



№ 35

ДЕКАБРЬ

1928

Содержание

М. Пруссак. Древо жизни.

**В. Дитякин. „Бедуинская“ теория происхождения ислама и ее
новый защитник.**

Паноптикум мракобесия.

Библиография.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА
НА ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛ - СБОРНИК
НАУЧНЫХ МАТЕРИАЛОВ

„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.

Редакционный Совет: *Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-Грекулов, И. Вороницын, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский, проф. В. Дитякин, И. Шпицберг* (Отв. редактор).

ПОДПИСКА С ПЕРЕСЫЛКОЙ ПО ПОЧТЕ:

На 1929 год на 12 месяцев	7 р. 50 к.
„ „ „ 6 „	4 „ — „
Отдельный номер	— „ 75 „
Журнал „АТЕИСТ“ за 1925—26 гг. распродан.	
Комплект журнала за 1927 г. (№№ 15—26).	5 „ — „
„ „ „ 1928 г. (№№ 23—35).	7 „ — „

Москва, I. Гранатный пер., дом 1.

Издательство „АТЕИСТ“ — Телеф. 4-53-12.

М. Пруссан.

Древо жизни.

(К истории культа фаллюса).

I.

Культ Христа, как одна из разновидностей сотерической (спасающей) религии страдающего и воскресающего бога-сына. Аграрно-фаллический характер культов этой религии. В чем видел христианский культ свое отличие от остальных культов растительных божеств? Крпптограммы Христа.

Когда в Римской империи среди восточных культов, в изобилии наводнявших ее западную, европейскую часть, появился новый культ какого-то еврейского распятого бога Иешу, он был встречен, как одна из многих сектантских, эзотерических (тайных) разновидностей все одной и той-же хорошо известной древнему миру сотерической религии страдающего и воскресающего божества, религии народных низов, живущей рядом с официальными политическими культами богов греко-римского Олимпа.

Сущность культов этой сотерической религии, будь это культ греческого Дионисия-Иакха, римского Либер-освободителя, сирийского Таммуза, греко-финикийского Адониса, малоазийского Аттиса, египетского Озириса-Гора, в общих чертах, опуская частные мифологические и культовые различия, сводилась к следующему: в центре культа стояли два божества, мужское и женское, сын и мать. Мужское божество, зачатое девственно, рождающееся в пещере, из дерева, под деревом, находимое порою, как Моисей, в корзине у воды, сын, муж и брат своей матери, отец самого себя, умирало распятое, повешанное, растерзанное, прободенное, искупая своей смертью людские грехи, обещая людям спасение и новую жизнь.

Об'единяла культы страдающего и спасающего божества и его матери-возлюбленной еще одна особенность, давшая повод говорить о их неприличии, безнравственности, распутстве: все они были культы фаллические. Рядом и неотделимо от культа бога сына и матери богородицы стоял культ фаллюса—мужского полового органа—наиболее древняя и фетишистская часть сотерических религий, сопровождавшаяся половыми алкоголическими оргиями *) и мистериями (таинствами), где половые (сексуальные) представления, почитание половых органов, независимо от оргиастического или аскетического отношения к ним, играли выдающуюся роль.

*) Оргии у древних славян—гульбища, когда по православным писателям народ „скакал и играш“.

В этой грубо чувственной, фаллической и оргиастической стороне сотерических культов пытались видеть причину их проникновения и самого широкого распространения в пределах Римской империи. На деле это, конечно, было не так. Сотерические культы всегда находили почву в местных первобытных верованиях, в тех представлениях, которые были связаны с календарем земледельца: посевом, жатвой, сбором урожая, размножением стад, трудом, направленным к приумножению и изобилию плодов земных и лишь были оттиснуты на задний план культурами военного сословия, городской самостоятельной общины, политических союзов, республик и патримонических государств **). Иными словами, сотерические культы были культурами аграрными.

По представлениям земледельца смена явлений в природе и события земледельческого календаря имели сходство с жизнью человека, особенно половой, брачной, его рождением и смертью. Но на лицо было не только одно сходство. Явления природы и жизнь человека были интимно связаны друг с другом, находились в симпатическом сродстве, по которому действия одной стороны вызывали схожие действия и у другой. Получалось что-то вроде гомеопатии. Исходя из такого представления человек полагал, что он мог вмешиваться в ход природных явлений в желательном для него направлении мерами симпатической магии, вымогать гомеопатически, отдельными ли магическими, ритуальными поступками, или организованным общественным культом, плодородие и изобилие, отвращать различные нежелательные для него явления.

Культ страдающих и воскресающих божеств и был тем культом, который до конца гомеопатизировал (повторял подобно) земледельческие явления, подражая им, с целью вызвать плодородие.

Местные аграрные культы, оттиснутые политическими культурами, находили в восточных культах спасающих божеств как бы вторую жизнь, снова выдвигаясь на первый план, давая повод к философским и поэтическим, а еще больше жреческим размышлениям, к новому мифотворчеству, попыткам приспособить их к официальному культу, слить с ним и т. д.

Такую картину мы наблюдаем в древней Греции с распространением „пришлого“ культа Дионисия, веселого страдающего бога сексуально-алкогольных оргий, претворяющего воду в вино, заявляющего, что бремя его культа легко и удобоносимо. Этот культ не только соперничал с политическими культурами Зевса, Аполлона Дельфийского, Афины Паллады—культами военного и правящего сословия, общеполитической жизни Эллады, но фактически и вытеснил их, превосходя числом своих последователей, богатством храмов, количеством посвященных ему празднеств и мистерий, которые он разделял совместно с своей богиней матерью, богиней земли и снопа хлеба, Деметрой *).

**.) Являющихся вотчинной собственностью правящей династии, передаваемой по наследству, браку. Пример—прежняя Австро-Венгерская монархия, округлившаяся за счет заключения браков династии Габсбургов, до-петровская Русь.

*) Наличие двух культов политического военно-жреческого и сотерического, мы можем проследить во всех старых культурных центрах. В Японии—шинтоизм и пришлая сотерическая религия буддизм. В Китае—бюрократическое государственное конфуцианство и рядом даоизм и тот же буддизм. В Индии—браманческие традиции, опирающиеся на военно-жреческий культ, сотерические культы и учения—буддизм, джайнизм, культ сынобожества—кришнаизм и, наконец, чисто аграрный, фаллический культ, культ Шивы и богини Дурги, среди многомиллионных масс индусского земледельческого населения переходящий в простой фетишистский культ фаллуса, сли-

Связанные с растительным и животным миром земледельца Дионисий и боги подобных ему культов жили как действующие лица ежегодных, приуроченных к сменам времен года, посеву и жатве, гомеопатических драм, мистерий, эпифаний (богоявлений). Об'единяя в себе всю связь однородных представлений, они выступали, как **растительные и животные тотемы****), как **оплодотворители** во взаимоотношениях с богиней земли (у населения уже знакомого с культурой хлебных злаков, причем рождающиеся богиней землей и снова в посеве оплодотворяющие ее, они действительно выступали ее и сынами и мужьями и братьями, отцами самих себя) и, наконец, как **спасители в лице тех Иисусов Варнавов**, которых убивали, вешали, растерзывали, распинали в качестве культовой жертвы, как бога, чтобы они своей плотью и кровью, своими половыми органами, своими страданиями спасали людей и оплодотворяли богиню землю, обеспечив плодородие и желательное течение жизни земледельческой общины.

Работы Маннгардта, Ланга, Фрезера, Джона Робертсона и Робертсона Смита достаточно убедительно выяснили взаимную связь тотема, оплодотворителя и искупителя, последовательное развитие от простого ритуального совокупления на полях, которое должно было гомеопатически вызвать их соответствующее плодородие до коллективного сексуального действия, сексуальной оргии, от Онана, рассеивающего свое семя на поле, до юноши-искупителя и оплодотворителя, убиваемого, распинаемого и растерзываемого как у индусского племени Хонда, чтобы рассеять его прах и половой орган на полях, до Иисуса Варнавова, царя и, наконец, божества, искупителя, спасителя, параклета.

Синкретизируя в себе и тотемное божество и оплодотворителя матери земли, ее сына и мужа и искупительную жертву, „спасителя“, эти аграрные, „вторые боги“, по выражению Джона Робертсона, и являлись вместе с матерью землей тем центром, вокруг которого группировались культ плодородия и спасения, его таинства, его сотериология (учение о спасении).

В сочетании этих вторых богов-сынов, как оплодотворителей и спасителей, мы подходим к тому „безнравственному“, что было в их

вась с самыми первобытными анимистическими представлениями и анимистической практикой. В Египте—культ Аммона, Ра, теологические представления о небесном и земном начале Кнефе и Кебе и фактически господствующий над ними, действительно всеегипетский культ, аграрный и фаллический, Озириса и Изиды, Озириса-Гора, Озириса-Аписа. Также наличие двух культов мы находим и в Иудее. Культ судей, царей и пророков, состоявших в своеобразных придворных чинах, культ Ягве и аграрный, ненавистный Ягве, культ Ваалов и Ваалит, Таммузов и „цариц небесных“ Иштар, Мариам, Иошуй и т. д. Культ Ягве—типичный политический культ в его крайнем выражении—„с нами бог“. Полная противоположность Рим. Его практика, как известно, состояла в том, чтобы всякий культ чужого и завоеванного народа включить в свой политический культ. Так проник в Рим, в эпоху пунических войн, культ малоазиатской матери богов Кибелы, а вместе с нею и культ ее сына и возлюбленного Аттиса. Max Weber „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen. 1923. T. I, II, III.

**) Как деревья, главным образом, как плодовые, доставляющие пищу и хмельный сок—сому или хаому:—фиговое дерево и виноградная лоза в культе Дионисия, сосна и сикимора, плод которых составлял пищу древнейшего населения в культах Аттиса и Озириса и из которых тоже добывался хмельный сок (Фрезер „Золотая ветвь“—Адонис, Аттис, Озирис), как животные и, наконец, как хлебное зерно. Представлялось, что они, используемые человеком, давая ему плоды, свое мясо и кровь, приносят себя в жертву, насиляются человеком, страдают от него и требуют за это соответствующего искупления. („Джон ячменное зерно“ в стихотворении Т. Гуда, культ медведя у вотяков). Фрезер—„Золотая ветвь“, Mannhardt „Die Wald und Feldkulte“.

культы. У всех этих спасителей—фаллическая природа и культы их—„фаллические“ *).

Здесь несколько слов из истории изобразительных искусств. Еще Лукиан подчеркивал, что первоначально изображения божеств были очень грубы и несовершенны. Так, например, Вакху-Дионисию воздвигали простые фаллюсы. Впоследствии,—говорит Лукиан,—на фаллюсах стали вырезать другие фигуры, относящиеся к Вакху, а потом искусно изготовлять и статую самого Вакха „приапрически“, т.е. с громадным фаллом. Еще дальше и Вакх-Дионисий уже перестает изображаться итиюфаллически (с прямым членом), но зато, сам начинает воздвигать фаллы. В Гieroполисе перед храмом богини матери стояли два громадных фалла с надписью: „Вакх воздвиг эти фаллы Юноне, своей теще“ *).

Другое итиюфаллическое божество Греции, Гермес, посредник между богами и людьми, параклет, бог изобретательности, торговли, обмана, воров. а первоначально пастух, бог границ и скотий бог (скот—первая форма денег) в Аркадии в Киллене, центре его культа, был почитаем в виде фалла, прямочленно стоящего на пьедестале. Его спутница Афродита, он Эпафродит у посвященных. Во рту держит колос и сопровождается бараном, Орфей дает ему имя Гермеса-Вакха, Дионисия. Как таковой он дал имя вещам.

У египтян Озирис и Гор в первом и главном своем значении фаллюсы. „Потом, когда стали делать статуи,—говорит один из исследователей в конце XVIII столетия [культа фаллюса, Крейцер.—фаллюс был перенесен в статую на надлежащее ему место. Озирис держится за него рукой, в другой руке у него кнут“. Буквально тоже относится и к Гору. Он и фаллюс и статуя с итиюфаллом в той же позе, что и Озирис. Египтяне говорили об Озирисе и Горе, как об одном божестве. Гор—воскресший Озирис. Греки сравнивая Озириса с Дионисием, Гора сравнивали с прямочленным Приапом (в мифологии сыном Дионисия). Фаллюс самый употребительный знак на барельефах египетских храмов, служа символом божественного. Он был единственным божеством, перед которым египтяне склоняли свои колени *).

„Пусть,—пишет М. Вебер в своем труде „Собрание статей по религиозной социологии“ о индуизме,—брамины и гуру стараются персонифицировать лингам (фаллюс) и женский половой орган, иони, как Шиву и Дургу, включая последних в тронцу и подводя под них в качестве их основы и источника Веды, многомиллионные массы индусского крестьянского населения знают только лингам и его культ, порою даже и не подозревая, что гуру называют этот лингам

*) Говоря о том, что аграрное божество выступает и как тотем и как оплодотворитель и как искупительная человеческая жертва перед тем же тотемом, мы как будто бы совершаем логическую натяжку. Аграрное божество является и субъектом и объектом жертвы искупительной и спасительной. На деле так оно и есть. Бог огня Агни в Ведах является и тем, что приносится в жертву и тем, кому она приносится. Агни приносит в жертву самого себя самсу себе, он и жертвенный огонь и божество огня. Когда мы будем говорить о культе Дионисия мы увидим, что он действительно синкретический образ, он и тотем и фалл и искупитель-спаситель. Яркую же фаллическую природу тотем приобретает, как мы уже и подчеркивали, у аграрного населения, сеющего и снимающего жатву.

*) Примечание: Фаллюс у древних греков и мужской половой член, и древо смоковница, из которой изготовляли большие столбы в форме фаллюса, чтобы носить в процессиях воздвигенья фаллюса-фаллофориях и, наконец, фаллюс из красной кожи, который вешали, приговождали к древу-фаллюсу.

*) Rolle „Recherches sur le culte de Bacche“. Paris. 1824. T. I, II, III.

Шивой или Вишной, а иони—богиней Правати, Дургой, Лакшмой. Лингам, вернее его сочетание с иони, для них единственное божество, которое они знают и понимают“.

На этом сочетании лингама с иони, или по гречески фаллюса с ктеис (женский половой орган) необходимо остановиться, так как это сочетание и другие, речь о которых будет ниже, дают ряд самых неожиданных фаллических символов. Знак лингама у индусов вертикальная черта с двумя точками по бокам ·|· **); знак чрезвычайно употребительный, помещаемый в начале писем, письменных обращений, религиозных статей, книг. Знак иони—равносторонний треугольник, обращенный вершиной вниз ▽. При сочетании же лингама с иони пользуются двумя переплетенными равнобедренными треугольниками, образующими шестиконечную звезду, или, если угодно, шестиконечный крест, щит Давида (Доуда-Таммуза). Это та звезда, которая сияет над головами языческих христов и богородиц, которая заканчивала собою обычно статую фаллюса, копые, древко знамени.

Фаллюс не только фетиш, самый распространенный аграрный символ плодородия, изобилия и возрождения жизни, „древо жизни“, отец всего сущего, божество, которое по учению орфиков царит над людьми и богами, он и та самая существенная и великая жертва, которая приносилась человеком для обеспечения плодородия земли, тот плуг, который вспахивал ее *).

Его, оскоряя себя, приносили в жертву „мрачным, кровожадным и безнравственным“ Астарте и Кибеле галлы и корибанты (оргии-стические танцоры), он был объектом нестугленных менад и тиад культа Дионисия, от которых в ужасе бежали мужчины (шекочущие на смерть русалки славянских поверий), его обрезывали семитические народы древнего мира и продолжают в ритуальных целях обрезывать десятки миллионов людей на континентах Азии и Африки, его изображения носили по греческим и египетским полям женщины, а жрецы итүфаллы в женских одеждах во всех торжественных процессиях и мистериях культов Дионисия, Озириса, Аттиса, Адониса и Либера, его хранили в священных сосудах, цистах, он был тем последним божеством, которое вместе с женским половым органом и снопом хлеба показывали посвященным в святая святых храмов, где совершались мистерии, тем искупительным орудием, которое даровало людям спасение.

„Что за святыня,—говорит отец церкви Тертулиан по поводу элевзинских тайств Деметры и Дионисия Иакха,—которую вы храните в этом капище? Статую члена, с которой сбрасывают покрывало перед посвященными!“

Другой христианский писатель пишет: „Мы искуплены кровью христа спасителя, а те, несчастные, только обманывают себя, когда полагают, что искуплены половыми органами“.

Страдающие спасители Адонис, Аттис, Озирис, Эсмун, Дионисий вместе с тем и боги, оскоряющие себя или оскопленные. Они или умирают от истечения крови при самооскоплении, как Аттис и Эсмун, или от ран, нанесенных им культовыми животными, (символизирующими, как говорят иные писатели, старящиеся соблюсти при-

**) Две точки по бокам вертикальной линии означают тестикли—мужские яички.

*) Во время фаллофории, несения фаллюса, позади статуи фаллического божества, его носили не только „воздвигнутым“ прямо, но и наклонно, так что он с носилками образовывал форму плуга. (С античной вазы, находящейся во Флоренции).

личия, производительную силу природы, иными словами половые органы), как тот же Аттис и Адонис, или растерзанные, распятые, прободенные на „древо жизни“, причем в первую очередь у них отнимается половой член. Так умирают Озирис, Дионисий и тот юноша у индусского племени Хонда, которого распинают и прободают и поят опиум, дабы он умер не чувствуя страданий, как бог.

Время принесло смягчение и в принесении кровавой человеческой жертвы*), и в людоедстве, как в религиозном обряде единения с божеством, и в оскоплении. Людоедство, оно же одновременно и богоедство, стало переходить во вкушение мяса и крови культового животного, хлеба и вина, в таинство евхаристии и агапии—вечери любви**).

То же и с оскоплением. Наряду с самооскоплением, к которому прибегали только наиболее экзальтированные последователи культов Аттиса и Адониса, когда драматизм дней страстной недели перед воскресением спасителя доходил до крайнего предела, практиковалась и менее радикальная мера. Половой орган был заменен пролитием собственной крови, нанесением себе ран, от которых по всему телу струилась кровь. В этом траурные дни смерти Адониса, Аттиса, Озириса поразительно сохранились в Закавказье и Персии в днях траура по убитом предательски Али, родственнике Магомета, в так называемом обряде шахсей-вахсей**).

„24 марта,—пересказывает Фрезер в своей работе,—„Аттис, Адонис, Озирис“—скорбь и отчаянье по умершем Аттисе достигала крайнего предела. Фанатизированные толпы носились по улицам, наносили себе раны, отрезанные лица в порыве религиозного иступления оскопляли себя. Отрезанные половые органы бросались в подземелье храма Кибелы, находившемся на Ватиканском холме (описывается культ Аттиса-Кибелы в Риме) при взываниях и мольбах, обращенных к Аттису, лежащему во гробе, воскреснуть. В ночь на 25 марта происходила церемония воскресения Аттиса, всюду зажигался свет, жрецы в торжественных одеяниях объявляли верующим радостную весть, что Аттис воскрес, могила раскрылась. Это было началом гилларий, иступленного праздника, сопровождавшегося оргиями.

*) Человеческая жертва фигурировала под именем тотемного божества, которое поедали для соединения с ним.

**) Социальное и религиозное значение, (а в древности оба эти понятия были равнозначны), общей людоедческой и богоедческой трапезы, позднее и вообще коллективной трапезы, выяснено Робертом Смитом и позднейшими за ним писателями. Вкушать совместно означало, да и по сейчас означает, установление союза, родства, дружбы, принадлежности к одной и той же религиозной общине или касте. Воздерживаются от совместного вкушения пищи разные касты у индусов, единоверцы с иноверцами, одноплеменники с иноплеменниками. Так было и у евреев. Сотерические культы в этом отношении придерживались принципа „нести эллин и иудей“,—в общей трапезе и евхаристии могли принимать участие все, без различия национальностей; достаточно, чтобы они были только последователями данного сотерического культа. В этом их главное отличие от политических культов. Они могли иметь прозелитов и распространяться всюду, становиться межнациональными, общечеловеческими религиозными культами. Reix „Der eigene und der fremde Gott“.

**) Ученый немецкий теолог Ваксмут, посетивший страны греческого православного востока, такое же поразительное сходство, хотя и не сопровождаемое самооскоплением и саморанением, находит между страстными днями и пасхальной ночью культов Аттиса, Адониса и православного Христа. Его мысль сводится к следующему: чтобы представить себе ярко и наглядно, что происходило во время элевзинских таинств и в страстные и пасхальные дни Аттиса и Адониса, достаточно присутствовать вместе с верующими в православном храме страстные четверг, пятницу, субботу и пасхальную ночь, когда наэлектризованная еще до этого „страстями господними“ толпа отвечает как в экстазе на объявление попа, что „Христос воскрес“—воистину воскрес,—плачет от радости, обнимается, целуется...

Жрецы совершали миропомазание, шепча верующему: „Господь жив, Атис воскрес, утешьтесь благочестивые, то же спасение будет и с нами.

Точно такая картина происходила и с воскресением Адониса.

Происходило это весной, 25 марта, когда первые христиане праздновали и воскресение своего Христа.

О другом виде ограничения оскпления — обрезании мы уже упоминали. Даже если согласиться, что обрезание ведет свое начало от другого источника: посвящения божеству младенца мужского пола, то остается вопрос, почему посвящение приняло форму обрезания.

Фрейдистское объяснение обрезания, как грозное напоминание старшего поколения младшему о запрещении инцеста, как слишком специфическое, кажется тоже неудовлетворительным, так как замещение оскпления и человекоубийства в качестве ритуальной жертвы для вызова плодородия приняла и другие формы, не вкладывающиеся в объяснение фрейдизма. Вместо человеческих жизни, плоти, крови и половых органов выступали и животные, их плоть и кровь, их половые органы. Обычно это животные, обладающие повышенной производительной силой, как полагали тогда, и в большинстве сельскохозяйственные животные. Это бык, козел, баран, наконец, осел и т. д. Они замена человеческой искупительной жертвы и фаллюса, выступая как они средствами спасения, искупления, отпущения и очищения от грехов (крещения). И мы не будем удивлены, когда фаллические сотерические божества мы встречаем рогатыми, быками, козлами, баранами. Адонис, Дионисий, Моисей—рогатые. Христианский Христос—агнец, берущий на себя грехи мира.

„На третий день пасхи Атиса,—продолжает Фрезер,—из храма Кибелы к притоку Тибра, Альме, направлялась торжественная, с несением воскресшего Атиса, матери Кибелы, громадного фаллюса и других священных предметов, процессия для совершения таинства крещения—тауроболий. Выдающуюся роль в этих тауроболиях, крещении кровью убитого быка, играли половые органы животного“...

То же и в криоболиях, крещении кровью барана.

Вернемся однако к главному. Человеческие жертвы, людоедство в качестве богоедства и тесная связь с ними оскпления и культа фаллюса была тем древним, что лежало в основе позднейших аграрных фаллических культах страдающих, воскресающих и спасающих божеств. Это древнее, как в памяти сторонников этих культов, так и их противников, было и самое сокровенное, мрачное в этих культах.

Неудивительно, что и новый культ распятого Иешу, какой-то еврейской секты, будь то мандеев, назореев или адонеев, культ темный, эзотерический, незнакомый, был связан с самым древним и сокровенным, что было в подобных ему сотерических культах богов-сынов.

Заставляло делать это заключение еще одно подозрительное обстоятельство. Хотя и все другие религии полагали свои божества существующими реально и даже жившими в прошлом как люди, христиане настойчиво указывали, что их распятый бог не только жил человеком, но и в самом недалеком историческом прошлом. Чудеса Иешу или Иисуса не могли удивить древних. У них самих было не мало чудотворцев, которые могли конкурировать с христианским Иисусом. Достаточно указать на Аполлония Тианского. Что христианский спаситель был казнен на кресте-ставросе, с человеком это могло случиться. Но то, что он был распят и воскрес заставляло

подозревать, что на лицо было не обычное распятие-казнь, а религиозное культовое на том „древо жизни“, на котором распинали или вешали Аттиса, Озириса, ягненка, (юношу племени Хонда), после чего спасительная или искупительная жертва превратилась в глазах совершивших это культовое распятие, в божество *).

Отсюда обвинения сторонников распятого Иисуса в практиковании человеческих жертвоприношений, совершаемых под покровом ночи и кровавой евхаристии—религиозном людоедстве, как богоедстве, т.-е. во всем том, в чем сейчас христиане обвиняют евреев, среди которых, якобы, существует секта, практикующая к еврейской пасхе ритуальное убийство, а китайцы и по настоящее время обвиняют христианских миссионеров **).

Рейк в своей книге „Свой и чужой бог“ метко замечает, что подобного рода обвинения, бросаемые по адресу последователей чужих культов, только говорят о темном и кровавом прошлом культа самих обвинителей.

Было выдвинуто против первых христиан и второе, последовательное со стороны подозрительного отношения к тайному и неизвестному культу обвинение, а именно—в поклонении голове осла, как самой грубой, примитивной, самой неприличной стороне фаллического культа, составляющей часть культа итюфаллического Приапа. Обвинение казалось бы странным со стороны тех, кто сами практиковали культ фаллюса, но не нужно забывать, что он к тому времени у них принял „облагороженные“ формы в обработке жрецов и философов, тогда как культ Приапа и ослиной головы представлял этот культ в самой низменной и вульгарной его стороне, годной лишь для низов, распутников или тех у кого „чужой“ бог. К обвинению христиан в поклонении ослиной голове мы еще вернемся.

Христианам первых веков стоило больших усилий отвести от себя эти подозрения и наветы. В оправдание они ссылались на то, что у евреев отсутствует какое бы то не было религиозное убийство и пролитие крови, культ фаллюса и сексуальные оргии. Все это запрещено культом Ягве, наследниками которого считали себя христиане.

Имел ли культ распятого Иисуса некое недавнее культовое убийство, как в этом подозревали его, или нет, во всяком случае ясно, что противники нового культа видели в нем не „новизну“, а какую-то пройденную ими самими мрачную старину, обвиняя в ней теперь христиан.

Мы с своей стороны готовы согласиться, что культового убийства не было, ибо в противном случае получается маловероятный вывод, что христианский христос убит из культовых целей самими христианами, или, если угодно, сектой, из которой вышло христиан-

*) Изображения Аттиса, Адониса, Озириса висели на дереве. Аттис, Адонис родились из дерева, тоже и с Дионисием Дендридом. Маннгардт в своем труде „Лесные и полевые культы“ считает, что первый предшествовал второму, культ тотема дерева культу зерна и полевого злака. В этом мифы о рождении богов из дерева можно понимать буквально. Адонис, Аттис первоначально тотемы дерева. То, что они „вешаются на самих себя“, служат одновременно и объектами и субъектами мы уже видели в примере Агни, который приносил в жертву себя самому себе. Шишки „древа жизни“ Аттиса—сосны служили символом фаллюса. Их так же, как и половые органы, бросали, гомеопатизируя половой акт, в подземелье храма богини матери. То же происходило и во время греческих тесмофорий, праздника богини Деметры, 25 марта, праздника зачатия. Евреи всегда сознавали связь дерева с аграрным божеством. В Торе тот, кто скажет „это дерево красиво“ подлежал смерти.

**) Обвинение христиан в Китае, что они убивают китайцев для магических целей, послужило внешним поводом к тьянцзинскому восстанию семидесятых годов.

