ Тертуллиан—«О венке», IV.

⁵⁾ Без сомнения, есть намеки на молитву за умерших в эпитафиях Аберциуса, открытой во Фригии; она возникла ранее 216 года. Я до сих пор плохо понимал этот текст, но уже не могу согласиться со слишком искусственной теорией, с помощью которой Дитерих хотел доказать его языческий характер.

Тот же автор в своем трактате «О единобрачии»⁶⁾, говорит об одной вдове, которая молится за душу своего мужа, просит для него блаженного покоя, выражает надежду, что соединится с ним в первое же воскресение мертвых и приносит дары в годовщину его смерти. Исходя из этих обрядов, Тертуллиан делает вывод против вторичного брака. Поэтому что, если вдове женится во второй раз, говорит он, то он будет иметь двух жен, одну плотскую, другую—духовную; разве он не будет молиться за душу первой и совершать приношения для ее спасения? В таком случае в глазах бога он совершит преступление двоеженства.— Известно, что церковь относительно этого пункта, как и многих других, не приняла слишком сурового учения Тертуллиана.

Епископ Аэрий, около 355 года, и священник Вигилантий, около 400-го, оспаривали обычай молитвы за умерших и обращения к посредничеству святых. Я не буду здесь заниматься этими прениями, продолжавшимися до наших дней⁷⁾. Реформаторы XVI века вслед за еретиками 12-го снова усваивают тезис Вигилантия и доставляют ему победу в протестантских странах, и, наоборот, молитвы за умерших остались в почете в католическом краю так же, как в православной церкви и у иудеев⁸⁾.

Итак, язычники молились умершим, тогда как христиане молились за умерших. В глазах первых умершие были богами или, по крайней мере, полубогами и героями; в глазах вторых, умершие находятся в положении временном и опасном; они нуждаются в молитвах, с которыми их потомки обращаются к богу за их спасение, и в добрых делах, посредством которых надеются примирить с ними божественное милосердие. Не следует также забывать помолиться и о тех, кого признают самыми добродетельными; так, более, чем через пятнадцать лет после смерти своей святой матери Моники, святой Августин говорит нам, что он еще молится за нее⁹⁾.

Такой поразительный контраст между двумя религиозными понятиями вполне заслуживает внимания историков. Не следует занятие подобными вопросами предоставлять богословам, потому что наша задача совершенно отлична от их. Они всегда опровергают или защищают какое-нибудь мнение, мы же должны стремиться к тому, чтобы распознавать его происхождение, не занимаясь догматами, но будучи убеждены, что происхождение идей, как и происхождение тел, повинуются закону эволюции, и что в интеллектуальном мире, как и в мире физическом, господствует идея непрерывности.

Прежде всего установим несомненный факт, признанный около 200-го года Тертуллианом: ни ветхий завет, ни новый, ни библия, ни евангелие не предписывают молить за умерших и даже не упоминают о них. Рассказы о смерти Лазаря, так же, как и рассказы о смерти самого Иисуса, не дают ни малейшего намека на них¹⁰⁾. Если святые жены приходили ко гробу, то не для того, чтобы молиться здесь, а для того, чтобы принести благоволия. Согласно евангелисту Матфею¹¹⁾, они приходят просто, «чтобы видеть гроб». Кроме того, все толкователи согласны относительно этого пункта; мнения расходятся только относи-

⁶⁾ Тертуллиан, О единобрачии, X.

⁷⁾ Относительно IV-го и V-го столетий можно найти многочисленные цитаты в статье Леви о почитании умерших. (*Revue des études juives*, 1894 t. XXIX).

⁸⁾ Доказательством того, что этот обычай независим от верования в чистилище является то, что православные греки, не признающие чистилища, молятся, однако, за умерших; относительно же того, что касается почитания памяти душ у евреев в средние века, смотри уже названную статью Леви.

⁹⁾ Св. Августин, Исповедь, IX, 13.

¹⁰⁾ Лука, XXIV, I; Марк, XVI, I.

¹¹⁾ Матфей, XXVIII, 10.

тельно вопроса о происхождении и обязательности обычая, на который указывает Тертуллиан.

Боссюэт, несколько раз в своих спорах с протестантскими учителями касавшийся вопроса о молитве за умерших, дает нам понятие о типичной католической аргументации. Несмотря на молчание библии — почти совершенное — и евангелия, он ищет в самых древних глубинах иудейской религии происхождения этого обычая, такого живучего и так широко распространенного ¹²⁾.

Два протестанта, де-ла-Рок и Блондель, утверждали, что молитва за умерших была неизвестна евреям до времени их учителя Акибы, жившего при Адриане, и что христиане заимствовали ее не у иудеев, а из Сивиллиных книг, сфабрикованных одним обманщиком в царствование Антонина Пия. Боссюэт на это отвечает: во-первых, ничто в речах Акибы не говорит нам, что молиться за умерших — вещь новая; во-вторых, о ней упоминается раньше евангелия, во второй книге Маккавеев.

