

ХРИСТИАНСТВО, НАУКА И НЕВѢРІЕ

НА ЗАРЬ XX ВѢКА.

ВЫПУСКЪ

ТРЕТІЙ.

№-32

4123

БИБЛІА И ВАВИЛОНЪ.

АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ

въ защиту самобытности, исторической достовѣрности и независимости библейскаго повѣствованія о первобытной исторіи чловѣчества отъ повѣствованія вавилонскаго.

Въ двухъ частяхъ.

ЧАСТЬ I.

Библіа и новыя открытія въ Вавилоніи.

В. П. Р-скій.

ЧАСТЬ II.

Борьба изъ за Библіи въ Германіи.

А. Л-въ и Еп. Веберъ

Одес. Дух. Семинари

Отд. XIII 246

Р. II инв. 15457

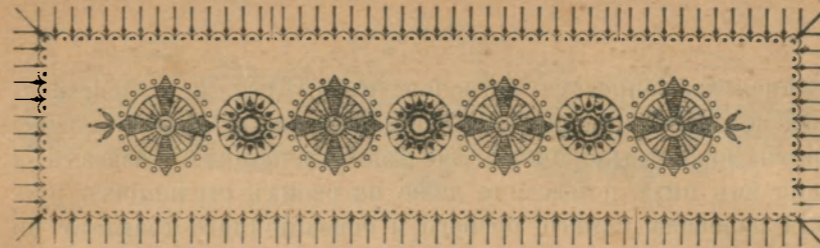


С.-ПЕТЕРБУГЪ.

Безплатное приложеніе къ духовному журналу „СТРАННИКЪ“ за 1904 г.

A1
559

Отъ С.-Петербургскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать
дозволяется. С.-Петербургъ, 20 іюня 1904 года.
Старшій цензоръ Архимандритъ Филаретъ.



ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.

„Вавилонъ былъ золотою чашею въ
рукъ Господа, опьянявшею всю землю;
народы пили изъ нея вино и безум-
ствовали“. Іер. 51, 7.



МѢ многочисленныхъ вопросовъ касательно Библии и содержащихся въ ней вѣрованій и сказаній въ послѣдніе годы выдвинуть на первый планъ вопросъ объ отношеніи Библии къ Вавилону. Повсюду на Западѣ, а особенно въ Германіи, названный вопросъ въ послѣднее время возбуждалъ чрезвычайное вниманіе, захвативъ широкой волной все общество. Уясненіемъ отношеній Библии къ Вавилону занимались пасторы, равнины, богословы, ассириологи и любители знанія вообще. Для обсужденія вопроса созывались собранія, составлялись рефераты, писались монографіи, журнальныя статьи и брошюры. Безъ преувеличенія можно сказать, что книжный рынокъ Запада, особенно Германіи, въ послѣдніе два-три года буквально наводнился литературой, посвященной вопросу объ отношеніи Библии къ Вавилону.

Не прошелъ не замѣченнымъ названный вопросъ и у насъ въ Россіи. При этомъ, на него отозвалась у насъ не только литература духовная, вѣдѣнію которой онъ подлежитъ непосредственно, а и свѣтская, обыкновенно равно-

душная къ вопросамъ богословскимъ. Краткія и пространныя замѣтки по вопросу о Библии и Вавилонѣ въ послѣднее время можно было читать во многихъ нашихъ газетахъ, а одна изъ нихъ помѣстила даже на своихъ страницахъ русскій переводъ самаго боевого и сенсационнаго трактата по названному вопросу, принадлежащаго германскому ассириологу Фридриху Деличу.

Глубокій интересъ, повсюду возбужденный вопросомъ объ отношеніи Библии къ Вавилону, несомнѣнно показываетъ, что этотъ вопросъ принадлежитъ къ числу серьезныхъ и живыхъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ изъ продолжительнаго и горячаго спора, который вызывается вопросомъ еще и доселѣ, видно, что онъ не можетъ считаться яснымъ и рѣшеннымъ окончательно. Въ виду всего этого и предлагается вниманію читателей настоящій трактатъ. Задача его состоитъ въ томъ, чтобы 1) ознакомить съ сущностью вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону и 2) установить православно-богословскую точку зрѣнія на этотъ вопросъ.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Библия и новыя открытія въ Вавилоніи.

I.

Месопотамскія открытія и ихъ значеніе.—Возникновеніе вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону.—Два направленія въ рѣшеніи этого вопроса.—Сущность новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону.

ВОПРОСЪ объ отношеніи библейскихъ вѣрованій и сказаній къ вавилонскимъ, являющійся нынѣ предметомъ самыхъ горячихъ обсужденій, собственно говоря, вопросъ давній, много разъ уже трактованный. Въ послѣдніе три года этотъ вопросъ только обостренъ и особенно выдвинутъ, но возникъ онъ еще въ половинѣ XIX столѣтія. Поводомъ къ возникновенію его послужили тѣ раскопки, которыя около этого времени стали производить нѣкоторые любознательные ученые въ области рѣкъ Тигра и Евфрата, въ предѣлахъ древней Вавилоніи и Ассиріи. Начало этимъ раскопкамъ положилъ въ 1811 г. политическій агентъ Остъ-Индской компаніи въ Багдадѣ англичанинъ Ричъ, описавшій нѣсколько кургановъ вдоль Евфрата и поверхностно изслѣдовавшій одинъ изъ нихъ, находившійся противъ Мосула. Результаты раскопокъ Рича

были незначительны¹, но тѣмъ не менѣе онѣ обратили на себя вниманіе. Послѣ Рича въ періодъ отъ 1842 до 1845 г. производилъ подобныя же раскопки, въ ббльшихъ только размѣрахъ, французскій консулъ въ Мосулѣ Ботта, разрывшій большіе холмы, лежащіе на берегахъ Тигра, въ селеніяхъ Куюнджикъ и Хорсабадъ². Одновременно съ Боттою и отчасти увлеченный его открытіями занялся раскопками путешествовавшій тогда по Востоку англ. Лэйардъ, которому принадлежитъ честь открытія развалинъ нѣсколькихъ дворцовъ, большой надписи царя Феглаөөелассара I-го и знаменитой бібліотеки Ассурбанпала IV-го³. Блестящіе результаты названныхъ раскопокъ возбудили интересъ къ нимъ и сочувствіе, — сначала въ Англии, гдѣ было вскорѣ основано специальное „Общество ассирійскихъ раскопокъ“⁴, а потомъ и въ другихъ странахъ. Дѣло раскопокъ въ Месопотаміи теперь стало вестись въ широкихъ размѣрахъ и методически. Этимъ дѣломъ вскорѣ стали заниматься не отдѣльныя лица, а цѣлыя экспедиціи, состоящія изъ выдающихся ученыхъ, располагающія большими матеріальными средствами и пользующіяся поддержкой правительства⁵.

¹ „Ящикъ едва въ три фута длины и ширины, поставленный въ Британскомъ музеѣ, заключалъ тогда все, чѣмъ владѣли изъ остатковъ Ниневіи и Вавилона“. Delitzsch, Chaldaische Genesis. S. 264. Краткое обзорніе исторіи месопотамскихъ раскопокъ можно читать въ назв. сочиненіи Делича, а также въ книгѣ Вигуру, „Библія и новѣйшія открытія“ (т. 1-й); въ нашей литературѣ см. проф. А. П. Лопухинъ, Библейская Исторія при свѣтѣ новѣйшихъ открытій. Т. 1. (Спб. 1889), проф. Н. Астафьевъ, Древности вавилоно-ассирійскія (Спб. 1892) и особенно Э. Рагозина, Исторія Халдеи, Спб. 1902. Объ открытіяхъ Д. Смита см. ст. проф. Ф. Г. Елеонскаго въ „Хр. Чт.“ 1875, июль и 1876 мартъ—апрѣль.

² Въ Хорсабадѣ Ботта открылъ развалины дворца отца Сеннахерима царя Саргона, причемъ найдено было множество барельефныхъ изображеній и тогда еще непонятныхъ клинообразныхъ надписей. Результаты были опубликованы въ изданномъ на счетъ француз. правительства Боттою и Фланденомъ сочиненіи: Monument de Ninive, decouvert et decrit par Botta, mesure et dessine par Flandern. 5 vol. Paris. 1846—1880.

³ Раскопки Лэйарда производились на мѣстѣ древняго Катаха (Быт. X, 11), близъ деревни Нимрудъ, въ Куюнджикѣ и на мѣстѣ Вавилона. Результаты раскопокъ опубликованы въ сочиненіяхъ Лэйарда „Nineveh and its Remains. London. 1849; „Discoveries ruins of Nineveh and Babylon“. Lond. 1853. Inscriptions on the cuneiform Charakter 1851.

⁴ „Assyrian Excavation Fund“.

⁵ Ходъ ассиро-вавилонскихъ раскопокъ и открытій съ 50-хъ годовъ

Въ результатѣ названныхъ полувѣковыхъ работъ явилась къ настоящему времени цѣлая масса научнаго матеріала, существованіе котораго до половины XIX в. даже и не подозрѣвалось. Въ раскопанныхъ холмахъ, которыми усѣяна область Тигра и Евфрата, открыты развалины дворцовъ, храмовъ и разнаго рода зданій. Въ безчисленномъ количествѣ здѣсь найдены сосуды, вазы, статуи, барельефныя изображенія, печати и другіе вещественные памятники древней жизни Месопотаміи. Но самой цѣнной частью доставленной раскопками добычи, безъ сомнѣнія, оказались тѣ

XIX в. былъ таковъ. Въ 1851 г. французская экспедиція Фреснеля, Тома и Опперта изслѣдовала развалины Вавилона. Въ 1853—54 г. англ. геологъ Лофтъ и англ. консулъ въ Мосулѣ Рассамъ продолжали начатыя Лэйардомъ раскопки дворца Ассурбанипала въ Куюнджикѣ, причемъ нашли большое число клинописныхъ таблицъ. Въ 1851—55 г., по порученію французскаго правительства, В. Плясъ изслѣдовалъ развалины дворца Саргона въ Хорсабадѣ и открылъ надворныя постройки дворца, магазины, храмъ и башню. Къ сожалѣнію, собранный Плясомъ матеріалъ погибъ на пути во Францію, вслѣдствіе крушенія судна на Тигрѣ. Въ 1873, 1874 и 1875 гг. предпринималъ три экспедиціи въ Месопотамію англ. ассиріологъ Дж. Смитъ, нашедшій лично, а отчасти пріобрѣвшій отъ другихъ, множество клинописныхъ таблицъ и между ними около 2500 интересныхъ контрактовъ. Съ 1881 г. въ теченіе девяти лѣтъ съ перерывами производилъ раскопки холмовъ Телло, французскій консулъ въ Бассорѣ Э. Де-Сарзекъ. Ему удалось открыть развалины большого храма, нѣсколько замѣчательныхъ статуй изъ діорита и множество мелкихъ статуэтокъ и плитокъ. Съ 1888 г. принимаетъ участіе въ Месопотамскихъ раскопкахъ Америка. Въ этомъ году американскій Пенсильванскій университетъ снарядилъ на счетъ особаго „капитала для изслѣдованія Месопотаміи“ ученую экспедицію съ Гильпрехтомъ и Питерсомъ во главѣ для изслѣдованія древняго Ниппура съ его знаменитымъ храмомъ Бала. Раскопки, не законченныя доселѣ, дали много новаго матеріала, еще не приведеннаго вполнѣ въ извѣстность. Наконецъ съ 1899 г. работаетъ въ Вавилонѣ нѣмецкая экспедиція, отправленная „Нѣмецкимъ Восточнымъ Обществомъ“. Матеріалъ, однородный съ добытымъ названными раскопками, былъ находимъ и за предѣлами Месопотаміи. Такъ, въ 1887 г. было открыто значительное количество клинописныхъ плитокъ въ Египтѣ на восточномъ берегу Нила, въ развалинахъ Телль-Амарны. Эти Телль-Амарнскія дощечки, количество которыхъ было восполнено еще въ 1891 г., представляютъ собою главнымъ образомъ донесенія фараону отъ его палестинскихъ намѣстниковъ. Наконецъ, французская экспедиція Моргана и Шейля, работающая съ 1897 г. въ области древняго Элама, нашла много клинописнаго матеріала, между прочимъ, въ Сузахъ.

глиняныя, исписанныя клинообразнымъ письмомъ плитки, изъ которыхъ состояли вавилонскія библіотеки. Въ этихъ плиткахъ наука получила цѣлую вавилонскую литературу, доселѣ бывшую совершенно неизвѣстной. Количество этой литературы, опубликованное до настоящаго времени, весьма значительно. Издаваемая, напр., группой нѣмецкихъ ассириологовъ такъ назыв. „Клинописная библіотека“ обнимаетъ уже восемь книгъ, причемъ это далеко не все, что оставили намъ въ наслѣдство древніе обитатели береговъ Тигра и Евфрата. Клинописная библіотека разнообразна по своему содержанию¹. Она состоитъ изъ текстовъ историческихъ, въ которыхъ разсказывается о дѣятельности месопотамскихъ царей, ихъ постройкахъ, войнахъ, распоряженіяхъ. Затѣмъ, въ ней имѣются документы юридическаго характера въ видѣ сборника законовъ Аммураби, контрактовъ, дарственныхъ записей; дипломатическая переписка чиновниковъ и царей, словари, грамматики, разнаго рода учебники и руководства. Особенно значительную и цѣнную часть клинописной литературы составляютъ миѣны и сказанія, а также сборники гимновъ, молитвъ и заклинаній.

¹ Клинописные ассиро-вавилонскіе тексты, послѣ того какъ найденъ былъ способъ чтенія ихъ, издавались разными изслѣдователями и въ переводѣ на разные языки. Изъ систематическихъ сводовъ этихъ текстовъ особенно извѣстны англійскій—Records of Past. (Published under the sanction of the Society of biblical Archeology) vol. I—XII и нѣмецкій—Schraeder, Keilinschriftliche Bibliothek. B. I—VI. Что касается нашей русской литературы, то въ ней изъ области клинописнаго матеріала пока напечатаны только отрывки летописныхъ извѣстій и нѣкоторыя сказанія. Эти отрывки и сказанія приводятся въ сочиненіяхъ проф. Н. Астафьева, Древности вавилоно-ассирійскія (Спб. 1892); проф. А. П. Лопухина, Библейская Исторія при свѣтѣ новѣйшихъ открытій. Т. I и II (Спб. 1889), проф. С. С. Глаголева Происхожденіе и первоб. состояніе рода челов. М. 1894 и въ Очеркахъ по исторіи религіи, въ цитруемыхъ ниже статьяхъ проф. Ф. Елеонскаго, Ф. Покровскаго, С. Песоцкаго и др. Въ наиболѣе значительномъ количествѣ выдержки изъ клинописной литературы приводятся въ „Древнѣйшей исторіи Востока“ г. З. Рагозиной („Исторія Халдеи“ и „Исторія Ассиріи“). Составленная на основаніи авторитетныхъ западныхъ изслѣдованій, богатая содержаніемъ, весьма хорошая по изложенію, снабженная множествомъ прекрасныхъ иллюстрацій, книга Рагозиной можетъ считаться въ настоящее время въ нашей литературѣ лучшимъ пособіемъ для изученія исторіи Месопотаміи.

Перечисленный нами богатый матеріалъ, доставленный раскопками въ Месопотаміи, послужилъ основаніемъ новой науки—ассириологіи. Этимъ матеріаломъ, конечно, прежде всего, воспользовались для исторіи той страны, гдѣ былъ онъ найденъ, т. е. для исторіи Вавилоніи и Ассиріи. До времени раскопокъ эта исторія была почти совершенно неизвѣстна ученому міру и представляла неразрѣшимую путаницу: отрывочныя свѣдѣнія, которыя давали относительно нея ветхозавѣтныя книги, не согласовались съ тѣмъ, что сообщали греческіе писатели, а эти послѣдніе, въ свою очередь, противорѣчили другъ другу. Раскопки въ Месопотаміи произвели въ данномъ случаѣ полную перемѣну: они уяснили множество спорныхъ вопросовъ, обогатили исторію Месопотаміи цѣлымъ рядомъ новыхъ и крупныхъ фактовъ, оживили эту исторію массой вещественныхъ памятниковъ и дали возможность поставить ее на должную научную высоту. „Въ настоящее время,—справедливо говоритъ Сэйсъ,—мы какъ бы стоимъ лицомъ къ лицу предъ Сеннахеримомъ, Навуходоносоромъ и Киромъ, предъ всѣми тѣми, имена которыхъ намъ были извѣстны съ дѣтства, но которые доселѣ были для насъ только именами, только призрачными обитателями какого-то нереальнаго міра. Благодаря изслѣдованіямъ послѣдняго полустолѣтія, мы можемъ теперь проникнуть въ мелочи ихъ ежедневной жизни, можемъ изучать ихъ религіозныя идеи, можемъ слушать ихъ, когда они сами передаютъ событія ихъ собственнаго времени или преданія прошедшаго“¹.

Но месопотамскія открытія оказались имѣющими значеніе не только для исторіи страны, гдѣ они происходили, а и для исторіи всей передней Азіи,—въ частности, для исторіи еврейскаго народа,—тѣхъ вѣрованій и сказаній, которыя заключаются въ Библии.

Месопотамія, родина ассиріянъ и вавилонянъ, всегда стояла въ близкомъ отношеніи къ Ханаану, обѣтованной землѣ древняго Израиля, колыбели Библии и христіанства. На берегахъ Тигра и Евфрата находилось жилище первыхъ людей—рай. Здѣсь совершились тѣ событія, о которыхъ разсказывается въ начальныхъ главахъ кн. Бытія. Отсюда вы-

¹ Sayce, Fresh light from the ancient monuments. 1895, p. 19.

шелъ родоначальникъ еврейскаго народа Авраамъ. Съ этой страной велъ продолжительныя войны Израиль въ періодъ царей. На рѣкахъ вавилонскихъ отбывалъ онъ опредѣленное время божественной кары, здѣсь составилъ священныя пѣсни, вошедшія въ нашу Псалтирь, и удостоился въ лицѣ Іезекіиля и Даніила таинственныхъ пророческихъ видѣній. Естественно, отсюда, что, какъ только сдѣлались извѣстными памятники ассиро-вавилонской литературы, въ нихъ стали искать указаній и разъясненій, относящихся къ Библии и библейской исторіи. Поиски сразу же увѣнчались успѣхомъ, и многое въ Библии освѣтилось свѣтомъ клинописныхъ текстовъ. Въ виду этого многіе изслѣдователи стали изучать клинописные тексты именно со стороны ихъ отношенія къ Библии, и уже въ 1872 г. вышло посвященное этому предмету сочиненіе знаменитаго нѣмецкаго ассириолога Эбергарда Шрадера, подъ заглавіемъ „Клинообразныя надписи и Ветхій Завѣтъ“¹.

Возникшая на почвѣ месопотамскихъ открытій новая наука ассириологія была встрѣчена богословіемъ съ довѣріемъ и надеждами. Въ ней увидѣли могучую союзницу, которую можно привлечь на защиту Библии. Съ теченіемъ времени довѣріе къ ассириологіи и надежды на нее возрасли еще болѣе. Въ 1872 г. англичанину Дж. Смитю удалось найти отрывокъ клинописнаго сказанія о потопѣ, сходнаго съ библейскимъ, а въ скоромъ времени тотъ же Смитъ отыскалъ и другіе отрывки месопотамскихъ сказаній о первобытныхъ временахъ, совокупности каковыхъ сказаній онъ далъ названіе „Халдейскаго Бытія“². Это открытіе произвело настоящую сенсацию. Почитатели Библии теперь окончательно увѣрились въ томъ, что предъ свидѣтельствомъ клинописной литературы должно умолкнуть всякое сомнѣніе. Повсюду повторяли евангельское изреченіе о камняхъ вопіющихъ. „Въ то мгновеніе,—писалъ, напр., извѣстный Ви-

¹ Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. Giessen. 1872. Въ 1883 г. вышло второе изданіе этого труда, а въ 1903 — третье. Сочиненіе Шрадера — настольная книга для всѣхъ изучающихъ Ветхій Завѣтъ въ связи съ клинописью.

² Smith, The Chaldean account of Genesis. London. 1875. Чаще цитруется въ нѣмецкомъ переводѣ F. r. Delitzsch'a, Chaldäische Genesis. Leipzig. 1876.

гуру,—когда со всѣхъ сторонъ поднялись противъ святого слова свирѣпыя враги, Богъ возбудилъ новыхъ и неожиданныхъ свидѣтелей. Это слово хотѣли обличить въ неправдѣ при посредствѣ древнихъ анналовъ, раскапывали внутренность земли, призывали противъ него геологію, палеонтологію, филологію. Богъ заставилъ говорить мертвецовъ, и они дали великое свидѣтельство за истину... Невѣріе думало, что египтяне и ассирияне навсегда замолкли и оно смѣло говорило намъ: эти событія, которыхъ вы ищете въ Халдеѣ и въ Египтѣ, никогда не имѣли мѣста; халден и египтяне думали и дѣйствовали не такъ. Тогда Богъ сказалъ халдеямъ: встаньте изъ развалинъ, въ которыхъ вы лежали погребенными въ теченіе столѣтій, и дайте свидѣтельство за истину... Подобнымъ же образомъ сказалъ Онъ и египтянамъ... И эти мертвецы повиновались гласу Бога. Вотъ они ожили, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ. Ассирияне поднялись и сказали намъ, что исторія творенія міра въ томъ видѣ, какъ рассказываетъ ее намъ Моисей, есть изначальное преданіе человѣческаго рода; что этнографическое описаніе Бытія поистинѣ было первоначальной географіей міра; что исторія башни вавилонской содержитъ рассказъ объ истинномъ событіи, что Халдея была дѣйствительно родиной Авраама“¹. Цѣлый рядъ выдающихся ученыхъ выступилъ теперь на защиту Библии путемъ сопоставленія ея свидѣтельствъ съ данными клинописныхъ текстовъ. Съ особеннымъ успѣхомъ въ этомъ направленіи работали на Западѣ Шольцъ, Сэйсъ, Вигуру, Боскауенъ, Гейки Уркхартъ, а у насъ въ Россіи проф. П. С. Якимовъ А. П. Лопухинъ и нѣкоторые другіе. При этомъ, довѣріе къ клинописной литературѣ у нѣкоторыхъ изъ апологетовъ простиралось такъ далеко, что ей въ сущности придавали авторитетъ высшій Библии: слова—„это подтверждаютъ и клинообразныя надписи“ стали служить чѣмъ-то въ родѣ одобренія для Библии².

¹ Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen. Uebers. von I. Ibach. Mainz. 1886. B. IV. S. 502, 504—505.

² Труды названныхъ авторовъ, имѣющіе весьма важное значеніе при изученіи Библии, таковы: A. Scholz, Die Keilschrifturkunden und die Genesis. 1877; Saucy, Fresh light from ancient monuments 1883 (въ 1895 г. 5-е изданіе); Geiky, The Bible by modern lights 4 v.

Въ то время, какъ названные выше изслѣдователи изучали клинописные тексты въ интересахъ апологетическихъ, другіе ученые поставили вопросъ объ отношеніи Библии къ Вавилону на иную почву. Они воспользовались ассиріологіей, какъ оружіемъ противъ авторитета Библии, противъ истинности ея вѣрованій и достовѣрности сказаній. Сходство этихъ вѣрованій и сказаній съ вавилонскими стали объяснять зависимость первыхъ отъ вторыхъ. А такъ какъ считалось несомнѣннымъ, что ассирио-вавилонскія вѣрованія и сказанія въ томъ видѣ, въ какомъ они извѣстны намъ теперь, имѣютъ происхожденіе мифологическое, то, естественно, установленіемъ факта зависимости Библии отъ Вавилона стали дока-

F. Vigouroux, La Bible et le des découvertes modernes. 4 vol. (въ 1885 г. 4-е издание); Его же, Dictionnaire de la Bible; Boscawen, The Bible and the monuments. 1895 (2-е изд.); Schopfer, Geschichte des Alten Testaments. Brixen. 1894; Urquhart, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. Aus dem engl. übers. von E. Spliedt. Stuttg. 1902. 4 Bd. См. также Kauleu, Assyrien und Babylonien 1877. Въ русской литературѣ сопоставленіе клинописныхъ текстовъ съ Библией въ видахъ апологетическихъ дѣлается въ работахъ; проф. И. С. Якимова, Толкованіе на кн. Иереміи и Исаи; ст. „Опыты соглашенія библейскихъ свидѣтельствъ съ показаніями памятниковъ клинообразнаго письма“. „Хр. Чт.“ 1884, кн. 7—8, проф. А. П. Лопухина, Библейская исторія, Н. Астафьева (цит. соч.), С. А. Песоцкаго, Пр. Даниилъ и его время. Кіевъ 1897 и цит. ниже ст., Еп. Платона, Древній востокъ при свѣтѣ бож. откровенія. Кіевъ. 1898, А. Покровскаго Библейское ученіе о первобытной религіи. 1901, М. Петрово-Соловова, Краткій очеркъ исторіи отношеній между ассирио-вав. и евреями. Спб. 1895, проф. Н. М. Дроздова, О происхожденіи кн. Товита. К. 1901, См. также статьи: Пр. А. Владимірскаго, Клинообр. надписи въ отношеніи къ библейской ветхозавѣтной исторіи. (Пр. Собес. 1873, 10); проф. О. Г. Елоенскій, Орывки изъ вавило-ассир. сказаній о первобытныхъ временахъ („Хр. Чт.“ 1877, т. III), проф. О. Я. Покровскій, Разсказъ ассир. клин. надписей о потопѣ („Тр. К. А.“ 1879, I), проф. П. Юнгеровъ, Въбибл. свидѣтельства о событіяхъ описыв. въ кн. пр. Даниила и въ кн. Есфирь (К. 1894), проф. В. В. Болотовъ, Валтасаръ и Дарій Мидянскій („Хр. Чт.“ 1896, ч. 2, стр. 279—342); проф. А. П. Лопухинъ, Вавилонскій царь правды Аммураби и его законодательство въ сопоставленіи съ законодательствомъ Моисеевымъ. Спб. 1904; Стафилевскій, Ассирійскія клинообразныя надписи и ихъ значеніе для исторіи народа еврейскаго („Пр. Обозр.“ 1878 т. III), Петровскій, Вавилонская записъ о потопѣ (Чтен. Об. Люб. Дух. Пр. 1889 июль—авг.). Въ указанныхъ сочиненіяхъ и статьяхъ можно найти дальнѣйшія указанія и на остальную литературу, посвященную Месопотаміи.

зывать мифологическій характеръ Библии и естественное происхожденіе ветхозавѣтной израильской религіи. Такую постановку вопросу объ отношеніи Библии къ Вавилону отчасти далъ уже самъ Смитъ, открывшій упомянутое выше „Халдейское Бытіе“. По слѣдамъ Смита пошелъ ассиріологъ Фр. Деличъ, подчеркнувшій зависимость нѣкоторыхъ библейскихъ сказаній отъ вавилонскихъ въ своихъ дополненіяхъ къ нѣмецкому переводу труда Смита и въ специальномъ сочиненіи, изданномъ имъ въ 1881 г. подъ заглавіемъ: „Гдѣ лежалъ рай“¹. Послѣ Делича В. Лотцъ старался доказать вавилонское происхожденіе ветхозавѣтной субботы и, значитъ, связанныхъ съ нею ветхозавѣтныхъ установленій². Съ теченіемъ времени указанное направленіе въ постановкѣ вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону приобретаетъ все большія симпатіи въ наукѣ. Наиболѣе авторитетными сторонниками его съ 90-хъ гг. прошлаго столѣтія явились Іенсенъ³, Стукенъ⁴, Винклеръ⁵, Циммернъ⁶) и особенно берлинскій проф. Гункель въ его капитальныхъ трудахъ „Твореніе и Хаосъ“ и въ комментаріи на кн. Бытія⁷. Съ полною ясностью новое направленіе въ наукѣ проявилось въ послѣдніе два-три года. Наиболѣе яркимъ выразителемъ этого направленія и популяризаторомъ его идей выступилъ давній сторонникъ ихъ Фр. Деличъ. 13 января 1902 года Фр. Деличъ произнесъ рѣчь на тему „Вавилонъ и Библия“. Рѣчь эта была произнесена отъ имени „Нѣмецкаго Восточнаго Общества“ въ торжественномъ собраніи, на которомъ присутствовалъ германскій императоръ Вильгельмъ. Рѣчь удостоилась высочайшаго одобренія, и 1 февраля того же

¹ Delitzsch, Wo lag das Paradies? Eine biblisch-assyriologische Studie. Leipzig. 1881. Сочиненіе это считается въ наукѣ весьма авторитетнымъ.

² W. Lotz, Quaestiones de historia Sabbati. Lipsiae 1883.

³ Iensen, Die Kosmologie der Babylonier. 1890; Assyrisch-babyl. Mythen und Epen (см. Keilinschrift. Bibliothek Schrader's, B. VI, D).

⁴ Stucken, Die astralmythen der Hebraer, drei Teile. Leipzig. 1896—99.

⁵ Winckler, Geschichte Israels. I. II. 1895. 1900 u. Altorient. Forschungen.

⁶ Zimmermann, Bibl. und babyl. Urgeschichte. 1901.

⁷ Gunkel, Schöpfung und Chaos. Göttingen. 1895. Genesis. Göttingen. 1900.

года Делпчъ долженъ былъ повторить ее въ императорскомъ дворцѣ въ присутствіи царственныхъ особъ и избраннаго общества. Такія исключительныя обстоятельства, рѣдко выпадающія на долю ученыхъ трактатовъ, придали рѣчи Делича чрезвычайный интересъ: сейчасъ же содержаніе ея было всюду передано по телеграфу, появились во всѣхъ газетахъ краткіе и подробные отчеты о ней, а по выходѣ ея въ свѣтъ въ прекрасномъ, богато иллюстрированномъ изданіи она быстро разошлась въ тысячахъ экземпляровъ¹. Появленіе рѣчи въ печати вызвало обсужденіе ея. Сторонники знаменитаго ассириолога увидѣли въ его рѣчи „смертельный ударъ для ходячихъ представлений о богодухновенности Ветхаго Завѣта“ и съ благодарностью привѣтствовали то, что Деличъ „правильное воззрѣніе на Ветхій Завѣтъ распространилъ въ широкіе круги“². Противники Делича, обвиняли его въ легкомысліи и разнаго рода передержкахъ. По поводу рѣчи поднялся горячій споръ, и въ теченіе года въ Германіи создалась цѣлая литература, варьирующая на разные лады одну и ту же тему о Библии и Вавилонѣ. Въ 1903 г., когда ученый споръ, вызванный брошюрой, повидному, приходилъ уже къ концу, Деличъ, только что возвратившійся изъ Вавилона, прочиталъ вторую рѣчь о Библии и Вавилонѣ³. Рѣчь опять говорилась въ присутствіи германскаго императора и избраннаго общества, опять сдѣлалась злобой дня и предметомъ спора. Вопросъ о Библии и Вавилонѣ при этомъ настолько расширился, что въ разрѣше-

¹ Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Vortrag mit 50 Abbildungen. (У насъ подъ руками изданіе 1903 г., съ примѣчаніями).

² „Что часть мифовъ и легендъ Ветхаго Завѣта вмѣстѣ съ важными элементами древне-израильской культуры происходитъ изъ Вавилона, это, писать, напр. по поводу рѣчи Делича Гарнакъ, — было давно извѣстно. Что этотъ фактъ для ходячихъ представлений о богодухновенности Ветхаго Завѣта смертеленъ, также стояло твердо, и для опроверженія вѣры въ это не было нужды обращаться къ Вавилону: сто другихъ наблюденій давно уже ее разрушили. Но признаніе это не было еще общимъ достояніемъ... Заслуга рѣчи Делича въ томъ, что теперь съ кровлей проповѣдуютъ то, что доселѣ было тихимъ словомъ... Съ благодарностью мы привѣтствуемъ, что Деличъ правильное воззрѣніе на Ветхій Завѣтъ распространилъ въ широкіе круги“. Allg. Evang.-Luther. Kirchenzeit. 1903 № 10. S. 290.

³ Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel mit 19 Abb. u. 3 farbigen Tafeln. У насъ подъ руками изданіе 1904 (Stuttgart).

ніи его могли принять участіе не только богословы и ассириологи, но и императоръ Вильгельмъ, напечатавшій специальное письмо по поводу рѣчи Делича, съ изложеніемъ своихъ взглядовъ на религію¹.

Одновременно съ рѣчами Делича и съ брошюрами его единомышленниковъ, излагавшими трактуемый нами вопросъ въ популярной формѣ, появилось и ученое сочиненіе по тому же вопросу подъ заглавіемъ „Клинообразныя надписи и Ветхій Завѣтъ“. Составленное извѣстными ассириологами Винклеромъ и Циммерномъ², это обширное сочиненіе можетъ быть разсматриваемо, какъ послѣднее слово современной науки по вопросу объ отношеніи Библии къ Вавилону. По направленію своему трудъ Винклера и Циммерна то-

¹ Письмо пмп. Вильгельма въ русскомъ переводѣ напечатано въ „Богосл. Вѣстн.“ 1903 кн. 6. Что касается литературы, порожденной рѣчами Делича, то она положительно необозрима. Она состоитъ собственно изъ множества брошюръ и журнальныхъ статей. Наиболее важныя между ними слѣдующія: E. König, Bibel und Babel. Berl. 1902. Barth, Babel und Israelitisches Religionswesen. Berlin. 1902. Kittel, Die Babylonische Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte. Leipzig. 1903. A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel. Leipzig. 1903; Döllner, Bibel und Babel. Paderborn. 1903, Giesebrecht, Friede für Babel und Bibel. 2 Aufl. 1903. Königsberg: Oettli, Der Kampf um Bibel und Babel. Ein religionsgeschichtl. Vortrag. 2 Aufl. Leipz. 1902. W. Knieschke, Bibel und Babel. Berlin 1902; Hommel, Die altorientalische Denkmäler und das Alte Test. Berl. 1902; K. B u d d e, Das Alte Testament und die Ausgrabungen. 2 Aufl. 1903. Giessen; G u n k e l, Israel. und Babylonien. Göttingen. 1903. He y n, Zum Streit um Babel und Bibel. Greifswald, 1903. Th i e m e, Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel. Leipz. 1903. Литература о Библии и Вавилонѣ, изъ которой указана выше незначительная часть, продолжаетъ все возрастать и рѣдкій номеръ Theol. Literaturzeitung'a не приноситъ сообщенія о нѣсколькихъ новыхъ брошюрахъ. Въ русской литературѣ о рѣчи Делича можно читать въ ст. Н. М—ва, Новооткрытый кодексъ вавилонскаго царя Гаммураби („Бог. В.“ 1903, кн. VI), въ небольшихъ замѣткахъ „Странника“ за 1902—1903 г., а также въ брошюрѣ В. Рыбни-скаго, Вавилонъ и Библия (По поводу рѣчи Делича на тему Babel und Bibel). Киевъ. 1903.

² H. Zimmern und H. Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament. Berlin. 1903. S. 1—680. Сочиненіе это представляетъ собственно третье изданіе труда E. Schrader'a, имѣющаго такое же заглавіе. Но это изданіе и по плану, и по матеріалу, и по воззрѣніямъ настолько существенно отличается отъ первыхъ двухъ изданій, обработанныхъ самимъ Шрадеромъ, что должно считаться совершенно новымъ сочиненіемъ.

ждественъ съ рѣчами Делича. Но взгляды, кратко выраженные Деличемъ, въ этомъ сочиненіи представлены въ обстановкѣ ученой, по мѣстамъ значительно измѣнены и въ общемъ доведены до геркулесовыхъ столбовъ.

Должно замѣтить, что названные авторы не считаютъ вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону рѣшеннымъ окончательно и уясненнымъ во всѣхъ частностяхъ. О многихъ сторонахъ вопроса они говорятъ предположительно¹, и не во всемъ согласны другъ съ другомъ. Тѣмъ не менѣе сущность новыхъ взглядовъ, защищаемыхъ названными авторами, и ходъ ихъ разсужденій могутъ быть представлены въ слѣдующемъ видѣ.