ство, и обвинение евангелий в убийстве его евреями ягвеистами, оказывается зlostнейшим наветом и попыткой скрыть чудовищнейший факт убийства бога его же последователями.

Подчеркиваем еще раз, что распятие Иисуса носило для первых противников этого культа характер не простой человеческой казни, а именно религиозного культового убийства, как это было во всех других подсобных случаях с сынами богами. Это не мешало и в них об'яснять убийство, распятие, растерзывание Аттиса, Адониса, Озириса, Дионисия „человечески, слишком человечески“:—врагами. (Озириса растерзали его соперники братья, Дионисия—брат Персей—греческий прототип Иуды предателя).

Позднее, с большим знакомством языческого мира с христианством, сгруппированность сотериологических и мифологических представлений вокруг христианского распятого бога-сына, давала ему с еще большим правом видеть в христианстве одну из разновидностей культов Аттиса, Адониса, Дионисия и Озириса. Совпадения и сходства, вытекающие, конечно, из внутреннего родства сотерических религий между собою, действительно настолько поражали как язычников, так и самих христиан, что дали повод к безконечным взаимным обвинениям в подражании и заимствовании. Язычники обвиняли в этом христиан, христиане язычников. Когда последние резонно указывали, что их культы не могли подражать уже по одному тому, что они древнее христианского, отцы церкви в качестве аргумента использовали дьявола, который в предвидении появления истинной веры заранее скопировал в языческих культах ее внешнюю и внутреннюю сторону, ее догматы, вероучение, события.

— Почему все это такое похожее с нашим,—спрашивает Тертуллиан—вы уже находите у ваших философов и поэтов? Истина в том, что все это заимствовано у нашей веры.

В другом месте и по другому поводу он же восклицает:—Это дьявол внушает еретикам подражать в таинствах ложных богов нашим святым церемониям.

Современная наука внесла окончательную ясность, кто кому подражал, кто у кого заимствовал и чем обуславливалась возможность этих подражаний и заимствований. Не осталось никакого сомнения, что христианство только одна из сотерических религий бога-сына.

Что же все таки давало право христианам, несмотря на сходство их культа с культурами других сотерических религий, противопоставлять себя им, резко отмежевываться от них, относиться к ним как к дьявольскому изобретению, которое только, чтобы ввести людей в заблуждение и не допустить их до понимания истинной веры, копирует христианство чем-то позорным и безстыдным.

Это право давало уверенность, диаметрально противоположная той, которая существовала у противников относительно практикования первыми христианами древнейшего и сокровеннейшего сотерических религий:—человекоубийства, людоедства и вульгарного приапрического культа, а именно уверенность в наивысшей „облагороженности“ своего сотерического культа, иными словами в „его чистоте“ от языческой мерзости, полная уверенность в том, что эта мерзость целиком отсутствует в нем. Христиане и язычники как бы поменялись ролями. Сначала язычники обвиняли первых христиан в мерзости их культа, а впоследствии уже христиане язычников.

Но что эта за языческая мерзость, которая вызывала насмешки, презрение и негодование христиан, давала им возможность ставить себя и свой культ на недосыгаемую высоту?

Искушение убийством и кровью жертвенных животных и половыми органами, существование в других сотерических религиях хотя бы и „облагороженного“ культа фаллуса, инцеста (кровосмешательства) богов-сынов с их матерями и сестрами, сексуальный и алкогольный оргиазм этих религий. Одним словом, эта языческая мерзость заключалась в том, что языческие сотерические культы были культами фаллическими *).

По вопросу был ли христианский культ абсолютно чист от „мерзости“ или полон этой самой мерзости, мы полагаем, что истина лежит где-то посредине. Но любопытно, что эта уверенность христиан кажется настолько убедительной, что безмолвно допускается всеми, даже радикальными современными исследователями христианства. Видя родственность христианского культа и мифологии с другими сотерическими культами и их мифологиями, самое большее, что они допускают в отношении христианского спасителя, так это, что он астрально-солнечное божество, как астрально-солнечны Озирис-Гор, Аттис, Адонис, Митра, замалчивая, что в первую очередь и первоначально это фаллические божества и культы их тоже фаллические.

Астральность или солнечность христианского Христа звучит вполне „прилично“, так же, как вполне прилично у позднейших жрецов, философов и поэтов греко-римского мира звучали солнечные Гор, Митра, Серапис, астральные Изиды, Диана, Астарта и т. д. Эта астральность или солнечность Христа позволяла вести и дальнейшие рассуждения приблизительно такого рода:—хотя Христос и мифическое солнечное божество, но оригинальность христианства все же остается. Это его высокое нравственное учение и ставшая не только просто нравственным, но и религиозным требованием миллионов последователей христианского культа заповедь любви к ближнему. (Древс).

Мы полагаем, что и здесь происхождение этой заповеди нужно искать не в высоком понимании нравственности у христиан, или у отдельных представителей других культов или религий, а в совершенно ином месте. Любовь к ближнему всего только разрешительная культовая формула сотерического культа, рассчитанного на прозелитизм. **Любить ближнего означало разрешение вкушать с ним совместно.** Через совместное вкушение—у христиан агании, вечера любви, через причащение, богоедство, вкушающие становились братьями и сестрами, в буквальном смысле этого слова ближними, включались в религиозную общину, становились религиозными родственниками. Индусы так христианство и понимают. Для них любовь к ближнему, это совместное с ними вкушение, а следовательно и разрушение кастовых перегородок. „Все люди братья“ для индуса звучит—можно вкушать со всеми *).

Эту „оригинальность“ христианский культ разделял с другими, завоевывающими прозелитов сотерическими культами: митранизмом, изидизмом, буддизмом.

*) Христианству в Римской империи приходилось конкурировать не с политическими культами и, конечно, не как политическому культу, а с сотерическими—Сераписа, Изиды, Митры, Аттиса, Адониса, Дионисия. Политические религии древнего мира к тому времени находились в состоянии полного разложения, их целиком успели вытеснить сотерические религии, вернее ассимилировать, поглотить. Причина упадка и разложения политических культов ясна. Она в истории древнего мира, в потере полисами и их объединениями самостоятельного политического и экономического существования.

*) М. Вебер—„Религиозная социология“.

Оригинальность христианского культа заключается в другом. Христианство считает, что оно опирается на библию, ведет свое начало от еврейского политического культа Ягве, нетерпимого в силу исторических причин к аграрным „мерзостным“ культам Ваалов и Ваалит, Таммузов и „небесных царьц“ Астарт и является завершением ягвического культа, исполнением мессианистических и по сути политических ожиданий пророков, верных стражей Ягве и своего народа.

Библия сыграла колоссальную роль для самоопределения христианства и его судеб, но действительно ли она сумела очистить в христианском культе „первородный грех“ всякой религии спасения и сынобожества, ее фаллический характер? Вопрос можно поставить и иначе:—если христианство культ спасающего бога сына, то где неизбежно сопутствующий ему культ богини матери, богородицы, инцест (кровосмешение) сына-бога с богиней матерью, где культ фаллюса?

Выпали ли они под влиянием библии целиком, или только видоизменились, приняли завуаленные, криптологические (запрятанные в темный знак, символ) формы и если да, то какие и почему? И не служила ли библия только авторитетной основой, которая лишь позволяла оформить пуританские и аскетические тенденции, действительно имевшиеся в христианстве?

Христианство и здесь не составляло исключения, они намечались и в других сотерических религиях и в других культах; жреческие и интеллигентские круги старались „очистить“ их, „возвысить“, приспособить к каким-то новым требованиям тех кругов, которые они обслуживали в первую очередь. Так, брамины в Индии, советники, жрецы при дворах многочисленных князей старались лишить фаллический культ Шивы его сексуального оргиазма, придать ему нравственный вид, пропитать философскими идеями и размышлениями. Но нигде пуританизм не достиг такой отчетливой формулировки, как в библии, законах Ягве.

Религиозные явления таковы, что порою совмещают кажущееся на первый взгляд несовместным. Самооскопление, принесение в жертву богине матери своего полового органа, рассматривается, как акт, конечно, высокоугодный божеству. Но оскопление ведет к фактической невозможности полового общения, к действительно полному половому воздержанию. Это законченный вид половой аскезы. Жрецами культа Кибелы-Аттиса были скопцы. Как таковые, они первоначально пользовались громадным уважением и почетом, они кабиры, тельхины, куреты, руководители рода человеческого, заслуживающие самых почетных похорон на столбах-фаллюсах (нынешних минаретах и колокольных).

От скопчества, этого радикальнейшего средства половой аскезы до полового воздержания, духовной половой аскезы, прямая линия. Не даром в оскопленных галлах и корибантах видят первых монахов и цедебат католического духовенства.

Половая и алкогольная аскеза у примитивных народов связана с приготовлением и выступлением война в поход. Это впоследствии воинская аскеза суровых воинственных племен, спартанцев, кочевников бедуинов на восточных пустынных границах Сирии, и между остальными, и того племени, которое с оружием в руках, под предводительством своего воинственного бога Ягве, пробивалось в обетованную землю, чтобы остаться и там, в окружении враждебных аграрных племен, полуаграрным, полупастушеским племенем, с политиче-

ским центром в суровой и бесплодной Иудее, никак не способствующей возникновению аграрного культа. Любопытно, что все истинные пророки, пророки Ягве,—пастухи, номады, кочевники, родом из Иудеи, тогда как ложные пророки и ложные культы связаны с аграрной земледельческой Галилеей и теми земледельческими оазисами, которые находились в Иудее *), каким был Вифлеем.

Примитивную аскезу, как средство усиления личных магических средств, воинскую, ягвентическую, пастушескую аскезу сотерические культы начали постепенно превращать в личную аскезу для достижения и обеспечения личного спасения. Для участия в элевзинских мистериях греков, „паамилиях“ египтян, мистериях культа Аттиса требовалась предварительная половая и пищевая аскеза. Под знаком аскезы и очищения половых представлений о природе проходили эзотерические учения пифагорийцев и орфиков, оказавших громадное влияние на очищение фаллических божеств от чисто фетишистских представлений о фаллюсе. Много было споров о причинах отвращения пифагорийцев к бобам и запрещения употреблять их в пищу. Оказывается, древние видели в них женский половой орган. У египтян бобы были табу, иными словами культовым плодом, лишь впоследствии превратившемся в нечистый, как культовое животное свинья у евреев и тех же египтян. Между тем и бобы и свинья оставались культовыми и священными у греков в культе Дионисия **) и римлян.

К тому времени, когда христианство выступило на историческую арену в качестве соперника другим сотерическим культам сынабога, культ фаллюса и представления об инцесте богинь матерей с сынами уже показывали признаки упадка, разложения и общественного к ним презрения. Прежняя примитивная символика земледельческого населения не находила у городского населения встречных симпатий. С одной стороны, они приняли характер проницеских культов, дающих повод для городского беспутства и безнравственных сексуальных оргий, имеющих уже мало общего с их аграрным религиозным значением, с другой—оторвавшись от народных земледельческих низов, они закриптировались в мистериях и философски

*) Пророк Захария говорит о ложных пророках, как земледельцах. Противники культа Ваала Илья—типичный номад, Амос—пастух. Елисей—сторонник аграрной экстатики—земледелец, Сексуальная оргия плодородия бедуинам, жителям пустыни подле Палестины была чужда. В библии легко можно проследить борьбу земледельцев из Галилеи против Ягве и его культа в Иерусалиме, политическом центре евреев, защиту земледельцами аграрных культов и богов, гомеопатическую магию плодородия, алкогольных и сексуальных оргий, промискуитета, жертвенной пищи, танцев с пением и священной проституции. С другой стороны культ Ягве ввел полную регламентацию половых отношений только в рамках отцовской семьи. По книге Левитов всякий инцест, беспорядочное половое общение, всякое посягательство на отцовский гарем карались недопущением к участию в культе Ягве, к жертвеннику. По ягвентической традиции первое познание добра и зла у Адама и Евы свелось к тому, что они „узнали себя голыми“.

Египтяне, эти типичные земледельцы и последователи аграрного фаллического культа Изиды-Озириса относились к евреям с презрением, как к скотоводам и пожирателям коровы, такого же священного животного у египтян, как сейчас у индусов (Изида с головой коровы).

Вифлеем—дом хлеба, житница, аграрный оазис в Иудее был у земледельческих евреев местом культа аграрного бога Таммуза-Адониса, местом его рождения в пещере, а также и местом рождения „ложного“ с точки зрения ягвиста пророка Иешу, христианского Христа, сына Давида-Таммуза. M. Weber Religions soziologie. T. III.

**) По Геродоту самая примитивная вспашка полей у египтян, после того, как Нил входил в берега, заключалась в следующем: на еще болотистые жидкие от грязи поля выгонялось стадо свиней. Оно взрыхляло, вспахивало землю и участок был го-

богословских измышлениях, в астрологических представлениях. Земные образы стали превращаться в образы небесных явлений и *mutatis mutandis*, обратной перестановкой, объясняться последними. В аграрных—фаллических божествах стали видеть астрально солнечные божества и их культы—переложением небесных явлений в земную культовую символику и обрядность.

Так, приапрический Озирис-Гор, рожденный в болоте, символизирующий цветущую растительность (Приап тоже Конисал—божество садов) и расцвет которой по египетским климатическим условиям и благодаря Нилу-Озирису приходился на зимний месяц декабрь, стал солнечным божеством, новым солнцем, рождающимся в конце декабря или начале января (вина здесь в путанице египетского календаря) в созвездии Девы, от небесной девы, матери Изиды „которой никто не подымал подол платья“.

Изида, типичная богиня плодородия, мать земля оплодотворяемая Озирисом-Нилом, символизирующая плодородие корова, луна, которая по воззрениям древних, как вызывающая ночную росу, благодетельную в условиях юга для растительности, заведует плодородием, здесь становится и „небесной царицей“, путевой звездой торговцев, путешествующим с караванами по пустыням и на кораблях по морям, покровительницей плавающих и путешествующих *).

Озирис-Апис, рождаемый девственно от коровы, изображаемый с двумя фаллами во рту и знаками фаллуса (или креста) на плечах, превращается в солнечное божество Сераписа, персидский крылатый бык в бога солнца Митру.

Все эти астрально солнечные культы успели значительно потерять свою первобытную грубо фаллическую природу. Изида только дева и мать солнечного божества Гора, ее инцест с богом сыном замалчивается, Митра остается как гермафродическое двуполое существо и культ его матери и возлюбленной Милитты отходит на задний план. Его рождение и пасха трактуются как празднования поворота зимнего солнца и весеннего солнечного равноденствия. Одним словом, небесные явления начинают объяснять земные, а не наоборот, как было раньше.

Христианство первых веков было в этом отношении проще, без особых интеллигентских астрально солнечных толкований своего божества, как это было проделано жрецами в других сотерических культах, культивировавшими астрологию и „звездочетство“ (припомним

тов для посева. Свинья как бы научила людей вспахивать землю. Отсюда у сотерических богов, научивших людей земледелию и ремеслам, свинья стала культовым животным. Аттис по одному мифу умирает от истечения крови под сосной при самооскоплении, по другому—его убивает кабан, Слезы и траур женщин, первых земледельцев, Фрезер именует „крокодиловыми слезами“. Для него и Мангардта смерть Аттиса и Адониса это запахи зерна в землю. Вотяк, когда убивает медведя, тоже считает нужным извиняться перед ним, высказывать притворную жалость и огорчение. Фрейд это называет амбивалентным проявлением эмоции—скрытой радостью и наружной печалью.

Священное становящееся нечистым явление часто встречаемое у примитивных народов, где святость и нечистота порою синонимы. Козел средство искупления грехов, „козел отпущения“ вместе с тем и нечистое животное. (Фрезер, Робертсон Смит). У греков козел—Дионисий. Кровь вместилище души, пища Ягве сейчас у евреев нечистое, тrefное.

*) Роса в представлениях древних, менструационная кровь Изиды, Астарты, Афродиты-Артемиды. Луна заведывала месячными очищениями женщин. Небесные царицы не только Изида, но и Астарта, Афродита-Артемиды. Они—луны, но утренняя и вечерняя звезда тоже носит их имена—звезда Венеры, Астарты, Афродиты, Изиды, „морская звезда“—*stella maris*.

отрицательное отношение к этим занятиям у христиан). Оно было проще и древнее в отношении мифологии, ближе к примитивным представлениям и вместе с тем радикальней в отношении фаллического характера сотерических культов.

Здесь христиане первых веков пользовались библией так, как много позднее пользовались ею, опирались на ее авторитет в своей борьбе с „языческим“ католичеством суровые пуританские секты, породившие протестантизм, реформаторство, кальвинизм, индпендентов, методистов, баптистов, предвозвестники капиталистического общества, выразители аскезы первоначального накопления, связывающие барыш с личной нравственностью, семейными устоями и прочими буржуазными добродетелями, исходя из убеждения, что быть нравственным коммерчески выгодно.

Первые последователи христианского культа относящегося нетерпимо к языческой мерзости тоже исходили из городских средних кругов, всегда готовых к аскезе первоначального накопления, торговцев, ремесленников, евреев, находящихся в диаспоре (рассеянии) и давно порвавших какую бы то ни было связь с земледелием и земледельческими культурами, при чем все эти круги уже теряли и свои политические культы и готовы были перейти к сотерическому.

Громадное значение имел и тот факт, что христианский культ, отвечая требованиям аскезы первоначально накопления, мог похвастать и превосходной организацией „вкушающих совместно“, организацией, поставленной деловыми торговыми кругами первых христиан на коммерческую деловую ногу, тем, что мы сейчас называем церковью. Эта церковная организация была совершенной новостью для античного мира, да и до сих пор остается почти исключительной особенностью христианской религии. Богатые женщины, не жалевшие средств для поддержания нового „нравственного“ сотерического культа Иисуса, тоже сыграли свою роль. Этой деловой организации и богатых женщин не было у солдатского культа Митры, а у культа Изиды слишком проглядывал наружу его „первородный грех“—его мистерии и церемонии слишком напоминали недавнее фаллическое прошлое **).

Но вернемся к странному обвинению первых христиан в поклонении голове осла. Что мы знаем об осла, его культе и в частности об ослиной голове?

У Рошера в его словаре греческой и римской мифологии в рубрике об итюфаллическом (прямошленном) Приапе, мы читаем, что осел в культе Дионисия и Приапа был культовым животным, как бык, козел, баран, свинья. Он неизменный спутник Приапа, его приносили Приапу в жертву, его сравнивали с Приапом, одинаково находя у обоих безобразие и большой фаллюс. В позднейшее время

**) В Индии, если исключить буддизм, идеалом которого монашество и полный отказ в целях спасения от всяких мирских дел, пуританские сотерические секты распространены среди представителей торгового капитала. Жайнисты, напоминающие буддистов по своей аскезе и отрицанию кастовых различий, что не мешает им самим входить в кастовую обособленность, состоят почти исключительно из представителей мелкого городского торгового капитала. Парсы, эти евреи Индии, „купцы по природе“ отличаются высокой личной и коллективной нравственностью. „Слово парса стоит вексель“—говорят о них. Любопытно, что одна из особо утонченных сексуальных сект своих последователей находит здесь среди представителей финансового капитала, не нуждающихся в аскезе первоначального накопления.

Напоминаем, что для христиан слово „язычник поганый“, означало крестьянина, последователя своего примитивного аграрного культа.

взаимоотношения осла и Приапа приняли иронический и скабрёзный характер. Осел своим ревом вмешивался в похождения Приапа, приводя их к неудаче.

Дополнительные сведения мы находим у Ролля в его „Изысканиях о вакхических культах“. Осел фаллическое животное и вместе с тем богоносец. На нем ездят Дионисий и его верный спутник Силен. На осле Дионисий совершает свое бегство из Греции, спасаясь от гнева богини Геры. На осле возили все, что относилось к священным предметам мистерии во время процессий. Он необходимое культовое животное в процессиях и мистериях культа Изиды.

Относительно головы осла мы имеем следующие сведения. В Риме у Фламинских ворот стояла статуя Приапа, имея по правую сторону от себя ослиную голову. В раскопках Помпей и Геркуланума Приап и ослиная голова часто встречаются вместе. У этрусков голова осла без кожи, вывешенная на полях и в садах, предохраняла их от всякого вреда, как и статуя или герма Приапа (и Гермеса). В Сицилии в храме Дионисия женщины, подозреваемые в супружеской неверности, клялись в своей невинности перед головой осла. Здесь, как и в иронических мифах о Приапе, он выступает в добродетельной роли охранителя семейных устоев, супружеской верности, законного деторождения. Поклонение голове осла оказывается не таким уже мерзостным культом и не противоречит пуританизму и добрым правам.

Но голова осла имела и другое значение. В представлении древних голова управляла половой жизнью, тогда как остальной психической жизнью—сердце. При поисках растерзанного Озириса жрецы в первую очередь искали его голову и фаллюс. Но фаллюс Озириса съели рыбы. Голова осла—специфически фаллический символ.

Изида с младенцем Горусом на руках поразительно схожа с христианской богородицей. Гор здесь солнечное божество, рождение которого праздновалось 25 октября. Но греческие писатели сравнивали его с Приапом, а египетские жрецы с Озирисом, рожденным в болотах, Озирисом пермой, мокрым Озирисом. Позднейшие изображения Гора, смягчая его фаллическую природу, заставляют его держать в руке не собственный фаллюс, а египетский петельный крест (сгх ansata). Гора представляли с головой коршуна, как Изиду с головой коровы. По представлениям египтян коршун размножался, как и жук скарабея, партогенически, девственно и как скарабея означал производительную силу природы. Но Гора представляли и в виде головы с туловищем, заканчивающемся рыбьим хвостом, иными словами кефалом, буквально, головой с фаллюсом *).

В этом смысле голова осла—кефал. Кефал, также и голова, державшая во рту фаллюс.

У финикийцев бог Дагон—рыба. Пророки называли грядущего Мессию дагом, рыбой, Ихтисом.

Об одной из комбинаций фаллюса с ктеис мы упоминали. Это шестиконечная звезда. На острове Лемносе была в употреблении и другая комбинация фаллюса, вернее другой его символ, в виде рыбы, соединяющей в себе голову и фаллюс. Это лемносские кефалы. В представлениях древних рыба или священное, или запрещаемое в пищу животное и в обоих случаях, значит, культовое, что-то замещающее, как символ.

*) У Рошера в его словаре. греческое божество Кефалос только астральное—убегающая перед восходом солнца заря.

Оставляя в стороне обвинение первых христиан в поклонении фаллической голове осла, как навет, хотя и не заключающий в себе ничего особенно дурного, мы все же имеем достоверный исторический факт:—знак рыбы, который был принят самими христианами, как криптограмма (темный знак) их божества. Они полагали, что в слове рыба—„ихтиос“—закриптованы начальные буквы имени—„Иисус христос, сын божий, спаситель“. Значение получается чрезвычайно ироническое, так как с еще большим правом мы полагаем, что в знаке рыбы закриптована его начальная, как и у остальных богов-сынов, спасителей, фаллическая природа. Рыба, как и шестиконечная звезда, символ фаллюса. Отделаться от языческой мерзости христианство не могло при всем его желании. Самое большее, что оно могло сделать, спрятать ее в криптограммах. А их в христианстве не мало.

II.

Культ девы Марии и его установление. Культы богинь матерей—дев богородиц. Богини матери, как фаллические божества. Криптограмма благовещения девы Марии. Аграрные праздники.

Являясь сотерической религии бога—сына, христианский культ не избегал и не мог избежать сопутствующего, а фактически и стоявшего над культом бога сына, культа богини матери, земли, поля, сада. По представлении древних греков богини матери,—Кибела, Рея, предшествовали всем другим богам, были древнее их всех. Они матери богов. Миф этот достаточно обоснован. Пусть для воинов, царей, правителей и стоящих при них жрецах, для военного гомеровского эпоса, первое место занимают боги отцы, тоже воины и правители, устроители политических судеб, боги грозы или дуба, как Зевс, боги катастроф природных и политических, как Ягве, боги целители и маги, как Апполон, для хлебороба, пагануса, первым и главным божеством будет мать земля. И уже второе место после нее, часто даже неупоминаемой, займут многочисленные паны, сильваны, силены, растительные и животные боги. Из них будет выделен ее сын и муж и брат одновременно, оплодотворитель полей, садов и виноградников, божество культурных растений или злаков, или по крайней мере съедобных, основатель человеческой культуры, умирающий и воскресаящий, как посеянное зерно в поле, как виноградная лоза,—Вакх многоименный, источающий у людей слезы от божественной сомы, перебродившего сока. И если богиня мать будет просто божеством природы, то ее сын и возлюбленный богом человеческой культуры, земледельческой в частности.

Представляя себе взаимоотношения между богиней матерью и ее возлюбленным богом сыном, как половые, земледелец, хочет он это или нет, действительно ли существовал в половых взаимоотношениях человечества инцест, или он был только исключением, как преступление Эдипа, неизбежно видел эти половые взаимоотношения инцестом, бога—сына отцом самого себя, а богиню мать девою и женой сына. Здесь было только точное описание фактов, как их понимало примитивное земледельческое население.

В инцесте богов сына и матери лежал весь тот парадокс, который так смущал потом христиан: с одной стороны были недопустимость и преступность инцеста в человеческом обществе при упорядоченной отцовской семье, с религиозным запрещением его со сто-

роны политических культов и с другой, признаваемый как должное, инцест главных божеств аграрного сотерического культа*).

Как расправилось христианство с этим смущающим его инцестом, так шокировавшим его городской пуританизм, мы знаем. Вводя культ матери богородицы, неизбежно сопровождавший культ сына—бога, оно постаралось выбросить елико возможно инцест сына с матерью и оставить только его рождение от матери девы.

История утверждения культа девы Марии показывает, какие затруднения ему пришлось преодолеть, какие препятствия возникли введению этого культа со стороны приверженцев ягвеистической традиции, вполне справедливо усматривающих в культе богородицы возрождение старого культа „царицы небесной“, о котором не раз упоминала библия.

Но отрицание культа Марии девы требовало, если быть последовательным до конца, признания, что христос был просто сыном человека, сыном молодой женщины, мессией, который только устраивает политические дела еврейского народа, исполняет букву закона Ягве, чтобы придать избранному народу и вместе с тем народу парии его былой блеск и величие. Но тогда он являлся бы лишь одним из еврейских героев мессий, одним из Маккавеев, Бар—Кохб, и только; и все сынобожество, прозелитическая сила христианского культа повисли бы в воздухе. Сын бог и его культ невозможны без богини матери и ее культа.

Прежде всего никак нельзя было выбросить из культа сына бога его рождения. И мы знаем, как осторожно подходило к этому моменту христианство. Древнейшее из евангелий, от Марка, историю жизни Иисуса начинает с его крещения. Крещение же в сотерических культах означало второе рождение. Новокрещенный в тауроблиях культов Атиса и Митры соблюдал даже некоторое время диету новорожденного, питаясь только молоком. Но как же рассказывает евангелие от Марка это второе рождение или крещение, приходящееся на 6 января, дату рождения Христа у армянского вероисповедания и дату празднования в Александрии солнечного божества Эона? Он крещается Иоанном и его новое рождение символизируется парением над ним духа святого, в виде голубицы. Голубица заместитель финикийской Астарты, „царицы небесной“ и греческой Афродиты. Дух святой на еврейском языке женского рода. Он та премудрость, София гностиков, который называет своей матерью сам Иисус и все та же небесная царица. КRYPTOграмма не из удачных.