Необходимо остановиться на минуту на этих двух свидетельствах и с точностью установить их значение и время.

Вот предание относительно Акибы, в том виде, как дает его Боссюэт с латинского перевода ¹³⁾.

«Однажды рабби Акиба, прогуливаясь, встретил человека, нагруженного дровами; и ноша его была так тяжела, что превышала ношу осла, или лошади. Рабби Акиба спросил у него, человек ли он или призрак; тот отвечал, что он был человек и умер уже довольно давно, и что он обязан каждый день приносить такое количество дров в чистилище ¹⁴⁾, где он горит на огне за грехи, совершенные им на этом свете. Рабби Акиба спросил у него, не оставил ли он детей здесь, и узнал имя его жены и детей и место их жительства. После того, как призрак ответил на все эти вопросы, рабби Акиба отправился искать сына покойного и научил его молитве, которая начинается словами кадиш, то-есть, святой, и которая существует в еврейском ритуале; Акиба обещал сыну покойного, что если он будет читать эту молитву каждый день, то отец его будет освобожден из чистилища. Через некоторое время покойник явился во сне рабби Акибе, благодарил его и сказал, что он освобожден из чистилища, при помощи этого средства и находится в Эдеме, то-есть, (прибавляет Боссюэт) в земном раю, куда, как полагают евреи, идут души их блаженных».

Боссюэт имел основание говорить, что эта история приписывает Акибе не установление молитвы за умерших, а только употребление одной определенной молитвы, действительно, способствующей освобождению душ. Но Боссюэт не прав, не предупреджая, что приводимая им легенда возникает только в средние века, и что о ней не встречается никакого упоминания в древних и признанных свидетельствах, которыми мы обладаем относительно Акибы. Равным образом, ошибочно предполагать, что молитва за умерших «неизменно употребляется во всех синагогах с незапамятных времен»: вот это-то утверждение и является неосновательным, и молчание библейских книг заставляет отвергать его.

Коснемся другого аргумента, основанного на одном месте из второй книги Маккавеев. Эта книга выброшена евреями из числа библейских

¹²⁾ Боссюэт, „Defense de la tradition“ t. VIII. стр. 301.

¹³⁾ Боссюэт цитирует: «Гемара в Талмуде, трактат Калла». Это указание вполне точно, но этот трактат не является частью Талмуда. Что касается до мест Талмуда, высказывающих идею вмешательства живых в пользу умерших, то тут я отсылаю к уже названной статье Леви.

¹⁴⁾ Леви указывает мне, что такого слова вовсе нет в еврейском языке.

канонических книг, и принята, не без затруднений, христианскими. Около 350 года Лаодикейский собор ее отверг, тогда как третий собор в Карфагене, принял ее в 397 году. В 494 году собор в Риме, при папе Геласии, принял две первых книги Маккавеев в число канонических; но протестантская библия исключает их из таковых до сего времени. «Не для чего настаивать», замечает Боссюэт—«что эта книга не только древнее Акибы, но и самого евангелия». Конечно; но надо еще установить ее значение и посмотреть, могут ли учения, излагаемые в ней, считаться, как это полагает Боссюэт, принятыми всеми в дохристианской синагоге.

М. В. Низе, кажется, установил, в противоположность нескольким слишком увлекающимся критикам, что вторая книга Маккавеев, историческое значение которой нельзя не признать, относится к 124-му году до Р. Х.; она, повидимому, была составлена в Египте каким-то евреем, принадлежащим к секте фарисеев¹⁵). Сам автор говорит, что он дает в сокращении состоящую из пяти книг работу другого эллинизированного африканского еврея, Язона из Кирены. Этот последний, очевидно, писал, по крайней мере, через 20 лет после событий, о которых он рассказывает, не без того, чтобы не примешать к ним басен, и которые он относит ко времени между 175—160 г.г. до Р. Х. Но, если эта работа и является достаточно древней, она, однако, только очень поздно начала оказывать влияние на еврейскую мысль. Первым писателем, которому она, повидимому, известна, был египетский еврей Филон, которому было около 30 лет во время рождения Иисуса. Иосиф, родившийся в 37-м году христианской эры, не знал ее (по крайней мере, непосредственно), не встречается никаких ссылок на нее ни в евангелиях, ни в Деяниях апостолов, ни в подлинных посланиях. Первый намек на эту книгу в христианской литературе мы находим в послании к евреям, которое единогласно считается работой какого-то александрийского последователя Павла; жил он около 80-го года христианской эры. Все эти свидетельства, заметим это, приводят нас к Египту и, в частности, к Александрии. Совсем не будет ошибкой признать, что рассматриваемое нами сочинение по освящаемому вопросу вовсе не общее мнение иудеев, а только мнение небольшого иудео-александрийского кружка.