Говорятъ: библейскія вѣрованія и сказанія настолько сходны съ соотвѣтствующими имъ вѣрованіями и сказаніями вавилонскими, что относительно этого сходства не можетъ быть никакихъ сомнѣній. Въ вавилонской литературѣ есть указаніе на существованіе у обитателей Месопотаміи вѣры въ единого Бога и даже на знакомство ихъ съ божественнымъ именемъ „Іегова“; здѣсь найдены пространныя сказанія о сотвореніи міра и о потопѣ, сохранились слѣды существованія сказаній о раѣ, грѣхопадении прародителей и о патриархахъ. Самыя послѣднія раскопки—раскопки Моргана и Шейля въ Сузахъ доставили намъ сборникъ законовъ вавилонскаго царя Аммураби, и этотъ сборникъ оказывается близкимъ и по духу, и по буквѣ, къ тому сборнику законовъ, который представляетъ собою Пятокнижіе. Сходство между Библией и Вавилономъ касается, далѣе, религиозныхъ обрядовъ и установленій, напр. жертвъ и праздниковъ, понятій о грѣхѣ и праведности, представленій объ ангелахъ, загробной жизни и т. п. Наконецъ, въ построении библейской исторіи, въ космологическихъ воззрѣніяхъ, въ образахъ и выраженіяхъ, употребляемыхъ ветхозавѣтными писателями, и въ ихъ языкѣ можно указать множество чертъ, сходныхъ съ вавилонскими.

Спрашивается: чѣмъ объяснить это сходство вѣрованій и сказаній библейскихъ съ вавилонскими?

Это сходство, отвѣчаютъ названные изслѣдователи, мо-

¹ Особенно настойчиво подчеркиваетъ это въ нѣкоторыхъ случаяхъ Циммернъ.

жетъ быть объяснено только тѣмъ, что библейскія вѣрованія и сказанія были заимствованы изъ Вавилона или сложились подъ посредственнымъ и непосредственнымъ вліяніемъ Вавилона. Месопотамія, разсуждаютъ они, въ глубокой древности, задолго до начала исторической жизни еврейскаго народа, была страной высоко развитой культуры. Вліяніе этой культуры простиралось на всю переднюю Азію и, въ частности, на землю Ханаанскую, гдѣ протекала библейская исторія. Когда двѣнадцать колѣнъ Израиля вторглись въ Ханаанъ, они вступили въ страну, которая всецѣло была областью вавилонской культуры. Не только промышленность, но и торговля, и право, и наука Вавилона давали тонъ странѣ. Естественно, что, поселившись въ землѣ Ханаанской, еврейскій народъ всецѣло и во всѣхъ областяхъ, не исключая и сферы религиозной, подчинился вліянію Вавилона. Это подчиненіе выразилось въ принятіи вавилонскихъ религиозныхъ установленій и нравственныхъ понятій, въ усвоеніи вавилонскихъ представленій о богахъ и перенесеніи этихъ представленій на Іегову, Бога Израилева, наконецъ, въ заимствованіи вавилонскихъ сказаній о первобытныхъ временахъ.

Тогда какъ Деличъ и большинство изслѣдователей разсматриваемаго нами вопроса ограничиваются сближеніемъ съ Вавилономъ только Ветхаго Завѣта, въ названномъ выше трудѣ Винклера и Циммерна дѣлается попытка объяснить на почвѣ вавилонской уже и Новый Завѣтъ. По мнѣнію Циммерна, новозавѣтное представленіе объ Іисусѣ Христѣ, какъ предвѣчномъ божественномъ Существовѣ, какъ о Спасителѣ и Сынѣ Божіемъ, повѣствованіе о Его страданіяхъ, смерти, сошествіи во адъ, воскресеніи и вознесеніи на небо, наконецъ о пришествіи для Страшнаго Суда—все это имѣетъ для себя параллели въ вавилонскихъ сказаніяхъ о Мардукѣ и стоитъ подъ посредственнымъ и непосредственнымъ ихъ вліяніемъ. Въ Вавилонѣ же источникъ христіанскаго ученія о св. Троицѣ, о Св. Духѣ, о Пресвятой Дѣвѣ Маріи и нѣкоторыхъ другихъ новозавѣтныхъ идей¹.

Вотъ въ существенныхъ чертахъ тотъ новый взглядъ на

¹ Winckler und Zimmermann. Keilinschrif. und A. T. S. 375—396, 407, 418, 438—40.

половину только дешифрованного текста, изъ сбивчивыхъ намековъ и темныхъ указаній, изъ памятниковъ, многіе изъ которыхъ поздни, а еще большая часть неизвѣстнаго времени¹. Собственно говоря, мы почти не имѣемъ клинописныхъ документовъ, которые сохранились бы до насъ въ полномъ видѣ и безъ значительныхъ поврежденій, которые бы читались всѣми одинаково и смыслъ которыхъ совершенно былъ бы ясенъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно посмотреть на то множество пропусковъ, скобокъ и вопросительныхъ знаковъ, которыми изобилуютъ всѣ изданія клинописныхъ текстовъ.

Между тѣмъ, для различныхъ выводовъ, для сравненія, на примѣръ, библейскихъ сказаній съ вавилонскими, весьма важное значеніе можетъ имѣть и отдѣльная фраза клинописнаго текста. Какъ, поэтому, иногда ненадежны могутъ быть выводы изъ вавилонскихъ текстовъ, это хорошо показываетъ исторія надписи Навуходоносора въ Борсиппѣ, въ храмѣ семи свѣтилъ. Опубликовавшій ее въ 1857 г. Оппертъ прочиталъ, между прочимъ, въ ней слова: онъ (храмъ) былъ построенъ однимъ древнимъ царемъ, но онъ не довелъ постройку до конца, люди покинули ее отъ днѣй потопа, потому что слова ихъ пришли въ разстройство⁴. Оппертъ увидѣлъ въ этихъ словахъ упоминаніе о потопѣ и о столпотвореніи и провозгласилъ надпись самымъ важнымъ изъ всѣхъ ассиро-вавилонскихъ документовъ. Мнѣніе его было принято Ленорманомъ и другими. Но при дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ оказалось, что приведенныя выше слова были прочитаны неправильно и что въ Борсиппской надписи нѣтъ рѣчи ни о потопѣ, ни о столпотвореніи. Подобные же случаи крупныхъ недоразумѣній можно отмѣтить и во многихъ другихъ текстахъ. Вотъ почему, очень компетентный въ данномъ вопросѣ Тиле, отвергнувъ различныя обвиненія противъ ассиріологій, все-таки въ концѣ концовъ говоритъ: „я не могу отрицать, что тѣ, которые желаютъ изучать религію вавилонянъ и ассиріянъ и пользуются для этого произведеніями ассиріологовъ, должны быть въ своихъ выводахъ очень и очень осторожны; ихъ осмотри-

¹ Sayce, Lectures on the origin and growth of religion anc. Babylon. 1888. p. 1—2.

тельность должна граничить съ подозрительностью, и они не могутъ считать доказаннымъ ничего, чего не видѣли своими глазами и не нашли доказаннымъ окончательно¹.

Кромѣ сказаннаго, при пользованіи клинописнымъ матеріаломъ нужно имѣть въ виду и слѣдующее. Въ настоящее время сдѣлалась общимъ мѣстомъ рѣчи о глубокой древности вавилоно-ассирійской литературы. Между тѣмъ, нельзя забывать, что многія вавилонскія сказанія, особенно важныя при сравненіи Вавилона съ Библіей, сохранились до насъ въ очень поздней формѣ, въ тѣхъ копіяхъ, которыя изготовлены были писцами для бібліотеки Ассурбанпала (686—626 до Р. Хр.). Сказаніе о сотвореніи міра, знаменитая поэма о Гилгамешѣ, заключающая разсказъ о потопѣ, дошли до насъ именно въ копіи VII в. Правда, у насъ нѣтъ основаній отрицать, что эти сказанія существовали въ ихъ теперешней формѣ и въ болѣе глубокой древности,—за двѣ съ половиной тысячи лѣтъ до Р. Хр.; но все-таки это пока предположеніе, и этого нельзя оставлять безъ вниманія, когда идетъ рѣчь объ отношеніи Библии къ Вавилону именно въ третьемъ тысячелѣтіи.

Наконецъ, нельзя упускать изъ вниманія и еще одной черты клинописнаго матеріала. Мы привыкли месопотамскимъ надписямъ придавать значеніе точныхъ, объективныхъ свидѣтельствъ, и потому они нерѣдко служатъ даже критеріемъ для проверки данныхъ библейскихъ. Но, безъ сомнѣнія, и глиняныя плитки „все терпѣли“, какъ въ наши дни все терпитъ бумага. Наличие въ нихъ тенденціозности въ освѣщеніи, намѣреннаго замалчиванія или искаженія фактовъ признаютъ многіе ученые ассиріологи, каковы, напр., Тиле и Бецольдъ.

Дѣлая указанныя замѣчанія, мы, однакоже не имѣемъ въ виду умалять заслугъ ассиріологій, какъ науки, и не забываемъ о тѣхъ успѣхахъ, которыхъ она достигла. Эти успѣхи даютъ основаніе ожидать, что со временемъ несовершенства въ чтеніи клинописныхъ текстовъ будутъ устранены, и многочисленныя педоумѣнія въ области ассиріологій ррзъяснятся. Но несомнѣнно, что пока они существуютъ,

¹ Tiele, Die Assyriologie und ihre Ergebnisse für die Vergleichende Religionsgeschichte. S. 17.

они обязывают апологетовъ Библии быть сдержанными въ своихъ надеждахъ на ассириологию, а критиковъ, подобныхъ Деличу и Циммерпу, менѣе рѣшительными въ своихъ приговорахъ.

Что касается, въ частности, взгляда, усвояющаго особенно важное апологетическое значеніе месопотамскимъ открытіямъ, то по поводу его должно сказать слѣдующее.

Месопотамскія открытія дѣйствительно весьма много содѣйствовали уясненію Библии. Многія встрѣчающіяся въ Библии названія городовъ и мѣстностей и имена царей, бывшія доселѣ только пустыни, ничего не говорящими звуками, благодаря месопотамскимъ раскопкамъ, наполнились содержаниемъ и получили жизнь. Раскопки установили, напр., мѣстоположеніе упоминаемыхъ въ Библии Ура халдейскаго (Быт. II, 31, 15, 7), Ресена (Быт. 10, 12), Кархемиша (Иез. 46, 2), Куты (4 Цар. 17, 30), Халаха, Гозана (4 Цар. 17, 6), Хавора (Иез. 1, 3). Въ ассирийскихъ документахъ найдены имена шести царей израильскихъ (Амврія, Ахава, Ипуя, Мепакима, Факія, Осія) и четырехъ іудейскихъ (Озіи, Ахаза, Езекии, Манассія). А о царяхъ ассирийскихъ и вавилонскихъ, упоминаемыхъ въ Библии¹, месопотамскіе тексты доставили матеріалъ, благодаря которому теперь известна не только государственная дѣятельность этихъ царей, но и ихъ домашній бытъ. Раскопки, далѣе, помогли установить и разъяснить нѣкоторые, отмѣченные въ Библии факты, которые представлялись доселѣ сомнительными и даже невѣроятными. Такъ, въ 14-й гл. кн. Бытія разсказывается о нашествіи на Палестину Эламскаго царя Кедарлаомера въ союзѣ съ подчиненными ему царями. Нѣкогда этотъ фактъ считался совершенно невозможнымъ. Но въ настоящее время, когда раскопками разъяснены отношенія Элама къ Месопотаміи и этой послѣдней къ Ханаану, уже самые скептическіе изслѣдователи признаютъ въ 14-й гл. кн. Бытія историческое зерно².—Пр. Наумъ, угрожая разрушеніемъ Ниневіи, напо-

¹ Изъ ассирийскихъ царей въ Библии упоминается Фуль (Тиглатъ-Фелассаръ), Салманассаръ, Саргонъ, Сеннахеримъ и Ассаргандонъ; изъ вавилонскихъ—Навуходоносоръ, Меродахъ-Баладанъ, Евиль-Меродахъ и Валтасаръ.

² Schrader, Keil. und das A. T. S. 135; Gunkel, Genesis 254—265 а особенно Hommel, Altisraelit. Heberlieferung. Munchen. 1897. S. 147 f.

минаетъ ей, между прочимъ, о судьбѣ Но-Аммона или египетскихъ Фивъ. Пророкъ говоритъ о томъ, что этотъ городъ, стоявшій во главѣ Египта и Египта, переселенъ, пошелъ въ плѣнъ, причемъ младенцы его были разбиты на перекресткахъ, а вельможи и знатные окованы цѣпями (Наум. 3. 8—10). Слова пророка казались непонятными, и самый фактъ, о которомъ въ нихъ идетъ рѣчь, отрицался. Теперь мы имѣемъ уже подлинную надпись царя Ассурбанипала¹, и въ этой надписи говорится о пораженіи египтянъ и завоеваніи Фивъ тоже, что у пророка.

Клинописные тексты дали намъ возможность не только установить отдѣльные факты, но и нарисовать цѣльную картину международныхъ отношеній IX—VI в. до Р. Хр.,—картину, которая прекрасно уясняетъ соответствующіе отдѣлы ветхозавѣтныхъ историческихъ книгъ и рѣчей пр. Исаи, Иереміи, Аввакума и другихъ. Множество мелкихъ данныхъ, относящихся къ быту ассиро вавилонянъ, статуи, барельефныя изображенія, развалины храмовъ и дворцовъ—ярко иллюстрировали для насъ кн. Давіида и днныя страницы Библии. Открытій раскопками ассирийскій языкъ далъ ключъ къ пониманію нѣкоторыхъ темныхъ библейскихъ словъ и необычныхъ грамматическихъ формъ². Наконецъ, месопотамскія открытія имѣли значеніе не только для разъясненія частныхъ библейскаго новѣствованія, а и для нѣкоторыхъ основныхъ положеній библейской науки. Въ этомъ случаѣ особенно важно отмѣтить, что клинописные тексты должны быть признаны, повидимому, сильнымъ возраженіемъ противъ приложенія къ библейской исторіи столь излюбленной нынѣ теоріи эволюціи. По этой теоріи, являющейся исходнымъ пунктомъ новѣйшихъ пслѣдованій о Библии, ветхозавѣтная религія въ той формѣ, въ какой она выступаетъ въ Пятикнижии и у пророковъ, есть продуктъ долгаго постепеннаго развитія. Ветхозавѣтному монотеизму, говорятъ, предшествовали низшія формы религіи. У древнихъ израильтянъ указываютъ слѣды анимизма, тотемизма и культа предковъ, а въ библейскихъ свидѣтельствахъ объ изначальномъ монотеизмѣ израильскаго народа видятъ тенденціозное освѣщеніе

¹ Schrader, Keil. und das A. T. 2 Aufl. S. 450—451.

² Относящіяся сюда данныя см. Winckler und Zimmermann, Keil. und A. T. S. 645 ff.

древности въ духѣ позднѣйшаго священства ¹. Въ настоящее время, благодаря месопотамскимъ раскопкамъ, выяснилось, что у народовъ передней Азіи, особенно у вавилонянъ, въ то время, когда началась исторія евреевъ, религія стояла уже на такой высотѣ, при которой не можетъ быть рѣчи объ анимизмѣ и тотемизмѣ. Отсюда, очевидно, мало вѣроятно существованіе этихъ формъ и у еврейскаго народа, и это тѣмъ болѣе, что новѣйшіе изслѣдователи всю исторію древне-еврейской религіи склонны считать только эпизодомъ изъ исторіи религіи вавилонской.

Давая матеріалъ для возраженія противъ теоріи эволюціи въ ея примѣненіи къ Ветхому Завѣту, месопотамскія открытія, несомнѣнно, проливаютъ много свѣта и на основной вопросъ библейской науки—вопросъ о происхожденіи Пятокнижія. Какъ извѣстно, въ настоящее время настойчиво отвергается принадлежность Пятокнижія Моисею. Основанія такого отрицанія разнообразны. Но однимъ изъ главныхъ доказательствъ неподлинности Пятокнижія всегда выставлялась невѣроятность появленія столь большого и столь сложнаго произведенія, какъ Пятокнижіе, въ эпоху Моисея. Эпоха эта представлялась вообще временемъ дикости и варварства въ Палестинѣ, причемъ отрицалось даже знакомство евреевъ съ искусствомъ письма. Въ настоящее время такое доказательство неподлинности Пятокнижія можно считать достаточно опровергнутымъ. Телль-Амарнскія надписи установили несомнѣнность факта, что Палестина въ періодъ поселенія въ ней евреевъ въ эпоху Моисея, была страной высокой культуры. Не только было извѣстно въ это время въ Палестинѣ искусство письма, но и существовали „города книгъ“, велась дипломатическая переписка ². При такомъ состояніи Палестины появленіе въ ней въ эпоху Моисея большого произведенія, очевидно, не можетъ вообще считаться невѣроятнымъ. Самый составъ Пятокнижія и характеръ законовъ

¹ Таково мнѣніе всѣхъ представителей Рейссо-Велльгаузеневской школы.

² О значеніи Телль-Амарнскихъ надписей въ русск. литер. см. Соловейчикъ, „Палестина въ XV в. до нашей эры при свѣтѣ новѣйшихъ открытій“ и „Восточная цивилизація въ XV в.“ (Журн. Мин. Нар. Просв. 1896); Н. О. Мухинъ, Состояніе Палестины и Финикіи въ XV в. (Труды К. Ак. 1899, 11)

его также становится, благодаря раскопкамъ, вполне понятнымъ и для той эпохи, къ которой приурочиваетъ преданіе происхожденіе книгъ Моисея. Раскопками, какъ упомянуто выше, доставленъ кодексъ законовъ вавилонскаго царя Аммураби, принадлежащій третьему тысячелѣтію до Р. Хр. Этотъ кодексъ многими чертами напоминаетъ кодексъ законовъ еврейскихъ ¹. Какъ велико сходство между двумя кодексами, чѣмъ оно должно быть объяснено, это вопросъ особый. Но для насъ важенъ фактъ, что уже задолго до Моисея въ передней Азіи могли являться произведенія, подобныя Пятокнижію.

Такимъ образомъ, должно признать несомнѣннымъ, что вавилонскіе тексты установили окончательно достовѣрность многихъ библейскихъ историческихъ повѣствованій и древность многихъ библейскихъ преданій: въ этомъ заключается сущность апологетическаго значенія клинописныхъ текстовъ.

Новѣйшіе изслѣдователи отрицательнаго направленія пытаются, однакоже, ослабить отмѣченное значеніе месопотамскихъ открытій. Они указываютъ на то, что полного согласія между клинописными и библейскими свидѣтельствами нѣтъ, что во многихъ пунктахъ между ними существуетъ разнорѣчіе. Это разнорѣчіе особенно замѣтно въ хронологіи. По Библии, напр., конецъ царствованія Ахава падаетъ на 897 г., конецъ царствованія Инуя на 856, Азарія на 758, Менахпма на 761; по клинописнымъ же текстамъ, Ахавъ былъ живъ еще въ 854 г., Инуй въ 842, Азарія въ 740, Менахимъ въ 738 г. Походъ Сеннахерима на Іудею (4 Цар. 17—20; Пс. 36—37), по библейскимъ свидѣтельствамъ относится къ 14-му году Езекии или къ 713—712 (до Р. Х.), а по клинописнымъ текстамъ онъ падаетъ на 701 г. или на 27 г. царствованія Езекии. Кромѣ разнорѣчія въ хронологическихъ датахъ, не мало разногласій между Библией и ассирийскими надписями также и въ изложеніи событій. Напр., походъ Сеннахерима въ Палестину въ вавилонской литературѣ представляется иначе, чѣмъ въ кн. Царствъ и у пр. Исаи. По Библии, походъ закончился пораженіемъ ассирийскаго войска

¹ Русскій переводъ кодекса Аммураби и трактатъ о немъ см. у Проф. А. П. Лопухина, Аммураби и его новооткрытое законодательство. Спб. 1904.

подъ стѣнами Иерусалима отъ руки Ангела Господня. Клинообразная надпись Сеннахерима ничего подобнаго не сообщаетъ и, наоборотъ, представляетъ походъ ассирійскаго царя побѣдоноснымъ¹. Подобное же разнорѣчіе между вавилонской литературой и библейскими сказаніями указываютъ въ кн. Даниїла. По Библии, или лучше по традиціонному пониманію кн. Даниїла, послѣднимъ царемъ вавилонскимъ былъ Валтасаръ; при немъ произошло взятіе Вавилона персами, причемъ погибъ и самъ царь (Дан. гл. 6). По клинописнымъ текстамъ², послѣднимъ царемъ въ Вавилонѣ былъ Набонидъ, о которомъ сохранились въ вавилонской литературѣ подробныя свѣдѣнія. Никакой осады Вавилона, сопровождавшейся гибелью царя, по этимъ свѣдѣніямъ, не было, а жители города сами просили Кира принять ихъ подъ свое владычество и отворили ему ворота.

Приведенныя указанія противниковъ Библии на разногласіе между библейскими и вавилонскими свидѣтельствами справедливы. Но едва ли слѣдуетъ придавать этимъ указаніямъ то значеніе, какое придаютъ имъ изслѣдователи отрицательнаго направленія. Апологеты Библии давно уже работаютъ надъ соглашеніемъ указанныхъ разногласій, и въ настоящее время имѣется уже нѣсколько основательныхъ и остроумныхъ опытовъ этого соглашенія. Подобные опыты есть и въ западной литературѣ, и въ нашей русской³. Съ

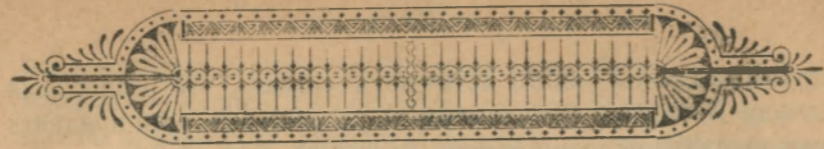
¹ Въ ней, между прочимъ, говорится: „200.150 человекъ, взрослыхъ и дѣтей, мужчинъ и женщинъ, лошадей, муловъ, ословъ, верблюдовъ, рогатаго скота и овецъ вывелъ я изъ нихъ (изъ городовъ) и взялъ это какъ военную добычу. Его самого я заперъ въ Иерусалимъ, его царскомъ городѣ, какъ птицу въ клѣткѣ. Я воздвигъ укрѣпленія противъ него и заперъ выходъ главныхъ воротъ его города... Его, Езекию, объялъ страхъ предъ величіемъ моего могущества... Своихъ дочерей, дворцовыхъ женщинъ, мужскую и женскую прислугу гарема онъ приказалъ отвести ко мнѣ въ Ниневію, мою царскую столицу. Онъ послалъ своего посла для уплаты дани и для выраженія его покорности“. Shrad er, Keilinschr. und A. T. 2 te Aufl. 293—244.

² Относящіеся сюда тексты приведены въ статьѣ проф. В. В. Волотова Валтасаръ и Дарій Мидянинъ („Христ. Чтен.“ 1896 г. т. 2, стр. 279—342). Въ этой замѣчательной статьѣ отчетливо представлены всѣ недомѣнія, возбуждаемыя сравненіемъ клинописныхъ текстовъ съ кн. Даниїла. См. также соч. С. А. Песоцкаго, Пророкъ Даниїль и его время.

³ Въ нашей литературѣ должно отмѣтить особенно упомянутыя выше ст. проф. И. С. Якимова и В. В. Волотова. Относительно хронологіи см. также І. Фаддея, Единство кн. пр. Исаїи 1901. Стр. 170—192.

другой стороны, никто не можетъ сказать, что разногласіа между Библией и Вавилономъ въ частностяхъ, если признать ихъ не устраненными теперь, не будутъ устранены никогда. Въдѣ клинописный матеріалъ далеко еще не исчерпанъ; онъ увеличивается съ каждымъ днемъ, и мы не знаемъ, какіе новые факты онъ дастъ намъ. Было время, когда, напр., вся книга Даниїла отъ начала до конца считалась противорѣчащей историческимъ свѣдѣніямъ о Вавилонѣ. Постепенно, однакоже, по мѣрѣ открытія новыхъ фактовъ, противорѣчія эти устранялись, и въ настоящее время ихъ остается уже немного. Судя по этому, можно надѣяться, что и вообще съ теченіемъ времени разъяснятся разногласія между Библией и Вавилономъ въ историческихъ свидѣтельствахъ, и фактическая достовѣрность библейскихъ свидѣтельствъ подтвердится во всемъ ихъ объемѣ.

Изъ сказаннаго гѣмъ не менѣе видно, что въ настоящее время объ апологетическомъ значеніи клинописныхъ текстовъ слѣдуетъ говорить съ ограниченіемъ. Нельзя еще представлять, подобно нѣкоторымъ изслѣдователямъ, вавилонскую литературу несокрушимымъ оплотомъ апологетики Библии и связывать богодухновенный авторитетъ послѣдней съ судьбой месопотамскихъ открытій. И вообще должно помнить, что месопотамскія открытія, какъ бы ни были они многочисленны, могутъ имѣть значеніе только для уясненія частныхъ въ Библии. Богодухновенность же Библии, въ цѣломъ, ея достоинство, какъ Слова Божія, въ концѣ концовъ, основывается не на вавилонской литературѣ и не на внѣшнихъ свидѣтельствахъ. Внѣббейскія свидѣтельства въ состояніи только подтвердить достовѣрность библейскихъ данныхъ и превосходство библейскаго ученія предъ другими. Но понятіе о богодухновенности Библии далеко еще не исчерпывается этимъ. Отсюда, если внѣббейскія свидѣтельства, въ томъ числѣ и вавилонскія, не могутъ быть оплотомъ богодухновенности Библии, то, съ другой стороны, очевидно, они не могутъ нанести ей и „смертельнаго удара“. Въ самомъ крайнемъ случаѣ, онѣ могли бы измѣнить только пониманіе частныхъ.



III.

Разборъ новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону.—Исходный пунктъ взгляда. Значеніе сходства библейскихъ вѣрованій съ языческими.—Древнеизраильскій монотеизмъ, ангелология, правоученіе и законодательство въ ихъ отношеніи къ Вавилону.



РАЗСМОТРИМЪ, однакоже, подробнѣе тотъ новый взглядъ на отношеніе Библии къ Вавилону, защитники котораго полагаютъ, что приведенными выше указаніями вавилонской литературы именно всецѣло опровергается достоинство Библии, какъ откровеннаго Слова Божія.

Прежде всего должно замѣтить, что новый взглядъ на отношенія Библии къ Вавилону, претендующій на господство въ современной наукѣ, имѣетъ въ своемъ послѣднемъ основаніи цѣлый рядъ положеній, которыя защитниками взгляда принимаются, какъ доказанныя и несомнѣнныя. Деличь, Циммернъ и другіе названные авторы являются въ области Ветхаго Завѣта сторонниками такъ назыв. Рейсса-Велльгаузенской теоріи. По этой теоріи, библейская письменность, почти во всемъ ея объемѣ, признается сборникомъ мнѳовъ, легендъ и тенденціозныхъ разсказовъ, а у свидѣтельствъ этой письменности касательно древнѣйшаго періода жизни Израильскаго народа отнимается всякое историческое значеніе. За сборникъ подобныхъ же легендъ принимаются названными авторами и книги новозавѣтныя. При такомъ отношеніи къ источникамъ библейской исторіи, факты послѣдней можно, конечно, объяснять самымъ разнообразнымъ способомъ и сближать ихъ, съ чѣмъ угодно. Но вопросъ въ томъ,

справедливо ли такое отношеніе, доказанъ ли научнымъ образомъ легендарный характеръ библейскихъ источниковъ. Въ данномъ мѣстѣ мы, разумѣется, не имѣемъ возможности останавливаться на этихъ доказательствахъ. Но для насъ важно отмѣтить, что теорія Рейсса-Велльгаузена относительно Ветхаго Завѣта и принимаемый Циммерномъ взглядъ на евангелія — отвергаются цѣлымъ рядомъ ученыхъ. Въ частности, историческая достовѣрность библейскихъ повѣствованій съ каждымъ годомъ находитъ все больше и больше защитниковъ.

Но если такъ, то, очевидно, съ этими повѣствованіями нельзя обращаться такъ произвольно, какъ дѣлаютъ это сторонники разсматриваемаго нами взгляда. Если патриархи и цари еврейскаго народа суть личности историческія, то мы уже не имѣемъ основаній вмѣстѣ съ Винклеромъ видѣть въ образахъ ихъ заимствованное у вавилонянъ олицетвореніе небесныхъ свѣтилъ. Если мы признаемъ за дѣйствительные факты смерть, погребеніе, воскресеніе Христова, то сближеніе этихъ фактовъ съ вавилонскими мнѳами лишено смысла и цѣли. Что при этомъ сближеніи находятъ въ библейскихъ разсказахъ черты, общія съ мнѳами,—въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: во всякой дѣйствительной исторіи можно указать „мнѳологическія“ черты, если напередъ задаться цѣлью ихъ отысканія.

Такимъ образомъ, первый и главный недостатокъ разсматриваемаго нами взгляда въ томъ, что онъ основывается на положеніяхъ, которыя не могутъ считаться доказанными. Естественно отсюда, что и всѣ дальнѣйшіе выводы, создаваемые на такихъ положеніяхъ, являются крайне шаткими.

Сущность этихъ выводовъ, какъ мы видѣли, сводится къ признанію близкаго сходства древне-израильскихъ вѣрованій, нравственныхъ понятій и религиозныхъ учрежденій съ вавилонскими. Въ констатированіи этого сходства и полагаютъ тотъ смертельный ударъ, который наносится новымъ взглядомъ нашимъ обычнымъ представленіямъ о богодухновенности Библии. Полемисты противъ новаго взгляда обыкновенно и направляютъ всѣ свои усилія къ опроверженію этого сходства.

Мы, прежде всего, должны отмѣтить, что самъ по себѣ фактъ этого сходства не представляетъ особенной опасности

для традиционныхъ возрѣній на сверхъестественный характеръ ветхозавѣтной религіи и исторіи. Признаніе богооткровеннаго происхожденія израильской религіи вовсе не заставляетъ утверждать, чтобы всякое положеніе этой религіи было совершенно оригинальнымъ, чуждымъ другимъ религиознымъ системамъ и вообще недостижимымъ на естественномъ пути развитія. По слову апостола, и язычники могутъ „дѣлать законное“, не имѣя закона (Рим. 2. 14). А по извѣстному выраженію церковнаго учителя, душа человѣка — по природѣ христіанка. Поэтому и въ религіяхъ языческихъ могутъ существовать возрѣнія и установленія, сходныя по смыслу и значенію съ установленіями религіи истинной. Жертвенный культъ, посты, молитвы, праздники, институтъ жречества — все это въ той или иной формѣ было и въ язычествѣ, возникши на почвѣ врожденныхъ человѣческому духу потребностей. Все это получило только въ Израилѣ божественную санкцію, очищено откровеннымъ закономъ отъ нечистыхъ языческихъ примѣсей и согласовано съ цѣлями домостроительства нашего спасенія. Заповѣди — „не убій“, „не укради“ и проч. были извѣстны и другимъ, кромѣ евреевъ, народамъ; были онѣ извѣстны, конечно, и евреямъ до изданія закона на Синаѣ. Но мы называемъ ихъ богооткровенными потому, что на Синаѣ голосомъ Самого Бога подтверждена ихъ обязательность для избраннаго народа. Такимъ образомъ, всѣ указанія на то, что обрѣзаніе было у египтянъ и арабовъ, что въ законахъ Моисеевыхъ есть постановленія сходныя съ кодексомъ Аммураби¹. — всѣ эти указанія нисколько не противорѣчатъ и не могутъ противорѣчить нашей вѣрѣ въ откровенный характеръ ветхозавѣтной религіи.

Мы можемъ допустить даже вмѣстѣ съ Деличемъ, что у древнихъ племенъ, въ соприкосновеніи съ которыми находился Израиль, существовали уже слѣды монотеизма. Высокое значеніе ветхозавѣтной религіи и ея особенное положеніе въ ряду другихъ, какъ религіи богооткровенной, этимъ нисколько не подрывается. Ап. Павелъ прямо говоритъ, что язычники могли познавать Бога чрезъ разсматриваніе его твореній (Рим. 1, 19—20). Библейское повѣствованіе также благоприятствуетъ признанію чистыхъ представленій о Богѣ въ древ-

¹ Delitzsch, Zweite Vortrag. S. 28—29.

нѣйшія времена¹. Богооткровенное происхожденіе израильскаго монотеизма обнаруживается главнымъ образомъ въ сохраненіи его среди облежавшаго отовсюду идолопоклонства и въ его характерѣ. Монотеизмъ языческой, слѣды котораго можно находить у разныхъ народовъ, — только исканіе Бога, ощущеніе его, — то, что выражаетъ Апостолъ въ словахъ: дабы они искали Бога, не ощутятъ ли его и не найдутъ ли, хоть Онъ не далеко отъ каждаго изъ насъ (Дѣян. 17, 27). Монотеизмъ же древне-еврейскій характеризуется словами Господа, сказанными женѣ самарянокъ: вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаемъ, чему кланяемся, ибо спасеніе отъ іудеевъ (Іоан. 4, 12). Въ язычествѣ человѣчество стремилось къ небу, въ Библии небо вмѣшивается въ человѣческую жизнь.

Вообще при сравненіи библейской религіи съ вавилонской сущность дѣла не въ томъ, есть ли сходство между этими религіями, а въ томъ, какъ далеко это сходство простирается, какъ велико между двумя религіями различіе. Ложность новаго взгляда на отношеніе Библии и Вавилона именно и заключается въ тенденціозномъ преувеличеніи сходства между религіей вавилонянъ и израиля, въ оставленіи безъ вниманія различія между ними. А между тѣмъ различіе это весьма велико и прямо существенно. Намъ нѣтъ нужды для доказательства этого проводить подробную параллель между вавилонскими вѣрованіями и библейскими, потому что такой параллели не дадутъ и не считаютъ пока возможнымъ дать сами защитники разсматриваемаго взгляда. Мы остановимся только на нѣкоторыхъ болѣе важныхъ и характерныхъ пунктахъ, обыкновенно выдвигаемыхъ всѣми названными выше авторами.

Отличительной чертой ветхозавѣтной религіи и доказательствомъ превосходства ея предъ другими издавна считается библейскій монотеизмъ. Но въ настоящее время дѣлается попытка сгладить различіе между іудействомъ и язычествомъ въ этомъ отношеніи. „И здѣсь, — говоритъ Деличъ, — Вавилонъ въ самое послѣднее время открываетъ новыя

¹ Раскрытіе этой мысли см. въ сочиненіи проф. Н. Н. Щеголева, Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Кіевъ 1873. Стр. 52—122.

неожиданныя перспективы... Древне-семитическое слово для наименованія Божества, хорошо извѣстное всѣмъ по изреченію или, или, лима савахани. есть эль и означаетъ цѣль. Древнія семитическія кочевыя племена назвали Эль или Богъ то существо, къ которому, какъ къ цѣли, направляются очи взирающихъ на небо людей, къ которому обращены взоры каждаго, котораго усматриваетъ человѣкъ издали (Иов. 36. 25),—то существо, къ которому человѣкъ простираетъ свои руки, о которомъ томится человѣческое сердце, въ виду непостоянства и несовершенства этой жизни. И такъ какъ для нихъ божественное существо представлялось, какъ нѣчто единое, то у тѣхъ древнихъ сѣверно-семитическихъ племенъ, которыя около 2500 л. до Р. Хр. поселились въ Вавилоніи, мы находимъ такія имена какъ „Богъ—далъ“, „Богъ—со мною“, „принадлежащій Богу“, „Боже обратись снова“, „Богъ есть Богъ“, „если бы Богъ не былъ моимъ Богомъ“. Но еще больше. Благодаря любезности директора египетско-ассирійскаго отдѣла Британскаго музея я въ состояніи показать здѣсь снимокъ трехъ маленькихъ глиняныхъ дощечекъ... Дощечки цѣнны потому, что содержатъ три имени, которыя въ религіозномъ отношеніи имѣютъ самый широкій интересъ. Имена эти: Ia-a'-ve-ilu, Ia-ve-ilu и Ia-u-um-ilu, Іегова есть Богъ. Такимъ образомъ, Іегова, Сущій, Непзмѣняемый... — это имя есть духовная собственность еще тѣхъ кочевыхъ племенъ, изъ которыхъ потомъ, спустя тысячелѣтіе, должны были выйти сыны Израиля“¹.

Изъ сказаннаго видно, что изслѣдователи, сближающіе ветхозавѣтный монотеизмъ съ вавилонскимъ, могутъ указать въ Вавилонѣ только слабыя проблески монотеизма въ видѣ нѣсколькихъ именъ съ монотеистическимъ значеніемъ. Но ясно, что эти проблески монотеизма не могутъ быть и сравниваемы съ идеей единобожія, проникающей ветхозавѣтную религію отъ начала до конца, засвидѣтельствованной многими и не допускающими никакихъ сомнѣній изреченіями библейской письменности. Такого возвышеннаго и глубокаго ученія о единомъ Богѣ, какое раскрывается въ ветхозавѣтныхъ книгахъ, въ Вавилонѣ указать нельзя. Самое

¹ Babel und Bibel. S. 46.