Последующие канонические евангелия и неканоническое евангелие от Иакова уже откровенней, хотя и ставят себе непосильную логическую задачу доказать одновременно и человеческое и божественное происхождение основателя христианского культа и бога—сына.

По человечески он сын перодулы, священной проститутки. Евангелие от Иакова подробно рассказывает, как мать Иисуса, будучи еще ребенком была отдана, введена в иерусалимский храм и пробыла там несколько лет, занимаясь тканьем и вышиваньем, обычными занятиями

*) Приводимые Фрезером случаи инцеста в человеческом обществе античного мира и примитивных народов носят характер или религиозного культового акта, имитирующего, или вернее гомеопатизирующего инцест богини матери и сына, или чисто политического и даже династического, ввиду существования родства и наследования по материнской линии, заставляющего, чтобы не потерять прав на царствование царя, отца жениться на своей дочери, а брата на сестре, так как престол переходил по женской линии. В народных сказках претендент на руку царской дочери получает вместе с ней и царство.

перодул при храмах Миллиты, Афродиты, Артемиды. Это событие послужило поводом для установления двенадесятого праздника 21 ноября. Он же сын плотника Иосифа и через него потомок царя Давида. Он имеет братьев и сестер.

По божественному, он зачат девственно, сын святого духа, голубицы „благоственующей“ деве Марии о непорочном зачатии.

Но присуща ли эта логическая путаница только христианскому мифу о рождении Христа? И можем ли мы винить в ней когонибудь? Нет, это точный миф. Ее мы имеем и во всех остальных мифах о рождении богов сынов. У Дионисия до десятка отцов и матерей. Он сын и богини Деметры, и ее дочери Персефоны и даже самой оупруги Зевса, Геры, сын земной матери, дочери царя Кадма, Семелы и т. д. Адонис сын и богини Астарты и человеческий сын от кровосмесительного брака финикийского царя с своею дочерью Миррой. Аттис сын и возлюбленный Кибелы и человеческий сын Наны. И рядом же они рождаются из дерева, при чем акушером у них служит кабан, вскрывающий ствол дерева своими клыками.

Все это следствие того, что они являются синкретическими божествами, многоименными, то собирающимися в один образ, то распадающимися на несколько образов, несколько божеств. В каждом таком случае путеводительной нитью остается имя бога и его прозвища, имя и прозвища матери. Имя матери Аттиса Нана просто означает мать Кибелы. Такое же имя было и у самого Аттиса, его называли Напос, папой, отцом. Мать Дионисия Семела имеет прозвище Феония. По Группе это означает горящая, сгорающая, возносящаяся на небо. Дионисий—Пироген, порождающий огонь, как бог осени, Дионисий Иао, возносит ее во время осенних праздников, феоний на небо, также, как возносит свою мать христианский бог сын.

Такой же путеводной нитью служит и при разборе человеческого рождения Иисуса имена его матери и отца. Мария явный дубликат еврейского женского божества Марианны, жены и сестры Моисея, индусской Мариаммы, Майи, Иосиф дубликат библейского Иосифа, убегающего от жены Пантеферия, Иова, Ионы и т. д.¹⁾

Что подобного рода очеловечивание аграрного мифа может приводить и ко многим другим логическим и словесным недоразумениям видно из того враждебного мифа, естественного, когда речь идет о чужом божестве, который возник у ортодоксальных правоверных евреев. Для них христианский Иисус блудный сын римского солдата Пентеры и „мамзеры“ Мариамм, зачатый, когда она была нечистой, менструирующей. Рассказа этого, вдающегося в самые интимные подробности „греха“, мы передавать не станем, отметим лишь что весь этот рассказ или миф возник вследствие „misuse of name“, неправильного понимания имени, которое играло такую видную роль в мифологических изысканиях школы М. Мюллера. Евреи часто слыша, что Иисус сын Марии паренос, Марии девственницы, просто сын Партенос, сочли это слово за имя отца Иисуса и переделали его в имя римского солдата Пентеры **).

Неудивительно, что по поводу такого антропоморфизированного мифа о рождении христианского бога—сына среди христиан возникали самые разнообразные мнения и споры. Одни полагали, что человеческое рождение Иисуса было призрачным, и следовательно обоготворению матери и ее культу нет места в христианском культе,

¹⁾ Обо всем этом подробно у Дрекса „Миф о деви Марии“.

**) Рейк: „Свой и чужой бог“.

другие, наоборот, что рождение было реальным и девственным только зачатие. В этих спорах принял участие и Эпифаний, христианский писатель эпохи Константина великого, родом еврей из Иудеи, сторонник ягвистической традиции и поэтому чрезвычайно подозрительно смотревший на все, что относилось к Марии и установлению ее культа, как матери богородицы.

Мнение сторонников призрачности рождения Христа было отвергнуто христианской церковью, как еретическое и приходилось иметь дело только с его реальным рождением, непосредственно приводившим к обоготворению Марии девы. Против этого и выступил Эпифаний со своими рассуждениями, что не может быть предметом поклонения женщина плотски зачинавшая и рожавшая братьев и сестер бога—сына, которые так и остались обычными людьми, (вроде мифологически подозрительного Иуды, старшего брата господня, напоминающего собою старшего брата у ветхозаветного Иосифа—Таммуза—Иуду, установителя культа Ягве—Ягуды).

А что угроза обоготворения Марии девы была налицо и что это обоготворение возвращало культ Христа к остальным сотерическим культам бога—сына и богини матери „небесной царицы“, со всеми вытекающими из этого следствиями, Эпифанию было ясно видно из того, что культ христианской царицы небесной уже существовал, правда еще в виде ереси, и носил он все черты старого фаллического культа.

В перечислении разных ересей Эпифаний приводит и ересь корридианеров, поклонников девы Марии, как богородицы и небесной царицы. Что же видит он в ней особо еретического? Запрещенную Ягве практику, о которой говорит пророк Иеремиа в главе седьмой, стихах 17, 18:—И разве ты не видишь, что творят они в городах Иуды, улицах Иерусалима? Дети собирают топливо, отцы разжигают огонь и женщины готовят тесто, чтобы испечь хлебы царице небесной, сопровождая жертвенными возлияниями“. — Корридианеры пекли корриды, те священные хлебы, которые употреблялись во всех вакхических, оргиастических мистериях богов сынов и богинь матерей и которые имели на себе символический, а для Эпифания и для участников мистерий, несомненный фаллический знак.

Роль в своем исследовании вакхических культов указывает, что все священные и культовые предметы и фетиши, употреблявшиеся во время мистерий, в праздниках тесмофорий, посвященных женским божествам плодородия, или дионисии, посвященным мужским божеством того же плодородия и оплодотворения, всегда имели то или иное отношение к плодородию и оплодотворению, так или иначе символизировали органы плодородия и оплодотворения—мужской фаллюс и женский ктеис. Отсюда, основные пишки, свисающие с носимых священных деревьев—мирты, оливкового и фигового дерева,—фаллюсы, бобы, снопы, роги изобилия, фаллюсы наполненные зерном, вином и молоком, фаллюсы в виде змей, особо запекаемые хлебы—корриды, не говоря уже о культовых животных, символизирующих оплодотворяющую и производящую силу природы. Даже сосуды, в которых носили или хранили священные предметы и те так или иначе символизировали эти моменты. Так, колыбелью младенца Дионисия Иакха, особо священным мистическим предметом, служила зерновоялка, необходимейшее орудие земледельца и символ урожая. (На зерновоялку Изиды собирает рестерзанные части Озириса).

Оппозиция Эпифания и других, связанная с опасениями, что культ матери Христа, дева Марии, может превратиться в подобие фаллического культа остальных богинь матерей, оказалась бессильной и бесплодной. Никакие пуританские и ягвеистические опасения не могли предотвратить неизбежное. 22 июня 431 года на соборе в Эфесе, городе древнейшей, богини матери и богородицы Артемиды *) (Приапины), дева Мария была объявлена богородицей и ее культ был целиком легализован. Ликование народа на улицах Эфеса — говорится в церковных летописях — было неописуемым. Народ вернул себе свою богиню со всеми ее чертами, хотя и под другим именем. Дело от этого для него особенно не менялось.

С этого времени культ дева Марии начал усиленно воспринимать, или вернее перенимать на себя все черты культа Изиды и других прославленных в то время женских божеств, их пышность, торжественность, мистичность и что самое главное их сотериологию, затмевая собою культ самого сына — бога, Христа. Восстановлена даже аграрная картина взаимоотношений сына бога и матери. О физическом, человеческом инцесте между матерью и сыном, раз о нем не говорится в евангелиях, конечно, не могло быть и речи. Это было бы изменой ягвеистической аскезы, допускающей только нормальные половые отношения в рамках отцовской семьи. Но что, как не картина мистического, божественного инцеста заключается в восторженном восклицании католического церковного писателя Зенона Вернонского по поводу тайны зачатия Иисуса: — Мария зачинает от того, кого рождает...

Иисус, как Дионисий, Аттис, Адонис, Озирис, Митра, все аграрные фаллические боги, оказывается отцом самого себя.

Для нас должно быть само собою понятным, что христианскому сотерическому культу с ягвеистическими пуританизмом и аскезой, открыто рассказываемый и драматизируемый в мистериях и сексуально алкогольных оргиях инцест сына бога с матерью, должен был казаться особенно мерзостным и нарушающим все приличия и пуританские представления о половых взаимоотношениях. В евангелиях мать Христа Мария, если исключить рассказы о его рождении, играет самую незначительную роль. Да и когда она при жизни Христа появляется на сцену, отношение последнего к своей матери никак не говорит даже о простом человеческом внимании и любви сына к матери. Оно скорее враждебное и презрительное. Об инцесте здесь решительно не приходится и думать.

И все таки следы остались и в евангелиях. Вытравить инцест целиком не удалось, он оказался только закриптованным. Первым высказал эту догадку и развил ее в стройное доказательство Д. Робертсон в своем трехтомном труде „Мифология и Христианство“. Он обратил внимание на изобилие вокруг Христа при его жизни женщин Марий. В числе спутниц его жизни Мария из Магдалы, Мария сестра Лазаря, Марии, оплакивающие его смерть, так как некогда оплакивали смерть Таммуза-Адониса. Правда, все что говорится о них в евангелиях, это указание, что и Мария Магдалина и Мария сестра Лазаря были близки Иисусу. Всякое имя в мифе всегда чтонибудь говорит. Оно не безлично и безразлично, как наши современные имена, также и всякая мелочь и подробность в мифе не просто индивидуально-бытовая. Одинаковость имен и у матери и у других евангельских женщин заставляет насторожиться.

*) Матери Дионисия Загрея.

Гипотеза Робертсона сводится к тому, что отвращение к инцесту у евреев и христиан привело к распаду одной матери и возлюбленного сына бога и отца Марианны на ряд отдельных личностей, на Марию мать и Марию возлюбленную, в свою очередь распавшуюся на грешницу и завивальщицу волос Марию Магдалину и на пекущуюся об одном Марию, сестру Лазаря.

От себя мы можем указать, что еще ярче эти следы инцеста остались в мире об Иосифе, отце Иисуса. Иосиф—Иешу это сам Иисус—Иешу, инцестирующий с матерью.

Все это может показаться слишком сложным и громоздким, если бы подобного рода распадение одного божества на ряд новых не было явлением часто встречающимся в античной мифологии. Возьмем, для примера, многообразного и многоименного Дионисия. Сами древние указывали, что в связи с „оприличиванием“ его культа, итюфаллическую его природу выделили в Приапа. Приап для них итюфаллистический Дионисий. Тоже выделение произошло и с Дионисием представляемым в виде простого фаллюса. Дионисий фаллюс был выделен в бога Фалеса. Говоря теологически, Дионисий, его сын—Приап и Фалес были три лица одного и того же божества.

Та же картина была с Озирисом-Гором. Озирис и Гор это боги отец и сын и вместе с тем одно божество. Если добавим сюда духа святого в виде голубицы, т.-е. символа богини матери, мы получим христианскую тройцу.

Тоже мы имеем и с женским божеством, греческой богиней матерью Деметрой. Она выступает двояко, и как мать Деметра и как дочь самой себе, Персефой, т.-е. той же землей, но в разные времена года, землей в зелени и без нее, что на языке мифа рассказывают, как о похищении Персефоны на полгода. Плутоном. И Дионисий, то выступает возлюбленным Деметры, то только ее сыном, а возлюбленным уже ее дочери Персефоны.

Когда у нас в общей, хорошо нам известной, композиции, вернее в ее копии, выпадает по тем или иным причинам отдельное звено, мы восстанавливаем его методом интерполирования (вставки). Он позволяет нам утверждать, что в евангелиях богиня, мать бога—сына, даже не многоименна, а только многолика и в Марии деве, и в Марии Магдалине, и в Марии сестре Лазаря. Обе последние Марии остались впоследствии в христианском культе в тени исключительно лишь потому, что выдвигать их уже не понадобилось—дева Мария снова вобрала их в себя, восстановила себя, как полная богиня мать сотерического бога—сына, рождающая его от него же.

Что вся эта символика, мифология и кажущаяся противной здравому смыслу путаница зачатия, рождения и инцеста вытекают из аграрных представлений и аграрного культа, прихода и ухода растительности, смены посева и жатвы, могут служить доказательством чисто аграрные праздники тесмофорий, зачатий богинь, приходящихся на числа от 17 до 25 марта, на день, когда празднуется христианский двенадцатый праздник благовещения, точнее, зачатия девы Марии.

Одна из самых примитивных древнейших форм этих тесмофорий представляет праздник зачатия Венеры Эрицинской в Риме. Праздник особенно благоговейно и пышно совершался в республиканский период Рима, но сохранялся долго и в императорский, совершаясь одновременно с пасхальными днями и мистериями культа Кибелы-Аттиса.

Заклучался он в следующем:— 25 марта в последний день праздника Либера-либерналий, римские женщины самых знатных фамилий шли торжественной процессией к холму Квиринала, где находился храм фаллюса освободителя (Либера). Здесь они статую этого Либера, простой фаллюс, снимали с пьедестала, украшали цветами и „воздвигая“, т.-е., высоко подымая над процессией, несли к храму Венеры Эрицинии. В храме Венеры происходила самая мистическая часть церемонии—фаллюс вдвигали в ктене богини, подражая совокуплению. После окончания этой церемонии статую фаллюса относили обратно. Полагалось, что зачатие богини было совершено и народ предавался обычным сексуально-алкогольным излишествам. Это были те либерналии, которые потом послужили классическим примером распутства (либертинажа).

Аграрный характер этого праздника бесспорен, он повторение в культе того ритуального совокупления на полях, которое происходило во время посева, оплодотворения матери земли семенами.

Тоже самое, только с смягчением грубого натуралистического характера римского праздника Венеры Эрицинии, имелось и в других тесмофориях, самых распространенных праздниках древности.

Фаллологии и фаллофории, воздвижения и несения фаллюса, происходили обязательно и в них, и только совокупление богини плодородия и бога оплодотворителя символизировались менее натурально. Так, в подземелья храмов богинь бросали лишь символы фаллюса, шишки. Помимо них бросали и мелкие фигурки фаллюса, которых дарили также и друг другу. В качестве мелкой монеты, они кое где служили платой за вход на общественные драматические представления.

Процессии несения фаллюса были характерны не только для тесмофорий, посвященных женским божествам Деметре, Афродите, Артемиде. (Тесмофории последних двух в связи с их характером богинь плодовых деревьев приходились обычно на время сбора урожая фруктов, летом и ранней осенью. В жертву им приносили в корзинах фрукты со спрятанным внутри фаллюсом). Таковую же, если не большую роль, они играли в праздниках, посвященных мужским фаллическим божествам, греческому Дионисию, римскому Патеру Либеру, Озирису, Аттису, Адонису.

Продолжались весенние тесмофории два, три и даже десять дней, сливаясь, но не теряя своего раздельного характера, с антестериями—весенними дионисиями,—либерналиями, пасхальными весенними мистериями Аттиса, Адониса, праздниками страданий, смерти и воскресения богов—сынов.

Что в тесмофориях*) Деметры, Афродиты, Артемиды фаллюс играл вполне определенную роль,—это не нуждается в пояснениях, но интересно, как объясняли себе древние греки фаллофории в праздниках Дионисия и египетского Озириса, во время элевзинских таинств, происходивших поздней осенью, в весенних и осенних дионисиях. Фаллофории символизировали для них—отвечает Ролль—сошествие Дионисия и Озириса в ад и обратное их возвращение, иными словами, образно смерть и воскресение.

Это сошествие в ад, имеющееся и в христианской мифологии, занимало центральное место в мифологиях смерти и воскресения Дионисия, Аттиса, Озириса и Адониса. В соответствующем вавилонском мифе страдает и умирает Таммуз, а воскресает Мардук. Фрезер

*) Тесмофории от прозвища Деметры Тесмофорой—Законоустроительницей.

и Маннгардт видят в этой смерти, сошествии в ад и последующем воскресении историю посеянного в землю и воскресшего в виде хлебного колоса зерна. В трауре и стенаниях по умершему божеству они с полным правом видят одно из магических действий, должноствующих вызвать сошедшее в ад зерно снова появиться в виде зеленого ростка на земной поверхности. Отсюда понятен и короткий срок проходивший между смертью и воскресением божества. Это десять дней пасхальных мистерий, сократившихся до трех, четырех дней в их драматическом представлении. Этим же объясняется и культовой обычай иметь к пасхальным мистериям „сады Адониса“, горшки с быстро пробивающейся из земли цветами, но также быстро и вянущими. Гомеопатия аграрных и сотерических культов создала из этого фаллофории, внесение фаллюса в храм Деметры, Кибелы, Венеры Эрицинии ¹⁾.

Весенние тесмофории, зачатия богинь земли и пасхальные мистерии богов сынов, их взаимная связь, одновременность празднования, общность культа фаллюса вполне объяснимы и понятны. Не приходится даже говорить, какой из них древнее, просто ли гомеопатизирование, вроде ритуального совокупления на полях, посева, как это имеется в тесмофориях, или драматизирование страданий смерти и воскресения зерна, принесения бога себя в жертву для вызова плодородия.

Афинские весенние дионисии, аптестерии ¹⁾, связанные с днем мертвых душ, празднуемые, как проба нового вина, не носили мистерийного характера и просто следовали за тесмофориями, как и римские либерналии. Отмечались они перифаллиями, т.-е. общим фаллическим характером праздника, свободой рабов, которых на это время освобождали от своих обязанностей, сексуально алкогольным оргазмом, драматическими представлениями, пением, танцами, пышными процессиями и играми—агонами.

Но заблуждаться на счет их характера не приходится. В других местах они уже носят и мистический характер. Таковы Лемнейские мистерии в Аргосе у озера Алцеонп, дионисиевские празднества во Фракии, Фивах и Малой Азии, где Дионисий, под именами Загрея, Сабазия—божество растерзываемое, оплакиваемое, воскресающее. Некоторые указания говорят, что эти дионисии кое где сопровождались и человеческими жертвами, например, на ос. Тенедосе.

Тесмофории и весенние дионисии, разные по применяемым ими гомеопатическим средствам, были одинаковы по существу. И те и другие должны были обеспечить плодородие.

¹⁾ Все это, при желании, приводит нас к древнейшему представлению ада, как женской вагины и матки, лона земли богини, скрывающей в себе семя. Не чуждо это представление и для позднейших времен. Еще Боккаччио, говоря о благочестивых упражнениях молодой пары, называл их вторжением дьявола в ад. У немцев ад, Hölle, в первоначальном значении теплое, темное место за печкой. Представление об аде, как огненном подземном царстве, развилось впоследствии и связано с представлением о подземном солнечном божестве, хтоническом солнце, каким являются Дионисий и Озирис. Дионисий сперва выводящий души из ад. Озирис тоже. Впоследствии они властители и судьи подземного царства; что Дионисий-Плутон, составляло у посвященных в елевзинских таинствах самую страшную тайну, сообщаемую жрецами. Солнце полсутки пребывает на небе, „полсутки под землей“. Это давало повод говорить о Дионисии и как об Апполоне, который пребывает под землей ночью, как о солнечном боге—быке и впоследствии Митре. Та же картина и с развитием Озириса в солнечного бога, быка, Сераписа. Этим путем аграрные, фаллические и сотерические боги становятся богами солнца. Более подробно об этом в главе о Дионисии многоименном и многоголом.

¹⁾ Антестерий—весенний месяц у греков приходившийся на февраль—март.

Существование христианского праздника зачатия девы Марии, совпадавшего и по времени с христианской пасхальной мистерией, праздновавшейся твердой датой 25 марта, простая параллель празднику зачатия в аграрных культах. Он—аграрный весенний праздник и внутренне связан с пасхой, а никак не с рождением Христа. Связь благовещения с рождением, исходящая из расчета необходимости девяти месяцев беременности только формальная, тем более, что известно, как была установлена христианами дата рождения Христова и с какого числа на какое перенесена.

Этим самым выясняется и несостоятельность взгляда сторонников астрально-солнечного толкования, что Христос—целиком солнечное божество, рождающееся в созвездии девы в конце декабря. Полагать, что солнце зачинается весной, когда оно в полном расцвете, чтобы родиться зимой—немного странно.

Рождение богов у древних аграрных культов происходит тогда, когда расцветала вся воскресшая растительность или рождался урожай, венчавший результаты трудов земледельца. Урожай у древних всегда представлялся новорожденным ребенком.

В долинах рек Нила, Тигра и Ефрата расцвет растительности и к тому же аграрно-культурной падал на первые зимние месяцы, действительно совпадая с рождением нового солнца, зимним солнечным поворотом. Не отметить этого жрецы не могли, особенно, когда все более или менее точные вопросы календаря решались в зависимости от положения солнца среди созвездий, восхода и захода звезд в определенном месте неба.

Чем дальше на север, тем все больше рождение сына бога отодвигалось на осень. Как весна была его воскресением, так урожай летом и осенью его рождением. Именно здесь жатва приходилась, когда солнце было в созвездии Девы. В Египте же жатва совпадала с ранними весенними месяцами, падая на февраль, когда солнце было под знаком Овна. На февраль же падает и по сей час самый большой индусский праздник, праздник фаллюса—Шивы.

У европейских стран древнего мира праздников рождения бога сына зимой не было. Самые близкие к рождению Христа, египетского Гора, персидского Митры и по сути и по времени были елевзинские мистерии Деметры и мистического Дионисия Иакха. Приходились они на последние числа октября, начало ноября и были самым поздним праздником урожая, связанным с уходом растительности культурного порядка на полгода на отдых и вместе с тем теми мистериями, которые выражали надежду, что этот уход только временный, что Дионисий воскреснет, что он жив в лице младенца Иакха, который по одному из мифов живет полгода на земле у Афродиты и полгода под землей у Персефоны, дочери Деметры и которая сама Деметра.

Как не было одной твердо приуроченной к положению солнца даты рождения аграрного бога—сына, так не было и твердой даты пасхальных мистерий. Празднуясь в большинстве весной, одновременно с праздниками зачатия,—тесмофориями Деметры, они приходились и на лето, ко времени сбора урожая, когда зацветало миртовое, культовое дерево, замещающее Адониса, Аттиса, Дионисия и праздновались тесмофории богинь плодовых деревьев. На лето приходились праздники греко-финикийского культа Адониса и Афродиты, критского Адониса Эпапоса, сирийского Таммуза. Смерть и оплакивание прекрасного юноши Таммуза у евреев приходилось на июнь, время жатвы, когда дочери иерусалимские оплакивали сына и

возлюбленного царицы небесной Иштарь. Этот месяц в еврейском календаре так и остался под именем месяца Таммуза.

Весна или лето, как время празднования пасхальных мистерий, зависело от многих причин и главным образом от представления к какому времени отнести смерть и сошествие сына матери богини, а к какому его воскресение. Смерть бога сына приходилась на время посева, т. е. на весну, воскресение же могло падать и на время появления зеленого роста семени и на жатву созревшего колоса. Фактически праздновалось и то и другое, так как и в том и другом случае, как при посеве, так и при жатве божество „страдало“ и „воскресало“. Таким образом были весенний и летний Адонис-Таммуз весенний и осенний Дионисий. Последний под именем Дионисия Иао, Дионисия урожая, жатвы, сбора плодов и винограда. Этой разнице у греков между весенним и осенним Дионисием отвечало существование весенних дионисий, антестерий и осенних, праздновавшихся в Афинах раз в три года, но с исключительной пышностью и торжественностью. Тоже и в Александрии, при Птоломеях. Плутарх отмечает, что весенние и осенние дионисии праздновавшиеся на селе, сельские дионисии, происходили ежегодно, бывали очень просты и распространены повсеместно.

В праздновании сельских осенних дионисий, приходившихся приблизительно на конец лета, начало осени и к осеннему равноденствию (последние ко времени сбора винограда и поздних плодов) были знакомые нам и по сейчас черты:—в жертву Дионисию Иао приносились зрелые фрукты и мед, как и у нас в день „преображенного“ христа. (Яблоки были посвящены Дионисию).

Мы полагаем, что христианское преобразование христа именно и празднуется у нас крестьянами, как аграрный праздник с аграрными же представлениями о преобразении зеленого цветущего дерева в дерево оттягченное плодами.

Большие дионисии происходили в конце октября и начале ноября немного предшествуя, или почти совпадая с элевзинскими мистериями. Известно, что они праздновались много дней. И в один из этих дней имела место знаменитая саламинская битва.

Антестерии, лемнейские мистерии, фракийские, фиванские, сельские дионисии, все это были местные праздники, большие же осенние дионисии представляли общегреческий праздник, на который собирались со всех сторон Греции, после того, как проходили свои местные осенние дионисии или фалисии—праздники сбора плодов и винограда, приходившиеся на сентябрь.

Процессия в этих фалисиях была простая:—несли кувшин вина, виноградную гроздь, корзину смокв со спрятанным в них фаллом и, наконец, как статую самого божества, фигуру фалла. В жертву приносили обычно свинью, делили ее мясо и поедали его сырым на мистической зерновеялке в память Дионисия растерзанного титанами. (На эту зерновеялку, как мы уже упоминали собирала и Изида растерзанные части Озириса). Процесс поедания мяса свиньи, в иных случаях мясо растерзанного быка назывался омофагией. Это мясная евхаристия. В числе культовых животных в процессии вели козла, вокруг которого совершали пляски. Главное участие в процессии совершали женщины. Деметра здесь почиталась тем, что ей они испекали хлебы-корридоры, в форме фаллюса. Там, где было сильно финикийское влияние с культом царицы небесной Иштар, эти хлебцы пекли смешивая с кунжутным маслом и медом, как например в Си-

цилии, при тесмосфориях богини Миллы, в форме ктеис—треугольника или круглого хлебца со знаком ктеис.

Первый день больших дионисий в Афинах начинался торжественной процессией. Впереди шли маски силенов, сатиров, панов, всей итюфаллической свиты Дионисия. За ними дети и четыре статуи, символизирующие времена года, жрецы, музыканты, поэты, танцовщики,—корибанты „техники“—артисты и т. д. Все они предшествовали статуе Дионисия, молодого юноши, увитого плющем, с тирсом¹⁾ или ферулой в одной руке, с виноградной кистью в другой. Статуя была с итюфаллом и женскими грудями. За статуей Дионисия снова шли маски, сатиры, силены, несли виноградный пресс, зерновоеялку, священные сосуды, вели священных животных. Далее, опять статуя Дионисия с Приапом и, наконец, в окружении женщин менад с фаллами в руках и жрецов итюфаллов в женских одеждах, неслась громадная статуя фаллюса со звездой на вершине. Помимо фаллофоров, несущих фаллюс в процессии, участвовали дендрофоры, несшие священное дерево,—смоковницу, лампофоры, несшие факелы (процессия происходила ночью) канефоры—фиговые ветви, сосновые с шишками, оливковые с фаллами и т. д. Зрители следили за процессией с особых платформ, с факелами в руках, как у нас со свечами в праздник входа господня в Иерусалим. Одновременно с общественными дионисиями происходили и домашние в кругу семьи, с тем же неизбежным воздвижением фаллюса и домашним пиршеством.