Вторая книга Маккавеев рассказывает¹⁶), что солдаты Иуды обыскали трупы некоторых из своих сотоварищей, павших в битве против Георгия, правителя Идумеи. Под их туниками они нашли амулеты, вещи запрещенные для иудеев их законом. Тогда Иуда «молился, чтобы это преступление было заглажено», и отослал в Иерусалим двести тысяч драхм с тем, чтобы их употребили для искупительной жертвы. Автор рассказа говорит: «Это был прекрасный и похвальный поступок, потому что он подумал о воскресении; ибо, если бы он не надеялся, что умершие воскреснут, было бы бесполезно и смешно молиться за умерших».

Эти комментарии явно тенденциозны: это—работа человека, который верит в воскресение, в действительность молитвы за умерших и хочет доказать, что Иуда Маккавей исповедывал те же самые убеждения.

Но аргументы, которыми он пользуется, не имеют равно никакой цены. У всех народов нарушение отдельными лицами религиозного закона рассматривалось, как поступок, опасный для всей общины, как

¹⁵) Низе. Kritik der beiden Makkabäerbücher, Berlin. 1900 г.

¹⁶) Маккавей, II, стр. 12, 43.

нечто, требующее искупления и очищения. Иуда молит вечного прощать нескольким еврейским солдатам их языческий поступок и принести жертвы для того, чтобы отвратить божественный гнев от всей своей армии. Его вовсе не заботит участь этих солдат в мире ином. Значит, эта история вовсе не доказывает того, что усматривал в ней автор сокращения; она даже заставляет сделать предположение прямо противоположное, а именно, что около 140 года до рождения Христа, в эпоху Иуды Маккавея, в Палестине не верили ни в воскресение мертвых, ни в действительность молитвы за них. Потому что, если бы эти верования существовали уже тогда, наш безымянный автор не прибегал бы к лелемым доказательствам, чтобы подтвердить их древность и поставить их под защиту такого знаменитого лица.

Боссюэт не понял этого. «Поступок Иуды», говорит он, «доказывает нам, что даже тогда у иудеев были установлены, существовали искупительные жертвы за умерших»¹⁷⁾.

Ту же самую ошибку совершили очень многие толкователи, начиная с Оригена, который первый использовал это место с точки зрения учения о предстательстве. Единственный законный вывод, какой можно извлечь из него,—что иудеи времен Иуды Маккавея **еще не верили** в действительность молитв за усопших, но что во время жизни редактора нашей книги, около 120-го года до рождения Христа, уже была среди них религиозная секта, исповедывавшая эту веру, не без противодействия со стороны посторонних. Эта секта, должно быть, была фарисейской, потому, что именно фарисеи, по свидетельству Иосифа, признавали воскресение мертвых, тогда как саддукеи отрицали его. Заметим, что древнейший библейский текст, в котором ясно выражается идея воскресения, находится в книге Даниила¹⁸⁾; теперь же все согласны, что она возникла в маккавейскую эпоху, около 165 года до рождения Христа.

Очевидно, идея воскресения мертвых должна была раньше завоевать себе почву и оформиться, а уж потом явилась мысль об обязанностях, налагаемых на живых более или менее отдаленной явкой умерших на суд божественной справедливости. В общем, все согласно указывает на то, что обычай молитв за умерших был усвоен в первом веке до нашей эры некоторыми еврейскими общинами, особенно теми, которые проживали в Египте; к одной из них принадлежал и редактор второй книги Маккавеев. Его еще не приняли в Палестине в эпоху проповеди христианской, потому что она молчит о нем, хотя и настаивает на будущей жизни и суде над умершими в соответствии с их земными действиями. В самом Египте, где заметны следы этого учения, оно должно было часто вызывать противодействие и сомнения¹⁹⁾. Ничто не подтверждает, чтобы в эпоху Акибы, около 130 года после рождения Христа, обычай этот проник в обрядовую практику синагог; но ничто и не мешает такому предположению. Без сомнения, именно тогда он был усвоен нарождавшимися христианскими общинами, так что Тертуллиан в 200-м году мог говорить о нем, как о явлении уже утвердившемся.

Таким образом, Боссюэт был прав, сказав, что обычай молиться за умерших передан церкви синагогою, хотя он самым странным обра-

¹⁷⁾ Bossuet, t. VIII стр. 301.

¹⁸⁾ Даниил, XII, 2.

¹⁹⁾ В четвертой книге Эздры, вероятно, написанной в 97 году после рождения Христа и притом александрийским евреем, учение о предстательстве упоминается, как богословская новость и при этом плохо обоснованная. «Господин»,—говорит Эзра ангелу, «могут ли в день суда праведники предстательствовать за грешников пред очами всевышнего? И ангел отвечает: никто не переложит своей ноши на ближнего, ибо каждый получит, что заслужил, и будет отвечать за свои поступки».

вом ошибался относительно его древности и распространенности среди иудеев.

Но мы не можем удовлетвориться таким результатом. Мы должны еще задать себе вопрос, как идея молитвы живых за умерших проникла в еврейское мышление в первом веке до нашей эры и распространилась затем во всех христианских церквях, пока не наступила реформация.