пониманіе приведенныхъ выше именъ въ смыслѣ монотеистическомъ не можетъ считаться безспорнымъ и отвергается весьма многими. Употребляющееся въ этихъ именахъ эль или илу, по мнѣнію Гизебрехта, указываетъ собственно не на монотеизмъ, а на энотеизмъ, на то, что семитическія племена, о которыхъ говоритъ Деличъ, почитали своего племенного бога, но не отрицали при этомъ и существованія другихъ боговъ. Самыя воззрѣнія этихъ племенъ на божество, если судить о нихъ по другимъ именамъ, не отличались высотой: богъ не отдѣлялся отъ человѣка и рассматривался, какъ близкій его родственникъ; отсюда его называли не только „мой отецъ“, но и „мой дядя“, „мой двоюродный братъ“¹. Что вообще приводимыя Деличемъ имена не доказываютъ непременно монотеизма ихъ носителей, это несомнѣнно. Припомнимъ, что и у грековъ, въ періодъ самаго настоящаго политеизма были имена, сходныя по смыслу съ вавилонскими, каковы, напр., Теопомпъ, Теофрастъ, Теокрытъ, Тимофей и др. Съ другой стороны, монотеистическій смыслъ приводимыхъ Деличемъ именъ сомнителенъ еще и потому, что изъ того же самаго времени и изъ той же самой среды, къ какой относятся эти имена, мы встрѣчаемъ цѣлый рядъ именъ несомнѣнно политеистическихъ: таковы—Синъ—мубаллитъ (Синъ даетъ жизнь) Самсу—илуна (Самсу нашъ богъ) и др. О господствѣ вообще политеизма въ эпоху Аммураби, которой принадлежатъ указываемыя Деличемъ имена, свидѣтельствуетъ съ несомнѣнностью и кодексъ законовъ Аммураби, въ началѣ котораго упоминаются четыре божества: Ану, Эа, Белъ и Мардукъ.

Все это показываетъ, что, вопреки мнѣнію Делича, нельзя пока лишить израильскій народъ „самой главной заслуги предъ человѣчествомъ“—созданія и сохраненія монотеизма, и нельзя эту заслугу приписывать Вавилону. Нѣтъ пока твердыхъ данныхъ и для того, чтобы отвергать чисто израильское происхожденіе знаменательнаго имени Божія Іегова.

Какъ мы видѣли, въ доказательство своего мнѣнія по этому вопросу Делпчъ ссылается на три имени, которыя сохранились въ клинообразныхъ надписяхъ изъ времени Аммураби и означаютъ въ переводѣ—Іегова есть Богъ

¹ Giesebrecht Friede für Babel und Bibel. S. 40--41.

Трудно сказать пока, правильна или нѣтъ данная ссылка. Самъ Деличъ, полемизируя съ противниками, настаиваетъ лишь на томъ, что его чтеніе и пониманіе разсматриваемыхъ именъ наиболѣе вѣроятно. Но, съ другой стороны, ассиріологи Гильпрехтъ, Циммернъ, Бецольдъ, Гоммель, а также, Галеви, Киттель, Кенигъ и Бартъ считаютъ переводъ Делича „фантастическимъ“ или, во всякомъ случаѣ, не стоящимъ внѣ сомнѣній. Напр., Гильпрехтъ третье имя Ia-um-ilu передаетъ: „Яу есть богъ“; по Гоммелю Ia-a-ve-ilu означаетъ: „существуетъ Богъ“; Ранке читаетъ третье имя:— Ia-ah-pi-ilu и переводитъ словами „Богъ уничтожаетъ“; по Барту, имена означаютъ „Богъ даетъ жизнь“, по Кенигу, „богъ защищаетъ“. Примирять это разногласіе въ чтеніи и пониманіи занимающихъ насъ именъ дѣло ассиріологів. Для не-ассиріологовъ же пока остается несомнѣннымъ, что безспорныхъ слѣдовъ существованія имени Іегова внѣ Библии мы доселѣ не имѣемъ. У насъ есть сотни надписей, въ которыхъ встрѣчаются имена семитическихъ божествъ, но среди этихъ именъ нѣтъ имени Іегова. Впрочемъ, мы можемъ даже сказать, что вопросъ о еврейскомъ или нееврейскомъ происхожденіи имени Іегова существеннаго значенія при сравненіи Библии и Вавилона не имѣетъ. Дѣло не въ наименованіи, а въ тѣхъ представленіяхъ, которыя съ наименованіемъ соединяются. Пусть имя Іегова было извѣстно, какъ утверждаетъ это Деличъ, и во время Аммураби. Но при этомъ все-таки остается несомнѣннымъ, что того ученія объ Іеговѣ, которое мы находимъ въ Библии, ни одинъ народъ, за исключеніемъ евреевъ, не зналъ.

Кромѣ библейскаго монотеизма защитники новаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону изъ догматическихъ воззрѣній Библии останавливаются еще на ангелологів, усматривая и въ этомъ пунктѣ особенно близкое сходство между Библией и Вавилономъ. Деличъ по этому поводу категорически говоритъ: „что представленіе о вѣстникахъ Божества—ангелахъ, о которыхъ египтяне ничего не знаютъ, есть чисто вавилонское; что ученіе о херувимахъ и серафимахъ, объ ангелахъ-хранителяхъ, которые сопровождаютъ людей, должно быть возведено къ Вавилону—это извѣстно“¹. Нельзя

¹ Delizsch, Babel und Bibel. S. 41.

отрицать, дѣйствительно, того, что у вавилонянъ существовала вѣра въ добрыхъ и злыхъ духовъ и была даже очень развита. Но утверждать категорически, подобно Деличу, что библейская ангелологія является только воспроизведеніемъ этихъ вѣрованій нѣтъ твердыхъ основаній. Вопреки такому утвержденію Делича должно указать на то, что въ наукѣ существуютъ относительно разсматриваемаго ученія и инья мнѣнія. Библейскую ангелологію въ ея отдѣльныхъ чертахъ, какъ извѣстно, выводятъ и изъ Египта, и изъ Индіи, и изъ религій мидо-персидской¹. Библейскихъ херувимовъ сравниваютъ съ индійскими грейфами, съ персидскими ферверами, съ египетскими сфинксами, съ equi tonantes греческой и римской мифологів. Ясно, что говорить съ рѣшительностью объ одномъ какомъ-либо источникѣ при такомъ положеніи дѣла не приходится. Въ частности, противъ выдвигаемаго ассиріологами тождества библейскихъ херувимовъ съ месопотамскими образами крылатыхъ воловъ могутъ быть выставлены въ настоящее время сильныя возраженія. И внѣшній видъ библейскихъ херувимовъ, и функціи ихъ, и самое названіе ихъ—все это отлично отъ вавилонскихъ представленій². Да и вообще, библейская ангелологія въ томъ только случаѣ могла бы считаться копіей и заимствованіемъ изъ Вавилона, если бы она стояла въ еврейской религів особнякомъ, безъ связи съ остальными ученіями. Но именно въ томъ и особенность библейской ангелологів, что она органически связана съ основными догматами Ветхаго Завѣта и съ исторіей спасенія человѣчества. При томъ, представленія объ ангелахъ добрыхъ и злыхъ существуютъ во всѣхъ религівяхъ. Поэтому гораздо проще и естественнѣе источникъ для нихъ искать не въ Вавилонѣ, а въ томъ первоначальномъ откровеніи, которое, хотя не было забыто окончательно язычниками, но истинное выраженіе для себя нашло только въ Библии.

Черты сходства и почти тождества нѣкоторые защитники новаго взгляда на отношеніе Библии и Вавилона склонны усматривать, далѣе, въ нравоученіи. „На каждомъ человѣческомъ сердцѣ,—разсуждаетъ Деличъ,—начертано запре-

¹ См. А. А. Глаголевъ, Ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ. Кіевъ. 1900. Стр. 506—508, 489, 372.

² Nickel. Genesis und Keilschriftforschung 1903. S. 155—161.

щеніе дѣлать ближнему то, чего не желаешь себѣ. Не проливай крови ближняго твоего, не приближайся къ женѣ ближняго твоего, не надѣвай платья ближняго твоего— эти главныя требованія человѣческаго стремленія къ само-сохраненію мы находимъ у вавилонянъ въ той же самой связи, какъ въ 5, 6 и 7 заповѣдяхъ Ветхаго Завѣта... Вавилонянинъ знаетъ цѣну даже высшимъ ступенямъ человѣческой нравственности: говорить правду, исполнять обѣщанія для него столь же важная обязанность, сколь (большое) преступленіе утвержденіе на словахъ и отрицаніе въ сердцѣ. Неудивительно, что для вавилонянъ, какъ и для евреевъ, преступленія противъ запрещеній и повелѣній являлись грѣхомъ, и что вавилоняне чувствовали себя во всемъ и совершенно зависящими отъ боговъ... Въ Вавилонѣ, какъ и въ Библии, понятіе грѣха есть надъ всѣмъ властвующая сила¹. Во второй своей рѣчи Деличъ не только сблизжаетъ библейскую мораль съ вавилонской, но прямо ставитъ послѣднюю выше первой².

Въ данномъ случаѣ мы опять должны отмѣтить тенденціозное преувеличеніе со стороны Делича сходства между Библией и вавилонской религіей. Конечно, въ вавилонской литературѣ можно найти цѣлыя молитвы и отдѣльныя изреченія, въ которыхъ выражается довольно высокая степень нравственнаго сознанія³. Существуетъ даже цѣлый вавилонскій кодексъ законовъ, имѣющій цѣлью осуществленіе справедливости. Но нельзя забывать, что все это положительно тонетъ въ массѣ суевѣрій, заклинаній и разнаго рода нелѣпыхъ предписаній. Высокія этическія требованія въ вавилонской морали являются только крайними пунктами, которыхъ здѣсь иногда достигало нравственное сознаніе человѣка. Но они не составляютъ самаго ядра, основы вавилонскаго кодекса нравственности. Эта основа и заключается именно въ тѣхъ бессмысленныхъ обрядахъ, суевѣріяхъ, заклинаніяхъ, которыя играли первенствующую роль не только въ жизни низшихъ слоевъ народа, но и въ религіи госу-

¹ Delizsch, Bibel und Babel S. 35, 36.

² Delizsch, Zweite Vortrag S. 34 и дал.

³ Особенно это должно сказать о так. наз. вавилонскихъ „покаянныхъ псалмахъ“ см. Bahr, Die babyl. Busspsalmen. 1903; Caspari Die Religion in den assyri-babyl. Busspsalmen. 1903.

дарственной¹. Свою силу предписанія указаннаго характера сохраняли у вавилонянъ въ теченіе всей исторіи: еще въ VII в. царь Ассурбанипаль составилъ сборникъ ихъ, имѣвшій, очевидно, значеніе официальное. Иную совершенно картину представляетъ намъ въ данномъ отношеніи религія древняго Израиля. Ветхий Завѣтъ упоминаетъ о вопрошателяхъ мертвыхъ, о заклинателяхъ и гадателяхъ. Но религія ветхозавѣтная ничего не знаетъ о нихъ: она повелѣваетъ обращаться народу только къ Богу, къ закону и откровенію (Ис. 8. 19—20). Высокія нравственныя требованія здѣсь являются не на конечныхъ только пунктахъ развитія, какъ въ Вавилонѣ, а на каждой страницѣ библейской письменности, образуя сущность библейской морали. Заповѣди библейскаго десятиглаголія были кодексомъ, назначавшимся не для избранныхъ только, но для всего народа. Вотъ почему даже такой неумѣренный сторонникъ вавилонизаціи Библии, какъ Циммернъ, долженъ признать, что едва ли мораль вавилонянъ сколько-нибудь приближается къ тѣмъ нравственнымъ требованіямъ, которыя были поставлены людямъ въ Ветхомъ Завѣтѣ².

¹ Для характеристики нравственнаго міровоззрѣнія вавилонянъ можно привести выдержку изъ сборника руководящихъ правилъ жизни, составленнаго Соргономъ Аккадскимъ, но не терявшимъ своего значенія до послѣднихъ временъ Вавилоніи. „Если сѣрая собака забѣжитъ во дворецъ, дворецъ тотъ будетъ пожранъ пламенемъ. Если желтая собака забѣжитъ во дворецъ, дворецъ тотъ погибнетъ въ страшномъ разгромѣ. Если рыжая собака забѣжитъ во дворецъ, то миръ будетъ заключенъ съ врагами. Если собака забѣжитъ во дворецъ и не будетъ убита, то покой во дворцѣ томъ будетъ нарушенъ. Если собака забѣжитъ во дворецъ и вскочитъ на царскій престолъ, царю не сдобровать... Если собаки соберутся стаями и заберутся въ храмъ, никто изъ власть имущихъ не усидитъ на мѣстѣ... Если собаку вырветъ въ домъ, хозяинъ дома того умретъ“... Далѣе перечисляются другія собачьи непристойности съ указаніемъ ихъ ужасныхъ послѣдствій. Подобнаго же характера наставленія относительно уродовъ. „Если овца родитъ львенка, быть войнѣ, и царь не будетъ имѣть соперниковъ. Если кобылица родитъ пса, быть бѣдѣ и голоду. Если царица родитъ ребенка со львинымъ лицомъ, царь не будетъ имѣть соперника... если родитъ змѣеныша, царь будетъ могучъ“. См. соч. Рагозиной, Исторія Халдеи. Стр. 293—294.

² Winckler und Zimmermann, lib. cit. S. 613. Въ частности, кодекса, подобнаго цѣлому десятиглаголію въ вавилонской литературѣ пока не существуетъ.

Переходя къ обрядовымъ установленіямъ древняго Израиля, защитники разбираемаго нами взгляда особенно настойчиво утверждаютъ вавилонское происхожденіе ветхозавѣтной субботы, а въ послѣднее время и всего кодекса ветхозавѣтныхъ законовъ. Основаніемъ для этого утвержденія опять является близкое сходство, замѣчаемое въ указанныхъ пунктахъ между Библией и Вавилономъ. Посмотримъ, однакоже, насколько и въ данномъ случаѣ прочны выводы Делича и его единомышленниковъ.

Относительно вавилонскаго происхожденія древне-еврейской субботы Деличъ категорически говоритъ: „не можетъ быть сомнѣнія, что покоемъ субботняго или воскреснаго дня мы въ концѣ концовъ обязаны древнему культурному народу на Евфратѣ и Тигрѣ“¹. Основаніемъ для такого утвержденія Делича и его единомышленниковъ является прежде всего фактъ, что у вавилонянъ были дни, которые назывались *schabattu* или, какъ объясняется это слово въ одномъ ассирійскомъ лексиконѣ, *umi nuch libbi*, т. е. „день покоя сердца“. Затѣмъ, Деличъ и другіе авторы, настаивающіе на вавилонскомъ происхожденіи субботы, ссылаются на отрывокъ найденнаго Смитомъ вавилонскаго календаря². Въ этомъ отрывкѣ выдѣляются, какъ дни особенные, дни *hul...gal*, 7, 14, 19, 21 и 28 дни, и относительно нихъ дается предписаніе: „день VII, *na-but-tum* Меродаха, Зарпаниты, день благополучный, день *hul...gal* Пастырь великихъ націй мяса, жаренаго на огнѣ *su tum-gi*, пусть не ѣсть; одежду тѣла своего пусть не перемѣняетъ; бѣлыхъ пусть не надѣваетъ; жертвоприношеній пусть не совершаетъ; царь на колесницу не долженъ восходить; не долженъ говорить по-царски. Въ тайномъ мѣстѣ жрецъ усть не долженъ открывать (?). Магъ къ больному руки своей пусть не прикладываетъ; къ совершенію проклятія пусть не будетъ склоненъ (?). Вечеромъ Меродаху и Венерѣ царь даръ свой пусть приноситъ, жертвоприношенія пусть совершаетъ, поднятіе руки его будетъ угодно“. Изложенныя пред-

¹ Delizsch. Babel und Bibel S. 28.

² Подробности по вопросу о вавилонскомъ происхожденіи субботы см. въ кн. В. Рыбинскаго. Древне-еврейская суббота. Кіевъ. 1892. Здѣсь помѣщенъ и приводимый ниже въ извлеченіи отрывокъ ассирійскаго календаря.

писанія защитниками разсматриваемаго нами взгляда относятся именно къ вавилонскимъ днямъ *schabattu* и считаются тождественными съ ветхозавѣтными законами о субботѣ (*schabbath*), почему послѣдніе признаются возникшими на основаніи первыхъ. А что древне-израильская суббота есть вообще установленіе чужое, заимствованное, это, по мнѣнію Делича, доказывается отсутствіемъ въ Библии твердыхъ преданій о происхожденіи субботы: въ Исх. 20, 11 представляется, что суббота учреждена въ память божественнаго покоя по окончаніи творенія міра, а во Втор. 5, 15 она связывается съ изведеніемъ евреевъ изъ Египта.

Въ изложенныхъ разсужденіяхъ сторонниковъ новаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону опять должно отмѣтить наличность тенденціозности, поспѣшности въ сближеніяхъ и отождествленіяхъ. Для апологетовъ Библии нѣтъ особенныхъ побужденій отстаивать оригинальность еврейской субботы. Но несомнѣнно, имѣющіяся въ настоящее время данныя не достаточны еще для отрицанія этой оригинальности. Дни, называвшіеся *schabattu* у вавилонянъ, дѣйствительно, были. Однако значеніе этихъ дней доселѣ еще точно неизвѣстно. Въ приведенномъ выше отрывкѣ календаря дни 7, 14, 21 и 28 не называются словомъ *schabattu*; переводъ же въ ассирійскомъ лексиконѣ этого слова выраженіемъ „день покоя сердца“,—вѣроятно, сердца боговъ, а не людей,—показываетъ, что эти дни не были еврейскими субботамаи и что отождествлять вавилонское *schabattu* и еврейское *schabbath* у насъ нѣтъ основаній. Нельзя считать совершенно сходными съ библейскими законами о субботѣ и изложенныя выше вавилонскія предписанія о дняхъ *hul...gal*. Дни *hul...gal* были, конечно, днями покоя. Но далеко нельзя сказать, чтобы они соответствовали въ этомъ отношеніи еврейскимъ субботамъ. Такъ, они, повидимому, не были днями покоя для всѣхъ людей и животныхъ и днями покоя отъ всѣхъ обычныхъ житейскихъ дѣлъ: „о покоѣ животныхъ въ приведенномъ отрывкѣ календаря нѣтъ вовсе рѣчь, а предписанія о покоѣ людей даются только лишь царю и жрецамъ. Мотивъ, изъ котораго вытекаютъ вавилонскія запрещенія нѣкоторыхъ дѣлъ въ дни *hul...gal* существенно отличается отъ цѣли ветхозавѣтныхъ субботъ: субботній покой былъ средствомъ служенія Богу, а покой

въ дни hul...gal вызывался, можно думать, взглядомъ на эти дни, какъ на дни несчастные, въ которые нужно воздерживаться отъ дѣлъ изъ опасенія за ихъ неблагоприятный исходъ. Со стороны ихъ отношенія къ теченію мѣсяца вавилонскіе дни hul...gal также отличаются отъ еврейскихъ субботъ: дни hul...gal сообразовались съ теченіемъ луннаго мѣсяца и всегда были 7, 14, 21 и 28-мъ его днями, еврейскія же субботы отъ теченія мѣсяца не зависѣли и падали на различные его дни. Вслѣдствіе этого еврейскія субботы всегда раздѣлялись одна отъ другой періодомъ семидневнымъ, тогда какъ у вавилонянъ первый день hul...gal извѣстнаго мѣсяца отстоялъ отъ послѣдняго такого же дня мѣсяца предыдущаго не на семь дней, а на восемь и девять.

Изъ сказаннаго видно, какую цѣну имѣетъ категорическое утвержденіе Деличемъ заимствованія библейской субботы и христіанскаго воскреснаго дня изъ Вавилона¹. Что касается ссылки Делича на неустойчивость библейскаго преданія о происхожденіи субботы, то она не имѣетъ никакого значенія. Между Исх. 20, 11 и Втор. 5, 15 никакого противорѣчія, вопреки мнѣнію Делича, нѣтъ: въ Исх. 20, 11 указывается причина выдѣленія одного дня изъ ряда другихъ (въ божественномъ покоѣ), а во Втор. 5, 15—собственно мотивъ къ соблюденію предписаній о субботѣ еврейскимъ народомъ. Послѣднимъ библейскимъ свидѣтельствомъ, такимъ образомъ, не отрицается значеніе перваго. Да и вообще, какъ бы ни объяснялось въ Библіи происхожденіе субботы, несомнѣнно одно, что и библейскими писателями, и классическими суббота всегда считалась такимъ установленіемъ, которое служить „знакомъ завѣта“ и которое отличаетъ евреевъ отъ всѣхъ прочихъ народовъ².

Не ограничиваясь сближеніемъ отдѣльныхъ древне-еврейскихъ установленій съ вавилонскими, Деличъ и другіе за-

¹ Нужно добавить, что важный въ вопросъ о субботѣ отрывокъ календаря относится къ мѣсяцу Элуду II. т. е. къ мѣсяцу, который добавлялся къ году чрезъ извѣстные промежутки. Отсюда является еще спорнымъ, во всѣ ли мѣсяцы были дни hul...gal, подобные еврейскимъ субботамъ.

² У классическихъ писателей суббота считалась столь типическимъ еврейскимъ учрежденіемъ, что слова judaeus и sabbatarius для нихъ были тождественны.

падные изслѣдователи въ послѣднее время пытаются найти въ Вавилонѣ источникъ и для всего древне-еврейскаго законодательства. Прототипъ ветхозавѣтнаго кодекса законовъ, заключающихся въ Пятокнижій, теперь указываютъ въ недавно открытомъ кодексѣ законовъ вавилонскаго царя Аммураби. Въ этомъ послѣднемъ кодексѣ находятъ постановленія, сходныя и по смыслу, и по буквѣ съ законами Пятокнижія. Изъ этого сходства, затѣмъ, дѣлаютъ заключеніе, что все еврейское законодательство возникло на почвѣ вавилонской и что, поэтому, оно не можетъ считаться богооткровеннымъ¹.

По поводу приведенныхъ разсужденій опять должно повторить прежде всего то, что сказано выше относительно богооткровенности ветхозавѣтныхъ заповѣдей и установленій: признаніемъ богооткровенности этихъ установленій не предполагается ихъ совершенная оригинальность и неизвѣстность другимъ народамъ. Отсюда, ничего нѣтъ удивительнаго въ томъ, что мы встрѣчаемъ въ Пятокнижій законы, сходные съ вавилонскими. Законы Пятокнижія предназначались служить нормой жизни избраннаго народа, а въ условіяхъ жизни древнихъ евреевъ и вавилонянъ, принадлежавшихъ къ одной этнографической группѣ, конечно, было много общаго. Поэтому сходство между Пятокнижіемъ и кодексомъ Аммураби не только понятно, но прямо необходимо. Впрочемъ, и здѣсь мы должны отмѣтить, что защитники разсматриваемаго нами взгляда это сходство тенденціозно преувеличиваютъ, превращая законы Моисея въ точную копію кодекса Амму-

¹ Кодексъ Аммураби, открытый въ 1901 г. въ Сузѣ, дѣлится на 282 статьи, причемъ въ срединѣ ихъ имѣется значительный пробѣлъ, приблизительно въ 35 ст. Въ расположеніи этихъ статей нѣтъ строго систематическаго порядка. Въ общемъ онѣ касаются жизни общественной и семейной, преступленій противъ собственности и личности, правъ населенія, брачныхъ отношеній, аренды, купли и продажи, отношенія родителей и дѣтей, мужа и жены, и пр. Въ началѣ кодекса имѣется прологъ, характеризующій царя-законодателя, а въ концѣ эпилогъ съ грозными проклятіями, ограждающій неприкосновенность законовъ. Кодексъ Аммураби вызвалъ уже на Западѣ появленіе обширной литературы о немъ. Въ русской литературѣ см. о немъ цитированную выше брошюру проф. А. П. Лопухина, гдѣ представленъ полный переводъ кодекса, и статью Н. М.—ва „Новооткрытый кодексъ вавилонскаго царя Гаммураби“ („Богосл. Вѣстн.“ 1903 г., кн. 6).

раби. Собственно говоря, сходство двух кодексов можно замѣтить не на протяжении всего Пятокнижія, а только въ отдѣлѣ кн. Исх. 20. 22—23, 33. Въ этомъ отдѣлѣ I. Іереміасъ¹ находитъ 24 постановленія, которыя представляютъ аналогію законамъ Аммураби. Къ числу ихъ относятся законы о воровствѣ и грабежѣ (Исх. 21, 16, ср. Ам. 14; Исх. 22, 1, Ам. 21), законы о земледѣліи (Исх. 22. 4. Ам. 57—58), законы о преступленіяхъ противъ брака, противъ личной безопасности и нѣкоторые другіе². Должно, однакоже, имѣть въ виду, что при сходствѣ кодекса Моисеева съ кодексомъ Аммураби между ними есть и существенныя различія. Кодексъ Аммураби представляетъ собою только кодексъ законовъ гражданскихъ. Законовъ религиозныхъ въ немъ нѣтъ и, несмотря на существующіе въ кодексѣ пробѣлы, нельзя сказать, чтобы они когда-либо въ немъ были. Наоборотъ, Пятокнижіе является прежде всего сборникомъ законовъ религиозныхъ, и гражданское законодательство составляетъ только небольшую часть его. При этомъ и гражданскіе законы Пятокнижія проникнуты идеей религиозной, такъ какъ въ основаніи ихъ лежатъ тѣ заповѣди десятословія, которыхъ нѣтъ

¹ I. Jeremias, Moses und Hammurabi. Leipzig, 1903. S. 31.

² Ср., напр., Ам. 14: „Если кто-либо украдетъ малолѣтняго сына у другого, то долженъ быть преданъ смерти“ и Исх. 21, 15: „кто украдетъ челоѣка (изъ сыновъ израилевыхъ) и, поработивъ его, продастъ его или найдетъ онъ въ рукахъ у него, то должно предать его смерти“. Ам. 250—252: „Если волъ идетъ по улицѣ и кого-нибудь боднетъ и убьетъ его, то отсюда не можетъ возникнуть судебного дѣла. Если чей-либо волъ склоненъ къ боданію и о его склонности къ боданію заявлено, а владѣлецъ не согнулъ ему роговъ и не привязалъ этого вола, и волъ забодаетъ свободнаго челоѣка и умертвитъ его, то владѣлецъ долженъ заплатить 1/2 мины серебра. Если онъ убиваетъ чьего-либо раба, то должно заплатить 1/3 мины“. Исх. 21, 28—31: „Если волъ забодаетъ мужчину или женщину до смерти, то вола побить камнями и мясо его не ѣсть, а хозяинъ вола не виноватъ. Но если волъ бодливъ и вчера, и третьего дня, и хозяинъ его, бывъ извѣщенъ о семь, не стерегъ его, а онъ убилъ мужчину или женщину, то вола побить камнями, хозяина его предать смерти. Если на него будетъ наложенъ выкупъ, пусть дастъ выкупъ за душу свою, какой наложенъ будетъ на него. Сына ли забодаетъ, дочь ли забодаетъ, — по сему закону поступать съ нимъ. Если волъ забодаетъ раба или рабыню, то господину ихъ заплатить 30 сиклей серебра, а вола побить камнями“. Изъ приведенныхъ параллелей видно и сходство двухъ законодательствъ, и ихъ различіе.

ни въ кодексѣ Аммураби, ни вообще въ вавилонской литературѣ. Если, даѣе, сравнить самое содержаніе гражданскаго законодательства Пятокнижія съ кодексомъ Аммураби, то и здѣсь, при безспорномъ сходствѣ въ нѣкоторыхъ пунктахъ, нельзя не замѣтить и многихъ отличій. Такъ, многіе юридическіе случаи, упоминаемые въ кн. Исходъ, въ кодексѣ Аммураби отсутствуютъ, и наоборотъ, въ этомъ послѣднемъ есть постановленія, не имѣющіяся въ законодательствѣ ветхозавѣтномъ¹. Вавилонскій кодексъ вообще предполагаетъ осѣдлую, сложную городскую жизнь, достигшую уже значительнаго развитія. Въ законахъ Моисеевыхъ имѣется въ виду быть простой, полукочевой. Но самое главное, два законодательства существенно разнятся тѣмъ духомъ, которымъ проникнуто каждое изъ нихъ. „Кодексъ Аммураби, — справедливо говоритъ одинъ авторъ, — носитъ на себѣ печать житейскаго матеріализма и всецѣло занятъ житейскими отношеніями, семейными и домашними дѣлами, собственностью и промыслами, земледѣліемъ и скотоводствомъ, торговлей и ремесломъ. Религія и нравственность для него какъ будто дѣло постороннее, и въ немъ нѣтъ того религиознаго вѣянія, которымъ проникнуто законодательство Моисеево“². По мнѣнію другого автора, производшаго детальное сравненіе двухъ законодательствъ, превосходство ветхозавѣтнаго кодекса предъ вавилонскимъ заключается въ болѣе высокой оцѣнкѣ челоѣческой жизни, въ болѣе мягкомъ отношеніи къ рабству, въ болѣе сильной защитѣ женской чести, вообще въ болѣе гуманномъ духѣ³.

¹ Напр., постановленія о врачахъ и объ архитекторахъ. Ст. 215—227.

² Проф. А. П. Лопухинъ, Аммураби. Стр. 51.

³ Oettli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. Leipzig, 1903. S. 87—88. Хорошо говорить по этому поводу Гримме: „Сравненіе Хаммураби и Моисея, двухъ законодателей древняго Востока, сводится къ тому, что каждый изъ нихъ положилъ свою печать на свое время и выразилъ въ формахъ сущность своего народа на протяжении всей его исторіи. Но между первымъ, который въ своемъ законѣ съ сознательнымъ намѣреніемъ проводилъ основную мысль омирщвленія права, и вторымъ, который поставилъ право на путь закона, идущаго отъ Бога, руководимаго Богомъ, требующаго божественнаго въ челоѣкѣ и этимъ подготовивъ христіанскій моральный законъ, — нѣтъ посредствующаго звена и никогда не было заимствованія идей“. Grimme, Das Gesetz Ham. und Moses. Köln. 1903. S. 44—45.

При существованіи столь значительныхъ отличій, не можетъ считаться уже важнымъ совпаденіе въ частностяхъ и, между прочимъ, въ формулировкѣ законовъ. Хотя большинство постановленій въ обоихъ кодексахъ начинается союзомъ „если“ или „когда“,—но это сходство не указываетъ на литературную зависимость законовъ Моисея отъ сборника Аммураби: это обычная и почти необходимая формулировка законовъ, встрѣчающаяся и въ Зендъ-Авестѣ, и въ законахъ Ману, и въ римскихъ законахъ 12-ти таблицъ. Гораздо важнѣе въ данномъ случаѣ то обстоятельство, что терминологія Пятонкижія почти не имѣетъ ничего общаго съ терминологіей Аммураби. Все это убѣждаетъ насъ въ томъ, что говорить о зависимости Моисеева законодательства отъ вавилонскаго кодекса мы не имѣемъ основаній.

Доселѣ мы старались показать, какъ велико выставляемое защитниками новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону сходство между вѣрованіями, нравственными понятіями и установленіями—древняго Израиля, съ одной стороны, и вавилонянъ — съ другой. Общій выводъ изъ всѣхъ предшествующихъ разсужденій тотъ, что это сходство тенденціозно преувеличено. Сколько бы мы ни возвышали отдѣльные вѣрованія вавилонянъ, въ цѣломъ вавилонская религія все-таки будетъ безконечно ниже религіи ветхозавѣтной. Ни того возвышеннаго ученія о единомъ Богѣ, которое проникаетъ всю Библию, ни такого этического явленія, какъ ветхозавѣтный профетизмъ, ни той стройной, полной глубочайшаго смысла системы, которую мы имѣемъ въ Библии, — въ Вавилонѣ мы не найдемъ. Поэтому, сколько бы ни указывали на сходство между Библией и Вавилономъ въ частностяхъ, въ цѣломъ ветхозавѣтная религія всегда останется явленіемъ чрезвычайнымъ, понятнымъ только при допущеніи божественнаго вмѣшательства въ исторію Израиля.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что и сходство между библейской и вавилонокой религіей въ частностяхъ трудно уже объяснять вмѣстѣ съ Деличемъ и другими заимствованіемъ со стороны древнихъ евреевъ. Трудно, въ самомъ дѣлѣ, понять, какъ изъ этихъ заимствованныхъ въ Вавилонѣ частностей могло составиться въ Библии нѣчто цѣлое и новое по своему смыслу.

Обратимся теперь собственно къ библейскимъ сказаніямъ

и посмотримъ, насколько прочны здѣсь выводы изслѣдователей, стремящихся отождествить Библию съ Вавилономъ и разрѣшить ее въ рядѣ мифовъ и легендъ. Особенно вниманіе остановимъ, при этомъ, на сказаніяхъ о мртвовереніи, о грѣхопаденіи, о потопѣ, о патріархахъ и о столпотвореніи (Быт. I—XII), такъ-какъ въ этихъ сказаніяхъ влияніе Вавилона нынѣ считается не подлежащимъ никакому сомнѣнію.





IV.

Библейское сказаніе о міротвореніи и отношеніе его къ Вавилону.— Космогонія Бероза.—Вавилонскій мифъ о Мардукѣ и Тіаматѣ.—Сравненіе мифа съ библейскимъ повѣствованіемъ.—Мнимые слѣды мифа въ библейской письменности.

АВИЛОНСКІЙ мифъ о міротвореніи извѣстенъ въ наукѣ давно. Еще до открытія клинописныхъ текстовъ его знали въ той формѣ, въ какой излагается онъ у вавилонскаго жреца Бероза и у неоплатоника Дамасція¹. Содержаніе мифа, въ изложеніи его у Бероза, заключается въ слѣдующемъ. Въ началѣ, кромѣ боговъ, существовалъ только хаосъ, или лишенная свѣта водная масса. Изъ хаоса произошли сами собой разнаго рода живыя существа: крылатые люди, двухголовые гипоцентавры, быки съ человѣческими головами, рыбы и пр. Надъ хаотической массой господствовала женщина, по имени Оморха, по-халдейски *Θαμτῆ*. Противъ властительницы хаоса выступилъ богъ Бель. Онъ разсѣкъ жену на двѣ части и изъ одной создалъ землю, а изъ другой небо, причемъ животныя

¹ Берозъ, халдейскій жрецъ, жившій около III в. до Р. Хр. Мы владемъ только извлеченіями изъ его сочиненія, слѣванными Александромъ Полигисторомъ и сохранившимися въ хроникѣ Евсевія и у Синкелла. Выдержка изъ Евсевія, относящаяся къ космогоніи Бероза, приводится у Smith'a (Chald. Genes). Дамасцій, другой авторъ, сообщающій вавил. космогонію, жилъ въ VI в. по Р. Хр. Свидѣтельства обоихъ писателей не отличаются ясностью.

хаоса погибли. Затѣмъ изъ крови Бела, смѣшанной съ землею, боги образовали людей и животныхъ, а самъ Бель создалъ звѣзды, солнце, луну и пять планетъ.

Что касается Дамасція, то онъ даетъ собственно не космогонію, а теогонію вавилонянъ, восполняя, такимъ образомъ, свидѣтельство Бероза. „Среди варваровъ,—говоритъ Дамасцій,—вавилоняне, повидимому умалчиваютъ объ одномъ началѣ вселенной. Они выставляютъ два начала—*Тхуфѣ* и *Апхсѡн*; при этомъ они *Апхсѡн* представляли мужемъ *Тхуфѣ*, а эту послѣднюю матерью боговъ. Отъ нихъ родился единственный сынъ *Моурис*, котораго я считаю мыслимымъ міромъ, происшедшимъ отъ нихъ. Отъ нихъ же произошло второе поколѣніе *Ахху* и *Ахос*; потомъ третье *Киссарх* и *Ассорос*; отъ послѣднихъ происходятъ три слѣдующія: *Анос*, *Іллинос* и *Аос*. Сынъ *Аос* и *Ахху* есть Бель, о которомъ они говорятъ, что онъ диміургъ“.

Приведенныя краткія и неясныя сообщенія Бероза и Дамасція о вавилонской космогоніи въ настоящее время восполнены клинописными текстами, въ которыхъ найденъ пространнѣй мифъ о твореніи міра, послужившій источникомъ для сообщенія названныхъ писателей. Этотъ мифъ по первому слову текста назывался у вавилонянъ *enûma elis*. Извѣстная теперь редакція мифа происходитъ изъ ниневійской бібліотеки Асурбанипала IV, т. е. изъ середины VII в. до Р. Хр. Въ первоначальномъ видѣ мифъ занималъ, повидимому, семь глиняныхъ дощечекъ. Но изъ нихъ почти вполнѣ сохранились только дощечки третья и четвертая, а отъ остальныхъ уцѣлѣли лишь фрагменты, смыслъ которыхъ не вездѣ ясенъ.