Следующие дни больших дионисий были посвящены тем знаменитым драматическим представлениям, которые прославили Грецию. В эти дни в Афинах ставились трагедии Эсхила и Софокла и комедии Аристофана, происходили пляски вокруг козла и „профанирование“ праздника скорепайтами (оскорбителями, насмешниками). Тогда же устраивались литературные и поэтические состязания с наградой победителю, более чем скромной, несмотря на весь ее почет—в виде живого козла и ведра вина,—спортивные игры, хоровые концерты.

Какое значение придавали в Афинах этим большим дионисиям видно из того, что с них начали впоследствии вести счет времени, к ним приурочивали издание законов. В эти дни забрасывались все дела, кредиторы не смели взыскивать долги с должников, тратились огромные средства на организацию праздников, оплату артистов и хоров, на раздачу денег,—„тедриков“ для посещения театральных представлений. Демосфен и другие жаловались, что афиняне на постановку трагедии „Эдип“ и „Антигона“ истратили больше средств, чем на персидскую войну.

Наряду с элевзинскими мистериями Деметры и мистического Якха, эти большие дионисии, праздновавшиеся раз в три года и в исключительно торжественной обстановке, были одним из популярнейших праздников всего греческого мира, вызвавшим себе подражания как в Риме, так и в Египте, в Александрии. Не в состоянии соперничать с афинскими большими дионисиями по блеску драматических и литературных состязаний, они старались затмить их еще большей грандиозностью и великолепием перифаллий,—процессий с фаллюсом. Этими процессиями дионисии роднились, как с перифаллиями Озириса, происходившими осенью, так и с перифаллиями римского Патер Либера, тем более, что и в греческих больших дионисиях, Дионисий именовался тоже освободителем, Элефтерием.

¹⁾ Тирс—погрешка.

Дионисии в мировых столицах античного мира уже мало напоминали скромные сельские (agros) фалисии. Они превратились в торжественные эпифании (богоявления), в триумфальное шествие, мифологически связанное с победоносным походом Дионисия в Индию, Ливию и другие отдаленные страны древнего мира ¹⁾.

Чем могли быть эти богоявления и триумфы осеннего Дионисия в глазах христиан? Самой неприкрытой языческой мерзостью:—публичным выставлением фаллюса, окруженного толпой беснующихся женщин и жрецов в женских одеждах, поклонением ему, как боже-ству, принимающему неприличный бесстыдный характер сексуального беснования, сексуальных и алкогольных оргий, пляски, музыки, шутовства, профанирования и т. д.

И уж тем более не могло быть никакого места такой эпифании, такому триумфу божества, такому воздвижению фигуры, сделанной из дерева, как воздвижение фаллюса, сделанного из смоковницы.

И однако, эпифанию и триумф христа мы имеем и в культуре христианства:—в связи с предстоящими страданиями, смертью и воскресением—вход господен в Иерусалим. Это те же эпифания и триумф Дионисия, которые происходили весной. За исключением статуи фаллюса, выброшенной христианством, фигурирует тот же осел богоносец, на котором везли фаллюсы, та же свита, те же женщины, приветствовавшие христа—Дионисия цветами, ветвями молодых деревьев и криками „осанна“, (эвое—у греков), тот же обычай лампофории, в виде возжения свечей.

Сохранился в христианском культе и праздник осеннего воздвижения фаллюса и даже намек на путешествие Дионисия в Индию с его последующим триумфом по всем городам и весям. Это путешествие царицы Елены в Иерусалим и обретение, воздвижение креста. К нему мы и приступаем.

III.

Христианский культ креста. Что такое крест? Дионисий многоименный и многоликий. Древо жизни—и крест и фаллюс. Фаллический культ Шивы и Дурги.

Из двенадцати главных праздников христианского культа пять относятся к культу христа. Это праздники рождества, крещения (как второго рождества), вход в Иерусалим, вознесения и преобра-

¹⁾ В описании похода Дионисия в Индию, Лукиан дает яркую картину и самого Дионисия и его свиты и поклонников. Когда индусы—рассказывает он—получили первые сведения об армии Дионисия, они отнеслись к ней с большим пренебрежением. Она была составлена из отрядов женщин, безумных и опьяненных, украшенных плющем, одетых в павлиньи перья. Все оружие их составляли легкие дровки без железных наконечников и тамбурины. Кроме женских отрядов были и мужские отряды деревенского вида парней, идущих танцую. У них были рога и хвосты, как у молодых козлов. Начальник всего этого воинства ехал на колеснице, которую везли пантеры. Он был безбород. щеки без малейшего пушка, лоб украшен рогами и кистями винограда. Волосы его составляли богатую шевелюру, перевязанную лентой. Одежда на нем была пурпурная, обувь золоченая. Его помощниками были:—толстый старикашка с большим брюхом, шишковатым красным носом и длинными прямыми ушами. Походка у него была, как у пьяного. Он опирался на палку, но чаще всего восседал на осле. Это был Силен. Другой—чудовищного вида, нижней частью туловища похожий на козла, ноги в шерсти, на лбу два рога—Пан. Борода у него была длинная, лохматая. В одной руке он держал флейту. Он бегаёт вокруг своего войска и женщины кричат при этом—эвое. Индусы решили сначала не обращать внимание на это сумасшедшее, танцующее воинство. Но когда путь этого войска озарился пожарами, они выступили против него. Силен командовал левым флангом, Пан правым, Дионисий центром. Первыми бросились на индусов сатиры, за ними женщины и индусы были разбиты и побеждены.

жения. Все они находят соответствующую параллель в „языческих“ праздниках сотерических культов аграрного божества бога-сына. В обрядовой своей стороне они магическая гомеопатизация, во внутренней символизации южного, в частности египетского и греко-малоазиатского земледельческого календаря.

Столько же праздников приходится и на культ богородицы и и девы Марии. Эти двенадцатые праздники: ее рождение, введение во храм, благовещение и усупение. Сретение мы относим также к ее культу. Этот праздник двойной. С одной стороны он обрядовой праздник обрезания фалла у Христа, с другой такой же обрядовой—очищение матери после сорокадневной „нечистоты“ после рождения. Обрезание из христианской обрядовой практики ушло из соображений прозетилизма, для обращения в христианство греко-римских масс, не знавших этого обычая, обряд же очищения женщины после рождения остался, как общий для всех народов и самый распространенный.

В чем заключался этот обряд? Относительно греко-римских обрядов мы знаем, что матери для очищения приходили в храм к статуе фаллюса и раздевались перед ним. Подобный обряд существовал и у евреев. Из Библии мы знаем, о голых женщинах, танцевавших перед тельцом. В иерусалимском храме существовал культ и поклонение змее, этому символу фаллюса. Возможно, что женщины приходили очищаться перед изображением змия. С той же целью должна была явиться и Мария, мать Иисуса.

Остальные два двенадцатые праздника падают на праздник троицы и святого духа и на праздник, относящийся к культу креста,—воздвижение „честного и животворящего“ креста господня. В дальнейшем мы увидим, почему христианам понадобилось подчеркивать, что их крест „честной и животворящий“.

Относительно праздника троицы и духова дня еще Джон Робертсон отметил, что культ троицы и святого духа, определенно неудавшийся культ, как явное теологическое измышление христианских богословов. Для народных масс он ничего не говорит, выпадая из их религиозного мировоззрения и служит только блестящим доказательством тому, как интеллигентские измышления о божестве ими же и остаются¹⁾.

Подобную картину мы наблюдаем и с индусской троицей, Тримурти, состоящей из Брами, Шивы и Вишну. О Тримурти говорится во всех историях религии и философии Индии, но индусский крестьянин порою о ней ничего и не слышал. Для брамина во главе троицы стоит Брама, индусский Логос, дух святой, но во всей Индии ему посвящен всего только один храм и в культе он не играет никакой роли.

То же мы имеем и в случае с христианским духом святым, когда-то в качестве женского божества „царицы небесной“ имевшего свое культовое существование и с потерей его, как только он стал объектом философских спекуляций и превратился в мужское божество, логос. Отец христианской троицы в явной копии еврейского Ягве тоже остался без культа. Естественной же троицей сотерического культа были и остались бог-сын и в тоже время отец самого себя и богиня мать. И в этом отцовстве самого себя, в одном божестве

¹⁾ Мы употребляем слово „измышлен“ в том смысле, что здесь была некая очистительная цензура и уже на основе цензурированного новые измышления и богословские спекуляции.

стве, но в двух лицах отца и сына, как мы имеем в Дионисии, Аттисе, Адонисе, Озирисе Горе и в христианском христе, тоже рождающим самого себя, и нужно искать объяснение весеннего праздника тройцы и духовая дня, как праздника растительности, срубленных молодых березок, маскового дерева.

Ведь ясно, что теологический праздник христианской тройцы, никак не связан ни с этими майскими деревьями, ни молодыми березками. Если он празднуется христианской церковью, как таковой, то народные массы очевидно видят в нем другое и более древнее, чем само христианство и его богословы с тройцами и святыми духами. Расшифровка этого праздника послужит для нас в дальнейшем изложении последним и заключительным звеном ко всей истории бога-сына во всех его лицах—Дионисия, Аттиса, Иисуса и т. д.

Дванадцатый праздник, относящийся к культуре креста—воздвижение, празднуемое 14 сентября, можно было бы считать, согласно астрально-солнечной теории, за праздник осеннего солнечного равноденствия. Церковная история его установления общеизвестна. Мать „христианского“ императора Константина и сама ревностная христианка, Елена совершает далекое путешествие для нахождения креста господня, орудия его казни и „нашего“ спасения. Этому от нее ждет весь христианский мир. На месте гроба господня в Иерусалиме она находит храм безстыдной богини любви, Афродиты. Елена приказывает разрушить храм и чтобы целиком очистить от скверны место господне приказывает даже снять под храмом глубокий слой земли. Она тоже нечиста. И когда рабочие свозили, даже не остатки разрушенного храма, а уже и землю под ним, в ней было найдено в целости и сохранности, пролежавшими триста лет, три креста.

Обычно в подземельях разрушаемых христианами храмах богинь и сотерических богов, как храм Сераписа в Александрии, находили в изобилии фаллусы, что давало христианам повод для издевательства, насмешек и негодования. В Иерусалиме находка оказалась крестами. Но вставал вопрос, который же из них настоящий? По совету епископа Макария ко всем трем крестам приложили больного. Два креста ему не помогли, от третьего и, значит, настоящего креста больной выздоровел. При громадном стечении ликующего народа крест был „воздвигнут“, пронесен в торжественной процессии. Так же триумфальное путешествие он совершил и по остальным городам и весям. Известие о находке и „воздвижении“ пронеслось по всему христианскому миру и было принято с восторгом.

Событие это совершилось в 326 году. Праздник был утвержден на соборе собравшимся в Лампсаке, где издавна существовал, в качестве официального, культ Приапа и его спутника осла.

Примем этот рассказ за достоверный. Из него, впрочем, только следует, что в подземельи храма Афродиты в Иерусалиме, а иначе не было смысла удалять и землю под храмом богини, нашли вместо обычных фаллусов, или вернее наряду с „нечудодейственными“ фаллусами и крест. И в этом не было ничего удивительного. Именно в подземельи храма языческой богини Афродиты его скорее всего и можно было найти. Он был таким же священным символом для язычников и в частности для языческих сотерических культов и культов богинь матерей, как и фаллус, близко родственным ему.

На тех корридах, которых вместе с вином корридианеры приносили в жертву деве Марии и в чем Эпифаний усмотрел фаллическую практику и фаллические жертвенные предметы приносимые царице небесной Иштар, был наложен из теста знак креста.

Мы знаем хлебы, выпекаемые Деметре в форме фаллюса и хлебцы, выпекаемые финикийско-сирийским женским божествам в форме ктеис-треугольника.

Этот треугольник сохраняется и по сейчас на наших христианских просфорах, да и частица из просфоры вынимается треугольником. Но там, где на христианской просфоре знак женского полового органа, треугольник, что такое крест на христианской артоксе или пасхальном яйце, тоже женском ктеистическом символе? Во всяком случае, есть определенные свидетельства, что хлебцы с крестом употреблялись не только в тесмофориях, но и мистериях и праздниках, посвященных Дионисию и другим **фаллическим** мужским божествам.

Где мы находим крест в языческих культах и религиозных изображениях? Всюду,—отвечают Маурент Брон, Ошар, Сентив и другие¹⁾. Нам остается только подчеркивать приведенные им факты, договаривать кое что за них. Понятия о „приличии“ у буржуазных исследователей своеобразны, а желание оставить хотя бы лазейку для оправдания христианского культа так глубоко, что они говорят чрезвычайно осторожно и иносказательно там, где дело касается культа фаллюса и его распространенности.

Одеяния жреца бога Гора покрыты равноконечными крестами. Но Гор определенно **фаллическое** божество, египетский Приап, как его именовали греки. В руках и Гора и Озириса египетский петельный крест. Но до него они держали в руке свои члены. У юного Дионисия Вакха на повязке кресты. Языческие богини Астарта, Афродита, Изида с крестами. Но они же и со звездами и шишками, а это символы фаллюса. У иконы Дианы по одну сторону шестиконечная звезда, по другую двурогая луна, (двурогая луна—мусульманский символ—п рога коровы служат в одинаковом значении символа плодородия) а на голове крест. Мы имеем здесь дважды повторенный знак оплодотворения и плодородия, что же такое тогда третий знак, крест?

У фаллюса и креста одинаковые эпитеты. Они символы вечной жизни, животворения и спасения. На плечах Аписа были знаки креста, но также и фаллюса. Во рту Аписа был фаллюс. На статуи Сераписа (Аписа—Озириса и вместе с тем солнечного божества) **был символ, который можно было принять и за крест и за фаллюс, это изображение „древа тау“ в качестве общего символа производительной силы.** Запомним это.

— В Помпее во время раскопок на стене одного дома был найден крест рядом с подобного же рода символом, при чем обе эмблемы имели одно и то же отношение к одной и той же идее,—так Маурент Брок цитирует одного автора, Вилькинсона, который такими прилично звучащими словами просто хочет сказать, что крест и фаллюс были родственными эмблемами и выражали одну и ту же идею—оплодотворения.

В критско—микенской культуре, служащей общей почвой для греческой и семитической культур, крест в культе богини матери самое распространенное изображение оплодотворяющего божества.

Примеры употребления древним знакам креста и в качестве очень определенного символа можно было бы приводить без конца. Но суть не в этом. Пусть они даже замешают друг друга, но что между ними общего по внешней форме и еще больше по происхождению? Что же, остается только представить себе как должны выглядеть крылатые

¹⁾ „Происхождение креста“. Сборник статей. Из-во „Атеист“.

фаллюсы, двойные, тройные, перекрещенные? Надо полагать недалеко от различных форм креста. А крылатые фаллюсы, двойные и тройные мы находим, как символы тех же Озириса и Гора. Имеются они и у других сотерических божеств. ¹⁾ Озирис в одеянии держит петельный крест, но Озирис голый представлен с двойными, тройными и крылатыми фаллюсами.

Возрают, у креста—тау, сватики индусской, определенное происхождение. Он символ огня, солнечного божества, повторение двух трущихся дощечек, из которых добывали огонь, этого спасителя человечества, символизируемого потом солнцем, когда человечество перешло к земледелию. Но тогда почему крест, огненный символ, служит у мексиканцев неожиданно символом бога дождя?

Крест-тау это лишь одна сторона христианского креста. Другая, он просто дерево, столб, орудие казни и распятия, на котором распинали изображения Аттиса, Озириса и прочих искупителей и спасителей, еще до того, как он стал орудием позорной казни. Здесь крест отходит от фаллюса как будто еще дальше, хотя с другой стороны именно на ставросе распинаются фаллические божества, искупители, спасители, оплодотворители и просто фаллюсы.

Сторонники ягвеистической традиции в христианстве первых веков эту связь креста-тау и ставроса с фаллюсом чувствовали, когда устами Феликса Минуция заявляли:—Что касается крестов, то мы их совсем не почитаем. Это вы, язычники, для которых священны деревянные идолы, вы почитаете деревянные кресты, может быть, как части ваших божеств.—Окончание фразы относительно части божеств как будто неясно.

Здесь, как и при установлении культа девы Марии, мы присутствуем при борьбе, или вернее ее следах, пуритана, (с его аскезой и идеалом сотерического культа, очищенного от деревенской скверны и городского разврата), со стихией аграрных представлений, свободно вливающейся в качестве содержимого в родную ей форму культа сына-бога.

Последующие христианские писатели уже не скупились на апологию (восхваление) креста и его культа, успев из обвиняемых превратиться в обвинителей.

Дьявольским подражанием „христианскому“ кресту должно было казаться христианам, вернее христианским писателям и епископам, (этим браминам и гуру—учителям—от христианства, которые, как их индусские собратья, толковавшие фаллические аграрные культы Шивы и Вишну от Вед, толковали христианство от библии), применение язычниками фаллюсов в той роли, в которой христиане употребляли кресты.

Роль указывает, что фаллюс в качестве амулета фасциnum— часто встречался у римлян. Они считали его одним из самых могущественных, предохраняющих от всяких напастей. Маленькие фигурки фаллюсов всегда вешали на шею детей. Раскопки в Геркулануме и Помпее говорят, что амулеты фаллюса на цепочке носили и взрослые. Помимо шеи, они носили его на руках, на груди, в ушах. Фаллы воздвигали над домами, общественными зданиями и храмами. У входа в дом обычно ставили статую Приапа в виде фалла из куска фигового дерева. Крейцер в своих собраниях древностей указывает, что фаллы ставили в качестве памятников над могилами. Их же помещали и в могилы вместе с покойниками. Особенно част этот обы-

¹⁾ Роль „Изыскания в области культа Вакха“.

чай был в Египте. Фрезер говорит о бальзамированных фаллах, фаллах, набитых пшеницей, которые встречаются и в саркофагах. Здесь они служат символом бессмертия и надежды на новое рождение, воскресение. У бальзамированных трупов женщин фаллюс помещали между ног. В египетских мистериях фалл служит всегда символом бессмертия. То же и в греческих. Здесь фаллюсы были не только в виде больших статуй, которых вместе с женским половым органом ктеис, в виде треугольника или яйца, выставляли на всеобщее обозрение посвященных, небольшие фаллюсы, крылатые или с колокольчиками носили и в руках. Их держали так, как христиане держат кресты и горящие свечи. ¹⁾ С фаллюсами в руках шли менады в фаллофориях Дионисия.

Но если употребление язычниками фаллюса там, где христиане употребляли крест, казалось дьявольским подражанием, то употребление язычниками самого креста в своих мерзостных культах должно было казаться чудовищной профанацией. Ведь он употреблялся во всех тех случаях, где употреблялся в одинаковом значении фаллюс и в виде амулета, и фетиша, и символа плодородия и оплодотворения.

Яйцо у древних служило определенным символом женского плодородия, женского рождения. У Изиды на голове между двумя рогами коровы, или если угодно между двурогой луной находилось яйцо. У других богинь шишка или звезда. И вот, наряду с ними и как замещение их язычники ставили крест.

Особое возмущение христиан должно было вызывать составление у язычников комбинаций креста из фаллюсов, сочетание креста с треугольником и яйцом. Мы предлагаем внимательно рассмотреть те рисунки, которыми снабжен сборник „Происхождение креста“ в изд. „Атенст“ и подсчитать, сколько здесь крестов в качестве амулетов, заместителей звезды и шишки, в качестве несомненных комбинаций фаллюсов с круглыми, вздутыми окончаниями, поставленными на яйцо, кончающимися яйцами, начинающимися ими, вписанными в яйцо“ ²⁾.

Самый осторожный вывод, какой можно сделать из всего этого, состоит в том, что крест, такой же аграрный знак, как и фаллюс и именно в качестве такового он сначала и был принят христианами. Крест, как орудие казни и страдания, вполне естественно входил в обиход христианства более медленно и с запозданием уже по одному тому, что поклонение кресту, как орудю казни, полностью сливалось с остальными „богомерзкими“ сотерическими культами и могло поэтому занять надлежащее ему место только тогда, когда стала изглаживаться память об Дионисиях, Аттисах и Озирисах и их культах, в которых крест—дерево, ставрос „древо тау“ был культовым деревом и позорное распятие на кресте было культовым религиозным распятием; больше того, где само дерево было божеством под именами Дионисия, Адониса, Аттиса.

¹⁾ Неделя сретения господня в Риме носит название свечной недели. Верующие стоят в храме со свечами как и в праздник входа господня в Иерусалим, этой христианской весенней эпифании-фаллофории. То же и в страстной четверг. Здесь сходство свечи с фаллюсом на руках несомненное. Она, конечно, и факел, как в лампофориях, Дионисия, т. е. опять таки в фаллическом культе.

²⁾ Фантазия в комбинировании фаллюсов и фаллюсов с ктеис может быть неистощимой, но кто поверит, что держава, символ власти у „христианнейших“ римско-византийских императоров, шар или яблоко, увенчанное крестом, представляет собою символ... земного шага. Это то в христианском представлении, что земля плоская! Держава ничто иное, как фаллический символ. (Яблоко посвященное Дионисию).

Чтобы выяснить всю связь между крестом, фаллюсом, деревом, символами огня и солнца, богиней матерью и страдающим, умирающим и воскресающим богом-сыном, мы должны обратиться к наиболее нам известному из языческих бого-сынов, многоименному и многоликому Дионисию, выяснить его имена и лики.

Пытаться создать себе один целостный образ Дионисия, вроде евангельского Христа, предприятие еще более безнадежное, чем у евангелистов. Для Юлия Фирмика Матерна, Дионисий отец и мать всего сущего, отец и сын самому себе. Для орфиков он верховное существо—Фанес во многих ликах, сперва Ночь, потом фаллические Уран и Сатурн, потом Зевс и, наконец, в последнем своем явлении Вакх—Дионисий. В подлинной своей сущности он для них солнце. Он в числе трех первых учителей и руководителей человечества, кабиров, среди Зевса и Деметры. Ему оно обязано изобретением огня, вина, экстаза. Он научил людей впрягать в ярмо двух быков, возделывать виноградную лозу и плодовые деревья. Как Гермес, он дал имена вещам и покровительствует изобретениям. Он Дионисий Одеон и Мельпомен-покровитель драматического искусства и искусства пения.

И с другой стороны, он бог пришлый, бог „деревенщина“. У Лукриана боги Олимпа жалуются, что среди них появились боги втируши, боги без роду и племени, которых не мешало бы выставить, так как из за них люди начинают презирать и олимпийских небожителей.

Среди презренных и Дионисий.

Распространение его культа в Греции встречает среди высшего класса ожесточенное сопротивление. В этой борьбе Дионисий не только побеждает, но терпит и поражения. Оргиастичность его культа составляет настоящее общественное бедствие. В Арголиде женщины, главные поклонницы Дионисия, бросали ради него дома, мужей и детей, носились по лесам и горам, предаваясь неистовствам, пугая мужчин. Чтобы привести их к „рассудку“ и заставить вернуться к своим домам, мужчинам пришлось принять энергичные меры.

Он и безусловное мистическое божество, божественный младенец и сын человека, богочеловек как Христос, и только заслуживший апофеоза, обожествления, как Геркулес, своими подвигами и защитой Зевса от титанов. В этой защите он нашел свою смерть и был воскрешен Зевсом. Он и младенец, и юноша, и бородастый мужчина, покровитель любовных проказ, попок и веселой беседы.

Нонн насчитывает три разных Дионисия—фивского, элевзинских таинств и растерзанного титанами Дионисия Загрея. Цицерон насчитывает пять Дионисиев. При желании их можно насчитать и больше. Имен у него несколько. Он и Вакх, и Эвий, (мой сын) и Иакх, и Дионисий, и Фионей, и Сабазий. Еще больше у него прозвищ. Он Сотер, Элевтерий, Эвбул, Митрофор, с митрой в виде яйца—бог половых органов. Он в разных лицах—собственно Дионисий, Приап, Фалес. У него несколько отцов и несколько матерей.

Среди матерей Дионисия числятся Деметра, ее дочь Персефона, Афродита, Рея-Кибела, даже супруга Зевса Гера, как мать Дионисия—виноградной лозы—Амалтея и, наконец, у фивского Дионисия дочь царя Кадма, Семела, соблазненная Зевсом. Отцами у него Зевс, Аммон, змея и сам он.

Он дважды рожденный, от матери среди огня, и второй раз из бедра Зевса. Его воспитатели, нашедшие его у воды и спрятавшие от гнева Геры в дерево, Низа и Низос, дриады, оргиастические танцовщицы корибанты, наконец Афродита и Персефона.

Он Протогенос, перворожденный, в виде быка. Он же кабан, баран, осел, козел, лев, пантера. Чтобы объяснить все это многообразие его животных форм миф рассказывает, что Дионисий Загрей, спасаясь от титанов, которым помогала ревнивая Гера, стремящаяся погубить Дионисия, принимал виды разных животных. Когда его титаны, наконец, настигли, он был в образе быка. Титаны растерзали его на части и мясо сварили в котле на треножнике. Зевс приходит на помощь Дионисию, но уже поздно. Апполон собирает части Дионисия на Парнассе и с'едает его еще трепещущее сердце. Зевс, опечаленный смертью своего любимца, воскрешает его и после этого он получает имя Иакха. Иакх тот же Дионисий и его сын и муж Деметры и в тсже время младенец. Таким образом Деметра оказывается женой и Дионисия и Иакха и одновременно их матерью повторяя себя в дочери Персефоне, в свою очередь жене и матери Дионисия и Иакха... Есть от чего придти в состояние близкое к помешательству.

Дионисий же сосна, смоковница, миртовое и оливковое дерево, виноградная лоза, плющ вечно зеленый, лавр, зерно на зерновейлке.

Он же огонь и Прометей, добывающий и хранящий божественную искру в феруле,—длинной тростниковой палочке, внутренность которой постепенно выгорая долго хранила огонь. Он же болото, или болотный Дионисий и тут же подземный бог и бог выводящий из ада. И, наконец, всегда, всюду и везде фаллус.

Что могло объединять всю эту путаницу и неразбериху мифов и представлений о Дионисии, как одном определенном божестве? Его культ. Как бы не была разнообразна мифология Дионисия, в культе он выступал как определенное аграрное, растительное, фаллическое божество. Определенен был и характер этого культа. Он был дионисиевским, вакхическим культом безумствующих женщин и мужчин в сексуально-алкогольных оргиях,

Как аграрному фаллическому культу, ему не приходилось быть „пришлым“, для Греции, хотя военный гомеровский эпос о деяниях богов и героев и мог относиться к нему презрительно, не упоминать его, как плебейский, крестьянский культ, культ пагануса.