Так как вторая книга Маккавеев—работа александрийского еврея, так как два первых автора, цитирующие ее, тоже александрийские евреи, то, естественно, что наши взоры прежде всего обращаются к Египту—не к старому Египту фараонов, современных Аврааму, но к Египту эллинизованному, где жили и влиянию которого подчинялись александрийские евреи. Мы располагаем очень важным в этом отношении текстом Диодора Сицилийского, посетившего Египет около 50-го года до рождения христового ²⁰). «В то время», говорит он, «когда ящик, содержащий умершего, погружают в барку, остающиеся в живых (родственники) призывают подземных богов и молят их принять его в жилище, назначенное для людей благочестивых. Толпа присоединяет свои восклицания и пожелания, чтобы покойник наслаждался в Гадесе вечною жизнью в обществе праведных». Этот текст нужно привести в связь с некоторыми молитвами, входившими в состав египетских обрядов и имевшими целью помочь умершему в его путешествии в страну блаженных. Это — торжественный момент, пишет Масперо, когда мертвый, покидая город, в котором жил, начинает свое загробное путешествие. Собравшаяся на берегу толпа провожает его пожеланиями: «Да достигнешь ты с миром запада Фив. С миром, с миром к Абидосу! Спускайся с миром к Абидосу, к морю запада» ²¹). Если египетские тексты, по крайней мере, известные мне, и не представляют примеров полного соответствия молитве, приводимой Диодором, во всяком случае слова этого историка-очевидца заслуживают оттого не меньшего доверия. Они, кроме того, подтверждаются целым рядом греческих эпитафий в Египте эпохи императоров, но вполне языческих, где встречаются такие формулы: «Серапис, даруй ему победу над врагами (дело идет о врагах, которых мертвый может встретить во время путешествия в страну блаженных): Прими его милостиво, господь Серапис». Ревиль, изучавший эти тексты, очень справедливо заметил, что в христианских эпитафиях Египта молитвы живых за умерших встречаются гораздо чаще, чем в современных им эпитафиях других стран; кажется, что христиане долины Нила, по примеру евреев или через их посредство, подчинились влиянию туземных религиозных традиций. Но, кажется, что Ревиль впадает в ошибку, когда пишет по этому поводу ²²); «Молитвы за умерших..., появились у иудеев только со времени их великой борьбы с царями Сирии при Маккавеех и, может быть, под египетским влиянием. Не следует забывать, в самом деле, что в эту эпоху Птолемен тайно поддерживали иудеев против Селевкидов, как делали это некогда фараоны против ассирийских правителей».

Я же, с своей стороны, полагаю, что эти молитвы появились у евреев только полувеком позже времени Маккавеев, и что египетское влияние в этом случае просто объясняется тем, что в этой стране была многолюдная еврейская колония. В эпоху раннего христианства, по исчислению Филона, в Египте жило около миллиона иудеев (тогда как в Малой Азии 180.000, а в Риме—8000); он говорит, что в Александрии ими были населены два квартала из пяти. Нисколько не удивительно, что такая значительная масса иудеев могла оказывать влияние:

²⁰) Диодор I, 91.

²¹) Maspero, *Lectures historiques*, стр. 149.

²²) *Revue égyptologique*, 1886 год, стр. 45.

и на другие страны и что ее идеи, подвергшиеся влиянию греко-египетской мысли, распространились не только в Сирии, но и в других частях эллинистического мира.

Я, кажется, могу указать следы такой пропаганды в Коринфе, городе, имевшем постоянно торговые сношения с Александрией и тоже давшем приют значительной иудейской колонии. Святой Павел указывает на существовавший там обычай «принимать крещение за мертвых», то-есть, за умерших некрещеными, чтобы обеспечить им вечное спасение²³⁾, — обряд предстательства того же рода, что и указываемый во второй книге Маккавеев. Это крещение, кроме того, вовсе не было крещением христианским, но тем, которому подвергались греки—прозелиты, обращавшиеся в юдаизм и подготовлявшие таким образом почву для образования в будущем христианских общин²⁴⁾.

Как видно из всего сказанного выше, мы можем признать египетское происхождение молитвы за умерших. Но ведь христианство развилось не в Египте, а скорее в эллинском мире, и нам имеют полное право задать вопрос, не было ли именно в этом мире аналогичных идей, которые могли бы содействовать развитию учения о действительности молитв за умерших.

Мы уже говорили вначале, что классическая древность таких молитв не знала, потому что в глазах греков и римлян умерший был богом. Но все-таки, рядом с этим примитивным представлением, попадаетея и другое, гораздо более приближающееся к современному.

Умершие подвергаются суду, и решение зависит от их поведения в земной жизни. Одни отсылаются в Елисейские поля, жилище блаженных; других ввергают в Тартар. В VI книге Энеиды даже говорится о чистилище и лимбе; оба эти понятия перешли в христианскую эсхатологию и занимают в ней видное место до сих пор. Несомненно, между этим воззрением и тем, которое Фюстель-де-Куланж указал, как лежащее в основе религий Греции и Рима, имеется полное несоответствие. Вместо того, чтобы стать богом или полубогом, мертвый становится подсудимым, ему угрожают мучения более или менее продолжительные, он должен оправдаться или очиститься страданием прежде, чем будет допущен в круг избранных; но даже и там он будет только привилегированным мертвым, но не богом, будет очень похож на эсхилова Агамемнона, к которому Электра обращается с молитвой не только об удачном исходе своих замыслов, но и о даровании добродетели.