Мифъ *enûma elis* начинается изображеніемъ состоянія міра до появленія неба и земли¹. Это состояніе предста-

¹ Мифъ этотъ впервые былъ открытъ Смитомъ и напечатанъ въ его „Халдейскомъ Бытіи“. Затѣмъ, постепенно открывались дополненія къ этому мифу. Самое точное изданіе мифа сдѣлано въ послѣднее время King'омъ въ сочиненіи *The seven Tablets of creation. vol. 1—II. London. 1902.* Но существуетъ много и другихъ изданій, изъ которыхъ особенно важны Jensen'a (въ *Kellinschr. Bibliothek. B. VI. S. 2—43*) и Zimmermann'a въ приложеніи къ сочиненію Гункеля *Schöpfung und Chaos*. Въ русской литературѣ неоднократно печатались выдержки изъ мифа, см. названныя выше соч. проф. Астафьева, проф. Лопухина, г. Рагозиной

вляется въ видѣ воднаго хаоса, олицетворяемаго въ формѣ двухъ существъ — мужского Апсу и женскаго Тіамать. Первый актъ, совершающійся въ этомъ хаосѣ, есть происхожденіе боговъ, состоявшее въ рядѣ нѣсколькихъ генерацій. „Когда вверху не было названо небо, а внизу земля не имѣла никакого имени, когда Апсу, первый изъ всѣхъ, родитель ихъ, и Мумму-Тіамать, всеобщая мать, смѣшивали во-едино свои воды; когда ни поля еще не было создано, ни тростника нельзя было видѣть, когда изъ боговъ никто еще не произошелъ, никакое имя не было названо, никакой жребій не былъ опредѣленъ, тогда были созданы боги... Лахму и Лахаму произошли... Когда они сдѣлались большими... были созданы Ансаръ и Кисаръ... Далѣе шли дни... Ану... Ансаръ“. Сохранившаяся дальнѣйшая часть разсказа начинается разговоромъ Апсу и Тіамать, въ которомъ, по-видимому, идетъ рѣчь о планѣ возстанія Тіамать противъ происшедшихъ изъ хаоса боговъ. Въ заключеніи первой дощечки описывается самое возстаніе Тіамать. Она привлекаетъ на свою сторону часть боговъ, затѣмъ въ союзѣ съ ними создаетъ исполинскихъ змѣй, драконовъ, ящерицъ, бѣшеныхъ собакъ, — вообще 11 видовъ животныхъ, которыя должны помогать ей въ борьбѣ. Во главѣ этого войска Тіамать поставляетъ лютаго Кингу, и въ качествѣ внѣшняго знака его достоинства даетъ ему *tup-simati*. „таблицы рока“, со словами: „твое повелѣніе не будетъ измѣнено, изреченіе устъ твоихъ твердо“.

проф. С. Глаголева („Богосл. Вѣстн.“ 1900. № 12). Наиболѣе полный переводъ миеа см. въ ст. С. А. Песоцкаго „Повѣствованіе ассир.-вав. надписей о твореніи міра“ („Тр. К. Ак.“ 1901 г., кн. 10). Должно сказать, что миеа *epic* *et* во многихъ мѣстахъ очень неясенъ и понимается ассиріологами различно. Капитальное изслѣдованіе миеа въ его отношеніи къ библейскому разсказу принадлежитъ Гункелю и сдѣлано имъ въ обширномъ сочиненіи *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*. Gott 1895. Изъ другихъ изслѣдованій, важныхъ для пониманія библейской исторіи міротворенія, можно указать: *B u d d e*, *Die biblische Urgeschichte*. Giessen 1883; *H u m m e l a u e r*, *Nochmals der bibl. Schöpfungsbbericht*; *Zapletal*, *Der Schöpfungsbbericht der Genesis*. 1902. и *N i k e l*, *Genesis und Keilschriftforschung*. 1903. Изъ комментар. важны *D i l l m a n n*'а и *G u n k e l*'я. Въ русской литературѣ сравненіе вавилонскаго миеа съ библейскимъ разсказомъ см. у А. Покровскаго, *Библ. ученіе о первобытной религіи*, въ стат. Ф. Г. Елеонскаго и С. А. Песоцкаго.

Дощечки II, III и часть IV-й описываютъ приготовленіе боговъ къ защитѣ противъ Тіамать. Узнавъ о замыслахъ праматери боговъ, Ансаръ приглашаетъ сначала Ану, а потомъ Энлил-Бела вступить въ борьбу съ Тіамать. Когда же они, будучи заняты дѣлами, отказываются, Ансаръ съ тѣмъ же приглашеніемъ обращается къ Мардуку. Мардукъ даетъ свое согласіе выйти на борьбу противъ Тіамать, но съ условіемъ, чтобы ему, въ случаѣ побѣды, было предоставлено высшее положеніе между всѣми богами и въ особенности право опредѣлять судьбу. Тогда Ансаръ созываетъ боговъ на собраніе и предлагаетъ имъ торжественно уполномочить Мардука на борьбу съ Тіамать. Собравшіеся боги толпятся въ чертогахъ Ансара, толкаютъ другъ друга, садятся за пирь, насыщаются яствами, упиваются сладкимъ виномъ и затѣмъ въ одинъ голосъ провозглашаютъ Мардука своимъ отмстителемъ. Мардукъ признается при этомъ богами царемъ и высшимъ небеснымъ богомъ. Въ доказательство своего могущества Мардукъ совершаетъ чудо: предъ лицомъ собравшихся боговъ онъ заставляетъ исчезнуть свое платье, а затѣмъ создаетъ его вновь.

Продолженіе IV дощечки содержитъ подробное описаніе приготовленія Мардука къ борьбѣ съ Тіамать и самой борьбы. Мардукъ соорудилъ себѣ лукъ, стрѣлу и колчанъ, взявъ въ правую руку „оружіе бога“, одѣлъ свое лицо молніей, а тѣло наполнилъ горючимъ пламенемъ. Сдѣлавъ онъ также сѣть, что бы ею накрыть и опутать Тіамать, а потомъ, создавъ въ качествѣ помощниковъ себѣ семь вѣтровъ, вооружившись главнымъ своимъ оружіемъ абубу—свѣтомъ, сѣлъ на колесницу и отправился на борьбу. При видѣ грознаго Мардука, Кингу и остальные боги, сторонники Тіамать, пришли въ ужасъ. Но сама Тіамать не испугалась Мардука и встрѣтила его вызывающей, презрительной рѣчью. Мардукъ отвѣтилъ на это тоже бранной рѣчью, въ которой упрекалъ Тіамать въ ея злодѣйскомъ возмущеніи. „Выступай, и мы сразимся“—были его послѣднія слова. Когда началась борьба, Мардукъ быстрымъ движеніемъ набросилъ сѣть на Тіамать и напустилъ на нее одинъ изъ семи вѣтровъ, своихъ спутниковъ. Вихрь проникъ въ раскрытую пасть Тіамать, такъ что чудовище не могло сомкнуть ея. Тогда богъ поразилъ Тіамать копьемъ, распоролъ ея утробу, прокололъ

сердце, повергъ ее на землю и ногою сталъ на ея тѣло. Послѣ этого были истреблены чудовища, составлявшія войско Тіамать, а у Кингу Мардукъ вырвалъ „таблицы рока“ и возложилъ ихъ себѣ на грудь. Возвратившись затѣмъ къ побѣжденной Тіамать, Мардукъ наступилъ на тѣло ея. Онъ разсѣкъ „оружіемъ боговъ“ верхнюю часть черепа Тіамать, перерѣзалъ наполненныя кровью жилы ея и велѣлъ сѣверному вѣтру унести ее въ недоступныя мѣста. Тогда боги, отцы Мардука возрадовались и принесли ему дары, а богъ — побѣдитель приступилъ къ творенію міра изъ тѣла Тіамать. Клинописный текстъ говоритъ объ этомъ такъ: „Бель успокоился, когда онъ посмотрѣлъ на ея (Тіамать) трупъ. (Онъ придумалъ) создать нѣчто искусное. Онъ разсѣкъ ее какъ бы... на двѣ части: взялъ одну половину ея, сдѣлалъ ее сводомъ небеснымъ, заперъ ее засовомъ, поставилъ стражей и повелѣлъ имъ не выпускать ея водъ. (Соотвѣтственно)¹ небу онъ укрѣпилъ нижній міръ и противопоставилъ его океану, жилищу Нугиммуда. Потомъ Бель измѣрилъ форму океана, и устроилъ подобный ему дворецъ Эсара. Въ этомъ дворцѣ Эсара, который онъ устроилъ, какъ небо, позволилъ онъ жить Ану, Белу, и Эа, какъ въ ихъ городѣ“².

Пятая дощечка серіи еnuma elis описываетъ продолженіе творенія, именно созданіе свѣтилъ небесныхъ. Но эта дощечка сохранилась такъ плохо, что нельзя составить отчетливаго представленія о содержаніи ея. Здѣсь мы читаемъ: „Онъ (Мардукъ) устроилъ мѣста пребыванія для великихъ боговъ; какъ звѣзды, подобныя имъ, установилъ онъ созвѣздія зодіака. Онъ обозначилъ годъ, установилъ (всѣ звѣзды), учредилъ двѣнадцать мѣсяцевъ со звѣздами, даже съ тремя.

¹ Поврежденный въ этомъ мѣстѣ текстъ восстанавливаютъ и иначе. Деличь: „Онъ прошелъ небо, осмотрѣлъ мѣста, предъ лицомъ Ану устроилъ онъ жилище Нудиммуда“. Ленсенъ: „Онъ прошелъ по небу, посѣтилъ мѣста и остановился противъ океана, жилища Нудиммуда“.

² Приведенныя слова клинописнаго текста объ устроеніи Мардукомъ Эсара не ясны. На основаніи связи съ предыдущимъ ихъ обыкновенно понимаютъ, какъ указаніе на сотвореніе Мардукомъ земли. Delitzsch, Babel und Bibel 33., Barth, Babel und Israelit. Religionswesen. S. 23., Zimmern въ K. A. T., 3 Aufl. S. 510. Но Ленсенъ предполагаетъ, что Эсара можетъ быть и названіемъ дворца боговъ на небѣ. Schrader, Keilinschrift. Bibl. VI, 1, 345. Вообще, далѣе предположеній относительно даннаго пункта пока идти нельзя.

Когда онъ (обозначилъ по) образамъ звѣздъ дни года, установилъ онъ мѣстопребываніе Юпитера, чтобы указать ихъ (звѣзды) границы, дабы ни одна изъ нихъ не сбивалась съ пути, не блуждала; вмѣстѣ съ нимъ (мѣстопребываніемъ Юпитера) утвердилъ онъ мѣстопребываніе Бела и Эа. Послѣ этого растворилъ онъ врата (небесныя) по обѣимъ сторонамъ, прочно укрѣпилъ запоръ справа и слѣва. Среди неба поставилъ онъ зенитъ. Онъ повелѣлъ свѣтить лунѣ, подчинилъ ей ночь, назначилъ ее ночнымъ свѣтиломъ, чтобы указывать время; (онъ создалъ ее такъ, чтобы) ежемѣсячно была она полнолуніемъ. (Онъ сказалъ): въ началѣ мѣсяца, когда начинается вечеръ, сіяй рогами, чтобы обозначать небо“.

Въ дальнѣйшей части пятой таблицы содержится еще нѣсколько испорченныхъ строкъ, говорящихъ о фазахъ луны, и на этомъ сохранившійся текстъ оканчивается. Что касается остальныхъ двухъ дощечекъ серіи еnuma elis, то отъ нихъ уцѣлѣли только фрагменты, въ которыхъ рассказывается о созданіи человѣка и растений¹. Въ началѣ шестой дощечки мы читаемъ: „когда Мардукъ слушалъ рѣчь боговъ, тогда пришло ему на мысль создать нѣчто (искусное). Онъ открылъ свои уста и сталъ говорить къ Эа; онъ сообщилъ ему то, что онъ думалъ въ глубинѣ своей: „я хочу собрать кровь, я хочу... кости, я хочу поставить человѣка; пусть человѣкъ... я хочу создать человѣка, чтобы онъ населялъ (землю?), пусть будетъ возложено на него служеніе богамъ, а они (боги) пусть живутъ въ своихъ чертогахъ“. О созданіи растений говорится въ седьмой дощечкѣ.

Восполненіемъ рассказа еnuma elis являются другіе вавилонскіе тексты, въ которыхъ выступаютъ тѣ или иныя черты вавилонскихъ представленій о твореніи міра². Изъ этихъ текстовъ особенно важное значеніе имѣетъ введеніе къ одной заклинательной формулѣ, представляющее краткое повѣствованіе о сотвореніи міра. Повѣствованіе это отли-

¹ Фрагменты эти сдѣлались извѣстными только въ самое послѣднее время. Они изданы King'омъ въ его сочиненіи The Seven Tablets of Creation. London, 1902, vol. 1. II

² Эти тексты изданы у Гункеля (Schöpfung und Chaos) и у Ленсена (Keil. Bibl. VI, 1). Перечень ихъ у Zimmera въ Keilinschr. und das A. T. S. 498—501.

чается отъ изложеннаго выше разказа епима elis, и восполняетъ его. Время творенія міра опредѣляется здѣсь съ отрицательной стороны,—указываются предметы и мѣстности, которыя не существовали до созданія міра. Первоначальное состояніе міра представляется въ видѣ моря или хаоса: „вся земля было море“. Твореніе міра, которому предшествуетъ происхожденіе боговъ, усвоается Мардуку. Творческая дѣятельность Мардука при этомъ описывается такъ: „Мардукъ утвердилъ тростникъ на водѣ, создалъ пыль и посыпалъ ее около тростника. Чтобы предоставить богамъ жить въ излюбленныхъ мѣстахъ, онъ создалъ людей; богиня Аруру вмѣстѣ съ нимъ сотворила сѣмена людей. Онъ создалъ скотъ полевой, живыя существа на землѣ. Онъ создалъ Тигръ и Евфратъ на ихъ мѣстахъ и назвалъ ихъ имена... Тростникъ, камышъ и лѣсъ создалъ онъ. Сотворилъ онъ зелень полевую, поля, тростникъ, камышъ, дикую корову съ ея теленкомъ, молодого дикаго оленя, овцу съ ея ягненкомъ, ягненка, рожи и лѣса, козла“... Въ концѣ текста, очень плохо сохранившемся, Мардуку же приписывается созданіе на морѣ верфи, возведеніе кирпичныхъ зданій и устроеніе городовъ Ниппура, Эреха и Эаны.

Изложенные вавилонскіе разказы, особенно разказъ епима elis, и считаются тѣмъ источникомъ, изъ котораго заимствовано повѣствованіе кн. Бытія о сотвореніи міра. Временемъ этого заимствования одни считаютъ періодъ вавилонскаго плѣна ¹, другіе—эпоху ассирійскаго господства въ Палестинѣ въ VII в. ², третьи—эпоху Телль-Амарнскихъ документовъ ³. Но большинствомъ изслѣдователей предполагается, что мнѣ о сотвореніи міра былъ заимствованъ отъ вавилонянъ еще въ періодъ пребыванія предковъ израильскаго народа въ Урѣ халдейскомъ. Самое заимствование при этомъ понимается въ томъ смыслѣ, что мнѣ подвергся у евреевъ сильной обработкѣ и былъ приспособленъ къ древне-еврейской религіи. Обработка эта состояла главнымъ образомъ въ устраненіи тѣхъ мнѣологическихъ чертъ, ко-

¹ Fr. Delitzsch, Wo lag Paradies 93 f.; Goldziher, Mythos bei den Hebraern. 1876. S. 384.

² Budde, Urgeschichte. S. 516.

³ См. Gunkel, Genesis. S. 118.

торыми проникнуто вавилонское представленіе о міротвореніи ¹.

Побужденіемъ искать оригиналь для повѣствованія 1-й главы кн. Бытія въ сказаніяхъ языческихъ служитъ то, что библейское повѣствованіе, въ его настоящемъ видѣ, сохраняетъ будто бы остатки мнѣологическихъ вѣрованій и идеѣ, чуждыя истинно израильской религіи. Основаніемъ же указывать искомымъ оригиналь библейскаго повѣствованія именно въ изложенномъ выше вавилонскомъ сказаніи о борьбѣ Мардука съ Тіаматъ является сходство между вавилонскимъ мнѣомъ и 1 гл. кн. Бытія, замѣчаемое въ пунктахъ существенныхъ. Что же касается вообще знакомства библейскихъ писателей съ названнымъ вавилонскимъ мнѣомъ, то для Гункеля и Делича и другихъ оно представляется несомнѣннымъ. Въ своемъ сочиненіи „Твореніе и хаосъ“ Гункель приводитъ изъ учительныхъ и пророческихъ книгъ множество мѣстъ, въ которыхъ онъ находитъ отзвукъ мнѣа о Мардукѣ и Тіаматъ. „Богословіе,—заключаетъ свои разсужденія Гункель,—хорошо сдѣлаетъ, если оно будетъ трактовать съ уваженіемъ и мнѣ о Мардукѣ: плохо почитаютъ родителей, если мало цѣнятъ предковъ“ ².

Таковъ новый взглядъ на отношеніе библейскаго повѣствованія о міротвореніи къ вавилонскому. Чтобы оцѣнить научное достоинство этого взгляда, необходимо, во-первыхъ, разсмотрѣть основанія, по которымъ сближаютъ 1 гл. кн. Бытія съ языческими сказаніями, во-вторыхъ, установить степень сходства и различія между повѣствованіемъ бытописателя и вавилонскимъ мнѣомъ, и въ-третьихъ, наконецъ, разъяснить тѣ библейскія мѣста, въ которыхъ видятъ слѣды знакомства священныхъ писателей съ образами Мардука и Тіаматъ.

Основаніемъ сближенія 1 гл. кн. Бытія съ языческими

¹ „Ученый священникъ, который составилъ 1 гл. кн. Бытія, усердно старался о томъ, чтобы устранить изъ этого разказа о міротвореніи всѣ мнѣологическія черты“. Delitzsch, Babel und Bibel. S. 34. По словамъ Гункеля, „Израиль самымъ усиленнымъ образомъ приспособлялъ мнѣ къ себѣ и къ своей религіи. Прежде всего былъ устраняемъ мнѣологическій элементъ, который такъ противорѣчилъ его религіи, и въ концѣ концовъ совсѣмъ былъ удаленъ до малѣйшихъ остатковъ“. Genesis. S. 118.

² Schopfung und Chaos. S. 118.

сказаніями выставляють, какъ замѣчено выше, наличность миеологическаго элемента въ 1 гл. Этотъ элементъ Гункель усматриваетъ прежде всего въ томъ, что въ началѣ вселенной, какъ и въ языческихъ космогоніяхъ, въ 1 гл. поставляется хаосъ и тьма, причемъ для обозначенія ихъ употребляются термины языческихъ космогоній: *tehom* (бездна) и *tohu va-bohu* („безвидна“ и „пуста“) ¹. Слѣдующую миеологическую черту Гункель видитъ въ словахъ бытописателя: и Духъ Божій (*ruach elogim*) носился (*megasherhet*) надъ водою. Въ этихъ словахъ, по мнѣнію Гункеля, выражается встречающееся въ языческихъ миеахъ представленіе о мірѣ, какъ яйцѣ, п о божествѣ, какъ птицѣ—самкѣ ². Такое пониманіе приведеннаго библейскаго выраженія даетъ основаніе Гункелю, далѣе, считать доказательствомъ присутствія миеологическаго элемента въ первоначальной редакціи 1 гл. кн. Бытія тотъ пробѣлъ, который будто бы есть между ст. 2 и 3. „Если въ еврейскомъ разсказѣ,—разсуждаетъ Гункель,—начала сообщается, что птица высиживала яйцо, то съ увѣренностью нужно ожидать дальнѣйшаго сообщенія о томъ, какъ изъ яйца вылупился птенецъ. Равнымъ образомъ, и разсказъ о высиживаніи Духомъ міроваго яйца долженъ былъ далѣе сообщать, что произошло въ міровомъ яйцѣ чрезъ это высиживаніе. Въ высшей степени странно, что такого сообщенія не достааетъ... Простѣйшимъ разрѣшеніемъ этой трудности, повидимому, является признаніе, что между 2 и 3 ст. есть пробѣлъ. Въ этомъ пробѣлѣ, должно быть, рассказывалось нѣчто такое, что позднѣйшій авторъ изъ высоко основательныхъ причинъ опустилъ. Если мы подумаемъ въ этомъ пунктѣ о содержаніи языческихъ разсказовъ, то мы ни одного момента не будемъ сомнѣваться въ томъ, что между 2 и 3 ст. стояла теогонія“. Наконецъ, остатки миеологическихъ представленій, по Гункелю, заключаются въ Быт. 1, 16 и въ Быт. 1, 26. Слова бытописателя (1, 16) о томъ, что Богъ создалъ „свѣтило большое для управленія днемъ и свѣ-

¹ Быт. 1, 2: „земля же была безвидна и пуста (*tohu va-bohu*) и тьма надъ бездною“ (*tehom*).

² Нужно имѣть въ виду при этомъ подлинный текстъ мѣста. Нашъ русскій переводъ въ данномъ случаѣ не выражаетъ вполне смысла подлиннаго *megasherhet*: *gashaʿ* означаетъ собственно махать крыльями, поситись съ нѣжностью, согрѣвать. Ср. Втер. 32, 11.

тило меньшее для управленія ночью“, Гункель считаетъ возникшими на почвѣ азіатскаго сабензма, а въ выраженіи 1, 26: „сотворимъ человѣка по образу нашему“ видитъ слѣды политеистическихъ вѣрованій.

Оцѣнивая изложенныя соображенія Гункеля, нельзя не замѣтить, что въ нихъ обнаруживается склонность названнаго автора считать миеологической всякую черту, которая не вполне понятна нашему мышленію. Между тѣмъ, съ строго научной точки зрѣнія, миеическимъ элементомъ можетъ быть признано только то, что имѣетъ несомнѣнное отношеніе къ тому или иному миеу. Какъ трудно доказать наличность именно такого несомнѣнно миеическаго элемента въ 1 гл. кн. Бытія, это лучше всего видно изъ того, что даже такой изслѣдователь, какъ Велльгаузенъ, признаетъ указанную главу свободной конструкціей писателя и отвергаетъ связь ея съ какимъ-либо миеомъ. И дѣйствительно, всѣ отмѣчаемыя Гункелемъ выраженія могутъ быть поняты безъ всякаго предположенія для нихъ миеической основы. Это должно сказать прежде всего касательно библейскихъ словъ о хаосѣ. Вавилонское представленіе о хаосѣ дѣйствительно заключаетъ въ себѣ черты миеологическія, потому что вавилонскій хаосъ, какъ мы видѣли, есть человѣкообразное существо, возмущающееся противъ боговъ, произносящее рѣчи, ведущее борьбу. Въ библейскомъ же представленіи о хаосѣ ничего подобнаго нѣтъ: библейскій хаосъ это—космическая матерія, безформенная масса, изъ которой произошла міръ. Представленіе такой массы въ началѣ мірообразования, какова бы ни была объективная истинность этого представленія, можетъ возникнуть на естественномъ пути человѣческаго мышленія и независимо отъ какихъ-либо внѣшнихъ вліяній. Правда, доказательство заимствованія библейскаго представленія о хаосѣ изъ языческихъ сказаній Гункель видитъ въ тождествѣ употребленныхъ въ Быт. 1, 2 терминовъ съ языческими. Библейское *tehom* („бездна“) онъ отождествляетъ съ вавилонскимъ *Tihamat*, а библейское *bohu* съ *Взб* финикійской космогоніи. Однакоже твердыхъ основаній для этого отождествленія нѣтъ, и нельзя доказать, что библейское *tehom* есть специально вавилонскій терминъ для обозначенія хаоса. По мнѣнію многихъ изслѣдователей, слово *tehom* не вавилонскаго происхожденія, а общесеми-

тического. Оно имѣется, напр., у арабовъ, у которыхъ нѣтъ слѣдовъ существованія вавилонскаго мѣа о міротвореніи: именемъ *tihamat* у нихъ называлось побережье Краснаго моря. Затѣмъ, если даже считать библейское *techom* словомъ вавилоно-ассирійскимъ, то все-таки нельзя забывать, что въ клинописныхъ текстахъ оно употребляется въ двойномъ значеніи: въ общемъ значеніи „море“, „океанъ“ и въ специальномъ, какъ названіе извѣстнаго мѣа существова. Изъ этихъ двухъ значеній, конечно, первое предшествуетъ второму, такъ какъ понятіе „моря“ логически предшествуетъ мѣологическому олицетворенію моря. Но если такъ, то очевидно, что вавилонское *tihamath-techom* могло перейти къ евреямъ только въ первомъ значеніи, безъ мѣологическаго смысла. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что въ Библии *techom* нигдѣ не является названіемъ мѣа существова.

Подобно *techom*, и евр. *bohu* имѣетъ общее значеніе „пустыня“, „пустота“¹. Если оно стало въ финикійской космогоніи именемъ мѣологическаго существова, то отсюда не слѣдуетъ, чтобы оно въ мѣологическомъ же смыслѣ употреблялось и въ 1 гл. кн. Бытія.

Такъ же мало основаній видѣть вмѣстѣ съ Гункелемъ черту мѣологическую въ библейскомъ выраженіи: и Духъ Божій носился надъ водою. Еврейское *merasheret* („носился“), безспорно, представляетъ дѣйствіе Духа Божія по отношенію къ хаосу, какъ дѣйствіе птицы, сидящей съ распростертыми крыльями на яйцахъ и согрѣвающей ихъ. Но связывать это представленіе съ языческимъ мѣомъ о міровомъ яйцѣ возможно было бы только въ томъ случаѣ, если бы было несомнѣнно знакомство писателя 1 гл. кн. Бытія съ указаннымъ языческимъ мѣомъ. Мы не имѣемъ, однакоже, никакихъ сколько-нибудь ясныхъ слѣдовъ этого знакомства. Поэтому мы можемъ понимать библейское выраженіе о носеніи Духа Божія надъ водами въ общемъ смыслѣ, какъ образъ, которымъ писатель хочетъ уяснить форму низидительнаго дѣйствія Божественнаго Духа. Этотъ образъ отличается такою простотою и естественностью, настолько соотвѣтствуетъ библейскому представленію о животворящемъ Духѣ Божіемъ, что для объясненія его намъ нѣтъ никакой нужды сходить съ библейской почвы на почву языческихъ космогоній.

¹ Ср. Ис. 34, 11 и Іер. 4, 23.

Если нѣтъ основаній толковать въ мѣическомъ смыслѣ разсмотрѣнное библейское выраженіе, то очевидно, не имѣютъ значенія всѣ тѣ разсужденія, которыя ведетъ Гункель по поводу мнимаго пробѣла между ст. 2 и 3-мъ. Эти разсужденія, натянутыя и сами по себѣ, заключаютъ, кромѣ того, несомнѣнное *petitio principii*. Гункелю нужно еще доказать, что бытописатель при составленіи своего повѣствованія пользовался языческими мѣами, а Гункель, какъ мы видѣли, уже предполагаетъ это доказаннымъ и прямо утверждаетъ, что между 2 и 3-мъ ст. 1 гл. кн. Бытія стояла нѣкогда теогонія.

Что касается, наконецъ, ссылокъ Гункеля на выраженія Быт. 1, 16 и Быт. 1, 26, въ которыхъ онъ находитъ черты сабензма и политеизма, то эти ссылки могутъ быть объяснены только тенденціей Гункеля. Если же подходить къ указаннымъ выраженіямъ безъ напередъ поставленной цѣли, то трудно будетъ усмотрѣть въ нихъ какія-либо мѣологическія черты. Трудно понять, почему слова бытописателя (1, 16) о томъ, что свѣтила созданы для управленія днемъ и ночью, не достаточно считать простымъ поэтическимъ образомъ, который легко могъ возникнуть безъ всякаго отношенія къ сабензму. Равнымъ образомъ невозможно для непредубѣжденнаго экзегета отстаивать политеистическій смыслъ словъ: „сотворимъ челоѣка по образу нашему“. Самъ Гункель утверждаетъ, что составитель библейской космогоніи тщательно устранялъ языческій колоритъ своего оригинала. При такомъ положеніи дѣла, писатель 1 гл. не могъ бы оставить столь яснаго указанія на политеизмъ, какъ приведенное выраженіе, если понимать его согласно съ Гункелемъ. Если мы теперь имѣемъ это выраженіе въ библейскомъ повѣствованіи, то очевидно, потому, что бытописатель употребилъ его не въ политеистическомъ смыслѣ. А что *e logos*, форма множ. числа, употребляется въ Библии о единомъ израильскомъ Богѣ, это фактъ общезвѣстный и несомнѣнный. Слѣдовательно, и въ Быт. 1, 26 нѣтъ основаній придавать этому слову особаго, политеистическаго смысла¹.

¹ Извѣстно, кромѣ того, что издавна экзегетика усматриваетъ во мн. числѣ глагола *с о т в о р и м ъ* прикровенное указаніе на множественность въ Богѣ или на Троичность.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ библейскомъ повѣствованіи о сотвореніи міра нельзя указать ни одного выраженія или представленія, которое бы заставляло предполагать для своего объясненія миеологическую основу 1 гл. кн. Бытія. Не вынуждаетъ къ такому предположенію и общій смыслъ 1-й гл. Для Гункеля все богодухновенное содержаніе этой главы сводится къ идеѣ абсолютнаго господства Бога надъ міромъ. Остальныя же подробности, раскрывающія эту идею, являются не болѣе, какъ наивными домыслами писателя, не имѣющими цѣнности и авторитета. При такомъ взглядѣ на содержаніе 1 гл. кн. Бытія естественно для Гункеля и сторонниковъ его мнѣній искать источника библейскихъ космогоническихъ представленій на миеологической почвѣ. Но вѣдь нельзя забывать того, что объективная истинность этихъ представленій доселѣ не можетъ считаться опровергнутой. Какъ извѣстно, есть множество авторитетныхъ изслѣдователей, которые не сомнѣваются въ достовѣрности повѣствованія 1 гл. кн. Бытія и признаютъ полное согласіе этого повѣствованія съ естественно-научными данными. Въ задачу настоящаго очерка не входитъ доказательство достовѣрности библейской космогоніи. Но несомнѣнно, что пока эта достовѣрность не устранена неопровержимыми данными, повѣствованіе бытописателя нельзя ставить въ генетическую связь съ сказаніями языческими: на почвѣ наивныхъ представленій языка не могло возникнуть истинной исторіи міротворенія.

Допустимъ, однакоже, что повѣствованіе 1 гл. кн. Бытія, дѣйствительно, содержитъ черты, указывающія на зависимость его отъ сказаній языческихъ. Спрашивается: имѣемъ ли мы твердыя основанія сближать это повѣствованіе именно съ вавилонскимъ миеомъ о Мардукѣ и Тіаматъ? Вопреки защитникамъ новаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону, на этотъ вопросъ, несомнѣнно, должно отвѣчать отрицательно. Уже одно простое изложеніе миеа о Мардукѣ и Тіаматъ, сдѣланное выше, показываетъ, какъ велико различіе между этимъ миеомъ и библейскимъ рассказомъ. „Съ перваго взгляда,—справедливо говоритъ Эттли,—видно, что между извѣстіемъ 1 гл. кн. Бытія и вавилонскимъ миеомъ лежитъ непроходимая бездна. Весь фантастическій міръ боговъ здѣсь исчезъ сразу... Когда отъ вавилонскаго ска-

занія переходишь къ первой главѣ Библии, то кажется, какъ будто изъ области спутанной фантазіи лихорадочнаго больного вступаешь въ чистую атмосферу здоровой ясности духа и разумности“¹. Самъ Гункель, наиболѣе авторитетный защитникъ разбираемаго нами взгляда, рѣшительно говоритъ: „различіе между вавилонскимъ миеомъ и 1 гл. Бытія столь велико, что на первый взглядъ они, повидимому, не имѣютъ ничего общаго... Едва-ли можно представить большее различіе. Тамъ все дико и странно, тамъ необузданная варварская поэзія, здѣсь торжественное, возвышенное спокойствіе сухой и трезвой прозы... Здѣсь поэзія миеа исчезла до малѣйшихъ остатковъ“². Въ частности, отличіе библейскаго сказанія отъ вавилонскаго заключается въ слѣдующемъ. По вавилонскому миеу, источникомъ всего служитъ хаосъ: не только міръ, но и сами боги происходятъ изъ хаоса. По Библии виновникомъ всего и самаго хаоса является вѣчный Богъ. Въ вавилонскомъ миеѣ, далѣе, мы имѣемъ не космогонію, только, а и теогонію, подобную теогоніи Гезіода. Библейскій писатель даетъ одну космогонію, а вопроса о происхожденіи Бога для него не существуетъ совершенно. Возникновеніе міра, по вавилонскому миеу, является результатомъ борьбы между богами; небо и земля создаются изъ тѣла враждебной богамъ Тіаматъ. Библия, наоборотъ, представляетъ созданіе міра дѣломъ божественной любви и всемогущества. Въ Библии твореніе міра изображается шестидневнымъ, и въ этомъ заключается существенная черта библейскаго повѣствованія. Въ вавилонскомъ миеѣ эта черта совершенно отсутствуетъ. Отсутствуетъ также въ вавилонскомъ миеѣ библейская идея, что все созданное Богомъ было добро зѣло, и нѣтъ мысли о томъ, что вѣнцомъ творенія является человѣкъ. Того высокаго религіозно-этического духа, которымъ проникнуто библейское повѣствованіе о міротвореніи, въ вавилонскомъ миеѣ нѣтъ и слѣда. Наконецъ, существенное отличіе разсматриваемыхъ двухъ сказаній заключается и въ томъ, что вавилонскій миеъ имѣетъ мѣстный колоритъ и отражаетъ на себѣ извѣстный моментъ исторической, би-

¹ Oettli, Der Kampf um Bibel und Babel. S. 9.

² Schöpfung und Chaos. S. 29. 118. Ср. также Dillmann, Die Genesis, 5-te Aufl. 1886. S. 10. 14.

блейское же повѣствованіе отличается характеромъ универсальнымъ. Вавилонскій мифъ въ редакціи *Enuma elis*, повидимому, долженъ быть понимаемъ, какъ олицетвореніе явленій природы и, въ частности, природы вавилонской. Борьба Мардука и Тіаматъ—это образъ ежедневной борьбы свѣта съ тьмою при началѣ дня. Кромѣ того, въ этой борьбѣ можно видѣть и драматическое представленіе обычныхъ въ южной Вавилоніи наводненій. Два раза въ годъ южная Вавилонія обращается, вслѣдствіе наводненій, въ пустынное море. Затѣмъ, подъ вліяніемъ солнечныхъ лучей и вѣтра, вода исчезаетъ, и на землѣ всюду возрождается жизнь. Обширная водная равнина, въ которую превращается Вавилонія, и олицетворена въ мифѣ въ образѣ Тіаматъ, а благотворное для страны дѣйствіе солнца и вѣтра представлено подъ видомъ Мардука, побѣждающаго Тіаматъ, при помощи вѣтровъ и „оружія боговъ“. Отраженіе историческаго момента въ мифѣ можно усмотрѣть въ той роли, которая усваивается мифомъ Мардуку. Мардукъ одинъ изъ позднѣйшихъ боговъ вавилонскихъ, считавшійся покровителемъ города Вавилона. Когда Вавилонъ сталъ столицей страны, то и Мардукъ возвысился на степень высочайшаго изъ боговъ. Изложенный нами мифъ и имѣетъ, повидимому, цѣлью оправдать право Мардука на главенство среди боговъ. Ни мѣстнаго колорита, ни какой-либо тенденціи въ рассказѣ бытописателя найти нельзя.