Это не помешало ему вырости от простого культового обряда с кувшином вина, корзиной плодов и хлебами, с пением и пляской вокруг фалла или козла, которого потом приносили в жертву фаллу, через все многообразие местных культовых особенностей, до элевзинских мистерий, культа мистического Дионисия, с факелом в руках ведущего посвященных во мраке ночи через страхи подземного царства, муки и страдания, с целью очищения от грехов, к свету благу и бессмертию, к благостной Деметре со снопом в руках, к уверенности в новой жизни в лице возродившегося в нем Иакха. И все же, приступая к описанию элевзинских таинств, поскольку он был с ними знаком, Плутарх говорит, что будет рассказывать о них без всякой философии, а попроще, так как рассказали бы о них сами посвященные. И в этом описании мистерий Плутархом, они все тоже, только развернутое, театрально драматическое представление все тех же пережитий зерна и смен года, хотя бы при этом и колебались своды храма, раздавался гром, вой и свист, сверкали молния, появлялись ужасающие видения и т. д.

Единство культа при разнообразии мифов позволяет нам свести образ Дионисия к немногим основным чертам, выделить в нем основное ядро.

Остановимся на самом простом Дионисии, фивейском, сыне Семелы, простом в том смысле, что он выступает здесь под своим именем. О его рождении рассказывается следующий миф. Зевс, прельстившись прекрасной Семелой, постарался, тайком от супруги Геры, стать ее возлюбленным. Из чисто женского любопытства и тщеславия Семела пожелала увидеть отца богов во всем его великолепии. Обстоятельства сложились так, что отказать было нельзя и в последнее свое посещение Зевс предстал перед Семелой со всеми своими громами и молниями. В результате возник пожар, в котором Семела и **сгорела**, успев дать на седьмом месяце жизнь сыну Дионисию. Зевс **успел спасти его из пламени** и чтобы доносить его до девяти месяцев, спрятал к себе в бедро. На девятом месяце Дионисий родился второй раз из бедра. Опасаясь ревности Геры, Зевс отдал сына на воспитание... но здесь мы вынуждены перейти к современным исследованиям имени Дионисия.

Все толкователи сходятся в том, что это имя составное из „дион“ и „низос“, Дион из Низы. Этих Низ в древнем мире было много и все они считали за честь быть местом, где рос и воспитывался Дионисий. Но буквально „низос“—гора, или еще точнее, **гора, покрытая лесом, горный лес**, а Дион или Дионей—одно из имен деда, Зевса. Это Зевс лесной горы.

Далее, в Эвбее, Парнасе, Наксосе, Крите и других местах существовало представление о Дионисии, как виноградной лозе, цветущей и плодоносящей за одни сутки ¹⁾.

Что могло послужить основанием для такого представления? В лесу на горе, где в уединении жили тиады, первые мифические поклонницы Дионисия, его жрицы, образовывалась медовая роса, выделяемая каким то деревом и из которой выделявали сладкий напиток, похожий на вино, нечто вроде сомы у индусов, хаомы у персов; сок выделялся деревом, назвать и указать которое сейчас с определенностью затрудняются. Этот сок, дающий первый алкогольный напиток, считался слезами живущего в дереве духа Диона (Дионисий—Вакх источающий слезы у своих поклонников в одной из вариаций мифа, и конечно, не слезы печали). Возможно, что „низа“ и было древне греческим названием этого дерева.

Здесь мы имеем самое древнейшее представление о Дионисии, как древе, или духе дерева, относящее нас к тотемистическим представлениям, к фетишам тотемам, к тому первобытнейшему мировоззрению, которым жили наши предки. Мангардт показал, что среди этих тотемов выдающуюся роль играли растительные тотемы, тотемы дерева. Поклонение деревьям не исчезло из обихода „низшей религии“ до сих пор даже в Европе. По иранским мифам люди произошли от двух деревьев Машии и Машинаны, таким образом, что из ствола вышло туловище, из ветвей верхние конечности и голова, из корней ноги.

Одним из простейших Дионисиев является Дионисий Дендрид, деревянный. Простейшая статуя Дионисия у греческих крестьян—дерево, простой ствол, столб. Он бог дерева, выделяющего опьяняющий сок:—возможно сперва сосны (из сосны в культе Аттиса получали сок, изготовляемый в опьяняющий напиток), потом лаврового дерева, вообще фруктового дерева, смоковницы, (дерево, даю-

¹⁾ Изложение мы ведем по труду Отто Группе „Греческая мифология“. Низ насчитывалось до десятка вплоть до Низ в Индии и Аравии.

щее смоквы, **винные** ягоды), виноградной лозы, которую он научил возделывать, виновник и творец экстаза ¹⁾.

Дерево играло большую роль во всех процессиях и мистериях Дионисия, Аттиса, Адониса, Озириса. Его носили особые лица—дендрофоры. Пасхальная мистерия Аттиса начиналась с того, что рубили сосну, украшали ее, посыпали фиалками и клали в гробницу, как Аттиса.

Мифы рассказывают, что эти божества рождались из дерева, Аттис из сосны, Адонис из миртового дерева, Дионисий из смоковницы. Когда Гера преследуя вторично рожденного Дионисия устроила за ним погоню, дриады спрятали его в дупло смоковницы, пели и танцевали вокруг него. Гере этот танец вокруг дерева, очевидно, не показался странным и она прошла мимо спрятанного в нем Дионисия—младенца.

Возвращаемся к мифу о рождении Дионисия в огне от Семелы. Второе имя Семелы, в котором она является уже божеством,—Феония. Толкование этого слова такое:—Феония—земля в смысле того, что находится внизу под чемнибудь. Она доска, нижняя часть того примитивного снаряда, из которого добывали огонь. Верхнюю палочку или дощечку этого снаряда называли отцом—Фонидом, нижнюю—матерью—Феонией. От трения, напомилавшего половой акт, с участием ктеис и фаллюса, в виде дощечек получалась искра и разгорался огонь, в котором „мать“ сгорала, как сгорела Семела—Феония при рождении Дионисия—Феонида.

Группе считает возможным отнести слова Феония и Феонид к старому греческому глаголу „фио“—гореть.

Снаряд для добывания огня приготавливали, конечно, из дерева и в частности из смоковницы, как легче всего воспламеняющейся.

Смоковница была тем культовым деревом, которое носили дендрофоры в эпифаниях Дионисия наряду с фаллюсом. Из смоковницы же изготавливали, как дерева единственно подходящего для этой цели, фаллы. Смоковница у греков была одним из первых культурных плодовых деревьев, отличающаяся своей плодородностью настолько, что служила символом плодородия. И, наконец, древним грекам была прекрасно известна особенность смоковницы. ее ясное разделение на двудомность, необходимость искусственного оплодотворения, опыления женских цветов мужскими. Эта особенность невольно останавливала внимание.

Все сказанное заставляет нас видеть в Дионисии Дендриде не только дерево с опьяняющим соком (смоковницу), но и горящее дерево, дарующее огонь, заключающее его в себе, ту „горящую кушину“ библии, из которой говорит божество.

Это уже не только Дионисий Дендрид, но и Дионисий Игниген, или Пироген, рождающий, дарующий огонь, сам огонь, как индусский Агни.

Антропоморфизируйте это дерево, в котором человеком обнаружены половые свойства и отличия в форме гермафродитизма или определенно выраженной двуполости (двудомности), дерево из которого извлекается огонь, которое дарует человеку удивительное со-

¹⁾ Тотем растительное или животное божество, дух или фетиш, находящееся в родственных отношениях с почитающим его племенем. От тотема предка племя вело свое происхождение, создавая наряду с обычным родством по матери и отцу родство и по предку тотему. Позднее это племенное божество с родством одноплеменников по божеству в культе которого они участвовали, кровь и плоть которого вкушали.

стояние экстаза и вы получите то сложное, странное божество, определения которого так противоречат здравой человеческой логике, которое и мать и отец и сын самого себя.

— И насади господь сад к востоку в Эдеме (Эдем—греческий Низос?) и помести в нем человека, которого он сотворил. И заставил господь расти в раю разного рода деревья, приятные для взора и годные в пищу и посреди сада **дерево жизни и дерево познания добра и зла**.

Та же антропоморфизация продолжается и относительно дощечек снаряда для добывания огня. Они мать и отец, фаллос и ктенис, лингам и ионы у индусов, Семела и Дионисий, Майя и Агни. Они все тоже Дерево Жизни. Их соединение равноконечный квадратный крест, сватика, когда это простое трение двух дощечек и тау, когда одна нижняя палочка с ямкой посреди, откуда должна родиться искра, основа—мать, а другая перпендикулярна ей, вращающаяся—отец, фаллос.

Что представление палочек для добывания огня в виде половых органов, самого процесса добывания огня в виде полового акта, а искры огня в качестве сына, где „мать“ сгорает, а отец извлекает его из самого себя, т. е. дерева, является действительным, а не придуманным нами объяснением, говорят антропоморфизированное изображение Майи. Она женщина, в ктенис которой,—треугольник вписан крест. Она женская сторона дерева гермафродита.

Все это приводит нас к заключению, что дерево жизни в форме простого столба, ставроса, которому, как статуе Дионисия, тотемному древесному божеству, поклонялись греческие крестьяне,—**древнейшая форма и креста и фаллуса**. (Это тот символ, который был на статуе фаллического Сераписа) и что почитание этого дерева жизни относится еще к той доистории, или как говорят немцы „ургешихте“, когда человек пребывал в „эдеме“, в „низосе“, или в доаграрном периоде, палеолите, древне-каменном веке.

Здесь кроются далекие традиции Индии в размышлении под деревом, ухода, для подведения итогов жизни и приобретения магической силы, святости, в лес. Все индусские боги размышляют под деревом жизни, не составляет исключения и спаситель Будда.

Здесь же мы подходим к окончательному разъяснению древнейшего, а не теологического смысла праздника христианской троицы. Это праздник старейшего божества, тотема, человечества:—дерева, которое и отец и сын и дух святой, вернее, мать, подлинная тройца в одном лице, дерево жизни библии, коим именем древние именовали и крест и фаллос¹⁾.

Переход от доистории к истории, это грехопадение по библии, виновником которого является женщина, первый землевладелец и первый последователь аграрного культа, съевшая плод от „дерева познания добра и зла“ и предложившая его и мужу, чтобы познать, что они нагие, не прервал культа „дерева жизни“. (По нашему убеждению это означает, что женщина первая изготовила алкогольный напиток сому, первая его попробовала и потом предложила мужу. В этом смысл запретности плода дерева познания добра и зла. Магомет только следовал этому запрету, запрету вина).

Он принял „запрещенный“ Ягве фаллический, оргиастический, аграрный характер, главную роль в котором играли женщины, заста-

1) Растительные тотемы имели перед всеми другими то преимущество, что они оказались тесно связанными с земледельческим бытом неолита, ново-каменного века.

вившие и мужчин переодеваться для участия в культе в женские платья, превращаться в галлов, евнухов. Культ фаллюса был их культ, как первых земледельцев и продолжающих выполнять все полевые работы, когда мужчины, воины и пастухи предпочитали оставаться от них в стороне. (Эту картину мы наблюдаем и до сих пор кое где на Кавказе, где на женщин взвалена вся работа в поле и доме). Неудивительно, что суровое, военное, мужское божество Ягве отнеслось к „познанию добра и зла“ в половой и алкогольной оргиастике с отвращением и решительно изгнало людей из рая—низоса.

С переходом к земледелию и Дионисий Дендрид, Пироген начал принимать все больше и больше черты земледельческого, аграрного божества, наславая вокруг себя чисто аграрную мифологию, мифологию культурных растений, выявляя свое фаллическое и алкогольно-эксцентричное лицо. Он смоковница, оплодотворяемая культурно и фаллюс из этой смоковницы, виноградная лоза и вино из нее, бык ¹⁾, которого запрягли в ярмо, кабан, подражая которому люди стали взрыхлять землю и т. д. И может быть с этой точки зрения станет нам понятным то фаллическое зачатие, которое, в якобы совершенно случайном для евангелия эпизоде, христос наложил на смоковницу неплодотворенную, бесплодную... Это осуждение аграрным культом ягвеистического.

Переход от тотемистического почитания Дионисия Дендрида, древа жизни, к земледельческому можно видеть в новом эпитете, диаметрально противоположном эпитету Игнигена. Он Дионисий Хиес, льющий, мокрый, болотный. Что это значит?

Можно ответить, что эпитет болотного или мокрого Дионисия стоит в связи с тем, что многие храмы женских богинь и Дионисия стояли у болот, озер, у воды. Так, храм Дионисия в Афинах стоял за городом у лемнейского болота. Но почему именно у болота и почему египетский Гор рождается среди болота и в качестве младенца сидит на болотном цветке лотосе? Почему на этом болотном цветке сидят Будда и другие индусские божества?

Болота в условиях жаркого южного климата являются очагами пышной и постоянной во все времена года растительности. Они зелены даже тогда, когда в сухое время года вся растительность кругом желтеет, сохнет и местность превращается в пустыню. Болота, как и цветок лотоса, являются тогда символом растительности и растительного божества. Самое подходящее место для храма божеству растительности.

В этом болотном, мокром Дионисии, мы видим предвосхищение или вернее уже всю теорию первого греческого философа Фалеса учившего, что все их воды. Но суть не в том, что Дионисий мокрый болотный, а в том, что он здесь уже вполне определенно выступает не только как древо жизни, Дендрид, горящее и дающее плоды и экстаз дерево, в котором только заключаются фаллические черты и слияние в одном субъекте отца, сына и матери, он уже определенно фаллюс, Дионисий Хиес, льющий (ср. русскую вульгарную форму названия мужского полового органа), Дионисий Оплодотворитель. В этом не оставяляя никакого сомнения весенние антестерии в Афинах и происходившие подле Афин в храме Лимнейского Дионисия лемнейские мистерии, сопровождавшиеся процессами с несением фал-

¹⁾ Бык-альфа и омега древних земледельцев. Он действительно начало и конец для земледельческого хозяйства. Вне ратуальных целей его запрещали убивать и поедать, так же как корову и египтян и индусов.

люса, древа, факела и носившие характер сексуальной оргии, преследовавших гомеопатически цели вызова плодородия.

Но в то время, как антестерии имели дело с Дионисием только, как Дендридом, Игнигеном и Оплодотворителем—фаллюсом, мистерии носили уже и присущий сотериологическому культу характер, были подлинным таинством искупления. Дионисий выступал в них не только, как оплодотворяющее божество растительности, но и как жертва, приносимая этому божеству для вызова плодородия, т. е., как бог Агни и субъектом и объектом жертвенного спасающего культа, спасителем, искупителем, параклетом—посредником перед самими собой.

Необходимо отметить, что ко времени историка Фукидида, лимнейские мистерии в Афинах начали забываться, заменяясь осенними элевзинскими мистериями, также как весенние антестерии все больше и больше заменялись осенними большими дионисиями. Дольше всего сохранились лимнейские мистерии в Аргосе, у озера Альцеона. Здесь мистерии носили вполне развернутый характер и драматически представляли не только оплодотворение Дионисием Хиесом, своей матери, богини Деметры, но и его смерть, сошествие в ад, откуда он выводит души умерших (зерна), его воскресение. Миф рассказывал, что Дионисий был убит на этом месте Персеем и брошен им в подземную пропасть, которая находилась у озера. То обстоятельство, что Дионисий был убит Персеем¹⁾, чрезвычайно смущало греков и служило им вечным укором, что они убили собственного бога, как, скажем, евреям ставится в укор, что они убили Христа. То, что к озеру и пропасти совершались фаллофории и в пропасть бросали фаллы определенно наводит на мысль, что в убийстве Дионисия Персеем мы имеем мифологизированные принесения Дионисию человеческой жертвы, культовое убийство жертвы под именем Дионисия (ср. Иисуса и Иисуса Варнаву). Звучало это в мистериях так, что Дионисий, как божество, приносит в жертву самого себя, т. е. тоже самое, что много позднее говорило о своем спасителе христианство, и с одинаковой несообразностью, как могло быть убито божество врагами, когда оно добровольно приносит себя в жертву ради спасения людей.

Но убитый Дионисий не только убивался, но и растерзывался. Это сохранилось в ритуальном растерзывании менадами, с пожиранием сырого мяса, Дионисия—быка. Миф услужливо объяснял, что это растерзывание быка—воспоминание о Дионисии Загрейском, растерзанном в этом образе титанами, за то, что в борьбе Зевса с ними, он стал на его сторону.

Но это не только „услужливый“ миф, он говорит и много больше. Это миф с двойным содержанием. С одной стороны, он говорит о растерзании жертвы, искупителя и спасителя, для целей оплодотворения, а с другой о подлинной искупительной жертве **перед кем-то**. Недаром его разрывают титаны, представители доистории, царств Сатурна и Урана, божеств с длинными до колен фаллами. Искушает какое-то в прошлом грехопадение и христианский спаситель. В этом мистический смысл его казни на кресте. В других семитических примитивных культах, да и не только семитических, а и общечеловеческих, спасительная человеческая жертва служит для какого-то примирения с божеством, заключения с ним родственного союза, с рас-

¹⁾ Персей греческий герой до-греческой, микенской культуры. Охотник из древне-каменного века, побеждающий чудовищ, добывающий голову Медузы—огонь, как орудие защиты, тотемное божество приносимое в жертву Зевсу, как Исаак Авраамом, установитель культа Зевса, как у евреев культа Ягве Иуда (колени Иудино).

терзанием и поеданием тела жертвы, в качестве тела божества. Все это повторяется и в Дионисии. В чем тут дело? Ясный, как оплодотворяющее божество, умирающее, сходящее в „ад“, выводящее из него души зерна и воскресающее, как воскресает зерно, как он может в виде человеческой жертвы приносить самого себя самому себе да еще и искупать этим какое-то преступление, вину, грехопадение?

Объяснение этому возможно только одно. Дионисий Оплодотворитель, Дионисий Хиес, божество культурных растений земледельческого общества, приносится в жертву самому себе, Дионисию Дендриду, Дионисию тотему дерева жизни, ставросу, тому честному животворящему дереву господню, дереву жизни библейского рая, на котором по христианской легенде, был распят христианский спаситель, искупитель от грехопадения.

Что же это за грехопадение, за борьба Зевса и Дионисия с титанами?—Переход от доаграрного, тотемного быта к аграрному, предпочтению людей дереву жизни, дерева познания добра и зла, дерева культурного, дающего огонь, дающего экстаз, оргазм, познание „наготы“, иными словами, переход к вакхическому культу, забвение тотемного культа дерева жизни, измена лесному культу, культу Эдема и лесистой горы Низос ради полевого, садового, виноградарского культа. Это забвение, измена, переход от Дионисия Дендрита к Дионисию Хиесу требовало откупа, жертвы, искупления, заглаживание греха, установления дружественно родственных связей с прежним тотемом деревом. Откуп достигал цели, тем более, что новый Дионисий был ведь сыном старого Дионисия и фактически тем же старым Дионисием отцом, приносящим себя ввиде сына во искупление людей с священной формулой—„утешьтесь, плоды будут снова“,—в жертву самому себе¹⁾.

Переходим к христианскому Дионисию и к христианскому культу, в котором идея искупления от грехопадения господствует над всеми остальными моментами сотерического аграрного культа, поглощает их. Морализировать, видеть высокую нравственную идею в этом искуплении не приходится. Ее меньше всего в христианском культе, как и вообще в любом культе, преследующем совершенно иные цели, при которых мораль только пристегивается жрецами, браминами и гуру всех культов, этими представителями высшей касты и интересов господствующих классов.

Ставя вопрос о расшифровке распятия на кресте, мы неизбежно приходим к выводу, что как ритуальное, культовое действие, оно большей древности и примитивности, чем в остальных языческих культах. Там вешали, или распинали на дереве, сосне в случае с Аттисом и сикоморе с Озирисом, только их изображения, а подлинно распинали лишь за четыре лапы ягненка. Христианский культ сохранил память и о подлинном повешении, распятия на древе жизни богочеловека, какими являются все эти Дионисии, Аттисы, Озирисы и Адонисы.

Распятие здесь является действительно искупительной жертвой на древе жизни и перед деревом жизни. Что же тогда такое христос? Сын распятый на отце, божество распятое на самом себе? Ради чего?

¹⁾ В христианской мифологии это звучало так, что отец Ягве посылает, „передает“ своего сына Иисуса на казнь для искупления греха совершенного никогда людьми перед Ягве:—нарушение запрета вкушать плод дерева познания добра и зла. Но отец и сын ведь одно. Это „передание“ в христианской пасхальной мистерии изменилось в предательстве Иуды.

Ради искупления аграрного земледельческого культа Таммуза, Адониса, Ваала, Иешу, „царицы небесной“, Иштар? Мессия—рыба? Древнейшая единая и нераздельная тройца в лице древа жизни? Мы отвечаем на это утвердительно, учитывая только, что культ Христа развивался под сильнейшим давлением ягвенстических представлений, библейских традиций и аскезы представителей первоначального накопления в городах, представляя собою в прошлом культ Ягве и Иешу (Иошуа-Таммуза) в его израильской „галлилейской“ ветви.

Возвратимся снова к Дионисию, чтобы до конца проследить его многоликость и выяснить, что означает астральность, солнечность аграрных сотерических божеств.

В лимнейских мистериях Дионисий не только фаллюс—оплодотворитель и искупитель, он и хтоническое (подземное) божество, превратившееся, если не в судью умерших в подземном царстве, как Озирис, то во всяком случае в руководителя и освободителя, в мистический факел для живых и мертвых, в Пастыря заблудшихся овец.

Но переход Дионисия в разряд хтонических божеств, как это не диаметрально противоположно, намечает переход его и в разряд солнечных божеств. По древним представлениям солнце рождается каждый день из земли или воды. Оно каждый раз новое солнце, как нов каждый раз добываемый, „рождаемый“, огонь. Когда это убеждение поколебалось и солнце стали полагать рождающимся уже не каждый день, а раз в год и вообще одним и тем же существом в любой промежуток времени, все же и здесь различались два солнца, дневное небесное и ночное подземное и дневное солнце было совсем не то, что ночное, которое спало с землей, оплодотворяя ее. Этим ночным оплодотворяющим солнцем и был хтонический Дионисий, Плутон по секрету жрецов, и тот же дневной Апполон по убеждению философов, мистерий которого совершались только по ночам и который мистически рождается раз в год в лице солнечного Иакха на зерновоялке, как египетский младенец Гор на лотосе. Круг от пасхальной мистерии спасителя, сына бога оказывается завершенным: — **рождение сына бога самое последнее из событий его жизни, а не первое** как последним результатом трудов земледельца является рождение младенца—урожая.

Ясна, мы полагаем стала и картина воздвижения животворящего креста. Христианский крест оказывается и знаком фаллюса, как тау и сватика, и деревом жизни, как ставрос, орудие культового распятия. Естественно, что в христианстве мы имеем только остатки креста фаллюса, в виде амулета, надгробий, рисунка на пасхальном яйце, агнца перед крестом или несущего крест и т. д.

Полнее сохранилась более древняя форма креста, как древа жизни, как растительного тотема и орудия казни и искупления, чтобы в самом культе креста сохранить подлинный аграрный, а не теологический культ **отца единой тройцы**. Это культовое празднество отцу—сыну справляется дважды, как дважды с фаллофориями справлялись в год весной и осенью дионисий, в день тройцы и в день воздвижения, причем фаллофорический или вернее фаллологический характер (фаллология—воздвижение фаллюса) оно сохранило на осень, а чисто дендрогический—на весну. Осенью крест воздвигают, а весной срубаят молодое дерево, которое и ставят у себя дома для „украшения“, как и рождественскую елку, в виде, так сказать, домашней дендроггии.

Трудно, конечно, признать в христианском культе с его богатейшей литературой, так называемой религиозно-нравственной, в преподносимом им учении о пуританизме и аскезе первоначального накопления, в культе и религии собственника, мечтающего „нравственно“ разбогатеть, аграрный и фаллический культ растительного божества, но именно культовая, обрядовая сторона христианства и выдает его. И если он держится еще какими-то корнями в почве, то эта почва аграрное, земледельческое мировоззрение, мировоззрение пагануса.

Там, где не знают политических культов, каким является христианский сотерический культ со времени Феодосия Великого (самая мерзкая комбинация культов) аграрный земледельческий культ и до сих пор сохраняет свою чистую фаллическую форму в виде культа фаллюса. Найти его и его следы можно буквально у всех примитивных народов, занимающихся земледелием. В Африке, среди миллионов черного населения, он сохранил еще и свой сексуально-алкогольный оргиазм, свои „экзотические песни и танцы“, отдаленным подобием которых являются теперешние танго, кек-уоки и шимми. Совершаются там еще и фаллофории, сохранились и фаллы в виде фетишей и амулетов, живут менады и корибанты, половая гомеопатия для вызова плодородия и даже в недалеком прошлом были человеческие культовые жертвы.

Сохранился культ фаллюса, под именем культа линги и в Индии. Культам высших каст, при дворах разных владетельных раджей, незначительнейшего городского населения не удалось ни ликвидировать, ни переварить его, как это было в случае с христианским культом.

Бог фаллюс, Рудра, упоминаемый с презрением в Ведах еще как незначительное божество, живет под именем Шивы и до сих пор, составляя культ подавляющего большинства населения Индии, тогда как сами Веда остались мертвой индусской библией. Больше того, брамин ведаист может придерживаться самых утонченных религиозно-философских воззрений, вплоть до выражающих чистейший атеизм и материализм, принадлежать к тысяче и одной из индусских религиозных и философских сект, считать верховным божеством из индусской троицы Брамму или Вишну, все же в числе его домашних культовых священных предметов будет находиться линга, и весенний праздник Лингама-Шивы, заключающийся в том, что его как крест на православном празднике крещения окунают в воду, будет праздноваться таким брамином наравне со всеми остальными миллионами индусского населения¹⁾.

Единственно, что удалось сделать браминам с культом лингама, это придать ему, постольку, поскольку в их распоряжении находятся храмы, посвященные Шиве, упорядоченный характер, без ярко выраженных сексуально-алкогольных оргий. Это, конечно, не значит, что в простейшей форме, доступной сельскому жителю в деревне, они не происходят, сохраняя характер благоприличия и нравственности. Да и в древней Греции безнравственный характер культу Дионисия придал город.

В индусской деревне,—пишет Макс Вебер,—может быть свой брамин, гуру, последователь культа Вишну-Кришны, может быть даже ученый пундит, знаток Вед, для сельского населения, он только пред-

¹⁾ Крещение или богоявление во всей своей обрядовой стороне и является ничем иным как купанием креста—фаллюса, магически представляя его половую зрелость.

ставитель ученой и высшей касты, неудобное существо, требующее соблюдения целого ряда кастовых правил, содержания на общественный счет и т. д. Порою, чтобы не иметь у себя чести содержать брамина, целые селения отказываются рыть колодцы, так как только наличие колодезной воды, из которой брамин может первым пользоваться ею для личных очистительных целей, условие его проживания в данном селении. Конечно, он выполняет ряд культовых обрядов и церемоний, но фактически они уступка брамина своей клиентуре. Что же касается его учения, то сколько он ни говори о Тримурти, предпочтении Бrame или Вишну, сельский житель твердо знает только лингу и иони, как бы они там на браминском языке не назывались. Они подлинные божества с простым культом и простым святилищем, которое воздвигнуть не представляет затруднений. Достаточно поставить столб при дороге, среди полей, на площади села, среди группы деревьев, нечто вроде нашего креста в Западной Украине и Польше и божество готово. Лингу украшают цветами, поливают маслом коровы, приносят плоды и овощи, чтобы заполучить плодородие полей и женщин. К особо почитаемым и прославленным своей чудодейственностью лингамам стекаются тысячные толпы богомольцев, юродивых, шарлатанов; жрецы. Создается храм со своим штатом браминов и дальше все идет как по заведенному порядку. Жрецы могут учить о чем угодно, накапливать богатства, но при условии, что почитание лингама должно оставаться неизблемым. И нас не удивит, что путешествующие по Европе религиозно-образованные индусы, наблюдая христианство, отмечают, что в нем они „чувствуют“ хорошо знакомый им культ Кришны, Шивы, богини Дурги и лингама в виде креста, делая из этого вывод, что христианство не стоит той рекламы, которую ему сделали.