Замечательно, что такая же двойственность может быть отмечена и в Египте, Италии и Галлии; в этих трех странах, как и в Греции, то считают, что мертвый живет в могиле, в ней принимает поклонение, из нее дает предвещения живым, то, что он переселяется в отдельную страну, совершая при этом путешествие, полное трудов и опасностей. Из этих двух представлений первое, по крайней мере, в Греции, повидимому было воззрением официальной религии, а второе—народной веры. Со временем, официальная религия гибнет под напором науки и большей сознательности; наоборот, народная, — она вовсе не должна быть необходимо более поздней по происхождению, ее отличие просто в том, что она—религия низших классов—развивается, усваивает философские и моральные формы и стремится безраздельно завладеть душами тех, кто еще не отказался от всякой религии.

В Греции и южной Италии народной религией был орфизм. В VI столетии он нашел своего законодателя в Пифагоре; в четвертом оказал

²³⁾ 1 послание к коринфянам 15, 29.

²⁴⁾ Подробный разбор «крещения за умерших» завлек бы меня слишком далеко. Замечу только, что Епифаний приписывает этот обычай, которого Павел не осуждает, ересь иудеев; а Керинт, повидимому, был евреем из Египта.

сильное влияние на мышление Платона; в эпоху Иисуса он вдохновлял Вергилия, который в IV Эклоге и в VI книге Энеиды стал толкователем орфического мессианизма и орфической эсхатологии. Столетием позже он начинает влиять на христианскую мысль, и первые христиане вовсе не скрывают этого. Поэт Орфей фигурирует в качестве предтечи Иисуса на нескольких христианских саркофагах и на некоторых рисунках в катакомбах. Весь мистицизм первоначального христианства, так называемый «гнозис», проникнут орфическими элементами. Умиравшее язычество все пропитывается ими. Еще в III веке набожный эклектик, император Александр Север соединил в своей молельне изображения Орфея, Аполлония Тианского и Иисуса.

Имеется достаточно данных за то, что народный орфизм, о котором мы, к несчастью, знаем так мало, признавал молитвы и жертвоприношения за умерших. Относительно этого, в нашем распоряжении два текста: один Платона, другой анонимного орфического поэта, где говорится об обрядах, которыми люди думали искупить грехи и преступления своих предков. Оба текста подадут поводы к спорам, и я считаю бесполезным здесь настаивать на их значении. Но, на мой взгляд, к определенным выводам, в области интересующей нас проблемы, приводит тот факт, что и Геродот и Диодор отмечают сходство между учениями орфическими, пифагорейскими и египетскими, а Диодор особенно настаивает на заимствовании Орфеем из египетских верований того, что касалось будущей жизни²⁵). «По словам египтян»,—пишет он,—«Орфей усвоил во время своего путешествия церемонии и большую часть таинственных обрядов, исполняемых в память скитаний Цереры, а также мифы об аде». Когда древние писатели объясняют сходство между орфизмом и египетской теологией гипотезой путешествия Орфея в Египет, мы можем не придавать такому объяснению никакого значения; но нельзя также отнестись к самим сходствам, помеченным людьми, которые гораздо лучше нас знали сравниваемые ими обряды и учения. Итак, мы должны признать не влияние Египта на первоначальный орфизм—оно вполне возможно, хотя и не может быть доказано—но тесное сходство обрядов орфических и египетских. В одном пункте, кроме того, и притом достаточно важном, мы несколько лет тому назад получили возможность проверить и несомненно установить это сходство. В некоторых могилах III и II веков до рождества Христова, открытых в южной Италии и на Крите, нашли отрывки небольшого орфического стихотворения, выгравированного на золотых пластинках; оно должно было служить как бы проводником покойника в его загробном путешествии и охранять его от угрожающих сверхъестественных опасностей. И вот это руководство в точности соответствует—надо, конечно, принять во внимание большую трезвость греческой мысли—«книге мертвых», отрывки которой клали в египетские могилы, тоже с целью предохранить усопшего от опасностей, окружающих его на пути в страну блаженных.

Мы, кажется, можем сделать вывод, что идея молитвы и жертвоприношения за умерших была разом египетской и орфической.

В Египте она проникла в среду александрийских евреев, а затем распространилась по всей обширной области, охватываемой александрийской торговлей. В орфической же форме она была разнесена по Греции, Малой Азии и Италии. Этой двойной работой была хорошо подготовлена почва для той революции верований, которая обожествляемого усопшего подменила покойником, трепетно являющимся на суд, и молитву, обращенную к мертвому, молитвой, обращающейся к богу, чтобы он даровал умершему блаженство.

²⁵) Геродот II, 81; Диодор I, 92.