Къ сказанному должно добавить, и что и въ словесномъ выраженіи 1 гл. кн. Бытія не имѣетъ почти ничего общаго съ вавилонскимъ мифомъ. Въ вавилонскомъ мифѣ нѣтъ, напр., такихъ характерныхъ словъ 1 гл. кн. Бытія, какъ *gaqia* (для обозначенія тверди), *tohu vabohu* (для обозначенія безъ образности первобытной матеріи); съ другой стороны, Библия ничего не знаетъ о вавилонскомъ *arsu* (океанъ). Что же касается допускаемаго Гункелемъ и другими отождествленія библейскаго *teshom* (бездна) съ вавилонскимъ *tihamat*, то, какъ разъяснено выше, оно не можетъ считаться несомнѣннымъ¹. Фактъ отличія библейскаго повѣствованія

¹ Гункель, между прочимъ, обращаетъ вниманіе на то обстоятельство, что *teshom* въ Быт. 1, 2 не имѣетъ при себѣ члена. Отсюда Гункель заключаетъ, что *teshom* въ данномъ мѣстѣ употреблено въ смыслѣ

отъ вавилонскаго въ словесномъ выраженіи имѣетъ весьма важное значеніе. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ противъ мысли о заимствованіи одного повѣствованія изъ другого, потому что тамъ, гдѣ существуетъ у евреевъ несомнѣнное заимствованіе изъ Вавилона (напр. въ системѣ монетъ, вѣсовъ, счисленія времени), вмѣстѣ съ предметами обыкновенно берутся и самыя названія ихъ.

Изъ всѣхъ изложенныхъ соображеній вытекаетъ то заключеніе, что библейское повѣствованіе о міротвореніи, поставленное рядомъ съ вавилонскимъ, переноситъ насъ на совершенно иную почву, въ совершенно иной міръ. Говоритъ при такомъ положеніи вещей только объ обработкѣ въ 1 гл. кн. Бытія вавилонскаго мифа—значитъ злоупотреблять принятыми терминами и понятіями. Для писателя 1 гл., самостоятельность и творчество котораго признается даже Гункелемъ и Деличемъ, повидимому, и не было нужды для выраженія своихъ идей пользоваться какимъ-либо мифологическимъ оригиналомъ. При томъ же исторія литературы показываетъ, что обработка мифовъ обыкновенно состоитъ въ развитіи мифологическихъ подробностей, и если бы писатель 1 гл. кн. Бытія только обрабатывалъ въ своемъ рассказѣ какой-либо мифъ, то его рассказъ, вѣроятно, вышелъ бы не такимъ, какимъ мы знаемъ его въ настоящее время.

Выше было замѣчено, что изслѣдователи, утверждающіе генетическую связь библейской космогоніи съ мифомъ о борьбѣ Мардука и Тіаматъ, указываютъ, между прочимъ, какъ на основаніе для своихъ утвержденій, на знакомство ветхозавѣтныхъ библейскихъ писателей съ названнымъ вавилонскимъ мифомъ. Насколько, однакоже, это знакомство можетъ считаться доказаннымъ? Слѣды этого знакомства, сторонники рассматриваемаго нами взгляда находятъ, во-первыхъ, въ тѣхъ изреченіяхъ Библии, въ которыхъ море представляется силою, враждебной Іеговѣ и имъ побѣждаемой, во-вторыхъ, въ тѣхъ мѣстахъ, которыя говорятъ о борьбѣ Іеговы съ чудовищами моря. Во всѣхъ этихъ би-

собственнаго имени и однозначуе съ Тіаматъ. Но дѣло въ томъ, что членъ при именахъ сущ. въ евр. яз. не имѣетъ такого рѣшающаго значенія, такъ какъ иногда онъ ставится и при собственныхъ именахъ, иногда его нѣтъ тамъ, гдѣ слѣдовало бы ожидать.

блейскихъ мѣстахъ видятъ отзвуки вавилонскаго сказанія о борьбѣ Мардука съ хаотическимъ моремъ-Тіамать и созданными ею чудовищами. „Ветхозавѣтные поэты и пророки, говоритъ Деличъ,—пошли даже такъ далеко, что они геройскій подвигъ Мардука непосредственно перенесли на Іегову и стали прославлять теперь Іегову, какъ такого, который въ первобытныя времена сокрушилъ головы чудовищъ моря (Пс. 73, 13; 83, 13), какъ такого, предъ которымъ падутъ поборники дракопа Іов. 9, 13)¹, и пр.

Изреченій съ подобнымъ содержаніемъ въ учительныхъ и пророческихъ книгахъ, дѣйствительно, очень много. Но среди нихъ трудно указать такое, для объясненія котораго необходимо было бы предположить мифологическую основу. Несомнѣнно, почти всѣ эти мѣста вполне удовлетворительно могутъ быть поняты, какъ поэтическіе образы, возникшіе на почвѣ ежедневныхъ наблюденій или историческихъ воспоминаній еврейскаго народа. Кромѣ того, ни въ одномъ изъ этихъ мѣстъ нельзя найти съ увѣренностью типическихъ чертъ именно борьбы Мардука и Тіамать. Особенно это должно сказать относительно тѣхъ библейскихъ выраженій, въ которыхъ идетъ рѣчь о морѣ. Если, напр., величіе Божіе сравнивается съ шумомъ водъ многихъ, сильныхъ волнъ морскихъ (Пс. 92, 3—4; 95, 11.; 97, 7), если говорится о гласѣ Господа, возгремѣвшемъ надъ водами (Пс. 28, 3), если враги царства Божія сравниваются съ шумящимъ моремъ (Пс. 17, 12—14; 59, 15—20; Авв. 3, 8; Пс. 17, 16—18),—то спрашивается, нужно ли искать мифологическую основу для этихъ сравненій? Что естественнѣе и проще образовъ, встрѣчающихся въ указанныхъ библейскихъ мѣстахъ? Такою же простотою отличается и образъ моря въ Іер. 5, 22: „Я положилъ песокъ границею морю, вѣчнымъ предѣломъ, котораго оно не перейдетъ; и хотя волны его устремляются, но превозмочь не могутъ; хотя онѣ бушуютъ, но переступить его не могутъ“. Нѣсколько болѣе сложнымъ является образъ моря въ Іов. 38, 8—10: „Кто затворилъ море воротами, когда оно исторглось, вышло какъ бы изъ чрева, когда Я облака сдѣлалъ одеждою его и мглу пеленами его, и утвердилъ ему Мое опредѣленіе, и поставилъ запоры и

¹ Babel und Bibel S. 34.

ворота, и сказалъ: доселѣ дойдешь, и не перейдешь, и здѣсь предѣлъ надменнымъ волнамъ твоимъ“? Но и въ данномъ мѣстѣ трудно усмотрѣть отраженіе вавилонскаго образа Тіамать; потому что море собственно не представляется здѣсь какою-то враждебной силой, подобной Тіамать. Нѣтъ нужды видѣть отраженіе образа Тіамать и въ словахъ Пс. 76, 17: „видѣли Тебя, Боже, воды, видѣли Тебя воды и убоялись и вострепетали бездны“, такъ-какъ слова эти вполне понятны, какъ воспоминаніе о переходѣ евреевъ черезъ Чермное море. Равнымъ образомъ и въ словахъ Пс. 103, 9: „отъ прещенія Твоего бѣгутъ онѣ (воды), отъ гласа грома Твоего быстро уходятъ“ невозможно усмотрѣть воспоминаніе о грозной рѣчи Мардука къ Тіамать („отъ прещенія Твоего“) и о пораженіи первобытнаго хаоса: эти слова совершенно понятны и какъ простая поэтическая иллюстрація къ описанію отдѣленія суши отъ моря, данному въ библейскомъ разсказѣ о міротвореніи.

Повидимому, болѣе мнѣнію Гункеля, Делича и Циммерна о знакомствѣ ветхозавѣтныхъ писателей съ мифомъ о Мардукѣ и Тіамать благопріятствуютъ библейскія изреченія о борьбѣ Іеговы съ чудовищами моря, именно съ гаһаб, livjathan (левіаѳанъ), tanninim. Однакоже нельзя сказать, чтобы и въ этихъ изреченіяхъ заключались ясныя черты изложеннаго выше вавилонскаго мифа. Въ нѣкоторыхъ изъ приводимыхъ Гункелемъ мѣстъ гаһаб и livjathan, о пораженіи которыхъ Іеговою говорится, несомнѣнно, не морскія чудовища, а образныя обозначенія народовъ. Въ Пс. 86, 4, въ словахъ: „упомяну знающимъ меня о Раһаб (Раавѣ) и Вавилонѣ“ гаһаб, очевидно, обозначаетъ страну—Египетъ, такъ какъ сопоставляется съ Вавилономъ и далѣе съ Тиромъ и Египціей. У пр. Исаи въ гл. 51, 9 въ выраженіи о мышцѣ Господней; „не ты ли сразила гаһаб, поразила крокодила“ также рѣчь не о побѣдѣ надъ чудовищами моря. Упомянувъ здѣсь о гаһаб, пророкъ продолжаетъ: „не Ты ли посушилъ море, воды великой бездны, превратилъ глубины моря въ дорогу, чтобы прошли искупленные“. Изъ контекста рѣчи ясно, что пророкъ въ этихъ словахъ имѣетъ въ виду чудесное изведеніе евреевъ изъ Египта и, такимъ образомъ, употребляетъ слово гаһаб, какъ наименованіе Египта. Такой же смыслъ имѣетъ и изреченіе Пс. 73, 13—

14: „Ты расторгъ силою Твоею море, Ты сокрушилъ головы змievъ (gascnej tanninim), ты сокрушилъ голову левiаана (gascnej livjathan), отдалъ его въ пищу людямъ пустыни“. Изъ ст. 15-го, гдѣ говорится: „Ты изсѣкъ источникъ и потокъ, Ты засушилъ сильныя рѣки“ видно, что въ приведенныхъ выше словахъ идетъ рѣчь о чудесномъ исходѣ изъ Египта и что tanninim и livjathan—образныя наименованiя этой страны. Въ качествѣ наименованiя народовъ употребляются эти названiя и у пр. Исаи въ 27, 1. Самый генезисъ разсматриваемыхъ образовъ намъ не извѣстенъ. Но мы съ полнымъ правомъ можемъ предполагать, что эти образы возникли независимо отъ вавилонскихъ мiеологическихъ представлений: сравненiе грознаго египетскаго войска, приходившаго въ Палестину изъ-за моря съ морскими чудовищами, такое же сравненiе Египта, узкой полосой тянувшагося вдоль моря, уподобленiе „змѣю изгибающемуся“ Вавилонiи (Ис. 27, 1), расположенной по рѣкамъ,—столь естественны, что они могли возникнуть у евреевъ и независимо отъ какихъ бы то ни было чуждыхъ влiянiй. Пусть даже первоначальный источникъ указанныхъ сравненiй лежитъ въ вавилонскомъ мiеѣ о Мардукѣ и Тiаматъ, мiеѣ, ходившемъ пѣкогда въ Палестинѣ. Во всякомъ случаѣ, въ периодъ пророковъ и псалмопѣвцевъ съ этими образами, очевидно, никакихъ мiеологическихъ представлений уже не соединялось, и они употреблялись въ совершенно новомъ смыслѣ.

На ряду съ разсмотрѣнными библейскими выраженiями, въ которыхъ livjathan и tanninim употребляются въ смыслѣ не собственномъ, существуютъ и другiя, гдѣ данныя слова являются названiемъ морскихъ чудовищъ. Но специфическихъ чертъ извѣстнаго намъ вавилонскаго мiеа нельзя указать и въ этихъ мѣстахъ. Напр., въ словахъ Пс. 103, 25: „тамъ этотъ левiаанъ, котораго Ты сотворилъ, чтобы играть съ нимъ“ нельзя видѣть слѣдовъ вавилонскаго мiеа потому, что чудовища хаоса въ мiеѣ представляются уже исчезнувшими, тогда какъ о левiаанѣ, говорится какъ о существующемъ. Въ кн. Iова (40, 20) въ словахъ: можешь ли ты удою вытащить левiаана“ также идетъ рѣчь о животномъ существующемъ, надъ которымъ Iову предлагается испытать свою силу. Приведенное выраженiе не будетъ

имѣть смысла, если сблизать его съ вавилонскимъ мiеомъ. Слова кн. Iова 3, 8: „да проклянуть ее проклинающiе день, способные разбудить левiаана“ нѣтъ основанiя возводить къ вавилонскому мiеу потому, что ни о какомъ снѣ Тiаматъ въ мiеѣ не говорится. Не соотвѣтствуетъ образу Тiаматъ и поэтическое описанiе бегемота въ Iов. 40, 10—19, такъ какъ бегемотъ здѣсь является царемъ суши и не можетъ считаться олицетворенiемъ воднаго хаоса.

Самое сопоставленiе библейскихъ мѣстъ, говорящихъ о змѣяхъ или драконахъ, съ вавилонскимъ мiеомъ основывается на томъ предположенiи, что и Тiаматъ представлялась въ Месопотамiи въ видѣ змѣя. Но это предположенiе не можетъ считаться доказаннымъ. Изъ описанiя борьбы Тiаматъ съ Мардукомъ совсѣмъ не видно, чтобы Тiаматъ мыслилась въ образѣ змѣя или дракона. Правда, въ числѣ открытыхъ раскопками вавилонскихъ картинъ имѣются изображенiя бога, побѣждающаго дракона. Но нельзя сказать съ увѣренностью, что эти картины воспроизводятъ именно сцену изъ мiеа о Мардукѣ: по крайней мѣрѣ, такой авторитетный ассириологъ, какъ Iенсенъ, отрицаетъ это. Если, далѣе, въ самомъ мiеѣ рассказывается, что Тiаматъ произвела исполнскихъ змѣй, то это не даетъ основанiя приписывать образъ змѣи и самой Тiаматъ. Въ доказательство своего предположенiя объ образѣ Тiаматъ Гункель ссылается еще на надпись Агума, въ которой сообщается о томъ, что царь повелѣлъ выставить въ храмѣ, на ряду съ другими изображенiями чудовищъ и змѣю. Но въ этой надписи не говорится, что змѣя есть образъ именно Тiаматъ, а другiя животныя—образы помощниковъ ея. Не говорится объ этомъ и въ другихъ свидѣтельствахъ клинописныхъ текстовъ, отмѣчающихъ культовое значенiе изображенiй драконовъ. Если добавить къ сказанному, что у Бероза, передающаго вавилонскую космогонiю, первобытный хаосъ представляется въ образѣ женщины, то будетъ ясно, на какой нетвердой почвѣ стоитъ разсматриваемое нами предположенiе Гункеля и Делича. Понятно, что въ силу шаткости этого исходнаго предположенiя, и дальнѣйшiе выводы изъ него, касающiеся смысла приведенныхъ библейскихъ мѣстъ, не могутъ считаться прочно обоснованными.



V.

Библейское сказаніе о грѣхопадѣніи и родословная таблица допотопныхъ патріарховъ. Отношеніе названныхъ библейскихъ отдѣловъ къ вавилонской литературѣ.

Библейское повѣствованіе о раѣ и грѣхопадѣніи первыхъ людей, составляющее содержаніе 2 и 3 гл. кн. Бытія, не имѣетъ для себя такихъ параллелей, какъ мнѣ о Мардукѣ и Тіаматъ. Сказанія о раѣ и грѣхопадѣніи въ клинописныхъ текстахъ доселѣ не найдено, хотя еще въ 1881 г. Деличъ утверждалъ, что оно будетъ найдено и должно быть найдено ¹. Это не препятствуетъ, однакоже, изслѣдователямъ, стремящимся вавилонизировать Библию, указывать оригиналы для 2 и 3 гл. въ Месопотаміи. Основаніемъ для нихъ въ данномъ случаѣ служитъ то обстоятельство, что въ вавилонской литературѣ можно найти отдѣльные элементы разсматриваемаго библейскаго повѣствованія, отдѣльныя идеи. Особенное вниманіе при этомъ обращаютъ на мнѣ объ Адапѣ, на упоминанія въ вавилонскихъ разсказахъ и надписяхъ „о хлѣбѣ жизни“, „о водѣ жизни“ и о священныхъ деревьяхъ, и наконецъ на нѣкоторыя характерныя имена и изображенія.

Содержаніе мнѣа объ Адапѣ таково. Сынъ бога Эа мудрецъ Адапа, полубожеское существо, служитъ въ качествѣ священника при храмѣ своего отца. Для нуждъ святилища

¹ Wo lag Paradies S. 85.

Адапа занимается рыбной ловлей на морѣ у Эриду. Когда онъ однажды былъ за этимъ дѣломъ, внезапно поднявшійся южный вѣтеръ потопилъ его корабль. Разгнѣванный полубогъ за это сломалъ южному вѣтру крылья, такъ-что онъ въ теченіе семи дней не могъ дуть на землѣ. Когда услышалъ объ этомъ поступкѣ Ану, богъ неба и вѣтровъ, то онъ позвалъ Адапу къ отвѣту. Отправляясь на судъ, Адапа получилъ наставленіе отъ своего отца, бога Эа. Эа научилъ Адапу облечься въ трауръ и возбудить этимъ сочувствіе Эамуза и Гизиды, стражей небснаго дворца Ану. „Когда ты,— продолжалъ онъ,— предстанешь предъ Ану, тебѣ предложатъ пищу смерти, не ѣшь ея; тебѣ предложатъ воду смерти, не пей ея; тебѣ предложатъ одежду, не одѣвай ея. масло—не мажься имъ“. Получивъ эти наставленія, Адапа отправился на небо. Тамъ исполнилось все, о чемъ говорилъ Эа, но съ однимъ существеннымъ различіемъ. Ану, пожелавшій превзойти Эа, рѣшилъ надѣлать Адапу безсмертіемъ и предложилъ ему хлѣба жизни и воды жизни. Но Адапа, помня наставленія отца своего, не сталъ ѣсть и пить. Тогда Ану посмотрѣлъ на него съ изумленіемъ и сказалъ: „Адапа, почему ты не ѣлъ и не пилъ, такъ что не будешь жить“ (вѣчно)? Адапа отвѣчалъ: „Эа, господинъ мой, приказалъ: не ѣшь и не пей“. Послѣ этого Адапа былъ возвращенъ на землю ¹.

Изложенный мнѣ сопоставляется съ библейскимъ разсказомъ о раѣ и грѣхопадѣніи потому, что и тамъ и здѣсь идетъ рѣчь о потерѣ человѣкомъ возможности быть безсмертнымъ. Этимъ пунктомъ и ограничивается сходство двухъ разсказовъ; во всемъ же остальномъ они различны, и этого не отрицаютъ сами сторонники мнѣнія о вавилонскомъ происхожденіи 2—3 гл. кн. Бытія ². Но мы должны

¹ Мнѣа объ Адапѣ открытъ въ 1887 г. въ числѣ Талль-Амарскихъ таблицъ. Послѣ найдены были фрагменты, относящіеся къ этому мнѣу, и въ библиотекѣ Ассурбанипала IV. Напечатанъ мнѣа, вмѣстѣ съ нѣмецкимъ переводомъ его, Гейсеномъ въ Keilinschriftliche Bibliothek Schugard's, т. VI, 1 стр. 92—101. Краткія изложенія мнѣа сдѣланы многими авторами. Конецъ мнѣа остается пока неяснымъ.

² „Различія между ними,—говоритъ относительно даннаго пункта Гункель,—столь велики, что ясно,—здѣсь дѣло идетъ не о различныхъ рецензіяхъ одной и той же исторіи, но о двухъ различныхъ разсказахъ. родственныхъ въ частностяхъ“. Genesis. S. 34. Равнымъ образомъ и Циммеръ признаетъ: „ходъ мыслей тамъ и здѣсь специфически различенъ“. Keilinschr. und A. T. S. 527.

сказать, что и мысль о причинѣ смертности человѣка, общая обонмъ разсказамъ, выступаетъ въ нихъ все-таки въ существенно различной формѣ. Въ библейскомъ повѣствованіи, какъ извѣстно, говорится не только о потерѣ человѣкомъ безсмертія, но и о происхожденіи страданій человѣка на землѣ. Причиной потери человѣкомъ безсмертія въ Библии представляется грѣхъ, а въ вавилонскомъ мифѣ просто ошибка Эа, не давшаго своему любимцу надлежащихъ наставленій. Образа искусителя, имѣющаго первостепенное значеніе въ библейскомъ разсказѣ, въ вавилонскомъ мифѣ мы не встрѣчаемъ совсѣмъ: герой мифа не только не подвергается искушенію, а, напротивъ, предупреждается и охраняется. Все это показываетъ, что трудно говорить не только о генетической связи 2—3 гл. кн. Бытія съ мифомъ объ Адапѣ, но и вообще о какомъ-либо родствѣ между ними.

Кромѣ мифа объ Адапѣ, слѣды существованія сказаній о раѣ и грѣхопаденіи въ Вавилонѣ находятъ въ опубликованной впервые Смитомъ небольшой картинѣ, открытой на одномъ цилиндрѣ¹. Картина эта представляетъ въ центрѣ дерево съ двумя плодами, свѣшивающимися съ нижнихъ вѣтвей. По бокамъ дерева помѣщены двѣ человѣческія фигуры съ протянутыми къ дереву руками. Обѣ фигуры въ длинныхъ одеждахъ, причемъ правая имѣетъ на головѣ рога, а лѣвая нѣчто въ родѣ повязки. На лѣвой сторонѣ картины, сверху, проведена какая-то волнообразная линия. По поводу этой картины Деличъ еще въ 1881 г. говорилъ: сцена, которую она изображаетъ, „ясна: это грѣхопаденіе“². Въ такомъ же смыслѣ истолковываетъ Деличъ названную картину и въ своей извѣстной рѣчи³. „Могу ли я,—восклицаетъ онъ,—поднять покрывало? указать на древній цилиндръ... Можетъ ли не быть связи между этимъ древне-вавилонскимъ изображеніемъ и библейскимъ разсказомъ“?

Несмотря на увѣренность, съ которой говоритъ Деличъ объ интересующей насъ вавилонской картинѣ, смыслъ ея и особенно связь съ библейскимъ разсказомъ о грѣхопаденіи далеко не такъ очевидны. Цѣлый рядъ ученыхъ, остано-

¹ Снимки съ этой картины можно видѣть въ Библейской исторіи проф. А. П. Лопухина, въ кн. проф. Астафьева и во мн. др. изданіяхъ.

² Wo lag Parad. S. 90.

³ Babel und Bibel. S. 37.

вливавшихъ свое вниманіе на указанной картинѣ, категорически утверждаютъ, что она не имѣетъ никакого отношенія къ грѣхопадению прародителей. Таково, напр., мнѣніе Оппера, Менана, Шрадера, Галеви, Дилльмана, Йенсена, Будде, Гольдингера, Кенига, Никеля¹ и мн. др. Въ положеніи изображенныхъ на картинѣ фигуръ и во всей сценѣ, дѣйствительно, мало чертъ, характерныхъ для повѣствованія 3-й гл. кн. Бытія. Такъ, длинная одежда и головныя покрывала изображенныхъ на картинѣ людей не соотвѣтствуютъ библейскому представленію о райской жизни. Положеніе змѣя на картинѣ (позади женщины) не гармонируетъ съ его рѣчью въ исторіи грѣхопадения, и самое изображеніе, въ которомъ видятъ змѣя, настолько неопредѣленно, что, напр., Галеви, Тиле, Йенсенъ принимаютъ это изображеніе за простую волнообразную линию, имѣющую значеніе орнамента. Въ виду этого возможно думать вмѣстѣ съ Тиле, что на картинѣ нарисована только обычная сцена изъ религіозной жизни Вавилоніи, изображенъ какой-нибудь богъ и кланяющийся ему человѣкъ. Во всякомъ случаѣ, исторія грѣхопадения столь сложна, имѣетъ такой глубокой смыслъ, что содержаніе ея не можетъ быть исчерпано указанной картиной, а потому и до генетической связи между Библией и Вавилономъ въ данномъ пунктѣ слишкомъ далеко.

Элементы библейскаго повѣствованія о раѣ, далѣе, какъ замѣчено выше, усматриваютъ въ упоминаніяхъ клинописныхъ текстовъ о „хлѣбѣ жизни“, „травѣ жизни“, „живой водѣ“ и священнхъ деревьяхъ. Такія упоминанія встрѣчаются часто и въ различной формѣ². Такъ, ассирійскій царь Ададъ-Нирари III въ одной изъ своихъ надписей хвалится, что его богъ Ассуръ сдѣлалъ его правленіе такимъ же благотворнымъ, какъ и „трава жизни“. Подобнымъ образомъ и Ассаргадонъ говоритъ о своемъ царствованіи: „пусть мое царское владычество будетъ также легко, какъ „трава жизни“ для (тѣла) людей“. Въ одномъ гимнѣ даже Мардукъ прославляется какъ источникъ „травы жизни“, а въ числѣ употреблявшихся у ассиро-вавилонянъ именъ въ клинопис-

¹ Nikel, Genesis und Keilinschrift. S. 127.

² Winckler und Zimmern, Keilinsch. und A. T. S. 523 и дал.

ныхъ текстахъ встрѣчается имя Самму-балати, которое понимается ассириологами въ смыслѣ „травы жизни“.

По поводу указанныхъ выраженій должно сказать, что подлинный смыслъ ихъ не вполне ясенъ, и они допускаютъ пониманіе, далекое отъ того смысла, съ какимъ является древо жизни въ библейскомъ разсказѣ. По мнѣнію самого Циммерна, во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ выраженіе „трава жизни“ лучше всего понимать просто въ смыслѣ „цѣлебной травы, такъ какъ въ вавилонскомъ языкѣ „жизнь“ и „здоровье“ — тождественныя понятія, которыя обозначаются однимъ и тѣмъ же словомъ *balati*. Справедливость такого пониманія доказывается тѣмъ, что „травой жизни“ или „древомъ жизни“ у вавилонянъ назывались очень многія растенія, и даже такія, какъ виноградная лоза, — назывались, очевидно, только въ виду приписывавшихся имъ цѣлебныхъ свойствъ. Затѣмъ, въ мифѣ о Гилгамешѣ „травѣ жизни“ прямо усваивается только сила оживлять и дѣлать молодымъ, но не доставлять безсмертіе. Все это препятствуетъ въ отмѣченныхъ выше мѣстахъ клинописныхъ текстовъ находить съ увѣренностью идеи библейскаго рая и, тѣмъ болѣе, настаивать на заимствованіи этихъ идей бытописателемъ.

Не можетъ служить прочнымъ основаніемъ для этого и встрѣчающіяся въ надписяхъ названія Каръ-Дуніасъ и Тинтара, въ приложеніи къ странѣ вавилонской (Каръ-Дуніасъ) и къ окрестностямъ самого города Вавилона. Первое изъ этихъ названій, означающее „садъ бога Дуніаса“, указываетъ только на то, что извѣстная мѣстность Вавилоніи была посвящена богу Дуніасу. Второе же, значущее „роща жизни“ „или источникъ жизни“ можетъ быть понимаемо въ томъ общемъ смыслѣ, въ которомъ подобныя выраженія часто употребляются въ Библии. Воспоминаній о раѣ и свидѣтельствъ о месопотамскомъ происхожденіи исторіи рая приведенныя имена сами по себѣ не даютъ ¹.

Вообще, нельзя сказать, чтобы на основаніи разсѣянныхъ въ вавилонской литературѣ мѣстъ если даже признать родство ихъ съ содержаніемъ 2 и 3 гл. кн. Бытія, можно было построить мифъ, близкій къ разсказу библейскому чертами типичными. Въ библейскомъ повѣствованіи, пови-

¹ Nickel, S. 137—138.

дному, несомнѣнно, есть черты, указывающія, что настоящая редакція этого повѣствованія происходитъ не изъ Вавилона. Такъ, по Быт. 3, 7 первые люди, послѣ грѣхопаденія, покрываютъ себя листьями смоковницы (*teenah*). Между тѣмъ, въ области южнаго теченія Тигра и Евфрата, гдѣ предполагается мѣсто происхожденія оригинала библейскаго разсказа, смоковница не растетъ. Затѣмъ, у бытописателя змѣй искуситель характеризуется, какъ хитрое животное. Въ вавилонскихъ мифахъ змѣй, если отождествлять его съ образомъ Тіаматъ, является олицетвореніемъ первобытнаго моря, могучимъ враждебнымъ Богу чудовищемъ. Наконецъ, наказаніе, которое назначается согрѣшившему человѣку, — угроза тяжелой и бесплодной обработкой земли, — скорѣе имѣетъ колоритъ палестинскій, нежели вавилонскій, потому что Вавилонія, какъ извѣстно, отличалась всегда необыкновеннымъ плодородіемъ.

Всѣ изложенныя соображенія приводятъ къ тому заключенію, что у насъ пока нѣтъ совершенно никакихъ основаній для того, чтобы считать библейскій разсказъ о раѣ и грѣхопаденіи обработкой какого-либо мифа вавилонскаго. Самое большее, что позволительно вывести изъ всѣхъ указанныхъ Деличемъ и другими данныхъ, — это то, что у ассиро-вавилонянъ сохранялось преданіе о первобытныхъ временахъ человѣчества. Но это преданіе знали не одни жители Месопотаміи: оно было извѣстно также индійцамъ, египтянамъ, иранцамъ, грекамъ, римлянамъ и можетъ считаться, преданіемъ общечеловѣческимъ ¹. Такимъ образомъ, Бытописатель изложилъ въ своемъ повѣствованіи общечеловѣческое, а не специфически вавилонское преданіе.

Послѣ повѣствованія о грѣхопаденіи бытописатель предлагаетъ въ V-й гл. своей книги родословіе допотопныхъ патріарховъ. Бытописатель, какъ извѣстно, называетъ здѣсь 10 именъ (Адамъ, Сифъ, Энохъ, Каинанъ, Малелеиль, Іаредъ, Энохъ, Маеусаль, Ламехъ, Ной), отмѣчаетъ число лѣтъ жизни каждаго патріарха, а для нѣкоторыхъ и характерныя

¹ Преданія о грѣхопаденіи собраны, напр., у Lüken'a, Die Triditionen des Menschen geschlechtes., у Дильмана въ комментаріи на кн. Бытія. — въ русской литературѣ у проф. А. П. Лопухина, С. С. Глаголева и А. Покровскаго.

черты жизни (Быт. 5, 22, 24, 29). Въ настоящее время и для генеалогической таблицы 5 гл. ищут оригинала въ Вавилонѣ. Въ этомъ случаѣ обращаютъ вниманіе на списокъ древнихъ вавилонскихъ царей, имѣющійся у Бероза. Списокъ этотъ слѣдующій¹: „сперва,—говоритъ Берозъ,—былъ царемъ Аморъ ('Αλωρος), халдей изъ Вавилона. (Послѣ его смерти) царствовали потомъ Алапаръ ('Αλαπαρος) и Амилонъ ('Αμύλων) изъ Паутибибла; потомъ Амменомъ ('Αμμένων) халдей, при которомъ явился изъ Эритрейскаго моря Аннедотъ; потомъ Мегалоръ (Μεγαλαρος), изъ города Паутибибла, который царствовалъ 18 саръ. А послѣ него царствовалъ 10 саръ Даонъ (Δάωνος или Δάως), пастухъ изъ Паутибибла. Въ его время опять явилось изъ Эритрейскаго моря четверичное число аннедотовъ такого же свойства, какъ и прежніе, и одинъ даже въ смѣшанномъ образѣ рыбы и человѣка. Потомъ господствовалъ Еведорахъ (Εβεδώραχος) изъ Паутибибла и царствовалъ 8 саръ. При немъ явилось другое существо изъ Эритрейскаго моря, по имени Одаконъ, также въ образѣ человѣка-рыбы. Всѣ они раскрыли въ подробностяхъ то, о чемъ говорилъ вообще Оаннесъ. Потомъ восьмымъ господствовалъ Амемпсинъ ('Αμέμψινος), халдей изъ Лоранхи; онъ царствовалъ 10 саръ. Далѣе царствовалъ 8 саръ Отіартъ ('Οτιάρτης). По смерти Отіарта царствовалъ его сынъ Кисутръ (Κισουτρος) 18 саръ. При немъ былъ великій потопъ. Такимъ образомъ, общее число царей было 10, а число саръ 120“.

Подобный же списокъ допотопныхъ царей, съ незначительными измѣненіями, представляетъ и Абиденъ². Что же касается клинописныхъ текстовъ, то въ нихъ доселѣ не найдено слѣдовъ такого списка. Но такъ какъ эти тексты вообще подтверждаютъ точность Бероза въ передачѣ вавилонскихъ сказаній, то, по мнѣнію ассиріологовъ, они даютъ основаніе видѣть и въ списокѣ царей Бероза именно воспроизведеніе національнаго вавилонскаго сказанія. Кромѣ того, клинописные тексты представляютъ поясненія къ нѣкоторымъ,

¹ Выдержка изъ Бероза приводится у Смита (Chald. Genes.) у Цимерна (Keilinschr. und A. F.) и др. авторовъ.

² Абиденъ называетъ имена не всѣхъ царей, а нѣкоторыя передаетъ иначе: вмѣсто Амилонъ у него Амиллоръ, вмѣсто Еведорахъ—Еведорехъ.

называемымъ Берозомъ, именамъ царей. Въ надписяхъ, затѣмъ, можно указать слѣды тѣхъ воззрѣній, которыя выражаются у Бероза. Такъ, надписи говорятъ о мудрости древнихъ мудрецовъ, упоминаютъ о допотопномъ періодѣ и именно къ этому періоду возводятъ начало науки и знанія¹, подобно тому какъ Берозъ къ допотопному времени приурочиваетъ откровеніе Оаннеса и его преемниковъ.

Приведенный выше списокъ Бероза, косвенно подтверждаемый клинописными текстами, новѣйшіе изслѣдователи (Гоммель, Гункель, Деличъ) считаютъ столь близкимъ къ генеалогической таблицѣ V-й гл. кн. Бытія, что не сомнѣваются въ происхожденіи ихъ изъ одного вавилонскаго источника. „Десять допотопныхъ вавилонскихъ царей,—говоритъ Деличъ,—въ качествѣ десяти допотопныхъ патриарховъ со сходствомъ во всѣхъ частностяхъ приняты въ Библию“². „По общему ходу культуры,—замѣчаетъ другой авторъ,—и по аналогіи съ исторіей творенія и потопа нужно принять, что еврейская традиція (о патриархахъ) возникла изъ вавилонской. Это вавилонское происхожденіе таблицы сновъ тѣмъ легче принять, что и слѣдующая исторія потопа, какъ, вѣроятно, предшествующая исторія творенія, восходятъ къ Вавилону... Самыя вавилонскія имена не сохранились (въ Библии), но на ихъ мѣсто явились переводы или эквиваленты“³. Сходство между спискомъ Бероза и генеалогической таблицей бытописателя усматриваютъ въ томъ, что въ обоихъ документахъ названо по одинакому числу именъ—по десяти, затѣмъ въ огромныхъ цифрахъ лѣтъ жизни или царствованія, являющихся также въ обоихъ документахъ и, наконецъ, въ значеніи самыхъ пменъ. Такъ, въ списокѣ Бероза на третьемъ мѣстѣ стоитъ 'Αμύλων или по вавилонскому произношенію amelu, что значитъ „человѣкъ“;

¹ Такъ, Ассурбанипаль хвалится въ одной изъ своихъ надписей, что для него—радость „читать камни“ изъ допотопнаго времени. Въ текстѣ, опубликованномъ Кюхлеромъ, содержащаяся тамъ магическія заклинанія называются изреченіями древнихъ допотопныхъ мудрецовъ. Называются затѣмъ имена нѣкоторыхъ древнихъ мудрецовъ, подходящія къ именамъ списка Бероза, напр., Эвмедуга или Эвведонъ (у Бероза Одаконъ) Амель-Синъ (у Бероза Амемпсинъ) См. у Zimmermann'a, S. 537.

² Delitzsch, Babel und Bibel. S. 32.

³ Gunkel, Genesis. S. 122.

въ генеалогической таблицѣ V-й гл. на третьемъ мѣстѣ среди патриарховъ помѣщается Энось, имя котораго также означаетъ „человѣкъ“. Четвертое имя списка Бероза Ἀριέωνъ считается соответствующимъ вавилонскому ишпапу „ремесленникъ“; послѣднее же сходно по значенію съ еврейскимъ Каинанъ (keinan—кузнецъ). Имя седьмого вавилонскаго царя Ἐυεβραχοςъ отождествляютъ съ упоминаемымъ въ надписяхъ царемъ города Сиппара Enmeduranki, о которомъ въ надписяхъ разсказывается, что онъ былъ посвященъ въ тайны неба и земли и былъ учредителемъ священства. Въ библейской генеалогіи на седьмомъ мѣстѣ поставленъ Энохъ (chanoch) п о немъ говорится, что „онъ ходилъ предъ Богомъ“ и „Богъ взялъ его“. Восьмое имя списка Бероза Ἀριέφωοςъ отождествляютъ съ вавилонскимъ amel-sin—„человѣкъ бога Сина“. Въ Библии этому имени соответствуетъ Маусаль, что значитъ „мужъ Эла“ или „мужъ Божій“. Наконецъ, послѣдніе представители допотопнаго міра, называемые у Бероза и въ Библии, имѣютъ между собою то общее, что оба они представляются участниками потопа.