Заканчиваем наш краткий очерк. Прослеживая фаллическую, аграрную основу христианского сотерического культа, сходство христианского Иисуса с греческим Дионисием, что христос собственно ничто иное, как древо жизни, выделившееся впоследствии в отца, крест, фаллюс при центральной фигуре бога-сына, спасителя и искупителя, мы должны отметить, что фаллическая природа аграрного культа, разновидностью которого является христианский культ, только одна из его характерных частей, непосредственно вытекающая из культа Пищи.

У христианского спасителя, как и у остальных сотерических божеств—главной функцией является производить пищу и насыщать ею.

Отсюда все эти чудесные легенды о насыщении пяти тысяч пятью хлебами, имеющиеся буквально во всех культах аграрных божеств. Это функция и христа, превратившаяся потом в насыщение им человечества „духовной пищей“, функция Дионисия, Приапа, Озириса и т. д.

Дионисий—древо жизни, огонь, фаллюс, спаситель, но он и пища во всех ее видах—хлеб, вино, мясо, обоготворенная пища, пища и само божество и пища приносимая ему в жертву, поедаемое божество, евхаристичное, та просфора со знаком ктеис и вино, которые составляют плоть и кровь и христианского христа.

Култ фаллюса, при еще более общем культе пищи, главным образом растительной, добываемой усилиями, сперва женщин, а потом земледельца, занимает при этом свое надлежащее место. Это

культ воспроизведения пищи, зачинающейся, рождающейся, вырастающей так, как зачинается, рождается, вырастает и созревает сам человек.

Словом, „Отче наш... хлеб наш насущный даждь нам днесь“.

Еще несколько слов о самом Дионисии в его наиболее фаллической природе в виде Приапа. Н. Румянцев в очерке „Святой Тихон Амафунтский“ показал, что в лице этого святого, епископа амафунтского, православная церковь празднует никого иного, как прямочленного Приапа, т. е. тот же фаллюс. Иными словами, фаллические аграрные боги языческого мира заняли в христианском культе, при христе, копии Дионисия, место святых и преподобных. Церковь св. Тихона в Москве у Арбатских ворот—церковь святому фаллюсу.

Еще вопрос:—ушли, изжились-ли сексуально-алкогольные оргии культа Дионисия и других бого-сынов в христианском культе и, в частности, в православной церкви? Никуда не ушли, остались. Мы не говорим уже о разных сектах с их богородицами, христами, радениями и прочим, вроде хлыстовской секты. В самом православии, так называемые народные обычаи во время больших церковных праздников с обязательным обжорством и пьянством,—что такое как не алкогольная оргия? Освященное церковью распутное чревоугодие? А тот, кому доводилось бывать в монастырях, при монастырских праздниках с ярмаркой и гульбой (др. слав.—гульбище, оргия) знает, что эти праздники сопровождаются и большим, чем поголовное пьянство, нося характер полового распутства в монастырских кельях и рощах.

Возражат, что это мол, опоганивание христианства.

Возражать здесь нечего:—само поклонение христиан распятому христу это поклонение фаллюсу, как оплодотворителю, распятому на собственном фетише—кресте. Ведь и само имя Иисуса—Иешу означает-умножающий.

ЛИТЕРАТУРА ПРЕДМЕТА

При составлении этого очерка мы пользовались главным образом следующими трудами:

Rollé „Recherches sur le culte de Bacche“ Т. I, II, III, Paris 1824 года. Богатый фактический материал по культу фаллюса.

M. Weber „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“. Т. I, II, III, Tübingen, 1922—1923 г. —Данные по характеристике сотерических и политических культов в Китае, Индии и др. Иудее.

Reik „Der eigene und der fremde Gott“ und das „Ritual“—Работа фрейдиста, но с фактическим матерьялом по „проникновению“ „чужих“ культов.

Mannhards „Die Wald und Feldkulte“—Работа о растительных аграрных божествах „низшей религии“, культе „древа жизни“.

Frazer „The golden bough“—культы Атгиса, Озириса, Адониса, как икупительные, сотерические культы.

D. Robersson „Chrissianity and Mythology“, „Pagan Christs“—Мифология и доистория христианства.

Robertson-Smith „The Religion of Semits“—Политический культ Ягве, икупители, параклеты—посредники, поедание тотемного или трибального божества, как заключение с ним союза.

Röscher „Lexikon der griechischer—römischer Mythologie.“

Nilsson „Die grechische Feste“.

O. Gruppe „Die griechesche Mythologie.“

Glaserapp „Hinduismus“ Berlin 1926.

Литература на русском языке.—Сборник ст. о происхождении креста“, труды Древа, Румянцева, Зелинского, Вяч. Иванова „Дионисий и додионисиянство“, Геродот, Аристофан и др.

„Бедуинская“ теория происхождения Ислама и ее новый защитник.

Только что вышедшая книга т. С. Д. Асфендиарова „Причины возникновения ислама“¹⁾ представляет большой интерес в начавшейся работе по изучению ислама с точки зрения исторического материализма. В ней нашла свое законченное выражение уже, правда, довольно таки старая „бедуинская“ теория, становящаяся теперь на материалистические ноги и претендующая на разрешение столь запутанного вопроса, каким является вопрос о происхождении ислама. Именно это ее „материалистическое“ существо,—или, вернее, претензия на это—и заставляет нас идти за автором, тщательно взвешивая все его аргументы.

К своей названной выше теме автор подошел от желания изучить и понять общественно-экономические вопросы современного Востока под углом зрения революционного марксизма—задача громадной политической важности, которая, действительно, требует анализа ряда проблем в их историческом развитии. Такой проблемой является характеристика докапиталистического Востока, одним из крупнейших событий которого и есть ислам. Исходя в основной посылке своей из **правильного** положения о своеобразном развитии Востока в сравнении с Западом, заключающемся, по мнению автора, в том, что на Востоке процесс развития „шел по линии скрещивания и взаимодействия двух различных тенденций экономического развития“—феодалной культуры и кочевого, скотоводческого хозяйства, старых культурных очагов феодализма и торгового капитализма, с одной стороны и „развивающихся сил хозяйства пустыни и полупустыни, кочевого скотоводческого хозяйства с родовой общественной структурой и с образовавшимся в его недрах переходными хозяйственными формами“ (стр. 6) с другой, автор изображает весь процесс генезиса ислама, именно как **результат** столкновения этих тенденций, как общественную форму конфликта этих двух типов культуры. Забегая вперед, дадим полную формулировку разрешения вопроса в ее итоговом виде:

„Ислам возник на почве развития кочевого, скотоводческого хозяйства в конкретных условиях центральной Аравии VI—VII вв. Его движущей силой были процессы роста кочевого хозяйства, на этой почве кризис этого хозяйства, развитие в недрах его новых хозяйственных форм. Наростание большого числа переходных форм, недостаток хозяйственной территории создает условия для социального взрыва. Такой своего рода революцией был ислам. В этом движении мы отмечаем столкновение двух хозяйственных систем: культурных оседлых очагов и растущего хозяйства пустыни... Ислам первого

¹⁾ С. Д. Асфендиаров. Материалы к изучению истории Востока. Часть 1-я. Причины возникновения ислама. Узб. Гос. Изд. (Ташкент). 1928 г. 70 стр.

периода есть развитие арабской нации в VI—VII веке... Как религиозно-политическая система, ислам должен быть рассматриваем лишь со второго омеядского периода; **при возникновении он был менее всего религией**, а движением, созданным условиями развития хозяйства Центральной Аравии“ (Стр. 69—70) 2).

Итак, первым тезисом автора является утверждение **преобладания** в экономике Аравии VII в. кочевого хозяйства. Мысль развивается следующим образом: сначала автор ставит вопрос, в какой **части** Аравии зародился ислам, и отвечает—в Геджасе, Неджде и примыкающим к ним пустынным и полупустынным пространствам центральной Аравии. Это верно только **отчасти**, так как Неджд и другие области так же, как Йемен и Гадрамаут, непосредственного участия в зарождении ислама не принимали. Основным занятием племен, заселявших очаг ислама, было кочевое скотоводческое хозяйство, бывшее **преобладающей** формой хозяйства, затем уже земледелие в оазисах, торговля и ремесла в немногих городах. Кочевое скотоводство этого времени сильно **отличалось** от кочевого хозяйства. Доминирующее влияние в нем имела родовая организация—кочевое хозяйство было хозяйством родовым (стр. 13). Рост кочевого хозяйства, требовавший расширения пастбищ, расселения на новых землях, характеризовался перенаселением, войнами за эти новые земли, периодическими кризисами. Часть кочевников, выбрасываемая пустыней, переходила к земледелию, сохраняя свою родовую общину, но это земледелие играло лишь **подсобную** роль при основном скотоводческом хозяйстве. Разоряющиеся скотоводы скоплялись в оазисах и городах, образуя здесь своего рода „пролетариат“. Таким образом, острый кризис перенаселения и недостаток пастбищ вызывал земельный кризис, который не мог быть разрешен или даже облегчен **торговлей**, ибо она, во-первых, была очень незначительна, а во-вторых, носила характер хищнической ростовщической эксплуатации. Разоряющиеся кочевники создают в городах атмосферу острого социального недовольства, готовятся социальный взрыв; широкое брожение среди разоряемых кочевников и городской бедноты и создает почву для Мухаммеда, он вступает в борьбу в защиту их интересов, он „объединял вокруг себя мекканскую бедноту, обедневших скотоводов, оторвавшихся от своего рода бедняков и рабов“ (стр. 33).

Получается на первый взгляд довольно стройная концепция, выдержанная в своем роде монистически. Кроме стройности она обладает и материалистическим содержанием, поскольку основана на анализе хозяйственных отношений и общественных противоречий. Противоречия развития **кочевого скотоводческого** хозяйства—вот ось всей экономики периода. Но вот первое, интересующее нас и сразу становящееся пробным камнем всей теории С. Асфендиарова:—где аргументация его построений? Во-первых, он сам, как показывает тщательное чтение его работы, не привлекает источников, ограничиваясь одним кораном. Очень характерен для разбираемой работы подход к источникам **после** создания теории. Только на 55-й (из 70) странице автор нашел нужным говорить о них и что же он сообщает? Первый источник—**коран**—**ненадежен**, он почти ничего не дает для выяснения происхождения ислама. Написанный поздно (когда? об этом автор не говорит ни слова), он лишь по „научной рутине“ считается и важным источником. „В коране нет определенного религиозного мировоззрения“ (стр. 56), кто ищет его

1) Всюду неоговоренный курсив мой. В. Д.

в нем, совершает ошибку". „Научная рутина“ предшествующих последователей заставляла их не видеть в коране позднейшего корректирования, добавлений к нему и т. д. (та же стр.). Чтобы бросить такой упрек исламоведам, нужно совершенно не знать многолетней истории изучения корана. „В коране нет религии“ продолжает автор—а есть только „правила взаимоотношений последователей между собою и к Мухаммеду“. „Лейт-мотив этих правил—безусловное подчинение воле аллаха, ради чего и создаются меры награждения и наказания“—эта **новая** точка зрения на коран нова, оригинальна, но **несостоятельна**. Чтобы обосновать ее автор пожертвовал всего лишь 1-ну страничку, на которой и **декларировал** (заявил) указанное положение.

Что же такое, спросим мы автора, представляют собою многочисленные суры, говорящие об Аллахе и его атрибутах (свойствах)? Что значит вся, столь утомительно изложенная в коране, система служения богу? С. Асфендиаров пишет: „вокруг этой основной темы:—прославление старых преданий, что должно было унижать влияние знатных и богатых... и возвеличить Мухаммеда... и построены суры корана, обсуждающие вопросы религии“ (стр. 57). Но достаточно ли это для определения „великой“ книги? Асфендиаров, борясь с теми, кто хочет найти, (а таковых среди серьезных исламоведов нет уже лет 40)—в коране оформившееся религиозное мировоззрение, совершенно необоснованно сам **перегибает палку** в другую сторону своим отрицанием в коране какого-бы то ни было религиозного учения. Бить противников за ошибки в чем-либо хорошо, но зачем сводить все к нулю? Да и сам автор себя же бьет, цитируя коран там, где ему это нужно и при этом относясь к нему именно, как к солидному аргументу (стр. 36—39, 59 и др.); больше того, он цитирует суры различных эпох, полностью игнорируя все развитие корановедения последних 80-ти лет.

О других источниках он говорит еще короче, ровно в 10-ти строках (стр. 59), упоминая лишь, что они „подвергаются тщательному критическому анализу нескольких поколений исламоведов“. Сам же автор „находит полное подтверждение наших положений в работе А. Миллера ¹⁾, хотя этот историк не относился критически к данным арабских источников. Поэтому дал много неверных описаний развивавшихся событий“. Вывод очень оригинальный: источники много, над ними работали много, но лучше, **ценнее** всех некритичный, во многом ошибающийся Мюллер. К нему т. Асфендиаров прибегает во всех случаях, когда ему нужен авторитет (эта цитация Мюллера в ряде случаев создает впечатление просто какого-то материалистического корректива к Мюллеру) ²⁾.

Ограничившись этими 10-ю строчками, автор решительно ополчается против других теорий хозяйственных отношений в Аравии, при чем, понятно, наибольшее его возмущение вызывают построения о **роли торговли в Мекке** и элементах идеологии торгового капитализма в исламе. „Этот вопрос необходимо изучить с особой тщательностью и вниманием“,—декларирует он и отводит ему ровно 5 страниц (стр. 20—26), из которых три занимают выписки из Мюллера и Энгельса. Совершенно бездоказательно, с **одной** только ссылкой на

¹⁾ Почти всюду в книге „Миллер“, вообще книга напечатана очень небрежно с массой опечаток.

²⁾ См. наиболее авторитетную оценку труда Мюллера и особенно в русском его переводе у В. Бартольда „Мусульманский мир“ (СПБ. 1922), стр. 81—83.

источник—коран (источник ли он по Асфендиарову?), автор голословно утверждает, что „в Мекке, в сущности, имелся посреднический комиссионный аппарат, который связывал натуральное хозяйство кочевников с товарным хозяйством культурных стран“. „Часть племени Бену-курейш монополизировала торговлю в руках небольшой кучки (остальные корейшиты—скотоводы и земледельцы), хищнически эксплуатируя массу“. „Едва ли приказчики или сами купцы могли свободно разезжать по Центр. Аравии“—говорит автор, игнорируя все источники. Авторы, преувеличивающие роль торгового капитала,—такowymi Асфендиаров считает Ламменса. Рейснера, Сафарова, Н. Хакима, Гурко-Кряжина ¹⁾, совершенно игнорируя различия между ними,—обычно смешивают—говорит он—или периоды развития мекканской торговли, или отождествляют мекканскую торговлю с обще-аравийской. Если это так, то слов нет они совершают непростительную, грубую методологическую ошибку. Но так ли это? Не могу говорить за Рейснера и Гурко, но Ламменс, работы которого т. Асфендиаров видно знает только по плохому пересказу Добролюбского, Каэтани, Гартманн,—которого, как и других, Асфендиаров совсем не знает, и Ф. Успенский этой ошибки не делают. Конечно, судить по одному Страбону нельзя (в этом автор книги винит В. А. Гурко), но, чтобы утверждать такие положения, что „чрезвычайно сомнительны указания авторов на большой радиус мекканской торговли, на большую роль и значение торгового капитала... Торговый капитал был на весьма низкой стадии своего развития“, исследователю и марксисту в первую очередь, как это я писал в своей статье нужен „критический пересмотр собранного материала источников“ („Основные принципы“..., стр. 64). Без этого цитация Мюллера только компрометирует построения.

Грехи сторонников „торгово-капиталистической“ теории по Асфендиарову велики: у М. А. Рейснера „чрезвычайно поверхностная общая характеристика положения Аравии“, построение В. А. Гурко „грешит в основном своей схематичностью. Мы не видим конкретного анализа... Схема, применяемая к любой докапиталистической эпохе. Обаяние научной рутини“. Как видим, автор не стесняется.

Мы не собираемся защищать эту торгово-капиталистическую теорию, все ее недостатки и ошибки вскрыты нами в наших статьях („Маркс и Энгельс...“ стр. 91—92. „Основные принципы“..., стр. 66), где мы подчеркнули и несоответствие этой теории и методу и состоянию источников, ее схематизм и своеобразную упрощенность, но мы решительно протестуем против перегиба палки в другую сторону, приводящего к иной, не менее плохой упрощенности. Отрицать место и роль торгового капитала, значит—писали мы—вступать в ряд неразрешимых или если разрешимых, то лишь опять-таки схемой, логикой без фактов, рядом противоречий. Этих противоречий не избежал и т. Асфендиаров. Метод его аргументации нам известен: логическая схема, цитаты из Мюллера и корана и формулировки вроде „это мы видели выше“ (стр. 25, где выше?) „нам кажется более убедительным“, „по всей вероятности“, „должно быть“, „ответ должен быть положительный“, „правильнее (чем?) будет исходить“ и т. п. Противоречия налицо также и в основе, в сердце бедуйнской теории. То „торговый капитал на весьма низкой стадии своего развития“ (стр. 25), то он „разлагает, разрушает общество“. Центральный вопрос

¹⁾ Кстати, о какой работе В. А. Гурко—Кряжина так много говорит С. Асфендиаров? Он как-то ухитрился не назвать ее ни разу.

всего анализа автором просто **обойден**. На странице 20-ой у него говорится: „были ли втянуты кочевые арабские племена в сферу влияния мекканской торговли? На это мы ясного ответа не имеем“, а на стр. 22-й уже „отдельные роды начинали переходить к торговле, как к занятию“ и **на этой же странице**: „...наряду с транзитной торговлей зарождалась обменная торговля с кочевниками на скот и продукты скотоводства“. „В эпоху Мухаммеда Гуркасская ярмарка близь Мекки привлекала огромное количество бедуинов-кочевников“. Как видим, противоречия у т. Асфендиарова налицо. Но они еще глубже. Если, — спросим его, — торговый капитал не играл роли, то почему же Мухаммед „вел кочевников **против торговцев Мекки?**“ (стр. 37), „с ними он вступает в борьбу в защиту интересов кочевников и земледельцев. Поэтому первыми последователями его были беднота, его непримиримыми врагами—торговцы“ (стр. 33) и т. д. Что-то некругло получается в этой „стройной“ „концепции“. Посмотрим еще раз: „некоторые роды курейшитского племени **начинали лишь в слабой степени** оформляться и выделять представителей торгового капитала“ (стр. 47), и тут же борьба Мухаммеда с ними, борьба против хищничества и ростовщичества (правда, с ссылкой на коран (стр. 31—32). „Слабая степень оформления“ и дальше описание структуры арабского общества, которая „была в значительной мере усложненной, давая своеобразное сочетание форм: родовой—демократической (хотя выше т. Асфендиаров доказал разложение этой родовой демократии весьма успешно) и феодально-торгово-капиталистической“ (стр. 51).

Как сложны эти внутренние, заведомо не диалектические противоречия бедуинской теории, видно из неувязки таких положений: ислам—массовое движение кочевников, полукочевников и земледельцев, нуждавшихся в **расширении хозяйственной территории**, в расширении в первую очередь **пастбищных** территорий. Скотоводы-кочевники—основная сила, основной **субъект** этого движения, но почему же это движение направляется в **первую очередь** против города? Почему его враги—торговцы? Разве захват городской территории мог разрешить этот пастбищный кризис? Ведь мы хорошо знаем, на основании огромного **конкретного** исторического материала, что экспансия скотоводов направляется в **первую очередь** именно на пастбищные земли (ср. движение кочевников средней Азии, об этом, кстати, т. Асфендиаров предполагает говорить во 2-й части своих „Материалов“) и в города только в том случае, если они были административно-военными центрами (а ведь Мекка таким не была). Как увязать это?

Здесь мы подходим к вопросу более значительного порядка, а именно: к вопросу о роли в исламе **эмиграционного** момента. В своей первой статье („Маркс и Энгельс...“, стр. 37 след.) мы уже дали характеристику построений Каэтани и других сторонников „эмиграционной“ теории происхождения ислама. Мы говорили: „этой теории не может быть места в материалистическом анализе вопроса хотя бы потому, что она ничего не дает для объяснения специфических особенностей ислама, как своеобразной формы религиозного сознания...“. И это положение подтверждается еще раз. Правда, т. Асфендиаров не придерживается этой теории во всем ее целом, он резко критикует ее (не в подлиннике, а в изложении К. Добролюбова, статью которого я охарактеризовал, как „далеко неполную и неточную“—см. мою указ. статью, стр. 87) отмечая „недоказанность“ и „неверность“ ее (стр. 44—50), но характерно оговариваясь, что „Каэтани правильно отметил эмиграционный характер исламского движения“. Эта оговорка дает многое, тем более, что она развита дальше в таком

виде: „А. Мюллер определяет приблизительно количество двинувшихся из полуострова, или, вернее, из его центральной части, арабов в один миллион человек. Следовательно (?!. В. Д.), эмиграционный характер исламского движения отрицать быть не может. Отсюда совершенно ясна недостаточность объяснения этого движения потребностями торгового капитала, интересами торговли. Правильнее будет исходить из роста основного кочевого хозяйства—необходимости расширения пастбищной территории“ (стр. 43). Увязка эмиграционного момента с процессом поисков пастбищ ясна, но что это за логика! Подсчет Мюллера, взятый **без всякой критики**, является доказательством, но чего? Автор просто не понимает, или не хочет понять столь многообразного явления, как эмиграция. Если выселился один миллион, то это, по Асфендиарову, не может быть объяснено потребностями торгового капитала, ибо как объяснить тогда эмиграцию европейцев в Америку, ведь тут эмигрировало побольше одного миллиона, эмиграцию в ту же Америку китайцев и японцев? Это по части теории, а на деле—разве этот миллион (допустим, что миллион) эмигрировал в первые годы ислама, в те годы, когда кризис пастбищного хозяйства был особенно остр? Конечно, **нет!** Эта эмиграция и началась то спустя несколько десятилетий после „возникновения ислама“,—(кстати, эту эпоху т. Асфендиаров определяет то в 2—3 десятилетия, то в VI—VII вв.); и шла она успешно именно в омеядском и багдадском периодах развития ислама, то есть, в то время, когда, по словам самого же автора, „вся система ислама была видоизменена и приспособлена к новым условиям“ (стр. 55). Логично ли (ведь именно в „нелогичности“ автор упрекает других исследователей) аргументировать процессом ряда позднейших десятилетий и столетий для подкрепления тезиса о времени **происхождения** ислама? Ведь таким методом можно доказать что угодно!

Далее, т. Асфендиаров также доказательно утверждает тезис о прогрессивности и регрессивности борющихся форм хозяйства. Он говорит, что торговля этого времени в Аравии играла роль сильного тормоза и именно „благодаря застойной, хищническо-ростовщической форме ее“, „(она) задерживала дальнейшее развитие **всего** хозяйства“ (стр. 52), и еще—„некоторый период эта торговля имела прогрессивное значение, выводя кочевое хозяйство из замкнутых рамок... натурального хозяйства, но в эпоху Мухаммеда хищнически ростовщический характер ее в значительной степени тормозил дальнейшее развитие кочевого хозяйства“ (стр. 46),—в кочевом хозяйстве, наоборот, шел быстрый рост производительных сил... его прогрессивное развитие...“ (стр. 53). В этом рассуждении все странно, странна эта своеобразная „диалектика“, когда вопрос о прогрессивности той или иной формы хозяйства разрешается или сплошным отрицанием, или признанием недостаточности развития одной формы (торговли). Во-первых, где доказательства того, что кочевое хозяйство было прогрессивной формой, что именно по линии **его** развития шло будущее увеличение населения Аравии,—ведь как будто вся теория т. Асфендиарова об упадке кочевого хозяйства, о выселившемся „миллионе“ опровергает это. Хороша „прогрессивная“ роль хозяйственной формы, когда общественные противоречия обострились до социального взрыва, до массового движения с оружием в руках. Что то не вытекает это с марксизмом, т. Асфендиаров! „Реакционная“ роль торговли в эту эпоху доказывается **только** тем, что она носила ростовщический, хищнический характер (кстати, если она была „хищнической“, то кого

же эксплуатировали эти хищники?), но ведь это не доказательство, ведь торговля всегда в классовом обществе носила такой характер. Почему она было тормазом, все это не доказано, да и доказать этого т. Асфендиаров не может, ибо вместо материалистического анализа источников, он дает только схему. Упрекая других в модернизации, сам он, кажется мне, **модернизирует** (осовременивает) роль и место торговли на Востоке в VI—VII вв.; он знает хорошо, что торговый капитализм тормозит развитие хозяйства в странах современного Востока и переносит это на VI—VII вв., не обращая внимания на различие хозяйственных структур этого и нашего времени. Торговый капитализм играет роль тормазы лишь на пути развития общества к промышленному капитализму или социализму, но не тогда, когда это общество идет к феодализму. Таким образом, весь этот спор о реакционности торговли или прогрессивности кочевого скотоводства, в сущности, сводится только к раскрытию внутреннего противоречия в самой бедуинской теории.

Возвращаемся к оставленному нами вопросу о роли торгового капитала; мы показали и думаем достаточно, что здесь в построениях т. Асфендиарова имеется ряд противоречий. Если Мухаммед, по Асфендиарову, возглавляет движение разоряющегося **кочевника**—скотовода, то почему он не идет против **богачей-скотоводов** в первую очередь, тем более, что эти раззорившиеся бедняки уже оторвались от своего рода (стр. 33) и, следовательно, могли выступить против. Тут опять целый ряд неувязок: то родовая организация еще очень крепка, то она уже разложилась, то это—движение организованных в родовые организации кочевников, то оно имеет своим итогом „ослабление родовой отчужденности, выход скоплявшимся в недрах родовых ячеек отщепенцам от родов,—беднякам, земледельцам“, (стр. 39). Если род разлагался, то во имя чего, какой новой формы общественной организации? Ответа на это в книге нет.

Все эти неувязки, которые можно еще увеличить, приводят нас к твердому выводу, что игнорирование роли торговли, торгового капитала, или даже умаление ее, приводит к неразрешимым противоречиям. Это чувствует и сам автор книги, роняя то там, то сям замечания такого характера, как „торговые вожди“, „феодално-торгово-капиталистическая“ группа и, наконец, полностью **опрокидывая** свое построение приведенной выше характеристикой Мухаммеда как борца против торговцев. Странное это движение раззоренных кочевников-скотоводов против городских торговцев в обход, оставляя в стороне своих богатеев.

Итак, в основной своей тенденции „бедуинская“ теория неправова. Последуем дальше за ее последним защитником и проповедником.