ПОЛОЖЕНИЕ ЦЕРКВИ В ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАНАХ *).

1. П о л ь ш а.

Основное значение имеет здесь 114 параграф конституции, который гласит:

«Римско-католическое исповедание, которое является исповеданием подавляющего большинства нации, занимает главное место среди равноправных исповеданий».

В действительности, однако, католичество является в Польше господствующим исповеданием. Недавно утвержденный сеймом конкордат имеет в себе, между прочим, следующие положения:

Церковь управляется собственными установлениями (§ 1).

Гражданские власти обязуются оказывать помощь при проведении в жизнь церковных решений или декретов (§ 4).

Епископы и архиепископы выдвигаются папским престолом. Президент республики имеет, правда, право veto при этих назначениях, однако, он обязан в каждом случае обосновать свой отвод. Церковь, кроме того, вовсе не обязана принимать в расчет это «вето» (§ 11).

Во всех открытых школах религиозное обучение обязательно.

Церковь подвергает испытанию способность и нравственность учителей (§ 13).

Школы (частные школы, разумеется), в которых нет религиозного обучения, не должны получать никакой государственной или коммунальной поддержки (§ 120 политич. конституции).

Духовные лица и монахи фактически изъяты из общей юрисдикции. При совершении какого-либо преступления, независимо от того, направлено ли оно против государства или частных лиц, клирики не могут быть арестованы без согласия их духовного начальства. Тюремное заключение может отбываться ими исключительно в монастырях (§§ 20 и 22).

Кроме «Jura Scolai» духовные лица получают большое содержание от казны (дополнение к Конкордату).

Состояние церкви подсчитать трудно. Оно, однако, чудовищно велико. Во многих бедных местностях, где крестьяне живут в жалких глиняных избушках, высятся великолепные костелы и ксендзовские хоромы с роскошными хозяйственными постройками. Каждый приходский ксендз имеет в своем распоряжении кусок земли в несколько гектаров, а нередко в руках ксендзов имеются участки, превосходящие по величине хорошие крестьянские участки. А кроме всего этого, много земли находится в собственности у костелов и монастырей.

Римско-католическая церковь имеет	141.644 гектара.
Греческо-католическая » »	62.942 »
Православная » »	24.407 »
Евангелическая » »	239 »

*) Из материалов IPF (Интернационала пролетарских свободномыслящих), напечатанных в «Korrespondenzblatt» IPF.

По переписи 1921 года в Польше было 25,7 милл. населения.

На каждую тысячу человек приходилось:

Рим.-католиков	608
Греко-католиков	113
Православных	108
Евангелистов	63
Иудеев	107
Сектантов и др.	1

Безысповедных законов в Польше не знают. Каждый обязан иметь какое-нибудь признанное государством исповедание.

Народная школа подчинена непосредственному наблюдению духовенства. Ни один свободомыслящий не должен попасть в учителя. В средней школе за церковной благонадежностью учителей наблюдает преподаватель закона божьего. Подозрительный учитель убирается с должности без всяких проволочек. (Таких случаев было множество). Без свидетельства о крещении или обрезании ученики в школу не принимаются. Свободомыслящие ученики подвергаются гонениям. В университетах церковный гнет так силен, что профессорам приходится участвовать в церковных церемониях. Богослужение, исповедь и т. п. обязательны.

Гражданского брака в Польше не существует. Гражданские браки прежнего времени тоже не получили легализации. Без церковного брачного обряда живущие в браке супруги признаются только сожителями (живущими в конкубинате). Развода не существует, брак, как таинство, нерасторжим. Предусмотрено признание брака недействительным, однако, добиться этого можно только ценой больших денежных затрат, так что такой путь развода доступен только богатым. Вследствие этого ежегодно разыгрываются тысячи семейных трагедий.

Католическое духовенство в Польше (римско-католическое и греко-католическое) представляет собой армию в 13.371 человек: среди них имеется 44 архиепископа и епископа, 6.564 приходских ксендзов и 2.576 клириков. Государство выплачивает им ежегодно 14.500.000 золотых. Попов имеется 1.061, они обходятся государству ежегодно в 955.000 золотых. Евангелические пасторы получают 466.000 золотых. Число раввинов значительно меньше, и от казны они не получают почти ничего. Новые исповедания до сих пор не получили признания государства: недавно, например, было отклонено предложение признать методистов и польскую национальную церковь.

Безысповедность также не признается государством. Безысповедным приходится венчаться по церковному обряду, крестить или обрезать детей и т. д. Кладбища здесь исключительно исповедные. Иудеев и протестантов нельзя хоронить на католических кладбищах и наоборот. Если умирает безысповедный, то для его близких начинается целая трагедия. Ни одно кладбище не желает его принять. Обычно на это решается только какая-нибудь христианская секта, секта баптистов или богемских братьев. Когда в Лодзи умер безысповедный д-р Кауфман, то его пришлось похоронить в саду. Если умирает лицо еврейского происхождения, не подвергавшееся обрезанию при жизни, то для погребения его на иудейском кладбище необходимо посмертное обрезание.