Изложенное мнѣніе о заимствованіи генеалогической таблицы V-й гл. изъ Вавилона связывается у Гункеля, какъ мы видѣли, съ фактомъ заимствованія изъ Вавилона всей библейской исторіи первобытнаго времени и на этомъ послѣднемъ фактѣ даже основывается. Но такъ какъ этотъ фактъ далеко не можетъ считаться доказаннымъ, то, очевидно, и мнѣніе, на него опирающееся, не можетъ считаться прочнымъ. Что касается сходства между библейской генеалогической таблицей и спискомъ допотопныхъ царей у Бероза, то оно дѣйствительно существуетъ. Но, несомнѣнно, оно вовсе не такъ близко, какъ представляютъ это защитники разсматриваемаго мнѣнія. Сходство это достигается, какъ видно изъ предыдущаго, путемъ отождествленія греческихъ именъ списка Бероза съ вавилонскими и путемъ сравненія послѣднихъ съ именами генеалогической таблицы бытописателя. Нельзя сказать, чтобы это отождествленіе заключало въ себѣ что-либо невѣроятное. Однако нельзя забывать и того, что въ данномъ случаѣ мы стоимъ все-таки на почвѣ чистыхъ предположеній, для которыхъ пока не имѣется фактическихъ подтвержденій. При томъ, и эти предположенія, при помощи которыхъ сблизаются два документа,

примѣнимы не ко всѣмъ именамъ ихъ, а только къ нѣкоторымъ. Въ другихъ пунктахъ генеалогическая таблица кн. Бытія значительно и существенно отличается отъ списка Бероза. Такъ, имена Бероза принадлежатъ царямъ, а не патриархамъ. Цифры Бероза, далѣе, указываютъ лѣта царствованія, а не лѣта жизни, какъ цифры библейскія. Хотя и послѣднія цифры необычайно велики, однако съ цифрами Бероза въ этомъ отношеніи онѣ не могутъ быть и сравниваемы: тогда какъ въ Библии допотопное время опредѣляется въ 2 тысячи лѣтъ¹, Берозъ исчисляетъ его въ 432 тысячи лѣтъ, и въ среднемъ на правленіе каждаго царя у него приходится 43 тыс. лѣтъ. Наконецъ, библейская генеалогическая таблица, помѣщаемая въ V гл. кн. Бытія, сопровождается краткими замѣчаніями, въ которыхъ нельзя усмотрѣть ничего фантастическаго и легендарнаго². У Бероза же упоминаніе о допотопныхъ царяхъ связывается съ сказаніемъ о сообщеніи Божественнаго откровенія миѣическими существами, являвшимися въ смѣшанномъ образѣ рыбы и человѣка.

При наличности всѣхъ отмѣченныхъ данныхъ, очевидно, нельзя считать генеалогію V-й гл. кн. Бытія вмѣстѣ съ Гункелемъ и Деличемъ прямо и непосредственно заимствованной изъ Вавилона. Изъ сказаннаго видно, что вавилонская литература въ данномъ случаѣ устанавливаетъ только фактъ существованія аналогичныхъ Библии преданій и въ Месопотаміи. Выставлять этотъ фактъ противъ достоинства Библии,—въ чемъ сущность разсматриваемыхъ нами взглядовъ,—можно только въ томъ случаѣ, если считать это преданіе легендарнымъ и специально вавилонскимъ. Для сужденія же объ этомъ собственно вавилонская литература не представляетъ никакихъ данныхъ, вслѣдствіе которыхъ нужно бы было измѣнить нашъ традиціонный взглядъ на историческій характеръ V-й гл. кн. Бытія. Въ частности, преданіе о 10 патриархахъ не можетъ считаться специально

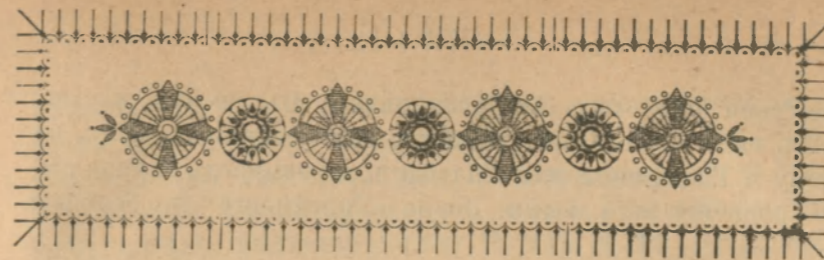
¹ Точнѣе, по тексту еврейскому отъ сотворенія міра до потопа прошло 1656 л., по тексту LXX—2242 и по тексту Самарянскому 1307.

² Легендарный элементъ усматриваютъ въ сказаніи бытописателя объ Энохѣ. Но собственно у самого бытописателя объ Энохѣ ничего особеннаго не сообщается. Чудесный характеръ исторія Эноха получаетъ позднѣе.

вавилонскимъ измышлениемъ уже потому, что оно въ разнообразной формѣ встрѣчается у персовъ, индійцевъ, финиціанъ и египтянъ. Во всѣхъ этихъ преданіяхъ не только мы видимъ то же знаменательное число 10, но и мысль о необыкновенномъ долготѣи первобытныхъ людей¹. Считать, что всѣ эти преданія заимствованы изъ Вавилона, мы не имѣемъ основаній. Поэтому и въ вавилонскомъ сказаніи о допотопныхъ патріархахъ мы можемъ видѣть только версію преданія первоначальнаго, общечеловѣческаго. Такую же версію представляетъ собою, очевидно, и сказаніе библейское.



¹ Преданія эти опять можно читать въ назв. выше сочиненіяхъ.



VI.

Отношеніе къ вавилонской литературѣ библейскихъ сказаній о потопѣ и о столпотвореніи. — Мнимые слѣды вліяніи Вавилона на библейскую исторіографію. — Общіе выводы. — Заключение.

ВАВИЛОНСКОЕ сказаніе о потопѣ извѣстно въ настоящее время въ нѣсколькихъ редакціяхъ: одну изъ нихъ представляетъ собою изложеніе сказанія у Бероза и Абидена¹, двѣ другихъ имѣются въ клинописныхъ текстахъ. Особенное значеніе въ наукѣ придаетъ этимъ послѣднимъ, такъ какъ въ позднемъ разсказѣ Бероза о потопѣ можно усматривать уже обработку первоначальнаго сказанія, съ цѣлью представить его въ возможно простой и связной формѣ.

Клинописное сказаніе о потопѣ впервые было найдено въ 1872 г. англійскимъ ассиріологомъ Дж. Смитомъ въ ни-

¹ Сказаніе Бероза таково: „По смерти Ардата его сынъ Ксисутръ царствовалъ 18 саръ; при немъ совершился великій потопъ, о которомъ записано слѣдующее извѣстіе. Кроносъ явился ему во снѣ и открылъ ему, что въ 15-й день мѣсяца Дезія люди погибнутъ отъ потопа; поэтому онъ повелѣлъ ему принести всѣ писанія, начало, средину и конецъ, въ городъ солнца Сиспару и тамъ ихъ зарыть. Потомъ долженъ онъ построить корабль (σκάφος) и войти въ него съ родственниками и домочадцами: нагрузить туда пищу и питье, а также взять животныхъ — птицъ и четвероногихъ и все приготовить къ плаванію. Тогда онъ спросилъ, куда направить корабль, и получилъ отвѣтъ: „къ богамъ, чтобы умолять ихъ о благѣ людей“. Онъ повиновался и построилъ корабль

невійскої бібліотекъ Ассурбанипала¹. Въ своемъ настоящемъ видѣ это сказаніе входитъ, какъ составная часть, въ поему о Гилгамешѣ или Издубарѣ, и занимаетъ одинадцатую дощечку этой поемы. Поэма о Гилгамешѣ—это большое

5 стадій длины и 2 стадія ширини, собравъ все, что ему было предписано и ввездъ въ корабль жену и дѣтей, а также и домочадцевъ. Когда совершился потопъ, Кисутръ, тогчасъ, какъ сталъ онъ уменьшаться, выпустилъ нѣкоторыхъ птицъ. Но такъ какъ онъ не нашли ни пищи, ни мѣста, гдѣ бы онъ могли остановиться, то снова были взяты въ корабль. Кисутръ же послѣ нѣсколькихъ дней опять выпустилъ птицъ, и онъ возвратились въ корабль съ грязью на ногахъ. Когда онъ выпущены были въ третій разъ, онъ болѣе не возвращались въ корабль. Тогда Кисутръ понялъ, что земля освободилась отъ воды; онъ сдѣлалъ отверстіе въ кровль корабля и увидѣлъ, что корабль остановился на горѣ. Послѣ этого онъ вышелъ съ своею женою, съ своею дочерью и съ кормчимъ и, поцѣловавъ землю, воздвигъ жертвенникъ и принесъ жертву богамъ; въ этотъ моментъ онъ сдѣлался невидимъ вмѣстѣ со всѣми, которые вышли съ нимъ изъ корабля. Оставшіеся въ корабль, не видя возвращенія Кисутра, въ свою очередь сошли на землю и стали искать его, называя его по имени. Но Кисутръ самъ не являлся имъ, а они услышали раздавшійся въ воздухъ голосъ, который повелѣвалъ имъ быть благочестивыми и возвѣщаль, что (Кисутръ) за свое благочестіе взять для обитанія съ богами, и что такова же участь его жены, дочери и кормчаго. Голосъ сказалъ имъ также, чтобы они шли назадъ въ Вавилонъ и, какъ это опредѣлено, взяли изъ Сиспары писанія и распространяли ихъ среди людей. Онъ прибавилъ еще, что страна, гдѣ они находились, была Арменія. Когда они услышали это, они принесли жертву богамъ и пѣшкомъ возвратились въ Вавилонъ. Отъ корабля (Кисутра), остановившагося въ Арменіи, еще и доселѣ сохранилась часть въ Кордьерскихъ горахъ Арменіи, и нѣкоторые люди приносили отъ корабля смолу, которую они соскабливали, и пользовались ею для отвращенія болѣзней. Что касается (спутниковъ Кисутра), то они пришли въ Вавилонъ, вырыли въ Сиспарѣ писанія, основали многіе города, возобновили храмы, а также возстановили и Вавилонъ². Греческій текстъ Бероза, въ извлеченіяхъ изъ Александра Полигистора, сохранился у Евсевія въ Хроникѣ (Ed. Schoene I, p. 19—24). Русскій переводъ приведеннаго текста можно читать въ разныхъ мѣстахъ, напр., въ „Библейской исторіи“ проф. А. П. Лопухина (т. I стр. 166). Извѣстіе Абидена о потопѣ по существу тождественно съ извѣстіемъ Бероза, только короче его. Сохранилось оно у того же Евсевія и у Синкелла.

¹ Сказаніе этого много разъ было напечатано и породило обширную литературу, посвященную изслѣдованію его. Наиболѣе важныя изданія сказанія принадлежатъ Дж. Смиту (Chaldaische Genesis. S. 223), Хаупту (у Schradera, Keilinschr. und das A. T. 2 Aufl. S. 55 f.), Гункелю (Schopfung und Chaos, S. 423 f.) и Генсену (Schradera, Keilinschrift. Bibliothek VI, I, S. 116 f.). Разсказъ клинописныхъ текстовъ

произведеніе, состояще изъ 12 пѣсенъ и заключающее около трехъ тысячъ строкъ. Содержаніемъ поемы служитъ описаніе подвиговъ Гилгамеша или Издубара, царя города Эреха. Эти подвиги, разсказываемые въ поэмѣ, снискали Издубару благосклонное вниманіе богини Истаръ, и она предложила герою быть ея мужемъ. Но Издубаръ не только отвергъ съ гордостью предложеніе богини, а и осыпалъ ее цѣлымъ градомъ упрековъ и оскорбленій. Тогда разгнѣванная богиня рѣшилась жестоко отмстить Издубару. Сначала она наслала на городъ Эрехъ страшнаго быка, затѣмъ отняла у героя его любимаго друга, поразивъ его внезапной смертью, а, наконецъ, наказала проказой и самого Гилгамеша. Скорбящій и страдающій герой идетъ искать успокоенія и совѣта у одного мудраго человѣка, имя котораго Уть-Напистимъ¹. Гилгамешъ преодолѣлъ многочисленныя препятствія, которыя встрѣтились ему на пути и, послѣ долгихъ странствованій, пришелъ къ мудрецу. Попросивъ у него совѣта, Гилгамешъ освѣдомился также о томъ, какимъ образомъ славный мудрецъ Уть-Напистимъ попалъ въ свою далекую страну и въ сонмъ боговъ. Въ отвѣтъ на это Уть-Напистимъ разсказалъ Гилгамешу исторію потопа, отъ котораго онъ былъ спасенъ чудеснымъ образомъ богомъ Эа. „Я открою тебѣ,—говорилъ онъ,—тайну, повѣдаю тебѣ и приговоръ боговъ. Ты знаешь городъ Суррипакъ, что у Евфрата, городъ древній². Тамъ богамъ пришло на умъ послать водное по-

неоднократно былъ напечатанъ и въ рускомъ переводѣ, напр., проф. Ф. Я. Покровскимъ въ „Трудахъ Кіев. Акад.“ (за 1879 г. № 1, стр. 135—142), Г. Петровскимъ въ „Чтеніяхъ Общ. Люб. Дух. Просвѣщ.“ (1889 г. июль—августъ), проф. А. П. Лопухинимъ въ „Библейской исторіи“ (т. I стр. 167—170), проф. Астафьевымъ (въ цит. соч.) и др. Послѣднимъ по времени русскимъ переводомъ является переводъ г. Рагозиной въ „Исторіи Халден“ (стр. 358—362). Въ основу этого перевода положена послѣдняя (еще неизданная) обработка клинописнаго текста, сдѣланная особенно авторитетнымъ въ данномъ случаѣ Хауптомъ. Переводомъ Рагозиной мы и пользуемся въ настоящемъ очеркѣ. Въ книгѣ Рагозиной обстоятельно изложено также содержаніе всей поемы о Гилгамешѣ.

¹ Чтеніе этого имени спорно: его читаютъ Самасъ-Напистимъ, Пиръ-Напистимъ и Уть-Напистимъ. Существуют разногласія между ассириологами и вообще въ пониманіи нѣкоторыхъ выраженій и словъ клинописнаго разсказа о потопѣ.

² По другимъ, городъ нечистый.

топленіе. Великіе боги совѣщались всѣмъ сонмомъ: родители ихъ, богъ Ану, ихъ совѣтникъ, суровый богъ Бэлъ, ихъ духъ истребитель, богъ Нинибъ, воевода ихъ, богъ Нергалъ, владыка преисподней. Но владыка неисповѣдимой премудрости, богъ Эа, сидѣлъ съ ними (прислушиваясь) и объявилъ объ ихъ намѣреніи камышевымъ хатамъ: „Хата! хата камышевая! Дворецъ, дворецъ кирпичный! Внемли, хата! Дворецъ, внемли!¹ Сурипакичь, сынъ Убарутуту! Сруби домъ, построй корабль. Покинь имущество, спасай жизнь! Брось добро, сохрани жизнь! Забери съ собою въ корабль сѣмя жизни всякаго рода. Корабль пусть будетъ вытянутъ въ длину, одинаковой ширины и глубины. По морю пусти его плыть“. На вопросъ Уть-Напистима, какъ объяснить жителямъ удаленіе изъ города, Эа отвѣтилъ: „говори имъ такъ: Бэлъ отвергъ меня и ненавидитъ. Поэтому я не могу оставаться въ вашемъ городѣ; мнѣ не житье на Бэловой землѣ. Я сойду къ морю, буду жить у владыки моего Эа. На васъ же польется дождемъ водный потопъ. (Люди), скотъ, птицы погибнутъ; рыбы“... Далѣе, спустя нѣсколько не разобранныхъ строкъ, рассказывается о построеніи корабля. „На пятый день я началъ собирать срубъ корабля: снаружи борты имѣли 120 полу-локтей въ вышину, и палуба имѣла столько же въ ширину. Я придѣлалъ носъ и плотно скрѣпилъ (весь корабль). Затѣмъ я внутри его построилъ шесть дековъ, такъ что я раздѣлилъ его всего на семь этажей. Внутреннее пространство (каждаго дека) я раздѣлилъ на девять отдѣленій и всюду вколотилъ колышки (въ щели). Я подыскалъ мачту и все нужное. Шестъ мѣръ земляной смолы я употребилъ на замазываніе щелей; шесть мѣръ нефти взялъ въ корабль, носильщики же принесли три мѣры елея. Я отдѣлилъ одну мѣру для жертвоприношеній, двѣ же мѣры шкиперъ роздалъ. Я заклалъ быковъ на пищу... Большіе кувшины съ медомъ, елеемъ и виномъ... какъ въ праздникъ новаго года... корабль былъ оконченъ“. Въ корабль Уть-Напистимъ взялъ съ собою все свое имущество и „живую тварь всякаго рода“, всю семью и домочадцевъ, „скотицу полевую и дикое звѣрье, а также

¹ Смысль, очевидно, тотъ, что приговоръ боговъ везвѣщается всѣмъ, — и богатымъ и бѣднымъ.

ремесленниковъ“. „Я вошелъ въ корабль,—продолжалъ мудрецъ, „и затворилъ за собою дверь. Шкиперу Пузуръ-Шадурату я ввѣрилъ большой тотъ домъ со всѣмъ его грузомъ. И вотъ, показался первый блескъ зари; черныя тучи поднялись на небосклонѣ, и Раммонъ загремѣлъ въ нихъ своимъ громомъ, а Набу и Мардукъ выступаютъ впереди, и духи истребители шагаютъ надъ горами и домами. Уругаль пускаетъ на волю вихри, Адаръ шествуетъ опустошая, Анупнаки несутъ факелы, блескомъ которыхъ они освѣщаютъ землю, хотя Раммонъ вихремъ поднимаетъ пыль до самаго неба, и свѣтъ превращается въ тьму“. Ужасы потопа устроили самихъ боговъ. „Они прячутся у бога Ану; какъ псы въ своей конурѣ, такъ боги жмутся у небесной рѣшетки. Иштаръ громко вопіетъ съ горести... Тогда боги заплакали вмѣстѣ съ нею; они сидѣли горестные, понурые, неподвижные; уста ихъ были крѣпко сомкнуты“. Потопъ продолжался, по вавилонскому разсказу, шесть дней и ночей, но на зарѣ седьмого дня буря утихла и воды перестали бушевать. Корабль Уть-Напистима остановился на горѣ Низиръ и стоялъ здѣсь шесть дней. „На зарѣ седьмого дня,—говорилъ мудрецъ,—я взялъ голубя и выпустилъ. Голубь вылетѣлъ, отлеталъ и прилеталъ, но не найдя покоя, возвратился. Тогда я взялъ ласточку и выпустилъ. Ласточка отлетала и прилетала, но не нашла мѣста покоя и возвратилась. Тогда я взялъ ворона и выпустилъ. Воронъ отлетѣлъ и, увидѣвъ, что вода убыла, сталъ ѣсть, каркая и пробираясь черезъ воду, и не возвращался. Тогда я выпустилъ всѣхъ животныхъ на всѣ четыре вѣтра и принесъ жертву. Я воздвигъ жертвенникъ на вершинѣ горы, разставилъ на немъ священные сосуды, по семи въ рядъ, положилъ въ нихъ кедровыхъ щепокъ и разныхъ куреній. Боги обоняли благоуханіе; боги обоняли пріятное благоуханіе; какъ рой мухъ они появились около приносящаго жертву. И когда прибыла богиня Иштаръ, она сняла съ себя чудное ожерелье, сдѣланное богомъ Ану по ея желанію, Вы, боги! (сказала она), клянусь моимъ ожерельемъ, никогда не забуду я этихъ дней—буду помнить ихъ! Пусть всѣ боги соберутся къ жертвѣ, но Бэлъ пусть не приходитъ, за то, что онъ безразсудно наслалъ потопъ и предалъ людей моихъ гибели. Когда вслѣдъ затѣмъ Бэлъ подо-

шелъ и увидѣлъ корабль, онъ разсвирѣпѣлъ и сердце его воспыпало гнѣвомъ противъ Игиги. „Что это за живыя существа спаслись? Ни одинъ человѣкъ чтобъ не остался въ живыхъ!“ Тогда богъ Нинибъ разверзъ уста и молвилъ, обращаясь къ воинственному Бѣлу: „никто, какъ Эа, сему виною! Эа искусенъ во всякихъ хитростяхъ“. Тогда Эа разверзъ уста и обратился къ воинственному Бѣлу: „Ты—могучій вождь боговъ. Но какъ могъ ты поступить столь безразсудно и наслать потопъ? Пусть грѣшникъ несетъ кару за свой грѣхъ и лиходѣй за свои злыя дѣла. Но будь же милостивъ, да не все погибнетъ; пощади, да не все будетъ истреблено! Въмѣсто потопа, пусть придутъ львы и умалятъ число людей; вмѣсто потопа, пусть придутъ тигры и умалятъ число людей; вмѣсто потопа пусть будетъ голодъ и обезлюдитъ землю; пусть чума придетъ и опустошитъ ее. Я не выдавалъ рѣшенія великихъ боговъ; только Атрахасису было послано сновидѣнiе; такимъ образомъ онъ узналъ о немъ. Тогда Бѣлъ опомнился. Онъ взошелъ на корабль, взялъ меня за руку и привлекъ туда же; также и жену мою, и заставилъ ее стать на колѣни рядомъ со мною; воротился къ намъ сталъ между нами, благословилъ насъ: доселѣ (сказалъ онъ Уть-Напистимъ былъ (смертный) человѣкъ; нынѣ же онъ и жена его будутъ подобны намъ богамъ. Уть-Напистимъ пусть живетъ въ дальней сторонѣ, у устья рѣкъ. И взяли они меня, и восхитили въ дальнюю сторону у устья рѣкъ“.

Кромѣ изложеннаго большаго разсказа о потопѣ, въ опубликованныхъ клинописныхъ текстахъ имѣется еще небольшая фрагментъ, принадлежащій, повидимому, къ иной редакціи сказанiя о потопѣ¹. Въ этомъ фрагментѣ герой называется именемъ Атаргасисъ, и рѣчь о немъ ведется въ третьемъ лицѣ.

Наконецъ, нѣсколько лѣтъ тому назадъ Шейлемъ найденъ еще небольшой отрывокъ сказанiя о потопѣ, относящiйся ко времени Амизадуги, т. е. къ концу третьяго тысячелѣтiя до Р. Хр. Въ этомъ отрывкѣ заключается собственно только введенiе къ разсказу о потопѣ. Но отрывокъ важенъ вслѣдствiе имѣющей на немъ хронологической даты: она даетъ основанiе думать, что сказанiе о потопѣ су-

¹ Напечатанъ въ Keilinschriftliche Bibl. VI, I. S. 255 f.

ществовало у вавилонянъ въ записанномъ видѣ уже въ третьемъ тысячелѣтiи. При этомъ, въ текстѣ Шейля потопъ представляется только однимъ изъ наказанiй, посланныхъ на людей; но кромѣ этого, упоминается еще о неурожаѣ, засухѣ и болѣзняхъ¹.

Изложенный вавилонскiй разсказъ съ его вариациями и считается оригиналомъ сходнаго съ нимъ библейскаго повѣствованiя о потопѣ². Что касается времени заимствованiя евреями разсматриваемаго мiеа и самой формы заимствованiя, то они сторонниками вавилонизаціи Библии опредѣляются неодинаково. Деличъ и Хауптъ полагаютъ, что мiеа перешелъ къ евреямъ въ клинописной редакціи и перешелъ въ періодъ вавилонскаго плѣна³. По мнѣнiю Будде⁴, заимствованiе мiеа должно быть отнесено ко времени Ахаза, по словамъ Костерса, — ко времени Езекии⁵, и по словамъ Штаде⁶ — къ царствованiю Манассии. Но Гункель, подвергшiй тщательному анализу библейское сказанiе о потопѣ, считаетъ прямое заимствованiе его изъ Вавилона невѣроятнымъ. По мнѣнiю Гункеля, вавилонскiй мiеа въ глубокой древности, въ періодъ, напр., Телль-Амарнскихъ надписей, перешелъ въ Ханаанъ; здѣсь въ теченiе долгой исторiи онъ утратилъ свои грубыя мiеологическія черты и только въ такомъ очищенномъ видѣ былъ усвоенъ и обработанъ бытописателемъ⁷.

¹ Напечатанъ въ Keilinschrift. Bibl. VI, I, S. 288—291. Упоминанiя о герое потопа Уть-Напистимъ встрѣчаются во многихъ клинописныхъ текстахъ. Равнымъ образомъ, въ вавилон. литературѣ употребителенъ образъ потопа. Кромѣ того, при лѣтосчисленiи вавилоняне различали время до потопа (lam abubi) и время послѣ потопа (arki abubi). См. Zimmern, Keil. und A. T. S. 554—555.

² Сходство это считается совершенно несомнѣннымъ. „Весь этотъ разсказъ (о потопѣ), записанъ говоритъ Деличъ, — точь въ точь, какъ онъ—былъ въ Вавилонѣ, перешелъ въ Ханаанъ“. Babel und Bibel S. 31. Въ частности, въ версіи разсказа, сообщаемой Берозомъ, Генгстенбергъ усматривалъ такую близость съ библейскимъ повѣствованiемъ, что не сомнѣвался въ заимствованiи Берозова разсказа изъ кн. Бытія. Hengstenberg, Die Bücher Moses und Aegypten. Berlin. 1841. S. 273—274.

³ Delitzsch, Paradies S. 94. Haupt, Sintflutsbericht. 1881. S. 20

⁴ Urgeschichte, S. 515 f.

⁵ Gunkel, Genesis. S. 67.

⁶ Geschichte Isr. I. S. 631.

⁷ Gunkel, S. 67—68.

Съ названными авторами необходимо согласиться въ томъ, что между приведеннымъ выше вавилонскимъ мифомъ и рассказомъ библейскимъ существуетъ дѣйствительно сходство. Несомнѣнно, оба сказанія относятся къ одному и тому же событію. Избавленіе отъ потопа праведника, способъ избавленія, описаніе устройства корабля, снаряженіе его и дальнѣйшая судьба, — все это черты, общія вавилонскому сказанію съ библейскимъ повѣствованіемъ въ VI—VIII гл. кн. Бытія. Но эта общность содержанія сама по себѣ не можетъ имѣть того значенія, какое придаетъ ей защитниками разсматриваемаго нами взгляда: она нисколько не умаляетъ высокаго достоинства библейскаго повѣствованія. Достоинство это умалялось бы только въ томъ случаѣ, когда бы было доказано, что бытописатель предлагаетъ намъ въ VI—VIII гл. своей книги рассказъ, первоначально возникшій на мифологической почвѣ и не имѣющій никакой исторической достовѣрности. Но именно этого и нельзя доказать. Изложенное выше вавилонское сказаніе, конечно, имѣетъ яркую мифологическую окраску. Однакоже, въ настоящемъ своемъ видѣ оно, какъ признаютъ это и нѣкоторые сторонники разбираемаго мнѣнія, напр., Гункель, не можетъ считаться оригиналомъ, изъ котораго почерпнуто сказаніе библейское. Различіе между двумя сказаніями чрезвычайно велико. Рассказъ вавилонскій, какъ мы видѣли, запечатлѣнъ характеромъ политеизма и при томъ самаго грубаго. „Боги, — читаемъ мы, — прячутся у бога Ану; какъ псы въ своей конурѣ, такъ боги жмутся у небесной рѣшетки... Какъ рой мухъ, толпились они около приносящаго жертву“. Самый потопъ при этомъ представляется дѣломъ безразсудства Бэла, а спасеніе Уть-Напистима капризомъ Эа. Рассказъ библейскій, наоборотъ, имѣетъ строго монотеистическій характеръ и полонъ указанія на глубокой смыслъ событія. Общій духъ вавилонскаго рассказа настолько чуждъ міросозерцанію библейскихъ писателей, что рѣшительно невѣроятно допустить, чтобы кто-либо изъ нихъ могъ воспользоваться вавилонскимъ рассказомъ, какъ матеріаломъ для своего повѣствованія. Но различаясь существенно по своему общему характеру, сравниваемыя нами сказанія значительно разнятся и въ частностяхъ. Такъ, по Библии отъ потопа спасается только Ной и три его сына съ женами; по клинопис-

ному тексту, въ ковчегъ входятъ Уть-Напистимъ съ женою, рабы, рабыни и ремесленники. Размѣры ковчега и самое названіе его въ обоихъ случаяхъ неодинаковы. Въ кн. Бытія названіе ковчега, *tebah*, означаетъ собственно „ящикъ“, а не корабль; затѣмъ, здѣсь нѣтъ упоминанія о кормчѣ, и все описаніе устройства корабля не обнаруживаетъ такого знакомства съ морскимъ дѣломъ, какое можно усмотрѣть въ рассказѣ вавилонскомъ. Продолжительность потопа по клинописному тексту 14 дней, по Библии, годъ и десять дней. Мѣстомъ остановки ковчега въ подписяхъ называется гора Низиръ, лежащая на востокъ отъ Тигра, а въ Библии — гора Араратъ. По подписямъ, изъ ковчега, послѣ прекращенія дождя выпускается сначала голубь, потомъ ласточка и наконецъ воронъ; по книгѣ Бытія, сначала воронъ, а потомъ голубь. Спасенный отъ потопа Уть-Напистимъ въ награду за свое благочестіе получилъ безсмертіе и сдѣлался подобнымъ богамъ. Судьба Ноя была судьбой обыкновеннаго человѣка — праведника (Быт. 9, 28—29) ¹.

Столь значительное различіе между библейскимъ повѣствованіемъ о потопѣ и вавилонскимъ мифомъ въ его клинописной редакціи съ несомнѣнностью убѣждаетъ въ томъ, что литературной связи между ними нѣтъ, и что вавилонскій мифъ не былъ оригиналомъ для бытописателя.

Этотъ мифъ, по всѣмъ признакамъ, представляетъ только одну редакцію сказанія о потопѣ. Широко развитый политеизмъ, слѣды высокой культуры, искусственная литературная форма мифа указываютъ на то, что эта редакція должна считаться поздней. Какой видъ имѣло вавилонское сказаніе о потопѣ въ древнѣйшее время, мы теперь не знаемъ. Но, если принять во вниманіе, что вообще всякія сказанія при возникновеніи своемъ бываютъ проще, чѣмъ въ послѣдствіи, то можно считать несомнѣннымъ, что въ древнѣйшей формѣ сказанія не было тѣхъ мифологическихъ чертъ, какія въ немъ есть теперь. Въ этой своей простѣйшей формѣ сказаніе о потопѣ и могло перейти въ Ханаанскую землю, къ народу еврейскому. Его могли принести съ собою предки избраннаго народа, вышедшіе изъ Ура Халдейскаго.

¹ Самое слово *tabbul*, которое употребляется въ Библии для обозначенія потопа, не имѣетъ ничего общаго съ клинописнымъ *abuḫi*.

При этомъ является вопросъ, на какой почвѣ возникло сказаніе о потопѣ въ самой Месопотаміи? Есть ли оно продуктъ вавилонскихъ мифологическихъ воззрѣній и простой наивный вымыселъ, или же въ основѣ его лежитъ дѣйствительное историческое событіе? Защитники разсматриваемаго нами мнѣнія держатся перваго взгляда и считаютъ его не подлежащимъ сомнѣнію. Но нельзя не замѣтить, что дѣло въ данномъ случаѣ обстоитъ вовсе не такъ просто, какъ представляютъ это Гункель и Циммернъ. Достоверность библейскаго сказанія о потопѣ и дѣйствительность потопа имѣютъ многочисленныхъ защитниковъ не только среди богослововъ, а и среди натуралистовъ. Въ предѣлы настоящаго очерка не входитъ изложеніе доказательствъ дѣйствительности потопа, представляемыхъ апологетикой¹. Замѣтимъ только, что предлагаемая сторонниками вавилонизаціи Библии мифологическія объясненія повѣствованія о потопѣ не достигаютъ своей цѣли. Эти объясненія видятъ въ повѣствованіи натуралистическій мифъ, но смыслъ мифа опредѣляютъ неодинаково. По мнѣнію Циммерна, въ этомъ мифѣ будто бы первоначально изображено было въ аллегорической формѣ движеніе солнца на небѣ, и герой мифа олицетворялъ собою бога солнца, а потомъ представлялъ образъ небснаго свода². Чейпъ, считая сказаніе о потопѣ такъ же мифомъ о небѣ, толкуетъ его иначе. А Узенеръ видитъ въ мифѣ уже не олицетвореніе только неба, а сложную комбинацію многихъ мифологическихъ чертъ³. Нельзя не признать, что эти и подобныя имъ объясненія, будучи искусственными и сами по себѣ, не даютъ въ то же время яснаго представленія о возникновеніи сказанія о потопѣ и не исчерпываютъ всѣхъ его частныхъ. Такія объясненія могутъ удовлетворять только изслѣдователей, заранѣе отказавшихся находить въ Библии историческія повѣствованія. Для тѣхъ же, кто не отвергъ а ргіогі историческій характеръ Библии, всегда болѣе простымъ и близкимъ къ истинѣ будетъ ка-

¹ Эти доказательства можно читать во всѣхъ апологетикахъ. Краткій и довольно отчетливый разборъ возраженій противъ дѣйствительности потопа. См. у Вигуру, Руководство къ чтенію и изученію Библии. Т. I. М. 1897. Стр. 445.

² Цит. соч. Стр. 555.

³ Nikel, S. 182.

заться то, что въ основѣ сказанія о потопѣ лежитъ воспоминаніе о событіи дѣйствительномъ. Сильнымъ подтвержденіемъ такого происхожденія сказанія о потопѣ можетъ служить фактъ широкаго распространенія этого сказанія¹. Какъ извѣстно, это сказаніе есть почти у всѣхъ народовъ. Не отвергаемъ, что многія изъ преданій о потопѣ представляютъ плодъ заимствованія (американское, литовское), другія являются воспоминаніемъ не о всеобщемъ потопѣ, а о какой-либо мѣстной катастрофѣ (греческое, китайское). Но Р. Андре, подвергшій спеціальному изслѣдованію преданія о потопѣ, все-таки нашелъ, что до 40 изъ нихъ не могутъ быть объяснены заимствованіемъ одно изъ другого. Несомнѣнно, что и объяснить возникновеніе этихъ 40 преданій предположеніемъ мѣстныхъ наводненій также нельзя: такое объясненіе будетъ крайне невѣроятнымъ. Въ виду этого остается только допустить, что преданія о потопѣ, сохранившіяся у разныхъ народовъ, свидѣтельствуетъ о событіи, совершившемся дѣйствительно. Въ такомъ случаѣ, и преданіе вавилонское по существу своему должно быть признано достовернымъ.

Повѣствованіе кн. Бытія о первоначальной исторіи человечества заканчивается въ XI главѣ рассказомъ о столпотвореніи и смѣшеніи языковъ (ст. 1—9). Нѣкоторые новые изслѣдователи пытаются и этотъ рассказъ бытописателя, какъ и всѣ предыдущіе, объяснить заимствованіемъ изъ вавилонской литературы. „Ясно,—говоритъ, напр., по поводу XI гл. Гункель,—что легенда возникла въ Вавилоніи: она предполагаетъ знакомство съ міровымъ рынкомъ Вавилона, знаніе о необычайныхъ размѣрахъ города и величественныхъ вавилонскихъ башняхъ. Но впечатлѣніе отъ города и башни, передаваемое въ легендѣ, таково, что его могъ получить въ Вавилонѣ только иностранецъ. Туземецъ знаетъ, что представляетъ подобная постройка: это не простая башня, а храмъ боговъ, воздвигнутый какимъ-либо древнимъ царемъ не

¹ Сказанія о потопѣ въ русской литературѣ въ значительномъ количествѣ собраны у проф. А. П. Лопухина въ Библейской исторіи и у проф. С. С. Глаголева въ концѣ сочиненія О происхожденіи и первобытномъ состояніи человѣческаго рода. М. 1894. Въ западной литеp. см. Usener Die Sintflutssagen untersucht. Bonn. 1899; Andree, Die Flutsagen ethnographisch betrachtet. 1891. Braunschweig.

противъ бога, а для бога; только варваръ иностранецъ могъ столь (какъ въ XI гл. Бытія) извратить цѣль постройки, и только вдали отъ Вавилоніи можно было утверждать, что башня имѣла цѣлью—достигнуть самага неба... Такимъ образомъ, легенда возникла среди варваровъ, которые были нѣсколько знакомы съ Вавилоніей. Эти варвары, можетъ быть, уже на основаніи заимствованныхъ вавилонскихъ сказаній, повѣствовали съ удивленіемъ и почтеніемъ о великомъ Вавилонѣ и могучей башнѣ, какъ древніе германцы могли повѣствовать о золотомъ Римѣ и замкѣ ангела. Что эти варвары были семиты, это, въ виду семитической этимологіи слова *babel*, въ которомъ заключается сущность содержанія разсказа, вѣроятно; мы можемъ думать именно объ арамеянахъ, потому что араб. *balbil* значитъ „смѣшивать“. Переходя изъ страны въ страну, легенда въ концѣ концовъ дошла до Израиля¹.