Каково культурное и идеологическое состояние арабов времен Мухаммеда, „в этот период хозяйственного кризиса“? Признавая в поэзии этого времени „преобладание родовых моментов“, С. Асфендиаров, в общем согласии со своей теорией, утверждает незначительность культурного влияния христианства и иудейства и „весьма великий“ религиозный индефферентизм у арабов, особенно у кочевников. Утверждения смелые, а доказательства их весьма скромны, сводясь к цитате из статьи К. Добролюбекого и новому уже обобщенному положению, что „среди кочевых народов мы нигде не встречаем религиозности“. Не дав себе труда хоть немного расшифровать этот термин, автор несколькими строками ниже заявляет: „арабы были весьма суеверны, но не религиозны“ (стр. 29),—более ори-

гинальное положение трудно высказать! В своей статье („Маркс и Энгельс“..., стр. 88) я уже говорил о корне этой распространенной ошибки исламоведов — Казтани, Гольдциэра и теперь еще Асфендиарова,—сводящейся к тому, что эти исследователи изучают ислам с точки зрения христианской „совершенной“, „вышей“ религии (очень отчетливо это у Гольдциэра, „Лекция об исламе“, I). Эта точка зрения богословского великодержавия едва ли уместна у материалиста. Больше того, она просто не соответствует объективным данным науки, взять хотя бы исследования Нильсена, Гоммеля, Велльгаузена.

В Аравии господствовала родовая идеология „ее мы находим в народной поэзии, в политических движениях..., в общественной структуре (?—В. Д.)“ (стр. 29), правда, особого типа, как идеология дифференцирующегося родового строя.

Ислам—не религия,—говорит автор,—и сам же опрокидывает все свое построение характеристикой проповеди Мухаммеда, которую он „первоначально направляет на создание авторитета, более высокого и могучего, чем сонм родовых и племенных идолов“. Значит, заметим мимоходом, арабы были религиозны, раз у них были идолы и даже целый сонм их. Поставим еще вопрос, зачем Мухаммеду понадобился этот более высокий и могучий авторитет и **нак**, на основании чего, он его построил? И вот и здесь автор повторяет сказочки theologов (но уже не Гольдциэра, а других более „святых“) об отсутствии в исламе своего существа: „в сущности, в части религиозной Мухаммед изложил христианско-еврейские предания“ (стр. 30). Отрицая всякую оригинальность в исламе, Асфендиаров, идя на поводу богословов, идет и против Энгельса, говорившего о трех мировых религиях (см. мою назв. статью „Маркс“..., стр. 82—86).

Оригинально здесь обращение С. Асфендиарова с высказываниями Маркса и Энгельса. Энгельс пишет: „еврейское т. наз. священное писание есть не что иное, как запись древне-арабских религиозных и племенных традиций... Главное содержание (еврейских религиозных традиций) было арабским или даже лучше обще-семитическим...“, а раньше он говорит о „старинной национально-арабской традиции монотеизма, при чем еврейская традиция является лишь небольшой частью ее“ (всюду курсив мой, В. Д.) и дальше „религиозная революция Магомета“¹). Это пишет Энгельс, он отчетливо, абсолютно недвусмысленно говорит о монотеистической традиции у безрелигиозных арабов, о записи этой старинной традиции у евреев, а С. Асфендиаров делает из этих цитат Энгельса такой вывод: „Мухаммед приспособил все эти новые (?) традиции к своей эпохе“ (стр. 31). Неудивительно теперь читать вслед за этой фразой такой цветочек идеалистического истолкования истории:

„Не будучи знатного рода, не имея поддержки в сильном племени, он (Мухаммед) стремился создать грозный, могучий авторитет в лице единого аллаха и, об'являя себя пророком его, укреплял собственный“ (стр. 31). Вот вам и разрешение всего ислама! Просто, но не гениально; ведь что значит такое утверждение „о роли личности в истории“? Разве это не откатывание на позиции до-штрауссовского времени? Приходится, пожалуй, поисправить наш вывод о том, что „исламоведение до сих пор еще не вышло из стадии, соответствующей, примерно, состоянию евангельской критики времен

¹) Письмо Маркса мая (?) 1853 г., русск. перев. в изд. В. В. Адоратского. „Письма К. Маркса и Энгельса“, 3-е изд. 1928 г., стр. 70—71.

Д. Штраусса и Бр. Бауер“ (указ. статья „Маркс...“, стр. 88). И тем более странно слышать от автора такое громкое вызывающее утверждение: „авторы, исследующие ислам, ...укладывают его в схематическое, **псевдо-марксистское** построение (М. Рейснер, Гурко-Кряжин, Нигмат Хаким, Кильдибек и др.)“ (стр. 50). Поневоле скажешь грубо: „чем кумушек считать трудиться не лучше ли, на себя кума, оборотиться!“.

После этого открытия „приспособления Мухаммедом новых традиций“ и создания им аллаха (значит, все-таки есть в исламе религиозное содержание), Асфендиаров считает второй и **основной** частью проповеди Мухаммеда „отражени етребований разоряющихся, нищающих арабов“. Это положение очень важно, но на чем оно основано? Да, на том же коране, на тех местах его, где речь идет о заботах, о сиротах, обязательной милости, о запрещении обвешивания, обмеривания, ростовщичества! Все это черпают опять-таки из корана, щедрой рукой, не задумываясь ни над историей развития его, ни над необходимостью углубленного анализа спорных отрывков.

Правильно отвергая потуги найти в коране социалистические (Г. Гримм) и, тем более, коммунистические,—как это стало теперь модно у мулл,—элементы, Асфендиаров излагает историю проповеди и деятельности Мухаммеда в Мекке, Таифе и, наконец, Медине, где Мухаммед становится политическим вождем. Вот тут-то, „как в малой капле вод“, вскрывается вся внутренняя недостаточность „бедуинской“ теории. Движение скотоводов-кочевников оформляется в **земледельческом** (мединском) районе. Как это может быть? Ведь тут ряд неясностей обще-социологического порядка: во-первых, **разве** интересы землевладельцев и кочевников **тождественны**, ведь, одни ищут новой пастбищной территории, а другие, что,—земли? Но ведь не доказано, и сам автор не говорит этого *), что был земельный кризис, да и мог ли он быть, когда кочевники только-только переходили к земледелию, имевшему подсобный характер (ведь такова основа теории Асфендиарова). Во-вторых, могут ли интересы и требования скотоводов быть выражены городской беднотой, изгоями, рабами, а ведь их-то, как было сказано выше, и объединил Мухаммед? Что-то опять не вяжется.

Далее, в Медине Мухаммед примирил враждовавшие (авсы и хазраджи) племена для того, чтобы „создать благоприятные условия для занятия земледелием и промышленностью“, говорит Асфендиаров цитатой из К. Добролюбского. Где же тут толкачи всего движения бедуины? Здесь же он, по Асфендиарову, установил нормы наследственного и имущественного права. Как же это, откуда это следует? Из корана? Но ведь он скомпрометированный источник! Далее, Мухаммед урегулировал брачные отношения и провел борьбу с евреями для отнятия их земель и садов. Еще далее, он объединяет кочевников, внося порядок и в их отношения (запрещение кровной мести, правила раздела добычи и т. д.). Вот тут-то он, по автору, и „начинает выдвигать принципы **единой религиозной (национальной) общины**, вместо родовой *)“. На это толкало его наличие огромного числа бедняков, оторвавшихся от рода, рабов—его первых последователей“ (стр. 38). Опять встают „роковые вопросы“: зачем выдвигает

*) Хотя, извиняюсь, он пишет: „Борьба за культурные клочки земли носила ожесточенный характер“ (стр. 35). Это между скотоводами то борьба за культурно-земледельческие участки!

*) См. еще на стр. 53: „в коране мы находим попытку организации религиозной (национальной) общины“.

гать принципы религиозной общины в безрелигиозном обществе, зачем строить дом на песке? Далее, как же это может вырасти национальная община, если все хозяйство построено на родовых началах,— не значит ли это опять-таки заниматься указанным строительством; и далее, кто же будет суб'ектом этих национальных общин, изгой и рабы? И это при господстве-то родовых установлений! Ведь эти группы своего рода тогдашний люмпен-пролетариат, а может ли люмпен-пролетариат **) построить национальное государство? Только при очень поверхностном анализе проповеди Мухаммеда— „он вел кочевников против торговцев Мекки, обещая богатую добычу, выход от полуголодного существования в пустыне“ (стр. 37)—можно установить единство интересов бедуинов и люмпена, так как и те и другие жаждут „богатой добычи“. Это и достигается разгромом и грабежом, но на этом не построишь национальной общины. Идеология грабежа и факт создания мощного государства,—как их увязать? Никакими своеобразиями (о них очень любит говорить т. Асфендиаров) тут не выйдешь из этого противоречия.

Не Мекка, не ее торговый капитал, проявила экспансию (стремление к расширению) и завоевала новую территорию, „а, наоборот, в течение одного десятка лет подготовлявшаяся Мухаммедом коалиция кочевых и полукочевых племен завоевала Мекку“, утверждает автор (стр. 40). Утверждение смелое, но разве С. Асфендиаров не знает о договоре Мухаммеда с корейшитами (Каэтани), разве он не знает того очень распространенного явления, что торговый капитал, как таковой, в лице его конкретных носителей, очень редко (вернее, никогда) сам выступает на завоевания. Методологическая трудность изучения действий торгового капитала в том и заключается, что он не выступает сам, а действует, используя интересы других классов. Блестящий анализ этому дан у М. Н. Покровского в его истории развития торгового капитализма в России.

„Кочевники завоевали Мекку“—как это понять: то ли они утвердили в ней свой тип хозяйства и общественных отношений, то ли заставили ее служить своим интересам? Ведь их звали на „поток“ и разгром торговцев, а они превратились в военные отряды, идущие по путям, указанным этими же торговцами. (Кстати, говоря об эмиграции кочевников, как одном из рычагов ислама, С. Асфендиаров ни слова не сказал о путях и направлениях этой эмиграции, так удивительно соответствующих интересам именно торгового капитала, как это убедительно показал еще в 1909 году М. Гартманн). Не понимаем, что это за „завоевание Мекки кочевниками“, при котором они растеряли свой родовой быт и свою экономику. Не вроде ли это, скажем грубовато, захвата медведя неудачливым охотником в известной истории?

В действительности, все как раз наоборот. Суб'ектом, строителем национального государства может быть (из докапиталистических формаций) только торговый капитал, как это доказано Марксом (см. мою статью „Маркс...“, стр. 85).

В истории дальнейшего развития ислама т. Асфендиаров становится на правильную точку зрения, подчеркивая историчность ислама, видоизменение его системы, приспособления к новым условиям. Подчеркнуть это нужно, чтобы избежать ошибок М. А. Рейснера, Гольд-

**) Кстати, в этой оценке роли люмпена в Мекке не чувствуется ли в построениях т. Асфендиарова что-то очень знакомое—от К. Каутского в его анализе происхождения христианства.

циара (в некоторых его построениях) или других, рассматривающих весь ислам, как единое с самого уже начала сложившееся миро-созерцание.

Теперь можно подводить итоги новому п, хотелось бы надеяться, последнему выступлению „бедуинской“ теории.

1. Основная посылка ее — **господство** кочевого скотоводческого хозяйства и развитие противоречий его, как **основа** такого массового религиозно-общественного движения, как ислам, совершенно **неправильна**. Не соответствуя данным источников и, тем самым, лишенная конкретной аргументации, эта посылка остается всего на всего гол-лой логической схемой, не выдерживающей ни внутренней, разбором ее метода, ни внешней, от данных источников, критики. Она на-сквозь противоречива. Если имеется, как мы говорили, налицо **гос-подство** кочевого хозяйства при одновременном ничтожестве других форм хозяйства, то отсюда никак нельзя вывести достаточный мате-риалистический анализ сущности движения, его целей, его путей. Единственно правильным является положение, введенное нами из высказываний Маркса и Энгельса и подкрепляемое данными новей-шего исламоведения, о **существовании** в экономике Аравии VII в. **двух** типов хозяйства—кочевого у бедуинов, фактически в эту эпоху еще сильного, и развитого товарного хозяйства горожан, бывшего в это время в упадке, но потенциально более мощного (см. мою статью „Маркс“... стр. 85, п.п. „а“ и „б“).

2. При указанной основной посылке бедуинской теории **нет** объяснения тому социальному потрясению, каким является ислам, ибо противоречия развития кочевого хозяйства, его кризисы, имели место и раньше, но почему же именно в это время они приняли та-кую специфическую форму? Борьба кочевников за новые пастбища и недовольство городских низов—явления не новые, трудность и за-дача анализа сводится к тому, чтобы вскрыть **своеобразие** этих фак-торов именно в это время. Эти вопросы вполне разрешаются призна-нием ряда революционизирующих, разрушающих это неустойчивое равновесие, ударов, каковыми и явились изгнание абиссинцев и на-шествие персов (наш 3-й („в“) тезис, ук. стр.).

3. Та же основная посылка бедуинской теории естественно, вполне логично, влечет за собою признание господства родовой, правда, с известным расслоением родичей, организации с ее специ-фической культурой, которая странным образом оказывается то без-религиозной, то очень примитивной и во всяком случае совершенно неспособной быть той почвой, на которой вырос ислам, совсем не примитивное и глубоко религиозное мировоззрение. Противоречия вроде того, что кочевники—создатели национальной общины, город-ские люмпены—творцы национального государства, безрелигиозная масса и классический фанатизм, легко разрешаются помимо и про-тив бедуинской теории. Арабское национальное чувство выливается в революцию существующей системы религиозного сознания, но в форме бедуинской реакции, которая постепенно изживается в даль-нейшем, все же сохраняя большой отпечаток пережитков (моя указан. статья, стр. 85, пункты „г“, „д“. „е“).

4. „Бедуинская“ теория, страдая **первооченной** положения и роли кочевого скотоводческого хозяйства и его общества, совершенно не-правильно отрицая роль торгового капитала, запутывается в массе неразрешимых ею **противоречий**, как обще-социологического, так и конкретно-исторического порядка, вроде: ислам—движение безрели-гиозных родоорганизованных кочевников за новые пастбища, и он

же—движение городеких низов, чудом строящих национально-религиозную общину и т. д.

5. Поставленная в новом своем оформлении—в работе С. Д. Асфендиарова—на материалистическое основание бедуинская теория, именно в силу этих неразрешимых, взрывающих ее изнутри, противоречий, вынуждена прибегать к абстрактной схеме, чисто формальному пониманию диалектики и таковому же пользованию ею и даже заимствованиям из совершенно неправильных идеалистических или вульгарно-материалистических построений (об отсутствии в раннем исламе религиозных моментов, отрицании оригинальных черт в исламе, переоценка роли Мухаммеда, эмиграционный момент в исламе с его переоценкой и т. д.).

6. Поскольку имеющиеся источники по истории раннего ислама (коран, хадисы, хроники и др.) не оправдывают, не доказывают построений бедуинской теории, сторонники ее пытаются, при этом совершенно бездоказательно, опорочить данные этих источников, в то же время вынужденные прибегать к ним. Игнорирование всей громадной работы исламоведов (или шире, ориенталистов) последних 40 лет и даже большего времени (поскольку работа Вейля вышла впервые в 1843 г.) и широкое некритическое использование книги А. Мюллера (1887 г.) характерно для построений нового защитника этой старой теории.

Выдвигая эти моменты, в оценке „бедуинской“ теории и книги ее нового защитника т. С. Д. Асфендиарова, подчеркивая, что в этой книге **бедуинская теория, даже в ее новой попытке подкрепить себя материалистически, отчетливо выявляя все свои противоречия и неуязвы, сама разрушает себя, в ее столь агрессивно развитой форме, мы все же отмечаем факт выхода книги т. Асфендиарова, как весьма ценный. Преувеличение без меры бедуинских элементов в исламе в наши дни является своего рода реакцией, и довольно-таки бурной, против другого преувеличения роли элементов торгового капитала. Истина ни в той, ни в другой. Ислам гораздо более сложное явление, чем думают последователи этих борющихся теорий. Его нельзя, ведь на это совершенно недвусмысленно, категорично указали Маркс и Энгельс еще в 1853 году,—свести к одной формации, как бы заманчиво это ни казалось. Ислам—очень сложное религиозно-общественное движение, выросшее в своеобразной обстановке сосуществования двух хозяйственно-общественных укладов, в диалектическом становлении и развитии которых он **возникает** и как общественное движение в Аравии VII в., и как одна из всемирных религий. Тщательно изучить, анализировать это свособразие, эту специфичность (Энгельс) ислама, привлекая для того и обще-социологические соображения (в привлечении их—большая заслуга С. Асфендиарова), так и материалистически-критически пересмотренный, проработанный материал источников—вот задача нашего времени.**

Книга т. Асфендиарова, несмотря на все ее недочеты, **ценна и очень полезна.** Своей односторонностью она будит мысль, заставляя еще раз подумать над острою необходимостью приступить, наконец то, к серьезному изучению ислама и пересмотреть некоторые точки зрения, ставшие уже почти шаблоном, чтобы в этом пересмотре ковать доподлинно историко-материалистический анализ ислама. Надо надеяться, что эта книга вызовет хорошую, солидную дискуссию (ведь, сторонники „торгово-капиталистической“ теории едва ли согласятся с тем разгромом ее, который дан в этой книге), которая при нашей несогласованности в этом вопросе будет только полезна.

Казань.

15 окт. 1928 г.

ПАНОПТИКУМ МРАКОБЕСИЯ

70 и 71 статья бюджета Франции на 1929 г.

В бюджет 1928 года, представленный на рассмотрение французского парламента правительством Пуанкаре, были внесены две небольших статьи. Речь в них идет всего лишь о 20—30 миллионах франков, что для 50 миллиардного бюджета сумма совершенно незначительная.

И не размеры самой суммы, проводимой по этим статьям, а их назначение оказались бомбой, брошенной правительством Пуанкаре в лагерь радикалов, социалистов, свободомыслящих и иных прочих.

Это знаменитые отныне статьи 70 и 71.

70 статья говорит:—„движимые и недвижимые имущества, принадлежавшие в свое время учреждениям общественного культа и до сих пор не подпавшие под действие декрета о передаче, предоставляются в распоряжение культовых организаций, легально существующих в тех округах, где имеется подобного рода имущество“.

71 статья уточняет понятие законно существующих культовых организаций, легализируя миссионерские организации, которые ведут или **предполагают вести** миссионерскую работу вне пределов самой Франции, с передачей им всего или части имущества бывших и распущенных культовых организаций.

Чтобы понять все значение этих статей, впервые появляющихся в бюджете французского правительства, необходима небольшая историческая справка.

Во Франции церковь юридически отделена от государства, церковные культовые имущества изъяты из ведения клира и церковных организаций, последние лишены права юридического лица и распущены.

Проведена эта реформа при радикальных правительствах Комба и Вальдек Руссо в первом десятилетии текущего столетия. 1 июля 1901 года был проведен закон о юридическом лице церковных организаций, 9 декабря 1905 года закон об отделении церкви от государства, 13 сентября 1908 года о передаче движимых и недвижимых церковных имуществ соответствующим гражданским организациям во исполнение 6 статьи закона 1905 года, предусматривавшей, в случае отсутствия культовой общины, которая может принять на себя заведывание и распоряжение церковным имуществом, передачу этого имущества гражданским благотворительным и просветительным обществам с целью усиления финансовых средств этих учреждений.

Все эти годы вплоть до начала мировой войны были отмечены бешеным сопротивлением церковников, в частности при передаче церковных имуществ общинам верующих. Пастве были преподаны указания не организовываться ни в какие общины, не принимать на себя никакого ведения церковным имуществом и т. д.

В виду сопротивления церковников и их неподчинения законам, изданным французским парламентом, французское правительство сделало первую уступку. Вместо того, чтобы ввести в действие статью закона, предусматривающую, при отсутствии общины верующих, передачу церковных имуществ гражданским благотвори-

рительным и просветительным организациям, были несколько раз продлены сроки вступления ее в силу. Все это, однако, оказывалось бесполезным; церковники отказывались склониться перед законом.

Мировая война и последующие за ней годы весь этот вопрос о церковных имуществах совершенно затушевали, как будто его и не существовало.

Тем не менее у масс, под влиянием которых радикальное правительство Комба провело законы об отделении церкви от государства и передаче церковных имуществ, создалось впечатление, что с церковниками и их имуществом покончено навсегда и снова возвращаться к ним больше уже не придется.

Не удивительно, что 70 и 71 статьи, внесенные в бюджет 1929 года, явились для них—как снег на голову. Казалось бы можно ожидать, что правительство национального единения, в состав которого входят четыре министра радикала, если и подымет вопрос о церковных имуществах, до сих пор каким-то чудом остающихся не ликвидированными, то только затем, чтобы окончательно „раздавить гадину“, до конца последовать совету революционера 1780 года Барнаво „безжалостно разделаться с церковниками, деятельность которых несовместима с общественным благом и порядком“. Обманчивая надежда. За систематическое презрение и сопротивление закону церковники не караются, а великодушно награждаются статьями 70 и 71, в которых справедливо усматривают смарку всей работы радикалов с 1900 по 1908 год и которую они считали главным козырем в программе и предвыборной борьбе по уловлению голосов мелкой буржуазии.

Радикалы, социалисты, вся левобуржуазная печать возмущенно негодуют. По адресу четырех министров радикалов в кабинете Пуанкаре полетели запросы, как они могли пропустить в бюджет эти статьи. Ответ Эррио был великолепен. „Они не знали“.

Попытка свалить ответственность за помещение в бюджете этих статей на Пуанкаре и его сторонников однако провалилась к величайшему конфузу радикалов. Давая объяснение по поводу этих статей в кабинете министров, Пуанкаре указал, что инициатива исходит не от него, а от министра иностранных дел Бриана и внутренних дел Бертоло и возникла еще до его прихода к власти, в 1926—1927 годах.

За время с 1926 по 1927 год „социалист“—республиканец, министр иностранных дел Бриан дважды обращался к Бертоло с предложением приготовить эти статьи в целях поддержки французских миссионеров, работающих в колониальных странах и на Востоке. Последний раз Бриан обратился к Бертоло уже в 1928 году с предложением настаивать перед Пуанкаре на внесении этих статей в бюджет.

Свое заявление Пуанкаре закончил ироническим указанием, что исходя из собственного опыта во время пребывания в министерствах военном и иностранных дел он конечно, не мог не оценить этой инициативы „левых министров“ и не признать важности этих статей. Все, что он сделал,—предложил Бриану отредактировать мотивировку этих статей, а Бертоло внести их в бюджет.

Таким образом, ссылка левых министров на то, что эти статьи для них неожиданны и они ничего о них не знали, получила от Пуанкаре достойный ответ. Навивчать и разыгрывать деланное негодование им не приходилось. Их отставка, приведшая к „кризису кабинета Пуанкаре“, как мы знаем, привела лишь к тому, что проведение статей 70 и 71 стало еще более обеспеченным.

На языке радикалов и социалистов-республиканцев эта отставка называется отказом поддерживать политику Пуанкаре, а на простом—политикой „умывания рук“, чтобы сохранить лицо перед своими избирателями.

Правая печать встретила 70 и 71 статьи, как и можно ожидать, с ликованием. Прежде всего нужно было забить тревогу о катастрофическом положении дела „обращения язычников в христианство“ французскими миссионерами.

„Эко де Пари“ с ужасом сообщает, что французские миссионеры в Корее, Китае, Сиаме, Индии уступили немцам, итальянским, американским—24 территориальных округа за одни только последние три—четыре года. От этого, страдает,

де, слава Франции, ее престиж за границей и в колониях, ее положение „защитницы христианства на Востоке“. Исправить это положение можно только срочными мерами—финансировать французских миссионеров, отдать им обратно школы, здания, то движимое и недвижимое имущество, которое спустя 25 лет осталось почему-то „беспризорным“, разделаться с последними остатками закона 1901 года о религиозных конгрегациях.

Нам уже знакомы эти благородные слова, прикрывающие империалистические дела и перевести их не трудно. Ясно, что инициатива министра иностранных дел Бриана преследует вполне определенные задания. Радикальной болтовни Варренов и других генерал-губернаторов французских колоний недостаточно для угнетения колониальных и примитивных народов, французскому империализму нужен опиум, преподносимый миссионерами для подавления и разложения роста национализма и освободительного движения этих народов, необходима конкуренция с другими империалистическими хищниками и, в качестве не последней цели, организация крестового похода против государства Советов.

Не могут обмануть нас и негодующие выступления радикальной буржуазии и левой буржуазной и социалистической печати.

Не более не менее как при правительстве Эррио, который сейчас „ничего не знал“ о 70 и 71 статьях, в 1925 году были возобновлены сношения с Ватиканом.

Социалист Варрен, бывший генерал-губернатор французской Индии, в восторге от этих статей. Сам столп современного французского социал-соглашательства, Леон Блюм, пишет в „Попюлер“ о необходимости создать какой-то модус вивенди между церковью и государством. Для него 70 и 71 статьи такой же вопрос политики, как и всякий другой, который необходимо обсуждать „без страсти и раздражения“. Республика—по его словам—никогда не занимала в отношении церкви той позиции, которую ей стараются навязать! 70 и 71 статьи,—по его мнению, не противоречат духу законов 1901 и 1905 года. Все, что требуется, это согласовать их с этим духом.

Удивляться, впрочем, этому блудливому языку не приходится. Альберт Тома поставил уже в этом вопросе точку над и в своем письме к бывшему в этом году в Праге христианскому е'езду „всемирного союза сближения церквей“. Высказывая свою симпатию работе е'езда, он приглашает его работать вместе с социализмом над подготовлением „пути к демократии и миру“.

Соратник Леона Блюма, Жиромский, полагая, что религия частное дело каждого гражданина, присоединяется к Блюму и Тома, требуя, чтобы светское государство и социалисты считались и с требованиями религиозной совести. К церкви должно быть **нейтральное** (?) отношение!—воскликает этот социал-предатель, бешено требующий всяких кар в отношении коммунистов и революции.

То, что „религиозная совесть“ требует огня и меча по отношению к революции, что нейтральное отношение к церкви отнюдь не означает нейтрального отношения самой церкви, это для Леона Блюмов, Жиромских, Реноделей—внесение „страстности и раздражения в чисто политический вопрос“, как использовать сутану для целей французского империализма.

Но в вопросе о 70 и 71 статьях имеется еще одна сторона, ловорящая, что буржуазия никогда по существу серьезно и не относилась к своим законам 1901, 1905 и 1908 года, что эти законы больше для отвода глаз.

6 статья закона 1905 года требует, чтобы церковное имущество, не переданное общинам верующих, было ликвидировано и передано благотворительным и просветительным гражданским организациям.

— Как же могло случиться—спрашивает „Юманите“—чтобы спустя 20 с лишним лет еще существовали имущества не ликвидированные, не переданные вышеупомянутым общинам и организациям и которые, как беспризорные, еще можно вернуть церковникам?

— Если они имеются, то это доказывает, что буржуазия в лице своего правительства и администрации серьезно и не приступала к ликвидации и передаче

церковных имуществ. Но, тогда интересно выяснить, как велики эти имущества, в чем они и где?

Газета заинтересовалась этим и попыталась выяснить какие имеются еще имущества, подлежащие согласно статьям 70 и 71 передаче церковникам. Неликвидный хлам по заплесневелым складам и кладовым в соответствующих учреждениях кое-где оказался, но именно хлам. Имущества же на миллионы франков не оказалось. Вставал вопрос,—где же то имущество, о котором идет речь в статьях бюджета?

Оказалось, что такового нет. И нет потому, что оно уже давно исподволь и потихоньку возвращалось церковникам и все, что можно было вернуть им, уже возвращено.