Процессы по обвинению в кощунстве и богохульстве являются здесь делом обычным.

Польская так называемая социалистическая партия, ППС, ведет решительную борьбу с союзом вольнодумцев и понуждает своих членов выходить из союза. Она официально заявляет, что она не хочет вести борьбу с церковью, ибо между католицизмом и социализмом нет при-

циального противоречия. Гораздо дружественнее относятся к вольнодумческому движению коммунистическая партия, однако, внимания она ему уделяет мало. Обе радикальных крестьянских партии решительно высказываются за борьбу с клерикализмом.

В польской армии имеются священники всех исповеданий. Им присваиваются чины не ниже капитанского. Новобранцев заставляют присягать знамени, солдат же сплошь да рядом командируют для участия в церковных демонстрациях и крестных ходах. Командируемые должны надевать по воле церковного начальства освященные медали, кресты и проч.

2. Австрия.

Церковно-политическая обстановка в Австрии является такой же, как и в Польше. В Польше, однако, привилегии церкви формально зафиксированы, по крайней мере, законом. В Австрии же царят совершенно невероятные правовые условия, которые не узаконены конституцией, которые, напротив, основаны на постоянном нарушении властями, по велению церковников, тех законов конституции, которые касаются свободы убеждений. Граждане других государств вряд ли в состоянии составить себе ясное представление о том хаотическом беспорядке, который царит в Австрии во всем, что касается религии, о произволе властей, о безграничной диктатуре Рима.

Пролетарские вольнодумцы Австрии ведут свою борьбу, и это знаменательно, в защиту законов конституции и против государственной власти, которая должна была бы быть стражем конституции. Правительство совершенно пасует перед церковью, сознательно или по неспособности. Оно является просто исполнительным органом архиепископского дворца в Вене.

Римская церковь причисляет к своей пастве 94 процента населения. Иудеи, протестанты, старо-католики образуют лишь незначительные меньшинства. Политического влияния они не имеют. Они не имеют почти никакого состояния, а потому и не играют роли экономического фактора. Безысповедные, их 80.000, объединены в большей своей части вкруг «Союза вольнодумцев Австрии». При количестве организованных в социал-демократической партии рабочих (1.000.000) цифра 80.000 является ничтожной. Причины этого явления станут ясными, если вспомнить, что, во-первых, с.-д. партия официально объявила религию частным делом, что, во-вторых, рабочие, особенно в деревне, своим выходом из церкви вовлекают и себя и детей в большие неудобства и неприятности. Отделение церкви от государства чрезвычайно повысило бы число безысповедных.

Австрия имеет республиканскую конституцию, которая, однако, сконструирована прямо удивительно. Та часть конституции, которая относится к управлению государством, заново сформулирована национальным собранием, та же часть, которая касается прав граждан, не составлена заново, хотя, казалось бы, положение граждан в отношении республики должно быть несколько иным, более свободным, чем в отношении монархии. Часть эта просто заимствована из монархического свода законов. Конституционные законы 1867 г. (!) применяются еще и ныне, как основа законодательства. Уже одно это обстоятельство является анахронизмом, но к этому присоединяется еще и то, что несоответствие этой конституции с тем стремлением к свободе в области исповедания, которое существует в обществе, сказывается ныне еще ярче, чем до переворота. Конституция 1867 г. установила некоторые либеральные права: свободу веры и совести, свободу высказывания убеждений и мнений, независимость гражданских прав от исповедания,

необязательность принадлежности к церковным организациям и т. д. Казалось бы, совсем хорошо. Однако, этой конституции на деле противостояли с конституцией несогласимые, но неизменно практиковавшиеся законы о междоисповедных отношениях граждан, о брачном и семейном праве, об обязательном религиозном обучении детей. Противоречия между конституцией и законами замалчивались, как судьями, так и властями. И делалось это в угоду римской церкви! Эта практика сохранилась и в республиканской юстиции и в республиканских административных органах. Нас бы очень далеко завела попытка подробно изобразить это скандальное пренебрежение даже к конституции 1867 г. со стороны республиканско-клерикальных властей, действующих под диктовку венского архиепископа и стоящих за его спиной римских церковников; поэтому, мы приведем лишь несколько кратких примеров.

В Австрии запрещен брак между христианами и не-христианами (евреями и безысповедными). Католическая догма связывает также и не-католических супругов. По распоряжениям большинства местных властей дети должны быть обязательно причислены к какому-либо из признанных государством исповеданий. Власть может определить ребенку исповедание против воли родителей. Если же ребенок все-таки безысповедный, то он в школе обязан посещать уроки закона божьего, иначе его родители подвергаются штрафу, а сам он остается на второй год. Учителя не-католики не могут быть руководителями школы, безысповедные обязаны в суде присягать и т. д. В сельской школе законоучитель играет главную роль.