Другой нѣмецкій изслѣдователь, Штаде, не только утверждаетъ вавилонское происхожденіе разсказа бытописателя о столпотвореніи, но и полагаетъ, что бытописатель воспользовался именно записаннымъ вавилонскимъ разсказомъ, обработавъ его для своихъ цѣлей.

Доказательство пользованія такимъ разсказомъ Штаде усматриваетъ въ тѣхъ слѣдахъ политеизма, которые остаются будто бы въ XI гл. кн. Бытія и въ настоящемъ ея видѣ и которыхъ раньше въ ней было, конечно, больше².

По поводу изложенныхъ мнѣній должно, прежде всего, отмѣтить, что въ клинописныхъ текстахъ доселѣ не найдено сказанія о столпотвореніи и болѣе или менѣе ясныхъ указаній на него. Такое указаніе Оппертъ увидѣлъ было въ надписи Навуходносора, открытой въ Борсиппѣ, въ храмѣ семи свѣтилъ. Въ этой надписи Оппертъ прочиталъ слова: „онъ (храмъ) былъ построенъ однимъ древнимъ царемъ, но онъ не довелъ постройку до конца; люди покинули ее отъ

¹ Gunkel, Genesis, S. 90—91.

² Der Turm zu Babel. Zeit. für Alt. Wiss. 1895 S. 159. Предпочитая указанное мнѣніе другимъ, Штаде допускаетъ возможность и того, что бытописатель почерпнулъ свой разсказъ изъ устнаго преданія; но это преданіе все-таки было проникнуто именно политеистическимъ духомъ и никакой обработкѣ, вслѣдствіе своего недавняго появленія въ Палестинѣ, еще не подверглось.

дней потопа, потому что слова ихъ пришли въ разстройство“. Мнѣніе Опперта было принято Ленорманомъ и другими. Но съ теченіемъ времени была доказана неправильность перевода Опперта, и отношеніе его къ факту столпотворенія было отвергнуто¹. Послѣ Опперта англійскій ассириологъ Дж. Смитъ опубликовалъ одинъ небольшой плохо сохранившійся клинописный фрагментъ, въ которомъ самъ Смитъ и нѣкоторые другіе также увидѣли разсказъ, параллельный XI гл. кн. Бытія². Фрагментъ этотъ читается такъ: „Ихъ отецъ... о немъ, его сердце было преступно... было враждебно въ отношеніи къ отцу всѣхъ боговъ... о немъ, его сердце было преступно... Вавилонъ былъ ниспровергнутъ, (малый) и большой, смѣшавъ онъ ихъ языкъ. Въ продолженіе дня они строили свое прочное зданіе; ночью онъ до основанія разрушалъ его. Въ гнѣвѣ онъ излилъ свою рѣчь; онъ взоръ свой направилъ къ тому, чтобы разсѣять ихъ далеко вокругъ; онъ далъ это повелѣніе, совѣтъ ихъ былъ разстроенъ... продолженіе онъ прекратилъ... выстроено святилище“³. Въ настоящее время приведенный фрагментъ понимается уже иначе и отношеніе его къ факту столпотворенія отрицается такими авторитетными учеными, какъ Дилльманъ, Гункель и Циммернъ⁴.

Нѣтъ рѣшительныхъ данныхъ для предположенія о существованіи особаго вавилонскаго сказанія о столпотвореніи и въ тѣхъ свидѣтельствахъ объ этомъ событіи, какія имѣются у І. Флавія и другихъ древнихъ писателей. Всѣ эти свидѣтельства отличаются отъ библейскаго повѣствованія чертами не существенными. Такъ, Абиденъ, Александръ Полигисторъ и іудейская Сивилла дополняютъ библейскій разсказъ сообщеніемъ, что башня, построенная возставшими

¹ Вигуру, Bibel und Edeck. B. I S. 284—285.

² Smith, Chald. Genesis S. 122. Какъ разсказъ о столпотвореніи, приводимый ниже фрагментъ понимается еще, напр., Сэйсомъ (Fresh light from ancient Monum. 1895 p. 35—37), Вигуру (Bibel und Edeck. I, 275), изъ русскихъ изслѣдователей проф. А. П. Лопухинымъ (Библ. Истор. т. I стр. 219) и С. А. Песоцкимъ („Начало Вавилона“. Тр. Киев. Ак. 1902, кн. 9, стр. 66).

³ Дальнѣйшія части фрагмента такъ плохо сохранились, что не даютъ опредѣленнаго смысла.

⁴ Dillmann, Genesis. S. 202. Gunkel, Genesis S. 91—92, Zimmermann Keil. und A. T. S. 396.

противъ Бога людьми, была разрушена вѣтрами¹. У Евполема замѣчается; что строители башни вавилонской были исполины². Въ кн. Юбилеевъ указывается время столпотворенія—дни Фалека. Наконецъ, I. Флавій уклоняется отъ библейскаго разсказа въ томъ отношеніи, что идею созданія башни онъ приписываетъ Нимроду, а цѣлью постройки представляетъ желаніе строителей обезопасить себя на случай потопа⁴. Всѣ отмѣченныя дополненія, какъ видно, такого характера, что для объясненія ихъ нѣтъ никакой нужды предполагать знакомство названныхъ писателей съ неизвѣстной теперь редакціей вавилонскаго сказанія. Отмѣченныя дополненія— плодъ комбинаціи библейскихъ мѣстъ объ исполинахъ (Быт. 6, 4) и о столпотвореніи, опытъ истолкованія краткаго разсказа бытописателя. По крайней мѣрѣ, несомнѣнно, что если-бы I Флавій заимствовалъ свои свѣдѣнія о столпотвореніи изъ какого-либо вавилонскаго источника, онъ сослался бы на него, какъ нѣсколько ниже онъ ссылается на свидѣтельство Сивиллы⁵. Выше было упомянуто, что Штаде существованіе вавилонскаго оригинала XI гл. книги Бытія пытается доказать тѣми остатками политеизма, которые, по его мнѣнію, есть въ библейскомъ повѣствованіи о столпотвореніи. Но мы должны сказать, что эти остатки политеизма только мнимы и они могутъ быть найдены лишь путемъ искусственнаго толкованія XI гл. Не предубѣжденному же читателю XI гл. трудно согласиться съ Штаде, что выраженіе ст. 7 сойдемъ же и смѣшаемъ тамъ

¹ „Люди,—говорится въ 3 кн. Сивиллы Эритрейской,—стали строить башню въ землѣ ассирійской; всѣ они говорили въ то время однимъ языкомъ и хотѣли подняться на небо, сияющее мириадами звѣздъ; тогда Богъ повелѣлъ вѣтрамъ, и вѣтры разрушили до основанія громадную башню, а среди людей произвели взаимное несогласіе: отсюда люди и назвали этотъ городъ Вавилономъ. Когда башня упала, языкъ человѣческой расы распался на множество партій, и на землѣ получили свое существованіе отдѣльныя царства“ Rzsch, Orac. Sibyll. p. 53—54. Свидѣтельство Абидена приводится у Евсевія въ Praepar. evangel. 9, 14 и въ Chron. Art. 1, 51.

² Евсевій, Praepar. evang. 9, 17.

³ Гл. X.

⁴ I. Флавій, Древп. 1, 4, 3. Русскій переводъ Гункеля (Спб. 1900) т. I, стр. 18—19.

⁵ См. объ этомъ у Ewald'a въ Jahrbücher der bibl. Wissensch IX S. 18. Dillmann, Genesis S. 202—203.

языкъ ихъ формой мн. числа, въ которой употреблены здѣсь глаголы, указываетъ на слѣды политеизма, проникавшаго когда-то весь разсказъ. Еще труднѣе принять догадку Штаде, что въ разсказѣ XI гл. между 5 и 7 ст. шла нѣкогда рѣчь о собраніи и совѣщаніи боговъ на небѣ, такъ какъ 5 и 7 ст., на которые ссылается Штаде¹, рѣшительно никакихъ основаній для такой догадки не даютъ. Всѣ указанныя выраженія объясняются не политеистическимъ характеромъ разсказа, а наличностью въ немъ антропоморфизмовъ, которые очень обычны въ Библии и безъ которыхъ вообще не можетъ обойтись человѣческая рѣчь о Богѣ.

Изъ сказаннаго видно, что въ настоящее время нельзя указать ни специальнаго вавилонскаго сказанія о столпотвореніи, ни признаковъ литературной зависимости отъ этого сказанія XI гл. кн. Бытія. Напротивъ, Гольцингеръ, Гуте, Никель справедливо отмѣчаютъ въ названной главѣ нѣкоторыя черты, которыя свидѣлствуютъ именно объ израильскомъ происхожденіи настоящей редакціи главы. Такъ, точное обозначеніе и какъ бы подчеркиваніе въ 3 ст. матеріала для постройки вавилонской башни² показываетъ, что повѣствованіе XI гл. получило свою настоящую форму не въ Вавилонѣ, а въ странѣ, гдѣ существовалъ иной родъ построекъ. Затѣмъ, значеніе съ которымъ выступаетъ въ XI гл. Вавилонъ, какъ городъ искони боговраждебный, самое объясненіе названія города—совершенно соотвѣтствуютъ именно библейскимъ воззрѣніямъ на Вавилонъ³, и едва ли могли быть приняты въ „легенду“ вавилонскую.

Но, отвергая литературную зависимость XI-й гл. кн. Бытія отъ вавилонскаго источника, мы не отрицаемъ того, что преданіе о столпотвореніи, какъ утверждаетъ это Гун-

¹ Штаде обращаетъ вниманіе на то обстоятельство, что въ ст. 5 говорится: „и сошелъ Господь посмотрѣть городъ и башню“, а въ 7 ст. въ уста Господа влагаются слова: „сойдемъ же и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ“. Последнія слова, по мнѣнію Штаде, предполагаютъ, что Богъ былъ на небѣ. А такъ какъ въ 5 ст. замѣчено, что Онъ сошелъ съ неба, то, значить, предъ 7 ст. говорилось о востшествіи на небо для совѣщанія о разрушеніи башни.

² Быт. XI, 3: „И сказали другъ другу: надѣлаемъ кирпичей и обожжемъ огнемъ; и стали у нихъ кирпичи вмѣсто камней, а земляная смола вмѣсто извѣсти“.

³ Ср. Ис. XIII—XIV гл., XL и дал.; Захар. V и мн. др.

кель, перешло въ Палестину изъ Месопотаміи и что оно должно было возникнуть первоначально именно здѣсь. Въ месопотамскомъ происхожденіи разсматриваемаго преданія не можетъ быть никакого сомнѣнія, такъ какъ самое мѣсто событія, къ которому относится преданіе, Библия указываетъ въ Вавилонѣ. Дѣло только опять въ томъ, что установленіемъ этого факта вопросъ о значеніи XI-й гл. кн. Бытія еще не исчерпывается. Для отрицанія историческаго характера XI-й гл., къ чему собственно и направляются всѣ вавилонскія параллели Библии, не достаточно установить вавилонское происхожденіе преданія, а нужно еще доказать, что это преданіе легендарно. Для такого доказательства вавилонская литература безусловно не даетъ матеріала,—и въ этомъ для насъ сущность дѣла. Другія же многочисленныя данныя, изложеніе которыхъ составляетъ задачу апологетики¹, приводятъ къ заключенію, что преданіе о столпотвореніи имѣетъ въ основѣ своей дѣйствительный историческій фактъ.

Сравненіе библейскихъ сказаній о первобытныхъ временахъ съ параллельными имъ вавилонскими показываетъ, съ какою поспѣшностью и на какихъ шаткихъ основаніяхъ утверждается защитниками новаго взгляда тождество этихъ сказаній и генетическая зависимость. Тѣ же самые недостатки новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону,—тенденціозность и малая обоснованность выводовъ—еще въ большей степени выступаютъ въ стремленіи вавилонизировать дальнѣйшія библейскія повѣствованія, т. е. исторію патриарховъ, судей и царей.

Первая попытка объяснить возникновеніе библейской исторіографіи на почвѣ вавилонской принадлежитъ Эдуарду Стуккену², а въ послѣдніе годы эта попытка нашла себѣ равностныхъ защитниковъ въ лицѣ ассириологовъ Іенсена³, Циммерна и особенно Винклера⁴. По взгляду названныхъ

¹ См. Проф. С. С. Глаголевъ, Происх. и перв. состояніе рода челоуѣческаго. Стр. 105—106 и др.; С. А. Песоцкій, Начало Вавилона („Труды Кіев. Акад.“ 1902, кн. 9, стр. 3 и дал.).

² E. Stucken, Die Astalmythen der Hebraer, drei Theile, Leipzig. 1896—1899.

³ См. Guthe, Geschichte Volk. Isr. 1901. S. 10—11.

⁴ Winckler, und Zimmern, Keilschr. und A. T., Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen. Th. 2: Die Legende. Leipzig. 1900.

авторовъ, всѣ библейскія повѣствованія о древнѣйшихъ временахъ представляютъ собою не точные рассказы о дѣйствительныхъ историческихъ лицахъ и событіяхъ, а воспроизведеніе въ драматической формѣ вавилонскихъ мѣвовъ и легендъ. Такъ, Стуккенъ въ исторіи Авраама усматриваетъ эпизодъ изъ вавилонскихъ мѣвовъ о героѣ древности Этанѣ и богинѣ Истаръ. По мнѣнію Іенсена, вся исторія патриарховъ, а также Моисея, Иисуса Навина, Саула и Самуила движется въ рамкахъ вавилонскаго національнаго эпоса о странствованіяхъ и приключеніяхъ Гилгамеша и Ябани. Циммернъ находитъ черты вавилонскихъ боговъ почти во всѣхъ ветхозавѣтныхъ лицахъ: Авраамъ, по его мнѣнію, олицетвореніе бога луны Сина, Іосифъ—Оаммуза, Моисей, Самсонъ, Давидъ, Илія—бога Шамаша, а на всѣхъ библейскихъ женщинъ, начиная Евой и кончая Божіей Матерью—перенесены черты вавилонской богини Истаръ. Не ограничиваясь единичными сближеніями, Винклеръ¹ начертываетъ даже цѣлую схему, которой будто бы слѣдовали библейскіе писатели въ своихъ историческихъ повѣствованіяхъ и которая была заимствована ими изъ Вавилона. Сущность этой схемы, раскрытію которой Винклеръ посвятилъ цѣлую книгу², заключается будто бы въ томъ, что библейскіе писатели старались представить патриарховъ, судей и царей въ соотвѣтствіи вавилонскимъ планетнымъ божествамъ—лунѣ, солнцу и венерѣ, въ различныхъ стадіяхъ ихъ движенія. По этой схемѣ выходитъ, что Авраамъ, Іаковъ, нѣкоторые судьи и Саулъ—суть олицетвореніе луны, Іосифъ и Іонаанъ,—образы солнца, а Давидъ и Соломонъ—воплощеніе въ лицахъ временъ года.

До такихъ крайностей доводится новѣйшими изслѣдователями сближеніе Библии и Вавилона. Разбирать серьезно эти попытки отождествленія библейскихъ лицъ съ вавилонскими божествами невозможно, потому что для защитниковъ ихъ не имѣютъ значенія факты, и отъ начала до конца они руководятся въ своихъ разсужденіяхъ полнымъ произволомъ. Трудно, въ самомъ дѣлѣ, опровергать Винклера, когда доказательство миеологической основы повѣствованія о Саулѣ онъ видитъ въ упоминаніи о томъ, что

¹ Winckler und Zimmern, lib. cit. S. 369. 438.

² Winckler, Geschichte Israels. Th. 2.

царь носилъ копье, страдалъ меланхоліей и былъ по смерти обезглавленъ¹. Еще труднѣе возражать Стуккелю, который въ разсказѣ о путешествіи Елеазара за Ревеккой находитъ воспроизведеніе вавилонскаго мѣа о схожденіи въ адъ богини Истаръ, а освобожденіе Лота Авраамомъ ставитъ на одну линію съ борьбой Поллукса за тѣло Кастора. Очевидно, въ подобныхъ сближеніяхъ и отождествленіяхъ намъ приходится имѣть дѣло уже не съ серьезнымъ научнымъ изслѣдованіемъ и открытіемъ, а съ той неумѣренной страстью къ новшествамъ и гипотизерству, которыя характеризуетъ нѣмецкую библиологическую литературу послѣднихъ лѣтъ.

Обобщая всѣ изложенія выше разсужденія относительно библейскихъ сказаній, можно свести ихъ къ слѣдующимъ основнымъ положеніямъ: 1) сходство между библейскими сказаніями и вавилонскими въ новѣйшей литературѣ тенденціозно преувеличивается; въ дѣйствительности оно нигдѣ не простирается такъ далеко, чтобы библейскія сказанія могли быть названы копіями извѣстныхъ намъ вавилонскихъ оригиналовъ; 2) сходство это само по себѣ не можетъ доказывать мифологичности и легендарности библейскихъ сказаній: достовѣрность послѣднихъ можно защищать и отвергать анализомъ этихъ сказаній и разными иными соображеніями, но не сравненіемъ съ Вавилономъ; 3) сходство это нужно объяснять не заимствованіемъ со стороны библейскихъ писателей у вавилонянъ, а тѣмъ, что у евреевъ, какъ у вавилонянъ и другихъ народовъ, сохранялись преданія, возникшія въ первоначальныя времена совмѣстной еще жизни человѣчества.

Итакъ, месопотамскія открытія не даютъ, по нашему мнѣнію, ничего такого, что могло бы быть выставлено, какъ дѣйствительное оружіе противъ Библии,—противъ достовѣр-

¹ „Еще разъ,—говоритъ Винклеръ о Саулѣ,—выступаетъ ясно природа героя луны... Отрубленная голова составляетъ часть мѣа о лунѣ. Здѣсь, наконецъ, Саулъ называется съ своимъ копьемъ, которое принадлежитъ къ его существу (sic) и не отдѣлимо отъ него... Копье принадлежитъ герою луны Саулу, какъ лукъ герою солнца Ионаану. Наконецъ, вручается діадема (Саула): богъ луны Синъ у вавилонянъ есть bel-agi, богъ царской діадемы“. Winckler, S. 169.

ности ея преданій, противъ чрезвычайнаго характера библейской религіи и библейской исторіи.

Какъ же объяснить ту настойчивость, съ которой въ наши дни выдвигаются противъ Библии эти открытія?

Намъ кажется, что для знакомыхъ съ исторіей Библии данное явленіе не представляется неожиданнымъ и непонятнымъ. Ассириологія—послѣднее слово науки, плодъ новѣйшихъ открытій. А попытки бороться съ Библіей оружіемъ новыхъ открытій въ исторіи Библии повторялись не разъ. Въ XVIII в. сдѣлались извѣстными явленія электричества,—и тотчасъ же знаніемъ законовъ этихъ явленій стали объяснять ветхозавѣтныя чудеса съ цѣлью отвергнуть ихъ сверхъестественный характеръ. Въ половинѣ XIX в. появился дарвинизмъ съ его теоріей эволюціи, и сейчасъ же начались опыты примѣненія новаго ученія къ библейской исторіи и библейской письменности,—и опять все съ тою же цѣлью поколебать авторитетъ Библии. На нашихъ глазахъ, далѣе, прилагали къ библейскимъ чудесамъ ученіе Шарко о внушеніи и, наконецъ, теперь примѣняютъ къ библейскимъ вѣрованіямъ и сказаніямъ данныя ассирио-вавилонскихъ открытій. Мы можемъ быть увѣрены, что и въ будущемъ исторія Библии пойдетъ тѣмъ же самымъ путемъ, и всякія пріобрѣтенія науки прежде всего будутъ испытываемы со стороны ихъ пригодности для борьбы съ Библіей и ея ученіемъ. И эта борьба будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не окончится борьба добра со зломъ, свѣта съ тьмою,—пока новымъ небомъ и новой землей не заключится вся исторія этого міра... Но, при видѣ этой борьбы противъ Библии, невольно вспоминаются слова мудраго Гамалиила, сказанныя имъ нѣкогда гонителямъ христіанства: „если это предпріятіе и это дѣло отъ человѣковъ, то оно разрушится, а если оно отъ Бога, то вы не можете разрушить его“ (Дѣян. 5, 38—39). Мы увѣрены, что Библия есть истинное Слово Божіе. Это Слово пребудетъ вѣвѣки; и всѣ попытки возстанія противъ него—только печальныя, но, можетъ быть, неизбѣжныя стадіи на длинномъ пути человѣчества къ познанію истины.



ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

I.

Борьба изъ-за Библии въ Германіи.

Интересная борьба на богословской почвѣ. — Кризисы въ протестантизмѣ. — Рефераты проф. Делича и ихъ крайніе выводы касательно зависимости Библии отъ Вавилона. — Горячая борьба за достоинство Библии. — Вмѣшательство императора Вильгельма. — Его „исповѣданіе вѣры“. — Царственный богословъ и его замѣчательный взглядъ на то, насколько ученые специалисты въ правѣ выступать съ своими крайними гипотезами предъ широкой публикой.



ВЪЗВѢЩЕННЫЙ споръ о значеніи открытій въ области древняго Вавилона для Библии на этотъ разъ не ограничился кружкомъ специалистовъ, а перешелъ въ широкую публику, гдѣ принялъ характеръ горячей борьбы изъ-за Библии. Разыгрался одинъ изъ тѣхъ богословско-религіозныхъ кризисовъ, которые то и дѣло переживаетъ протестантская Германія и которые составляютъ естественное произведеніе такой вѣроисповѣдной системы, какъ протестантизмъ. Не имѣя никакой опоры въ церковномъ авторитетѣ и живя исключительно на почвѣ личнаго свободнаго міровоззрѣнія, протестантизмъ заключаетъ и будетъ всегда заключать въ себѣ источникъ шатанія богословской мысли, какъ это и доказываетъ вся исторія протестан-

скихъ народовъ, и особенно исторія XIX вѣка, когда это шатаніе проявлялось въ такихъ крайностяхъ, какъ съ одной стороны доходившій до почти болѣзненнаго мистицизма пietetизмъ и съ другой доходившій до грубаго отрицанія и матеріализма раціонализмъ, отрицавшій и почти попиравшій все святое и возвышенное въ христіанствѣ. Къ концу XIX-го вѣка эти грубыя крайности значительно сгладились, но тѣмъ не менѣе кризисы продолжались, и выразителями ихъ то и дѣло выступали свѣтила богословской науки. Такой кризисъ нашелъ себѣ выраженіе, напр., нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ заявленіи проф. А. Гарнака своимъ слушателямъ богословамъ о томъ, что онъ не признаетъ Аѳанасіевъ символъ за обязательный для христіанина-богослова символъ вѣры. Такъ какъ въ этомъ символѣ содержатся всѣ основные члены христіанской догматики, какъ вѣра въ чудесное воплощеніе Слова Божія, воскресеніе Христово и пр., то съ отверженіемъ символа явно отвергались и всѣ эти члены вѣры. Это смѣлое отрицаніе существенныхъ догматовъ христіанства со стороны профессора богословія, подъ руководствомъ котораго воспитываются будущіе пастыри народа, въ свое время произвело во всей Германіи цѣлую бурю протестовъ со стороны благомыслящихъ людей. Но напрасны протесты противъ плевелъ тамъ, гдѣ сама почва производитъ эти плевелы, и послѣ нѣкотораго успокоенія эти плевелы опять стали о себѣ давать знать, какъ напр., въ лекціяхъ того же Гарнака о „Сущности христіанства“, гдѣ то же критико-отрицательное направленіе сказалось въ болѣе утонченной формѣ, но тѣмъ болѣе опасной и ядовитой¹. Эти лекціи опять произвели цѣлую бурю, опять повсюду раздались протесты, но опять, конечно, безъ всякаго осязательнаго результата.

И вотъ еще не успѣло нѣмецкое общество успокоиться отъ возбужденнаго этими лекціями волненія, какъ наступилъ новый кризисъ, который еще болѣе взволновалъ все мыслящее общество въ Германіи (и даже далеко за предѣлами ея), и это потому, что теперь вопросъ ставился еще шире и глубже и касался самой основы не только христіан-

¹ Разборъ этихъ лекцій см. въ бесплатномъ приложеніи къ ж. „Странникъ“ за 1902 г. подъ заглавіемъ: „Сущность Христіанства“ А. Гарнака, критическій разборъ его лекцій С. Кулюкина.

лень, стоялъ выше вавилонянъ, и его Библия есть совершенно исключительное, изъ ряда вонъ выходящее явленіе и отличается такимъ возвышеннымъ духомъ и содержаніемъ, что этотъ характеръ ея можетъ найти себѣ достаточное объясненіе лишь въ высшемъ Божественномъ Откровеніи, что слѣдовательно Библия есть книга богооткровенная и, какъ такая, отнюдь не можетъ быть заимствована изъ Вавилона, съ его грубымъ, чувственнымъ политеизмомъ.

Въ этой полемической литературѣ доводы Делича подвергнуты были въ полномъ смыслѣ разгрому, отъ нихъ не осталось камня на камнѣ, и положеніе его, какъ ученаго авторитета, сильно пошатнулось въ общественномъ мнѣніи. Чтобы выдти изъ непріятнаго положенія, онъ выступилъ со вторымъ рефератомъ, который былъ прочитанъ опять въ присутствіи императора (2 янв. 1903 г.). Въ этомъ второмъ рефератѣ Деличъ уже прямо сталъ въ положеніе полемиста, который хотѣлъ, во что бы то ни стало, поддержать свой авторитетъ и поразить своихъ противниковъ. Рефератъ однако вышелъ слабъ, доводы не убѣдительны, и профессоръ не достигъ своей цѣли. Тогда онъ косвенно прибѣгъ къ иному доводу, именно намекнувъ, что на его сторонѣ находятся симпатіи самого императора. Хотя для ученаго профессора такая аргументація и не особенно къ лицу, однако дѣло было сдѣлано, и слухъ о томъ, что императоръ, этотъ summus episcopus протестантской церкви, такъ часто проявлявшій свою набожность то въ проповѣдяхъ, то въ самоличномъ совершеніи богослуженія (особенно на корабляхъ), держится противохристіанскаго взгляда на Библию, крайне смутило весь нѣмецкій народъ. Тогда императоръ нашелъ необходимымъ открыто выяснить свое положеніе въ этомъ спорѣ, что и сдѣлалъ въ замѣчательномъ письмѣ къ адмиралу Голльману. Это письмо прямо представляетъ собою „исповѣданіе вѣры“ императора, и оно настолько важно въ разсматриваемой борьбѣ изъ-за Библии, что заслуживаетъ быть приведеннымъ сполна. Вотъ это письмо (отъ 15 февр. 1903 г.).

„Любезный мой Голльманъ!

„Моя телеграмма къ Вамъ разсѣветъ сомнѣнія, которыя зародились у Васъ касательно заключительнаго мѣста реферата (Делича). Оно совершенно ясно понято было слуша-

телями и этимъ должно бы все кончиться. Но мнѣ очень пріятно, что по Вашей просьбѣ этотъ предметъ второго реферата еще разъ подвергся обсужденію, и я охотно пользуюсь этимъ случаемъ, чтобы по прочтеніи извлеченія изъ него еще разъ совершенно ясно и точно опредѣлить мое положеніе въ данномъ вопросѣ.

„На вечерѣ у насъ Деличъ въ продолженіе нѣсколькихъ часовъ оживленно бесѣдовалъ съ императрицей и придворнымъ проповѣдникомъ Дриандеромъ. Я самъ держался больше роли слушателя. Къ сожалѣнію, чѣмъ дольше продолжался споръ, тѣмъ яснѣе для меня становилось, что Деличъ покидаетъ точку зрѣнія строгаго историка и ассиріолога и вдается въ область богословскихъ выводовъ или гинотезъ, туманныхъ и рискованныхъ. А когда онъ перешелъ къ Новому Завѣту, то скоро стало ясно, что онъ въ отношеніи личности нашего Спасителя развивалъ настолько своеобразныя воззрѣнія, что я не только не могъ согласиться съ нимъ въ этомъ, но долженъ былъ отмѣтить въ нихъ точку зрѣнія, діаметрально противоположную моей собственной. Онъ не признаетъ божественности Христа, а отсюда и въ отношеніи къ В. Завѣту, очевидно, держится того воззрѣнія, что въ послѣднемъ не содержится никакого Откровенія въ отношеніи Его, какъ Мессіи. Здѣсь прекращается ассиріологъ и изслѣдующій исторіографъ и выступаетъ богословъ со всѣми его свѣтлыми и тѣневыми сторонами. Въ этой области я могу только настойчиво посовѣтовать ему—идти лишь очень осторожно, шагъ за шагомъ, и во всякомъ случаѣ свои тезисы излагать только въ богословскихъ сочиненіяхъ и въ кругу своихъ коллегъ, а насъ, профановъ, и особенно „Восточное общество“ избавить отъ нихъ; все это не относится къ нимъ. Мы производимъ раскопки и читаемъ, что находимъ, и издаемъ на пользу науки и исторіи, но не для того, чтобы поддерживать религіозныя гипотезы одного изъ многихъ ученыхъ.

„У Делича же богословъ какъ разъ столкнулся съ историкомъ и покончилъ съ нимъ, и послѣдній служить у него только еще покрываломъ для перваго. Особенно и жалѣю о томъ, что профессоръ не остался при своей первоначальной программѣ: критически изслѣдовать

надписи, извлеченныя при вавилонскихъ раскопкахъ, съ цѣлью провѣрить ими лѣтописи народа Израильскаго. Это дало бы намъ иллюстрацію, разъясненіе историческихъ событій, нравовъ и традицій въ области политики, законодательства, религіи. Тутъ можно было бы изслѣдовать, насколько вавилонская культура вліяла на еврейскую, очевидно, многимъ обязанную ей. Я считаю съ точки зрѣнія историка дѣломъ справедливости—возстановить, если этого требует историческая правда, культурное значеніе Вавилона, изображеннаго въ Ветхомъ Завѣтѣ односторонне, въ густыхъ мрачныхъ краскахъ. Таково было его первоначальное намѣреніе (какъ я по крайней мѣрѣ его понималъ), и задача содержательная, способная интересовать всѣхъ насъ. Ею онъ и долженъ былъ ограничиться. Но онъ въ своей ревности хватилъ выше цѣли. Какъ и слѣдовало ожидать, раскопки повели къ открытіямъ, которыя имѣютъ отношеніе и къ религіозной области въ В. Заветѣ. Этотъ фактъ онъ и долженъ былъ констатировать и выяснить, гдѣ слѣдовало, а всѣ чисто религіозные выводы предоставить дѣлать самимъ слушателямъ. Это нисколько не нанесло бы ущерба интересу и благоволенію публики къ его реферату. Но онъ, къ сожалѣнію, не сдѣлалъ этого. Онъ съ полемическимъ задоромъ перешелъ къ вопросу объ Откровеніи и болѣе или менѣе относился къ нему отрицательно, т. е. иначе—старался низвести его на степень историческаго чисто человѣческаго дѣла. Это была тяжкая ошибка. Этимъ онъ неприятно затронулъ у многихъ изъ своихъ слушателей то, что у нихъ есть самаго глубокаго и святаго. И такъ или иначе (въ данномъ случаѣ это все равно, такъ какъ дѣло идетъ не о чисто ученомъ собраніи богослововъ, но и о профанахъ всѣхъ классовъ и обоеихъ половъ), во всякомъ случаѣ онъ пошатнулъ фундаментъ любимыхъ, очень многимъ и дорогихъ вѣрованій, затронулъ область святыхъ и дорогихъ понятій. На это имѣетъ право дерзнуть только могучій геній. Простое изученіе ассиріологии еще не даетъ на это права. Даже Гете однажды замѣтилъ, что когда имѣешь дѣло съ широкой публикой, нужно быть осторожнымъ въ разрушеніи авторитетовъ, хотя бы это были только „пагоды терминологіи“. У превосходнаго профессора при его увлеченіи ускользнулъ тотъ принципъ, что весьма важно

различать между тѣмъ, что подходитъ къ данному мѣсту, публикѣ и т. д., и что нѣтъ. Какъ богословъ-специалистъ онъ можетъ въ кругу своихъ коллегъ высказывать въ специальныхъ сочиненіяхъ тезисы, гипотезы и теории, какъ и вообще свои личныя убѣжденія, которыя было бы неумѣстно высказывать въ популярномъ чтеніи или книгѣ.

«Мнѣ хотѣлось бы еще разъ возвратиться къ моему личному взгляду касательно ученія объ Откровеніи или воззрѣній на него, какъ я уже частенько излагалъ его Вамъ, мой любезный Голльманъ, и другимъ господамъ. Я принимаю два различныхъ вида Откровенія: одно развивающееся, въ извѣстномъ смыслѣ историческое откровеніе, и другое чисто религіозное, подготовляющее къ послѣдующему явленію Мессіи.

Что касается перваго, то я никогда не сомнѣвался, что Господь проявляетъ Себя постоянно въ созданномъ Имъ человѣческомъ мірѣ. Онъ вдунулъ человѣку свое дыханіе, т. е. далъ часть Самого Себя, далъ ему душу и съ любовью слѣдитъ за развитіемъ человѣчества. Чтобы вести людей впередъ, Онъ „проявляетъ“ (кавычки императора) себя то въ томъ, то въ другомъ великомъ мудрецѣ, пастырѣ, царѣ,—безразлично, язычникъ ли онъ, іудей или христіанинъ. Такими избранныками были, напримѣръ, Аммураби, Авраамъ, Моисей, Гомеръ, Карлъ Великій, Лютеръ, Шекспиръ, Гете, Кантъ, императоръ Вильгельмъ Великій. Ихъ онъ разыскивалъ и удостоивалъ своей милости, чтобы ихъ народамъ, по Своему благоволенію, давать славу и непреходимость какъ въ духовной, такъ и физической области. Какъ часто мой дѣдъ прямо говаривалъ, что онъ есть орудіе въ рукахъ Господа. Дѣла великихъ умовъ даруются отъ Бога народамъ, дабы они могли развиваться надъ ними и идти впередъ чрезъ хаосъ еще неизслѣдованнаго. Конечно, Богъ сообразно съ различнымъ положеніемъ и степенью культуры народовъ и „открывался“ различно, какъ дѣлаетъ это еще и теперь. Подобно тому, какъ мы большею частью подавляемся величіемъ и силой славной природы творенія, когда разсматриваемъ ее и при этомъ созерцаніи восторгаемся открывающимся въ ней величіемъ Бога, такъ, конечно, мы можемъ съ благодарностью и удивленіемъ познавать славу Откровенія Божія и во всемъ истинно великомъ и славномъ,

что совершаетъ человѣкъ или народъ. Онъ непосредственно дѣйствуетъ на насъ и въ насъ!

„Второй видъ Откровенія, болѣе религіозный, приводитъ къ явленію Господа. Оно начинается отъ Авраама и идетъ медленно, но прозорливо, всеумдро и всевѣдуше, и безъ него человѣчество погибло бы. И вотъ начинается изумительнѣйшее дѣло Откровенія Бога. Племя Авраамово и вышедшій изъ него народъ съ желѣзною послѣдовательностью величайшей своей святости считали вѣру въ единого Бога. Они должны были содержать и лелѣять ее. Раздробленные въ египетскомъ плѣну, эти отдѣльныя части его вновь объединяются Моисеемъ и опять стремятся къ тому, чтобы удержать свой „монотеизмъ“. Черезъ это прямое участіе Бога вновь воскресаетъ народъ. И такъ идетъ уже цѣлыя вѣка, пока не является Мессія, возвѣщенный и предреченный пророками и псалмопѣвцами. Совершается величайшее Откровеніе Бога въ мірѣ! Онъ самъ открылъ Себя въ Сынѣ; Христосъ есть Богъ: Богъ въ человѣческомъ образѣ. Онъ искупилъ насъ, Онъ воспламеняетъ насъ: это влечетъ насъ слѣдовать за Нимъ, и мы чувствуемъ, какъ Его огонь пламенѣетъ въ насъ, Его состраданіе укрѣпляетъ насъ, Его недовольство уничтожаетъ, но Его заступничество спасаетъ насъ. Увѣренные къ побѣдѣ, создавая лишь на Его словѣ, мы идемъ впередъ черезъ труды, насмѣшки, скорби, бѣды и смерть, ибо имѣемъ въ Немъ богооткровенное Слово, и Онъ не обманываетъ никогда.