Таким образом выясняется, что статьи 70 и 71 только легализируют уже совершившийся факт и нужны они империалистам совершенно для иных целей:—фактической отмены закона 1901 года о церковных организациях и дальнейшей легализации тех поповских организаций, которыми кишит Франция.

На тысячу коммун во Франции уже сейчас имеется до 4000 определенно церковных владений.

Монашеский орден доминиканцев имеет недвижимое имущество в Париже, монастыри в Амьене, Лионе, Тулузе, Монпелье и миссионерскую церковную школу в Анжере.

У урсулинок монастырь под Мортанем.

У редемпторов недвижимые имущества в Гигене, Ренне, Сабль д'Олоне и Монтобане.

Францисканцы прочно обосновались в Париже, кармелитки в Эвре, Бордо, Нанте, византидины в Париже, белые отцы—в Париже, Авиньоне, Морбигоне, лазаристы в Париже и в Алжире, где они имеют свои семинарии.

Братья христианской школы владеют имуществами в Париже, Лионе и Бордо, бенедиктинцы в Ионе, Карре и других местах, сестры христианских школ—в Париже и провинции, августинцы и августинки в Париже, Нельи, Динаре, иезуиты в Париже, Версале, Мармутье, Пуатье, Эвре.

Список монашеских и других религиозных организаций, цели которых очень определены и список имуществ, которыми они владеют вопреки закона, можно было бы удлинить на несколько страниц.

До сих пор действуя вполне открыто, эта черная армия все же считалась юридически нелегальной. Буржуазия делала вид, что она ничего не замечает, и не хочет знать.

Сейчас этого уже не требуется.

Сутана признается ценным инструментом буржуазной империалистической политики и из этого делаются соответствующие выводы. Одним из таких выводов—статьи 70 и 71. Можно не сомневаться, что так или иначе они будут проведены в жизнь. Примирение церкви с государством пойдет полным ходом.

М. Павлов.



Настоящие сведения по библиографии являются продолжением библиографического справочника „От религии к атеизму“ (изд. Атеиста, 1926 г.) и сведений, продолжающихся печататься в каждом последующем № журнала „Атеист“.

I. История религии и церкви.

1. **БИРЮНСВ, П.** — Толстой и Ганди. В сборнике комиссии по ознаменованию столетия со дня рождения Л. Н. Толстого. М. 28 г., 35 с.

Это краткая статья поповски-апологетического характера, рисующая индийского политического деятеля Ганди единомышленником Толстого и осуществителем его идей.

2. **ВАСИЛЬЕВ, В.** — Марийская религиозная сента „Кугу Сорта“. Мароиздат. Краснококшайск 28 г., 84 с., 50 к.

К брошюре приложен указатель литературы о секте „Кугу Сорта“.

3. **ГАРТВИГ, Т.** — Обединительные тенденции церквей. „Ант“, 28 г., № 9 (стр. 8—19).

4. **ЛИХАЧЕВ, Г.** — Перенижки анимистического мировоззрения у марийцев. „Ант“, 28 г., № 9 (стр. 25—30).

Содержание: 1. Мир духов и колдуны, как причины болезней и смерти. 2. Представления марийцев о загробной жизни. 3. Поминальные обряды.

5. **КОРВИН, ОТТО.** — Порна, как орудие религиозного спасения. „А“, 28 г., № 30, стр. 22—42.

Статья приводит серию фактов из истории католического самобичевания и вскрывает патологическую изнанку средневекового аскетизма.

6. **НИКОЛЬСКИЙ, В. К.** — Очерк первобытной культуры. 4-ое издание. С 37 рис. и 22 таблицами. — Изд. „Пролетарнат“, 28 г., 357 стр. 3 р. 50 к.

К истории первобытных верований относятся следующие главы: 1. Мироощущение эпохи отжимных орудий. (Пратотемизм, магия, до-анимизм). Стр. 190—198. 2. Австралийцы (анимизм, полеводство) — стр. 231—242. 3. Бакаври (зачатки анимизма) — стр. 315. Изложение крайне коллективно.

7. **ПРАВДА** о временном высшем церковном совете и о Нижегородском митрополите Сергее. Изд. 3-е. Изд. Донского епарх. совета. Новочеркасск. 28 г., 22 с.

8. **ПРОХАНОВ, И. С.** — Песни Анны. Сборник духовных песен для женских молитвенных собраний. Слова П. С. Проханова. Музыкальная часть разработана комиссией при Всесоюзном совете евангельских христиан, Изд. Всесоюз. Совета евангельских христиан. Л. 27 г., 50 с. (с нотами) 10000. Ц. 3 р.

ЕГО ЖЕ. — Песни глубины. Сборник духовных песен для общего пения и хорового исполнения. Л. 27 г., 34 с. (с нотами), ц. 2 р. 10000.

ЕГО ЖЕ. — Свирель Давида. (Духовные песни юности) 100 духовных песен для общего пения и хорового исполнения. Л. 27 г., ц. 2 р. 10000.

ЕГО ЖЕ. — Заря жизни. Сборник духовных песен для детей и юношества. 2-е переработ. и дополненное изд. Составил П. С. Проханов. Л. 28 г., 95 с. (с нотами), ц. 2 р. 10000.

ЕГО ЖЕ. — Песни первых христиан. 13 духовных песен для общего пения, и сольного

пения, а также для хорового исполнения, преимущественно догматического характера. (132 мелодии). Л. 28 г., 226 с. (с нотами), ц. 2 р.

Все эти песни характерны в смысле познания, как известный шантажист, инженер И. С. Проханов, агент капиталистов, массово одурачивает и дисциплинирует свою темную паству.

9. РУМЯНЦЕВ, Н. В.—Илия пророк. „А“ 28 г., № 28—29, стр. 1—61.

Содержание: 1. Пророческое движение. 2. Сказания об Илии. 3. Литературная композиция сказаний. 4. Историческая несостоятельность сказаний. 5. Мифологические мотивы сказаний. 6. Превращение божественного Илии. 7. Илья на Руси—Ильин день.

Статья эта вышла отдельной книжкой в издан. „Атенет“. М. 28 г., 74 с. (с иллюстрациями), ц. 70 к.

10. ТАЛЫГЕЙМЕР, А.—Введение в диалектический материализм. Популярные беседы-лекции, читанные в университете Суингтон-Сена в Москве 5 февраля—23 мая 1927 г. Перевод с рукописи под редак. Аксельрода. Т. Л. ГИЗ 28 г., 240 с., ц. 1 р.

Первые две главы посвящены религии, как „древнейшему мирозерцанию“. В изложении автор следует в основном за Г. Плехановым.

11. ФРЕЗЕР, Д. (член британской академии).—Золотая ветвь. Вып. I. Магия и религия. С пред. проф. 1-го Моск. Гос. Университета П. Ф. Преображенского. Издан. „Атенет“. М. 28 г., 193 с. (с иллюстрациями) 2 р.

Содержание: 1. Цари леса. 2. Цари жрецы. 3. Симпатическая магия. 4. Магическое управление атмосферой. 5. Маги (колдуны) в качестве царей. 6. Воллощенные человеческие боги. 7. Цари элементов (стихий). 8. Культ деревьев. 9. Следы культа деревьев в новейшей Европе. 10. Влияние полнов на растительность. 11. Священная свадьба. 12. Цари Рима и Альбы. 13. Престолонаследие в древнем Лациуме. 14. Культ дуба. 15. Диан и Диана.

12. ЕГО ЖЕ.—Золотая ветвь. Вып. II. Табу—запреты. 28 г., 138 с. (с иллюстр.) 1 р.

Содержание: 1. Бремя царства. 2. Опасности, угрожающие душе. 3. Запретные действия. 4. Запретные лица. 5. Табуирован-

ные предметы. 6. Запретные слова. 7. Наш долг в отношении дикаря. 8. Предание смерти божественного царя. 9. Временные цари. 10. Принесение в жертву царского сына. 11. Наследование души.

13. ЕГО ЖЕ.—Золотая ветвь. Вып. III. Умирующие и воскресающие боги растительности. 28 г., 193 с. (с иллюстр.) 2 р. 25 к.

Содержание: 1. Предание смерти духа дерева. 2. Миф об Адонисе. 3. Адонис в Сирии. 4. Адонис на Кипре. 5. Ритуал Адониса. 6. Сады Адониса. 7. Миф и ритуал Атиса. 8. Атис бог растительности. 9. Человеческое олицетворение Атиса. 10. Восточные религии на западе. 11. Миф об Озирисе. 12. Ритуал Озириса. 13. Характер Озириса. 14. Озирис и солнце. 15. Изиды. 16. Дионис. 17. Деметра и Персефона. 18. Мать хлеба и дева хлеба в северной Европе. 19. Мать хлеба в разных странах. 20. Литиерсеес. 21. Дух хлеба в образе животного. 22. Древние божества растительности в облике животных.

14. ЕГО ЖЕ.—Золотая ветвь. Вып. IV. Богоедство, жертвоприношения, искупления и представление о душе. 28 г., 259 с., (с иллюстр.) 3 р.

Содержание: 1. Предание бога. 2. Гомеопатическая магия плотоядения. 3. Умерщвление божественного животного. 4. Умилоствление охотниками диких животных. 5. Типы животного приобщения. 6. Перенесение зла. 7. Публичное изгнание злых духов. 8. Общественные козлы отпущения. 9. Люди в роли козлов отпущения в классической древности. 10. Умерщвление бога в Мексике. 11. Между небом и землей. 12. Миф о Бальдере. 13. Праздник огня в Европе. 14. Истолкование праздников огня. 15. Сожжение человеческих существ. 16. Бальдер и омела. 17. Пребывающая вне тела душа в народных сказках. 18. Пребывающая вне тела душа в народных обычаях. 19. Золотая ветвь. 20. Прощание с Немц.

К четвертому выпуску приложен алфавитный указатель. К каждому выпуску предпослано предисловие, кратко излагающие содержание предыдущих выпусков.

15. ЧЕБОТАРЕВ, С. Н. (проф. общественных наук).—Понолическая теория происхождения религии. Опыт построения материалистической социально-трудовой теории. Изд. автора. Л. 28 г., 26 с. 50 к.

II. Антирелигиозная пропаганда.

16. АМОСОВ, Н.—Клубно-кружковая антирелигиозная работа в школе.—„Ант“ 28 г., стр. 75—81.

17. БАРКОВСКИЙ, М.—Что надо знать каждому о христианском и еврейском празднике пасхи. Изд. Новгородского совета. СП. Новгород 28 г., 4 с.

18. БЕДНЫЙ, ДЕМЬЯН.—О попе Паннрате, о тетке Домне и явленной иконе в Коломне. 2-е издание ГИЗ. 23 г., 31 с., 15 к.

ЕГО ЖЕ.—Папи и папи про поповские враги, про монастырские хоромы и еврейские погромы. 2-е изд. ГИЗ, 28 г., 30 с., 15 к.

19. БЛЯХИН, П. А.—В чаду надильном. Изд. „Безбожник“ М. 28 г., 184 с. (с иллюстрац.), 1 р. 25 к.

К книге приложена статья М. Покровского, состоящая из двух глав: „Религия и трудящиеся“, „Хороши ли сектантские порядки“.

20. БОНДАРЕВ, Д. А. — Толстой и современность. Гиз. 28 г., стр. 96, 72 к.

Содержание: 1. Юбилей Толстого и наши задачи 2. Толстой, как мыслитель. 3. Толстой, как художник. 4. Толстой и советская общественность.

21. ТАИЦЕВ, М. и КРИВОХАТСКИЙ. — Три месяца с сектантами. „Ант“, 28 г., № 7, (с. 60—69).

Статья характеризует отношение различных сектантских групп к воинской и трудовой повинности.

22. ГЕЛЬФАНД, М. — Толстой и толстовщина в свете марксистской критики. Краткий обзор важнейшей марксистской литературы о Л. Н. Толстом. Сарполиграф. Саратов, 28 г., 75 с., 35 к.

23. ГОРЕВ, М. — Против антисемитизма. Очерки и зарисовки. ГИЗ. 28 г., 183 с., 1 р. 50 к.

В книге подчеркнута роль религии и церкви в развитии антисемитизма. В главе „Антисемитизм и экономик“ автор на конкретном материале показывает, какую роль в антисемитской деятельности церкви играла конкуренция. К книге приложен „Указатель литературы по борьбе с антисемитизмом“. Очень полезная книга.

24. ГРАНТ, ФРАНК. — Религия на службе американского капитала. Перев. с английск. И. М. Зака под редак. и с предисловием А. Т. Лукачевского. Изд. „Безбожник“ М. 28 г., 132 с.

Содержание: Введение. 1. Кровавая колонизация Америки под благословение церкви. 2. Роль религии в эксплуатации индейцев и негров. 3. Ку-Клукс-Клан и его связь с религиозными организациями. 4. Как церковь защищает трудящихся. 5. Брат во христе—Рокфеллер и его проповедники. 6. Святые штрейкбрехеры и шпионы. 7. Римско-католическая церковь на службе у миллиардеров. 8. Религия и империалистическая война народов. 9. Отцы-миссионеры и американская Ватикана. 10. Выход американских рабочих из религиозных организаций. 11. Американские свободомыслящие.

25. ГУРЕВ, Г. А. — Дарвинизм и атеизм. Популярные очерки. Гиз. 28 г., 1 р. 20 к.

Содержание: Введение. Дарвинизм, религия и реакция. 1. Крушение принципа неизменности природы. 2. Крушение учения о разумной целесообразности мира. 3. Как поповщина „примиряет“ дарвинизм с религией. 4. Сокрушен ли дарвинизм. 5. Последнее слово антидарвинизма. 6. Как поповщина „опровергает“ дарвинизм. 7. Крушение библийского учения о человеке. 8. Отношение Дарвина к религии.

26. ДЖИНС, ДЖ. — Человек, атомы и звезды. Перев. с англ. „Молодая гвардия“. 28 г., № 8.

Краткая, но захватывающая статья о строении вселенной и положении в ней челове-

ка, о возрасте человеческого рода. Она окажет большую услугу антирелигиозникам, как собрание ярких иллюстраций и цифр, могущих пригодиться для лекций и докладов.

27. ДУНАЕВ, БОРИС. — Люди и людская пыль вокруг Л. Н. Толстого. Листки из блокнота. М. 27 г., 115 с.

Содержание: 1. Вместо предисловия. 2. Люди. 3. Людская пыль. 4. Китайская стена. 5. Толстой о женщине и женщины около него. 6. Встречи, разговоры и прочее. 7. Толстой о войне с Японией. 8. Толстой и военная техника. 9. Толстой и цыганские романы.

Автор на основании многочисленных впечатлений дает краткие зарисовки лиц, среди которых жила во вторую половину жизни Л. Толстой: Черткова, Горбунова-Посадова, Страхова и др.

28. ЖУКОВ, Б. С. — Происхождение человека. 3-е дополненное издание. ГИЗ. 28 г., 1 р. 85 к.

Книга иллюстрирована. К ней приложен библиографический указатель на двух страницах.

29. ЗАК, А. — Поэт Шелли—атеист. „А“. 28 г., № 30, стр. 1—22.

30. ЗАСЛАВСКИЙ, Д. — „Святые вши“. РК. 28 г., № 27.

Статья направлена против толстовцев, группирующихся вокруг толстовского музея, из неумеренного поклонения „размазывающих“ то, что было и есть реакционного в Толстом.

31. КВИТКО, Д. Ю. — Философия Толстого. Изд. Комакадемии. М. 28 г., 302 с. 2 р.

Содержание: 1. Проблема религии. 2. Проблема нравственности. 3. Философия истории. 4. Вопросы культуры. 5. Вопросы искусства. 6. Заключение.

Изложение чрезвычайно сжатое, почти конспективное. В заключении отведено место сопоставлению толстовства с марксизмом.

32. ИНСТРУКЦИЯ по организации и работе сельской ячейки союзов безбожников. Изд. Агитпросвета Сибрайком. Новосибирск, 28 г., 10 с., 17 к.

33. КОВАЛЕВ, Ф. — О празднике пасхи. Пособие для заочного обучения деревенск. пролитпросвет работников. Главизлитпросвет. М. 28 г., 32 с., 20 к.

34. КОРОТКОВ, Г. — Толстой и пролетариат. Издан. „Красная газета“. Л. 28 г., стр. 175, 1 р.

Содержание: 1. Ленин о Толстом. 2. Плеханов о Толстом.

Приложения: 1. Вечер Л. Толстого в клубе (методические указания). 2. Толстой в свете марксистской критики (опыт библиографии).

Книга дает очень подробное изложение статей Ленина и Плеханова о Толстом. Изложение это ничуть не доступнее самих статей: непонятно, кому оно может заменить чтение полного текста Ленина и Плеханова.

СОКРАЩЕНИЯ:

„А“—Атеист.

„Ант“—Антирелигиозник

„РК“—Религия и культура.

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА „АТЕИСТ“ за 1928 г.

№ 24 — Я н в а р ь.

1. Е. Гренулов. — „Ростовщическая деятельность русской церкви“.
2. Н. Токин. — „Первобытное искусство и тотемизм“.
3. Х. Канунов. — „Ламаизм в Калмыцкой области“.
4. Н. Можайский. — „Тихое монастырское житие“.
5. Паноптикум мракобесия.
6. Библиография.

№ 25 — Ф е в р а л ь.

1. Проф. С. Г. Лозинский. — „Папа римский в роли биржевика“.
2. М. Вебер. — „Хозяйственная этика мировых религий“.
3. В. Летунов. — „Материализм и атеизм первых ионийских философов“.
4. Л. Климович. — „Из истории шантажной практики христианской церкви“.
5. Паноптикум мракобесия.
6. Библиография.

№ 26 — М а р т.

1. Ю. Шик. — „Религия и буржуазия“.
2. М. Вебер. — „Протестанские секты и дух капитализма“.
3. Н. Румянцев. — „Вознесение господне“.
4. Э. Уайт. — „Из истории борьбы религии с медициной“.
5. Паноптикум мракобесия.
6. Библиография.

№ 27 — А п р е л ь.

1. И. П. Вороницын. — В. Г. Белинский и религия.
2. В. В. Летунов. — „О чувствительности материи“.
3. В. Т. Дитякин. — „Основные принципы историко-материалистического анализа происхождения и развития ислама“.
4. Л. Климович. — „Лица провинциального церковного журнала“.

№ 28-29 — М а й — и ю н ь.

1. Н. В. Румянцев. — „Илья пророк“.
2. Ф. Шахерль. — „15 лет за монастырской стеной“.
3. Библиография.

№ 30 — И ю л ь.

1. А. Зак. — „Поэт Шелли — атеист“.
2. О. Корвин. — „Порка, как орудие религиозного спасения“.
3. М. Вебер. — „Протестанская этика и дух капитализма“.

№ 31 — А в г у с т.

1. И. П. Вороницын. — Герцен и религия.
2. Е. Ф. Гренулов. — „Нравы русского духовенства“.
3. Л. И. Климович. — „Воскрешение из мертвых“.
4. Библиография.

№ 32. — С е н т я б р ь.

1. А. Струве. — „Бытовые основы религиозных верований крестьянства“.
2. Э. Фрейд. — „Будущее одной иллюзии“.

№ 33-34 — О н т я б р ь - н о я б р ь.

1. И. Вороницын. — Декабристы и религия.
2. Г. Понровский. — „Ф. Достоевский и религия“.
3. Н. Румянцев. — „Воздвижение“.
4. Библиография.

№ 35 — Д е н а б р ь.

1. М. Пруссак. — „Древо жизни“.
2. В. Дитякин. — „Бедуинская“ теория происхождения ислама и ее новый защитник.
3. Паноптикум мракобесия.
4. Библиография.

Издатель:
Общество „Атеист“

Отв. Ред.: А. И. Шницберг.
Ред. Совет: Н. Румянцев, В. Шишаков, Е. Федоров-Грекулов, И. Вороницын, проф. С. А. Каменев, проф. С. Г. Лозинский, проф. В. Дитякин.

Мосгублит № 31898.

Тираж 4.000 экз.

17-я тип. „Мосполиграф“, Садовая-Сухаревская, д. 9.

В издании „АТЕИСТА“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

- „Миф о христе“—т. I и II, А. Древса, пер. с нем. под редакцией П. Красикова. (Распр.).
- „Миф о христе“—А. Древса, пер. Н. Румянцева. Однотомное, переработанное автором в 1924 г. последнее издание. 1 р.
- „О боге и о чорте“—памфлет Э. Даэнсона, пер. с франц. и примечания И. Шпицберга. (Распр.).
- „Святой отрок Гавриил“—бейлисиада. 10 к. (Распр.).
- „Рождество христово“—Н. Румянцева. 15 к. (Распр.).
- „Страшный суд, как картина звездного неба“—Д. Святского (Распр.).
- „Философия жизни Иисуса“—А. Немоевского, пер. с польского языка и предисловие Н. Румянцева. 35 к. (Распр.).
- „Евангельские мифы“—Джона Робертсона, пер. с нем., под редакцией и с предисловием И. Шпицберга. 50 к. (Распр.).
- „Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении“—Г. Эйльдермана, пер. с нем., с предисловием автора и проф. В. К. Никольского. 1 р. 50 к. (Распр.).
- „Зеркало папизма“—О. Корвина, с предисл. И. Шпицберга. (Распр.).
- „Миф об Иоанне крестителе“—Н. Румянцева. 20 к. (Распр.).
- „Жил ли христос“?—А. Древса, 40 к. Изд. 2-е (Распр.).
- „Рождественская мифология“—Н. Румянцева. 25 к. (Распр.).
- „Религия и здравый смысл“—П. Гольбаха, пер. с франц., под редакцией В. Шишакова. 75 к. (Распр.).
- „Завешание священника Иоанна Мелье“—Перев. с франц. под редакцией В. Шишакова. 30 к. (Распр.).
- „Пасхальная мифология“—Н. Румянцева. 1 р. 25 к. (Распр.).
- „Жил ли апостол Петр“?—В. Древса, пер. и примечания Н. Румянцева с предисловием И. Шпицберга. 75 к. (Распр.).
- „Что мы знаем об Иисусе“?—Э. Гертлейна, с нем. 40 к.
- „Христианство и франц. революция“—А. Олара, пер. с франц. 75 к.
- „Святой Тихон амафунтский“—Н. Румянцева. 40 к.
- „Святой Василий Грязнов—защита подмосковных акул текстильной промышленности“—И. Шпицберга. (Изд. второе). 30 к.
- „От религии к атеизму“—библиографический сборник. 1р.
- „Смерть и воскресение спасителя“ (исследование в области сравнительной мифологии)—Н. Румянцева. 2 р. 50 к.
- „Дохристианский христос“—Румянцева. 1 р.
- „Миф о деве Марии“—А. Древса, пер. с нем. Н. Румянцева. 1 р.
- „Мысли В. И. Ленина о религии“. 1 р. 25 к. Третье, дополн. издание.
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. I. Пятикнижие; с 39 сатир. рисунками. Пер. с франц., под ред. В. Шишакова. 1 р. 25 к. (Распр.).
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. II. Иисус Навин—Соломон; с 23 сатир. рис. В. Триваса. 1 р. 25 к. (Распр.).
- „Занимательная библия“—Лео Таксиля, т. III. После Соломона, с 10 сатир. рис. В. Триваса. 1 р.
- „Миф и религия“ (Первобытная мифология—в материалистическом освещении)—Г. Эйльдермана. Пер. с нем. 70 к.
- „Светский календарь Великой Французской Революции“—И. Вороницына. 30 к. (Распр.).
- „Иисус или Карл Маркс“—Т. Гартвига, с нем. 30 к. (Распр.).

Цена 50 коп.

- „Бог и страшный суд“—Т. Гартвига, с нем. 30 к. (Распр.)
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. I—Атеизм в древности.—Свободомыслие в Германии XVII и первой половины XVIII столетия. 1 р. 25 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. II—Борьба с религией во Франции в первую половину XVIII столетия. Философская битва. 1 р. 25 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. III—Борьба с религией и атеизм в эпоху Французской революции—Лаланд, Маршалль. 1 р.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. IV—Немецкое просвещение в его зависимости от французского просвещения и революции. Религиозное свободомыслие в России в XVIII веке. 2 р. 50 к.
- „История атеизма“—И. Вороницына. Вып. V. Утопический социализм и религия.—Петрашевцы и религия. 2 р. 25 к.
- „Святая инквизиция“—Проф. С. Г. Лозинского. 3 р.
- „Христианство и рабство“—А. Катца. 40 к. (Распр.)
- „Тайны древнего христианства“—Г. Даумера, пер. с нем. 1 р. 50 к.
- „Происхождение креста“—Статьи.—От редакции; Маурент-Брока; П. Ошара; П. Сэнтива; А. Немоевского. 75 к.
- „Происходит ли человек от обезьяны“—Г. Графа. 30 к. (Распр.)
- „Мощи новозаветных героев“—Н. Румянцева. 30 к.
- „История развития земли“—Г. Графа. 50 к. (Распр.)
- „Церковь и империалистическая война“—Б. Кандидова. 1 р. 25 к.
- „Загробные ужасы, как черный террор“—А. Струве. 50 к.
- „Мысли К. Маркса и Ф. Энгельса о религии“. 3 р. 75 к.
- „Секуляризация церковных имуществ в России“—Е. Грекулова. 60 к.
- „Атеизм А. С. Пушкина“—В. Рожицына. 1 р. (Распр.)
- „Церковь и просвещение в России“—С. А. Каменева. 1 р. 50 к.
- „Из истории христианского культа“—(Статьи А. Древса, Г. Лешке, Н. Румянцева). 60 к.
- „Из практики ясычников“—П. Сэнтива и Ф. Мельи. 50 к.
- „Руины“—атеистический памфлет XVIII ст. Вольная. С пред. В. С. Рожицына. С рис. 1 р. 50 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. I. Магия и религия. С пред. проф. П. Ф. Преображенского. 2 р.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. II. Табу—запреты. 1 р. 50 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. III. Умирающие и воскресающие боги растительности. 2 р. 25 к.
- „Золотая ветвь“—Д. Фрэзера. Вып. IV. Богоедство, жертвоприношения, искупление и представления о душе. 3 р.
- „В. Белинский и религия“—И. Вороницына. 40 к.
- „Буржуазия и религия“—Г. А. Дюковского. 50 к.
- „Илия пророк“—Н. Румянцева. 70 к.
- „15 лет за монастырской стеной“—Ф. Шахерля. 40 коп.
- „Лев Толстой, как столп и утверждение поповщины“.—Сборник полезных материалов. 1 руб. 25 коп.
- „Декабристы и религия“—И. Вороницына 50 к.
- „Великий шантаж“—Н. Румянцева. Второй выпуск. 50 к.
- „Папа римский в роли спекулянта“—проф. С. Г. Лозинского
- „Легенда о христе в классовой борьбе“—Б. Кандидова
- „Герцен и религия“—И. Вороницына. 30 к.
- „Нравы русского духовенства“—Е. Ф. Грекулова. 40 к.
- „Мысли Г. В. Плеханова о религии“. 2 р. 25 к.
- „Жила-ли дева Мария“—Н. Румянцева. 50 к.
- „Содержание Корана“—Л. Климовича, под ред. проф. В. Дитякина. 75 к.
- „Воздвижение“—Н. Румянцева. 20 к.
- „Происхождение христианства“—Г. Брандеса, пер. с нем. под редакцией, с пред. и прим. Н. Румянцева. 60 к.