Если подобного рода законодательная практика клерикально настроенных властей мало вяжется даже со старой конституцией 1867 г., то такое поведение правительства является прямым нарушением конституции с тех пор, как в конституцию республики включены в октябре 1920 г. определения, заимствованные из мирного договора и исключющие совершенно недвусмысленно всякую зависимость гражданских прав от исповедного момента. Однако, ни правительство, ни клерикальное парламентское большинство, ни юстиция, ни органы управления над этим нисколько не задумывались. Католицизм остается главным козырем! В то время, как в Польше свобода веры и совести отсутствует по закону, она в Австрии отсутствует **вопреки** закону. Конституция нарушена в этом отношении *via facti* (путем факта). Такого государственного суда, пред которым могло бы ответствовать правительство, у нас, к сожалению, не существует.

Об имуществе и состоянии можно говорить лишь в отношении католической церкви. Протестантские и иудейские организации получают материальную поддержку лишь от своих членов. Католическое же духовенство получает ежегодно от государства около 20 миллионов шиллингов, что для совершенно обнищавшего населения является чудовищной тяготой, которую притом должны нести и евреи, и протестанты и безысповедные. Правда, с 1874 г. существует закон, согласно которому католическая церковь, подобно другим религиозным организациям, должна учредить свои так наз. приходские общины, которые покрывают расходы на удовлетворение культовых нужд путем обложения членов общины. Однако, и по сию пору закон этот не проведен в жизнь! Церковь не хочет этого. Она пользуется всякими налоговыми льготами. В ее руках находятся огромные земельные имущества. В то время, как мелкие крестьянские хозяйства разоряются, церковь имеет в своих руках больше 500.000 иохов земли (иох—5.700 кв. метров). Церковь сдает большую часть своей земли в аренду на очень тяжелых для арендаторов условиях, при чем она свирепо борется со всякой попыткой защитить арендаторов от церковной эксплуатации. К земельным владениям церкви

следует еще прибавить бесчисленные, бесконечно богатые храмы, монастыри, аббатства, дворцы, дома, фабрики и движимое имущество, которое вообще трудно оценить хотя бы приблизительно. Сказочное богатство церкви делает ее, естественно, не говоря уже о ее духовной власти над слепыми людьми, опасной капиталистической силой, которая еще до войны имела чрезвычайно большое влияние на торговую и аграрную политику и которая ныне обнаруживает самую тесную связь с банковским капиталом. Отчуждение церковного имущества является по нашему убеждению лишь вопросом времени. 40.000 попов и монахинь господствуют над Австрией.

Кладбища в сельских местностях находятся в собственности и управлении церковью. При погребении вольнодумца частенько происходят трения, так как фанатичные римские священники не хотят соблюдать правил о кладбищах, а светские власти им симпатизируют. В армии усердно насаждается при покровительстве клерикального правительства «католический» дух. Каждая воинская часть имеет своего священника. Участие в церковных процессиях и празднествах, правда, не обязательно, однако, «добровольцы» всегда находятся. Были случаи, когда молодые, безысповедные новобранцы посылались в сопровождении унтер-офицеров к священнику на предмет обратного «вступления» в церковь.

Буржуазные правящие партии (христианско-социалистическая и великонемецкая) насковозь клерикально-реакционны. Они имеют 60 процентов мест в парламенте. Остальные 40 процентов принадлежат социал-демократам, которые, ведя постоянную борьбу с большинством за материальные улучшения для рабочих, имеют слишком мало времени для борьбы с клерикализмом, да и слишком мало интереса, ибо они, **совершенно неосновательно**, опасаются, что вольнодумческая агитация затруднит их работу среди крестьян и сельскохозяйственных рабочих. Отпора чудовищной дерзости церковников в Австрии ждать, следовательно, неоткуда, поскольку речь идет о политических партиях. Пролетарские вольнодумцы предоставлены самим себе. Однако, так уж сверхвсякой меры грубо и злоехидно хозяйничанье римской церкви, что действие рождает противодействие—сравнительно с численностью населения «Союз вольнодумцев в Австрии» является самой большой вольнодумческой организацией мира. Коммунистическое движение в Австрии еще очень слабо. В представительных органах республики и коммунальных учреждениях коммунисты пока мест не имеют. Процент безысповедных, однако, среди коммунистов необыкновенно велик.

Резюмируем: хотя Австрия и не заключила с Римом конкордата, однако, в отношении духа и практики конкордата она ни на волос не уступает Баварии и Польше.

3. Клерикализм в Бразилии.

Наиболее значительным местом иммиграции на земле является ныне, безусловно, огромная южно-американская республика—Бразилия. Существует уже много книг и сочинений, в которых подробно рассказывается обо всем, что следует знать относительно этой страны. В этих сочинениях можно многое прочесть относительно плодородия почвы, о пышной растительности, о вечно зеленых лесах и т. д. Все это—неоспоримые факты, побуждающие столь многих, уставших от Европы, людей направляться в этот новый свет, в этот лучший потусторонний (в географическом смысле) мир. Однако, где свет, там и тени. Для того, чтобы показать на розовых световых картинах, рисующих страну чудес, Бра-