„Таковъ мой взглядъ по этому вопросу.... Само собой понятно, что въ В. Завѣтѣ содержится много и такихъ отдѣловъ, которые имѣютъ чисто историческій характеръ и не составляютъ „богооткровеннаго слова“. Это чисто историческія изображенія событій всякаго рода, которыя происходили въ жизни израильскаго народа въ политической, религіозной, нравственной и умственной жизни. Такъ напр., актъ законодательства на Синаѣ можетъ быть понимаемъ лишь символически въ смыслѣ дарованія его Богомъ, такъ какъ Моисей долженъ былъ прибѣгнуть къ помощи, быть можетъ давно извѣстныхъ параграфовъ законодательства (вѣроятно, происходящихъ изъ кодекса Аммураби), чтобы въ своемъ собраніи приспособить ихъ къ болѣе мягкимъ и менѣе терпкимъ нравамъ и обычаямъ своего народа. Здѣсь историкъ

на основаніи смысла или буквы, пожалуй, можетъ установить съ законами Аммураби, друга Авраамова, связь, которая, быть можетъ, оказалась бы и правильной, но это никогда не можетъ нанести ущерба тому факту, что къ этому подвинулъ Моисей Богъ и въ этомъ смыслѣ открылъ Себя народу израильскому.

„Поэтому, на мой взглядъ, нашему доброму профессору въ своихъ рефератахъ въ нашемъ „обществѣ“, лучше бы избѣгнуть разсужденія о религіи, какъ таковой. Напротивъ, онъ могъ бы спокойно изложить все, что религія, нравы и т. д. даютъ въ отношеніи къ В. Завѣту. По моему, отсюда вытекаетъ слѣдующій выводъ:

1) Я вѣрую во единого и единственнаго Бога.

2) Мы, люди, чтобы учить о Немъ, нуждаемся въ извѣстной формѣ, особенно по отношенію къ дѣтямъ.

3) Этой формой до сихъ поръ былъ Ветхій Завѣтъ. Подъ вліяніемъ изслѣдованій, надписей и раскопокъ она можетъ измѣниться, и многое изъ ореола избраннаго народа при этомъ можетъ быть потеряно,—но это не бѣда. Сущность и содержаніе всегда остается то же самое—Богъ и Его дѣянія. Религія никогда не была результатомъ науки, она есть изліяніе сердца и бытія человѣка изъ его общенія съ Богомъ.

„Съ сердечнѣйшею благодарностью и многими привѣтствіями всегда Вамъ вѣрный другъ

Вильгельмъ I. R.

PS. Вы можете сдѣлать изъ этихъ строкъ самое широкое употребленіе, чтобы всякій, кому угодно, могъ прочесть ихъ“.

Это письмо императора, обнаруживающее въ немъ не только сознаніе долга быть выразителемъ лучшихъ чувствъ своего народа, но и недюжинный богословскій умъ, способный подниматься на высоту великихъ богословскихъ проблемъ, былъ какъ бы предостерегающимъ громовымъ ударомъ, разразившимся надъ головами представителей критико-раціоналистической школы въ богословіи. Все ихъ высокочемъ, опиравшееся на сознаніе того, что самъ императоръ на ихъ сторонѣ, разрушилось и они приуныли. Зато тѣмъ сильнѣе была радость въ другомъ лагерѣ — среди представите-

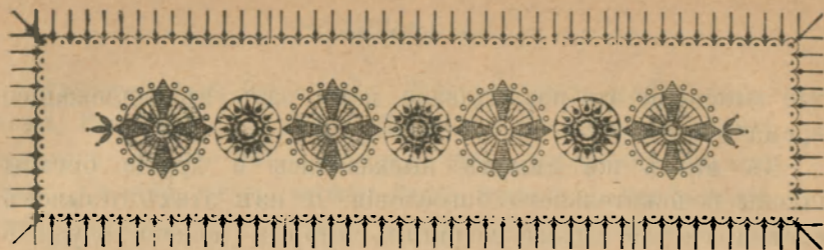
лей положительнаго богословія. Тамъ не было конца ликованіямъ. Выражая свое впечатлѣніе отъ „исповѣданія вѣры“ императора, одинъ изъ органовъ этой послѣдней школы писалъ: „Скорѣе, чѣмъ можно было ожидать, профессоръ Деличъ долженъ поплатиться за тѣ безтактности, которыя онъ допустилъ, злоупотребивъ личностью императора для своихъ нападокъ на вѣру въ бож. Откровеніе и для своихъ черезчуръ смѣлыхъ гипотезъ. Для посвященныхъ въ дѣло было уже давно ясно, что такъ и должно было случиться, и мы уже неоднократно заявляли, что императоръ отнюдь не помышлялъ становиться на сторону слишкомъ сомнительныхъ предположеній профессора Делича. Взгляды профессора получили случайную значимость только благодаря присутствію императора на его чтеніяхъ. Этимъ все и кончилось. И весьма благотворно подѣйствуетъ то, что монархъ такъ ясно высказалъ свое неблаговоленіе къ тенденціозному злоупотребленію его личностью, и именно въ той области, которая должна быть и оставаться священной землей. Впрочемъ, профессоръ Деличъ, повидимому, человѣкъ очень чувствительной натуры. Когда редакторъ „Евангелической церк. газеты“ нѣсколько рѣзко заявилъ, что методомъ Делича можно все доказать, даже зависимость Берлина отъ Вавилона, то, разсвирѣпѣвъ, профессоръ обрушился на него съ обвиненіемъ въ умственномъ и нравственномъ разложеніи. Самъ онъ не постѣснялся навязать своему противнику профессору Гильпрехту невѣрные положенія. Какъ можно употреблять такія ругательства противъ другихъ, когда самъ онъ, прибѣгая къ ненаучному способу, борется съ помощью столь нечистаго оружія? Но съ профессоромъ Деличемъ все покончено, и никто болѣе не будетъ интересоваться имъ. Великая радость господствуетъ повсюду по поводу исповѣданія императоромъ вѣры въ богосыновство І. Христа, и это исповѣданіе становится рядомъ съ его рѣчами въ Виттенбергѣ, Іерусалимѣ и Аахенѣ. Недвусмысленно и ясно возвѣщаетъ онъ, что стоитъ на почвѣ богооткровеннаго христіанства, и серьезно увѣщаетъ, что Слово Божіе должно стоять твердо. Положеніе императора по отношенію къ поднятымъ Деличемъ религіознымъ вопросамъ должно было быть выражено съ полнѣйшею ясностью, и мы радуемся,

что выясненіе это послѣдовало какъ разъ въ надлежащее время“¹.

Въ этомъ же смыслѣ высказались и другіе органы школы положительнаго богословія, и изъ этихъ отзывовъ составилъ уже цѣлый сборникъ, который можетъ служить прекраснымъ выраженіемъ общественнаго настроенія въ данный моментъ и по данному важному вопросу. Общій тонъ этихъ отзывовъ сводится къ тому, что императоръ вполне оказался на высотѣ своего призванія и положенія, въ качествѣ „верховнаго епископа“ своей церкви и главы своего по существу глубокорелигіознаго народа, и въ то же время заявилъ себя недюжиннымъ богословомъ, умѣющимъ разобратъ въ самыхъ трудныхъ и сложныхъ богословскихъ вопросахъ. Поэтому если нѣкогда, въ разгаръ такъ называемой „Культурной борьбы“, князь Бисмаркъ за свою стойкость въ противодѣйствіи незаконнымъ притязаніямъ папства на свѣтскую власть получилъ отъ гиссенскаго университета степень доктора богословія, то тѣмъ болѣе заслуживаетъ этой степени императоръ Вильгельмъ II, и было бы только долгомъ чести, если бы почетный дипломъ на эту высшую богословскую степень ему преподнесенъ былъ отъ лица всѣхъ богословскихъ факультетовъ Германіи.

Но пока повсюду выражались эти ликованія по поводу исповѣданія вѣры императоромъ, въ лагерѣ критико-раціоналистической школы вожди ея, оправившись отъ перваго потрясенія, начали принимать мѣры къ тому, чтобы ослабить силу впечатлѣнія отъ этого исповѣданія. И вотъ въ дѣло не приминулъ вмѣшаться общепризнанный глава критико-раціоналистическаго богословія, знаменитый въ своемъ родѣ профессоръ Адольфъ Гарнакъ, авторъ столь много надѣлавшихъ шума лекцій о „Сущности христіанства“, и его вмѣшательство представляетъ интересную страницу во всемъ этомъ спорѣ изъ-за Библии.

¹ См. „Evang.-kirch. Anzeiger“, № 9 за 1903 г.



II.

Придворные богословы въ Германіи.—Вмѣшательство Гарнака въ борьбу изъ-за Библии.—Его статья по поводу письма императора касательно лекціи проф. Делича о Вавилонѣ и Библии.—Извивы логики придворнаго богословія.—Недостатокъ мужества и откровенности.—Фальшь въ аргументаціи Гарнака.—Ложная аргументація.—Умолчаніе объ одномъ щекотливомъ предметѣ — Торжество исповѣданія вѣры императора.

ВЪ ГЕРМАНИИ, этой странѣ строгаго чиновначалія, кромѣ многихъ другихъ придворныхъ чиновъ есть и такъ называемые „придворные богословы“. Хотя эти чины и не значатся официально, но фактически они существуютъ въ общественномъ сознаниі съ такою реальною осязательностью, какъ и формально записанные въ правительственныхъ табеляхъ о рангахъ, такъ что всѣ пальцами могутъ указать, кто именно изъ богослововъ имѣетъ честь состоять въ высокомъ и лестномъ достоинствѣ „придворныхъ богослововъ“. Къ числу такихъ богослововъ, по общему сознанию, въ настоящее время принадлежатъ особенно заслуженные профессора Ф. Деличъ и А. Гарнакъ, которые весьма близко стоятъ ко двору, пользуются высокимъ вниманіемъ императора, имѣютъ свободный доступъ къ нему и его семейству и вообще состоятъ въ положеніи наиболѣе приближенныхъ къ престолу чиновъ. Эта близость ко двору естественно придаетъ имъ еще болѣе авторитета въ обществѣ, такъ какъ въ каждомъ ихъ

мнѣніи и словѣ невольно предполагается отраженіе мнѣній и вѣяній высшихъ придворныхъ сферъ. Вотъ почему когда Деличъ прочелъ свои рефераты о „Вавилонѣ и Библии“ въ присутствіи императора и особенно когда по предложенію послѣдняго первый рефератъ ¹ былъ повторенъ имъ во дворцѣ въ присутствіи всего придворнаго генералита, то во всемъ нѣмецкомъ обществѣ и народѣ невольно составилось представленіе, что высказанное имъ въ этихъ рефератахъ крайнія мнѣнія и гипотезы касательно зависимости Библии отъ Вавилона, отрицаніе ея богооткровенности раздѣляются императоромъ и всѣмъ высокимъ придворнымъ обществомъ. Такъ какъ многочисленные враги христіанства, такъ называемые свободные мыслители или вольнодумцы, социалисты и разные демагоги не преминули воспользоваться этимъ для своихъ цѣлей и немедленно же чрезъ печать, газеты и многочисленные листки разнесли по всей Германіи вѣсть, что ни императоръ, ни дворъ не вѣрятъ больше ни въ богооткровенность Библии, ни въ божество Христа и слѣдовательно вопліи примыкаютъ въ своихъ воззрѣніяхъ къ давно проповѣдуемымъ ими, свободными мыслителями, воззрѣніямъ, которыя лишь теперь имѣли достаточно мужества и научно выразить „знаменитый“ ученый профессоръ Деличъ, и дѣло угрожало принять весьма непріятный оборотъ, то императоръ и счелъ своимъ долгомъ немедленно разсѣять эти нелѣпыя и опасныя слухи выясненіемъ своихъ религиозныхъ воззрѣній, что онъ и сдѣлалъ въ своемъ извѣстномъ письмѣ къ адмиралу Голльману ². Въ этомъ письмѣ онъ открыто и мужественно исповѣдалъ свою вѣру въ богооткровенность Библии и въ божество Иисуса Христа, причѣмъ не только рѣзко подчеркнул свое несогласіе съ отрицательными идеями и гипотезами Делича, но и прямо укорялъ его за то, что онъ, забывъ свою скромную роль и задачу ассиріолога, выступилъ съ рѣшеніемъ такихъ глубокихъ и сложныхъ вопросовъ религіи, для рѣшенія которыхъ, по сильному и даже язвительно-мѣткому выраженію, далеко недостаточно занятій по ассиріологіи. Однимъ словомъ

¹ Онъ напечатанъ въ русск. переводѣ въ иллюстр. приложеніи къ „Нов. Времени“ за іюнь 1903 г.

² Это письмо приведено полностью выше.

это письмо было сильным ударом для Делича и своего рода формальным манифестом, что дворъ съ императоромъ во главѣ не имѣетъ съ нимъ ничего общаго.

Этотъ ударъ, такъ неожиданно постигшій коллегу, не могъ не встревожить другого „придворнаго богослова“, „знаменитаго“ берлинскаго профессора Адольфа Гарнака. Въдъ въ своихъ извѣстныхъ лекціяхъ о „Сушности христіанства“ онъ явственно проводитъ тѣ же самыя идеи и гипотезы, какъ и Деличъ, хотя и съ большею дипломатическою утонченностью. Рано или поздно могутъ обратиться на это вниманіе, и можетъ подняться вопросъ, насколько и онъ солидаренъ въ своемъ религиозномъ міросозерцаніи съ императоромъ и дворомъ. Чтобы предупредить эту неприятность, онъ поспѣшилъ выразить свое мнѣніе касательно воззрѣній, высказанныхъ императоромъ письмомъ по поводу лекцій Делича, и съ этою цѣлю помѣстилъ въ журналъ „Прусскіе Ежегодники“¹ статейку, которая настолько интересна въ смыслѣ характеристики „придворнаго богословія“ Гарнака, что несмотря на нѣкоторыя, по мѣстамъ рѣзущія и оскорбляющія православное ухо положенія, заслуживаетъ быть приведенной сполна.

„Императоръ, говорится въ этой статьѣ, выступилъ съ словомъ, чтобы не двусмысленно высказаться касательно своего положенія въ возникшемъ историко-богословскомъ спорномъ вопросѣ. Это есть нѣчто новое, но если принять во вниманіе обстоятельства, то поступокъ императора будетъ вполне понятенъ. Въ широкихъ кругахъ могло возникнуть, да и возникло уже мнѣніе, что его величество раздѣляетъ точку зрѣнія профессора Делича. Этому недоразумѣнію императоръ не могъ терпѣть, и потому и порѣшилъ высказаться письменно.

„Для науки, конечно, здѣсь собственно не было никакихъ споровъ. Что часть мифовъ и легендъ В. Завѣта вмѣстѣ съ важными элементами древне-израильской культуры происходятъ изъ Вавилона это было давно извѣстно. Что этотъ фактъ убійственъ для ходячаго представленія о боговдохновенности В. Завѣта, также вполне понятно, и для опроверженія этого вѣрованія не было надобности даже прибѣгать

¹ Die preussischen Jahrbüchern.

къ Вавилону: сотни другихъ наблюденій уже давно разрушили его.

„Но это знаніе не было еще общимъ достояніемъ. Въ этомъ нельзя винить богослововъ. Они исполняли свой долгъ чрезъ посредство книгъ, брошюръ, чтеній. Наша нѣмецкая литература обладаетъ столь именитымъ произведеніемъ какъ „Исторія Израиля“ Веллгаузена: она написана для каждаго образованнаго человѣка, художественно-классическая по содержанию и формѣ. Рядомъ съ этимъ произведеніемъ стоитъ съ полдюжины еще выдающихся книгъ, изъ которыхъ каждая даетъ полный и сподручный обзоръ ветхозавѣтной литературы и исторіи. Но церковь въ союзѣ со школой скрывали эти свѣдѣнія, изгнавъ ихъ изъ своей области. Не онѣ однѣ, конечно, виноваты въ этомъ. За одно съ ними дѣйствовали косность и трусость.

„Заслуга лекцій Делича въ томъ и состоитъ, что теперь съ кровлей проповѣдуется то, что содержалось втайнѣ. „Заслуга“ — впрочемъ, едва ли будетъ правильно сказать въ данномъ случаѣ; при данныхъ обстоятельствахъ сказалась сила. Но нѣтъ надобности умалять здѣсь и заслуги, съ благодарностью привѣтствуемъ мы то, что Деличъ правильный взглядъ (?) на В. Завѣтъ перенесъ въ широкіе круги общества.

„Но достигъ ли онъ этого? Несомнѣнно, онъ разсѣялъ большое заблужденіе, — то заблужденіе, будто матеріалы въ В. Завѣтѣ всѣ оригинальны. Но какъ мало значать въ исторіи религіи и духа матеріалы! Если бы теперь кто-нибудь выступилъ передъ публикой и сообщилъ: „Милостивые государи, я вывожу васъ изъ большого самообмана; вы вѣрили доселѣ, что „Фаустъ“ Гете есть оригинальное произведеніе; въ дѣйствительности это есть позднѣйшее второстепенное произведеніе, потому что весь матеріалъ уже содержался въ одной народной книгѣ XVI-го вѣка“, — то что отвѣтили бы ему на это? Просто осмѣяли бы его, — причемъ посмѣялся бы и Деличъ. Въдъ онъ въ сущности не думалъ рѣшать вопроса о достоинствѣ ветхозавѣтной религіи на основѣ зависимости ея отъ Вавилона; только, по моему мнѣнію, онъ недостаточно ясно высказался для того, чтобы предотвратить возможность образованія ложнаго представленія у своихъ слушателей и читателей. Что эта публика охотно признаетъ въ

отношеніи Гете, она долго еще не будет допускать въ отношеніи пророковъ и псалмопѣвцевъ. Кромѣ того, такъ какъ доселѣ широко было распространено сверхчеловѣческое представленіе о В. Завѣтѣ, то маятникъ сужденія по извѣстному психологическому закону теперь качается въ противоположную сторону. Нынѣ уже и на улицахъ можно слышать, что съ В. Завѣтомъ теперь уже покончено.

„Вотъ тутъ-то и вмѣшивается императоръ съ своимъ письмомъ; но разладъ между тѣмъ сдѣлался еще глубже. Изъ разговора императоръ убѣдился, что проф. Деличъ не раздѣляетъ церковнаго вѣрованія въ божество Христа и что, между прочимъ, самое изученіе В. Завѣта не дозволяетъ ему этого вѣрованія. Вопреки этому отрицательному убѣжденію императоръ и порѣшилъ открыто высказаться, чтобы не оставить никакого сомнѣнія касательно своего собственнаго положительнаго убѣжденія по этому предмету.

„Какъ онъ это сдѣлалъ, за это нельзя не быть благодарнымъ ему. Правда, укоръ, сдѣланный Деличу, навѣрно причинилъ ему боль, а то, что ему указано выйти изъ той богословской области, въ которую вступилъ самъ императоръ, должно неприятно отозваться и на его настроеніи. Однако не то имѣлось здѣсь въ виду: что авторитетъ Делича какъ ассиріолога не покрываетъ его богословскихъ ученій,—вотъ что хочетъ сказать императоръ, и въ этомъ онъ правъ. Въ остальномъ онъ предоставляетъ убѣжденіямъ ученаго полную свободу.

„Полная свобода—какъ она благотворно и возвышающе просвѣчиваетъ изъ словъ императора! О властныхъ выраженіяхъ онъ и не думаетъ: все письмо написано въ духѣ свободы. Онъ очень хорошо знаетъ, что въ этихъ деликатныхъ и святыхъ дѣлахъ ничего нельзя приказывать; знаетъ также, что въ этихъ вопросахъ нельзя обойтись безъ богословія, но что къ нимъ нужно относиться самымъ серьезнымъ образомъ, съ мужествомъ и свободой. Богословской наукѣ онъ и предоставляетъ ихъ.

„Но еще благотворнѣе дѣйствуетъ та рѣшительность, прямота и теплота, съ которою императоръ самъ занимаетъ положеніе въ этихъ вопросахъ. То, что онъ написалъ, вылилось изъ глубины его существа. Онъ изложилъ все, какъ думаетъ и чувствуетъ, и написалъ какъ человѣкъ, который

вполнѣ даетъ себѣ отчетъ во всемъ, съ явными признаками, что онъ самъ все перечувствовалъ и пережилъ. Его душа чувствуетъ себя связанною съ Христомъ, и онъ говоритъ о религіи не иначе, какъ славословя Его и исповѣдуя вѣру въ Него.

„Это заявленіе императора есть личное исповѣданіе, и какъ таковое мы должны уважать его. Но если бы даже мы предпочли отвѣтить на него молчаніемъ, то, конечно, это было бы не потому, что авторъ его императоръ. Въ евангелической церкви самые величайшіе вопросы всегда подлежатъ обсужденію и всякое поколѣніе должно всегда вновь отвѣтить на нихъ для себя. Да и вся наша духовная жизнь основывается на постоянномъ напряженіи и только въ немъ почерпаетъ свою жизненность, такъ что преступно молчать, если къ намъ предъявляются въ такой формѣ глубочайшіе и торжественнѣйшіе вопросы.

„Вполнѣ и съ радостью всѣ евангелическіе христіане согласятся съ заключительнымъ положеніемъ императорскаго письма: „Никогда религія не была произведеніемъ науки, но изліяніемъ сердца и бытія человѣка изъ его взаимоотноенія съ Богомъ“... Богословіе подписывается подъ этимъ положеніемъ, очень хорошо зная, что оно не творитъ, но пытается благоговѣнно размышлять о томъ, что уже дано.

„Не меньшее согласіе встрѣтитъ и то убѣжденіе императора, что религія имѣетъ также свои формы, чтобы мы могли понимать и поучать другъ друга, но эти формы не могутъ быть неизмѣнными. Мнѣ думается, что и у проф. Делича главная суть выразилась въ признаніи, что традиціонныя формы школьнаго преданія Ветхаго Завѣта нуждаются въ измѣненіи.

„Но особенно много споровъ возбуждаютъ два высказанныя его величествомъ убѣжденія, именно теорія двоякаго откровенія и божество Христа. Оба эти предмета тѣсно связаны между собою.

„При словѣ Откровеніе прежде всего выдвигается вопросъ о различіи между вѣрой и наукой въ отношеніи къ религіи. Наука въ строгомъ смыслѣ не можетъ вообще допускать этого понятія: оно для нея трансцендентально. Наоборотъ, вѣра не можетъ обойтись безъ него. Но съ теченіемъ времени однако оказалось возможнымъ нѣкоторое

сближеніе между ними. Евангелич. вѣра—помимо благоговѣйнаго созерцанія міроваго цѣлаго—теперь признаетъ откровенія еще только въ отдѣльныхъ лицахъ. Со всѣмъ рядомъ нашихъ мнимыхъ откровеній мы покончили. Для насъ уже нѣтъ откровеній въ дѣлахъ. На эту почву стали и императоръ въ своемъ письмѣ: откровенія Бога въ Его человѣчности суть лица, главнымъ образомъ великія личности. Такъ какъ и для науки великія личности въ своей индивидуальности и силѣ имѣютъ въ себѣ нѣкоторую таинственность, то этимъ самымъ между вѣрой и наукой устанавливается нѣкоторая формула соглашенія. Но чтобы я или другіе видѣли въ этихъ личностяхъ откровенія Бога, это зависитъ отъ внутренняго убѣжденія, котораго не можетъ ни создать, ни запретить никакая наука.

„Но на этой общей почвѣ въ императорскомъ письмѣ различается два откровенія: одно общее и другое религиозное. Это различіе имѣетъ свою сильную сторону: въ немъ ярче всего выступаетъ тотъ фактъ, что для человѣка нѣтъ еще болѣе важнаго дѣла, какъ его отношеніе къ Богу, и что отъ этого отношенія зависитъ все. Но съ другой стороны мыслящій умъ никакъ не можетъ успокоиться на принятіи двухъ совмѣстно идущихъ рядомъ между собою откровеній, и императоръ въ своемъ письмѣ допускаетъ этотъ взглядъ, когда онъ ставитъ Авраама какъ въ первый, такъ и во второй рядъ. Не въ двухъ откровеніяхъ слѣдовательно дѣло (вѣдь религія, нравственная сила и знаніе находятся въ самой тѣсной связи между собой), но въ одномъ, носителі котораго, конечно, по способу и величинѣ, по призванію и задачѣ были и есть весьма различны. Если Иисусъ Христосъ нисколько не теряетъ въ самобытности и единичности отъ того, что Его ставятъ въ одинъ рядъ съ Моисеемъ, Исаіей и псалмопѣвцами, то не теряетъ Онъ ничего и отъ того, если будетъ поставленъ на одну линію съ Сократомъ, Платономъ и другими, которые упомянуты въ письмѣ императора. Религіозный взглядъ на исторію можетъ быть только одинъ,—именно тотъ, по которому Богъ выводитъ человѣчество изъ ступени естественнаго (дикаго) бытія и избавляетъ и возводитъ на степень богосыновства или чадъ Божіихъ. При этомъ подразумѣвается, что божественная исторія въ Израилѣ представляетъ собою нѣчто своеобразное въ древнѣйшее время.

„Христіанская церковь должна отклонять всѣ такіе взгляды на Христа, которые сглаживаютъ всякое различіе между Нимъ и другими великими учителями человѣчества. Онъ самъ, Его ученики и всемірная исторія высказались въ этомъ отношеніи такъ ясно, что не можетъ быть никакого сомнѣнія, да и Онъ самъ продолжаетъ говорить съ нами, какъ и нѣкогда съ Своими учениками. Но вѣрна ли застывшая формула „Божество Христа“—это можетъ и должно служить предметомъ вопроса. Самъ онъ никогда не употреблялъ ея, избирая другія наименованія; сомнительно даже и то, чтобы употреблялъ ее и кто-либо изъ Его учениковъ. Да и древняя церковь не употребляла его безъ особыхъ побужденій, а постоянно говорила о Божествѣ совмѣстно съ

человѣчествомъ. „Богочеловѣчество“—вотъ и въ смыслѣ древней догмы единственно правильная формула. Въ ней почти опять восстановлена тайна, которая по волѣ самого Христа должна оставаться въ этомъ вопросѣ. Что Онъ Господь и Спаситель, изъ этого Онъ не дѣлалъ никакой тайны, а что Онъ именно есть такой, объ этомъ Его ученики могли убѣдиться изъ Его словъ и дѣлъ. Но какъ возникло Его отношеніе къ Богу Отцу, это Онъ оставилъ про Себя и сокрылъ отъ насъ. По моему историческому возрѣнію и моему сознанію, поэтому, даже и формула—„человѣкъ и Богъ“,—(Богочеловѣчество) не свободно отъ возраженій, потому что она вторгается въ тайну, въ которую намъ нѣтъ доступа. Но эта формула все-таки можетъ оставаться, потому что она въ сущности ничего не объясняетъ, а въ то же время можетъ ограждать чрезвычайное явленіе отъ профанаціи, какъ и выраженіе—„Сынъ Божій“. Павлово выраженіе „Богъ былъ во Христѣ“—какъ мнѣ кажется, можетъ быть послѣднимъ здѣсь словомъ, послѣ того, какъ мы медленно, и съ большимъ трудомъ освободились отъ пустой мечты античныхъ философовъ, будто можетъ проникнуть во всѣ тайны Бога и природы, человѣчества и исторіи.

„Если любите Меня, исполняйте заповѣди Мои—потому узнаете всѣ, что вы Мои ученики, если будете любить другъ друга“—вотъ поразмыслить объ этихъ словахъ и ста-

раться жить по нимъ это гораздо важнѣе, чѣмъ заключать непостижимыя тайны благочестія въ формулы. Настанетъ время, и оно уже близится, когда евангелическіе христіане въ исповѣданіи Иисуса Христа Господомъ и въ рѣшимости слѣдовать слову Его подадутъ руку и наши братья католики должны будутъ тогда послѣдовать за нами. Бремя долгой исторіи полной всякихъ недоразумѣній, формулъ, торчащихъ па подобіе мечей, слезъ и крови тяготѣетъ на насъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ намъ оставлено и святое наслѣдіе. Повидимому, неразрывно они связаны между собой, но мало-по-малу они раздѣляются между собой, хотя, повидимому, надъ этимъ хаосомъ еще не произнесено могучаго— „Да будетъ свѣтъ!“ Прямота и мужество, искренность въ отношеніи къ самимъ себѣ, свобода и любовь—вотъ тѣ рычаги, которые сбросятъ съ насъ это бремя. На служеніе этой высокой задачѣ поставилъ себя и императоръ въ своемъ посланіи“.

Мы нарочито привели сполна эту статью Гарнака, успѣвшую облетѣть всю Европу и вызвать повсюду самыя оживленные толки и сужденія. Отъ автора „Сущности христіанства“ можно бы ожидать—чего-нибудь побольше. Можно бы ожидать, что выступая на боевое поле, гдѣ, какъ выразился одинъ нѣмецкій богословскій журналъ, справа и слѣва въ трубы протрубили столь явственные сигналы, гдѣ Деличъ откровенно и свободно высказалъ свой взглядъ и съ такою же откровенностью и свободой высказался и его царственный противникъ, и Гарнакъ выскажется съ такою же прямою и откровенностью. Но это оказалось не такъ. Съ необыкновенною ловкостью онъ вдается въ постороннія вещи, чтобы обойти главный предметъ съ помощью краткихъ и красивыхъ фразъ. Вѣдь что собственно въ письмѣ императора составляло главную суть дѣла? Что побудило монарха взяться за перо, чтобы высказаться передъ всѣмъ нѣмецкимъ народомъ о Библии и религіи? Конечно, отрицаніе Деличемъ божественнаго откровенія и особенно отрицаніе имъ Божества Христа. Это-то и воспламенило сердце императора, и вотъ тутъ-то Гарнакъ съ полною откровенностью долженъ бы во всеуслышаніе заявить: да, въ сущности я вполне согласенъ съ Деличемъ. Въ формѣ онъ, быть можетъ, и погрѣшилъ нѣсколько, но по существу дѣла онъ

правъ. И въ самомъ дѣлѣ, насколько можно судить по всѣмъ его сочиненіямъ, Гарнакъ твердо убѣжденъ, что никакого откровенія, какъ въ него вѣруетъ церковь, не существуетъ; исторіи, которая она кладетъ въ основу своей вѣры, суть мифы и легенды; новѣйшее богословіе ставитъ своей главной задачей устранить изъ христіанства суевѣрные придатки къ нему. Никакой архангелъ не являлся къ Маріи въ Назаретѣ и никакого наитія отъ Духа Святого не было. Небесныя воинства надъ Вилелемомъ—простая легенда; легенды же п чудеса Иисуса, насколько они не могутъ быть объяснены естественнымъ путемъ. Исторія Его воскресенія покоится на „колеблющейся“ почвѣ; нужно отказаться отъ этой почвы, а съ ней и отъ осязательнаго чуда. Легенда же и Его вознесеніе, а Его сидѣніе „одесную Отца“—просто плодъ „мессіанскихъ представленій“. Онъ отнюдь не ходатай нашъ предъ Богомъ, какъ предполагаетъ императорское письмо, и когда мы просимъ Его о помощи, не является лично, чтобы укрѣплять и помогать намъ. Напрасно молиться Ему какъ Отцу, тщетно на смертномъ одрѣ взывать къ Нему о помощи. Онъ былъ религіозный гений, единственный въ своемъ родѣ, но Онъ умеръ, потому что былъ человѣкъ, отъ праха рожденный. Вѣра въ Его кровавыя заслуги, въ Его заступническое страданіе, какъ вѣруетъ въ нихъ церковь, составляетъ остатокъ древнеязыческихъ суевѣрій, и пора бы оставить ее. Пора бы нашимъ проповѣдникамъ перестать проповѣдывать съ кафедръ о подобныхъ устарѣлыхъ легендахъ. Все это старье пора выбросить вонъ... Такъ или въ этомъ родѣ долженъ бы высказаться Гарнакъ и вступить въ борьбу съ императоромъ на жизнь и смерть, потому что для императора вопросъ о Христѣ, Сынѣ Божіемъ есть вопросъ о жизни и смерти. Ничего подобнаго не находимъ мы въ статьѣ Гарнака. Только уже къ концу статьи онъ слегка касается этого главнаго пункта. Онъ старается показать, что омертвѣлая формула—„Божество Христа“ неправильна, что-де ея не употреблялъ самъ Христосъ, да сомнительно, чтобы употреблялъ ее и кто-либо изъ Его учениковъ. Что для него, Гарнака, евангеліе отъ Іоанна, эта пѣснь пѣсней о Божествѣ Христа, есть недостоверный исторически про-

дуктъ позднѣйшаго времени, какъ и заключающееся въ немъ исповѣданіе ап. Тома, объ этомъ Гарнакъ благоразумно или вѣрнѣе ехидно умолчалъ. Да и древняя церковь, продолжаетъ онъ, безъ особой нужды не говорила о Божествѣ Христа, забывая при этомъ, что въ древнѣйшихъ символахъ — Аѳанасіевомъ и Никоицареградскомъ — прямо исповѣдуются вѣра въ Бога отъ Бога, свѣтъ отъ Свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго. Нѣтъ, достаточно-де смотрѣть на Него, какъ на Господа и Спасителя. „Богъ былъ во Христѣ“ — такъ сказалъ ап. Павелъ, и глубже мы не должны-де вторгаться въ эту тайну. Станный совѣтъ, какъ будто бы самъ Гарнакъ не вторгался въ эту тайну, когда онъ холодной рукой отнесъ въ область легендъ и человѣческихъ измышленій все, что Св. Писаніе говоритъ намъ о сверхъестественномъ бытіи и Божественности Христа. Въ своей статьѣ онъ выставляетъ себя гораздо сдержаннѣе, чѣмъ какъ онъ выступаетъ обычно: онъ выставляетъ себя ученымъ, который осмотрительно взвѣшиваетъ все и останавливается передъ завѣсой божественной тайны; въ дѣйствительности же онъ смѣло охватываетъ столпы церкви, чтобы, подобно Самсону, ниспровергнуть все зданіе.

Чѣмъ дипломатичнѣе Гарнакъ выражается въ отношеніи ко Христу и Новому Завѣту, тѣмъ непріятнѣе для религіознаго и даже эстетическаго чувства дѣйствуетъ его развязная смѣлость въ отношеніи В. Завѣта. Такъ какъ здѣсь и императоръ высказался за необходимость перемѣны въ школьномъ преданіи, то и придворный богословъ далъ полную волю своему радикальному свободомыслію. — „Что часть мифовъ и легендъ В. Завѣта... происходитъ изъ Вавилона, это было давно извѣстно“, говоритъ онъ. — Безъ всякихъ околнностей говоря о „мифахъ и легендахъ“, онъ не поясняетъ, какія собственно библейскія событія онъ разумѣетъ здѣсь; можно, однако, догадываться, что къ нимъ онъ относитъ самыя дорогія и священнѣйшія событія патріархальной эпохи и время Моисея. Но говорить объ ихъ „легендарности“ по меньшей мѣрѣ нескромно со стороны серьезнаго ученаго профессора. Вѣдь если Деличъ и Гарнакъ съ своими послѣдователями давно убѣдилсь въ этомъ, то это еще не значитъ, что и всѣ другіе должны на слово вѣрить имъ: вѣдь есть много другихъ почтенныхъ ученыхъ, которые думаютъ

иначе. Гарнакъ, конечно, не хочетъ вполне отвергать В. Завѣта: вѣдь и императоръ не отрицаетъ его. Онъ примѣрно ставитъ его такъ высоко, какъ Фаустъ Гете высоко стоитъ надъ народной книгой о Фаустѣ: матеріаль одинъ и тотъ же, но какое различіе въ духѣ. Такъ-де и пророки, и псалмопѣвцы, кое-что позаимствовавъ изъ вавилонскихъ матеріаловъ, создали изъ него нѣчто такое, что далеко превосходитъ первоисточникъ. Это сказано красиво, но самое сравненіе довольно сомнительнаго свойства. Вѣдь въ такомъ случаѣ В. Завѣтъ всѣмъ своимъ значеніемъ обязанъ былъ бы литературному гению а не тому, что онъ содержитъ въ себѣ Божественное Откровеніе. Вся израильская исторія, а за ней и христіанская была бы эволюціонизмомъ, а не Откровеніемъ, развитіемъ человѣческаго духа, а не явленіемъ Бога среди человѣчества съ цѣлью открыть то, „чего не видѣлъ глазъ и не слышало ухо, и на сердце человѣка не веходило“. То ли разумѣлъ Гарнакъ? Изъ его словъ трудно понять, но изъ его сочиненій мы знаемъ, что онъ думаетъ именно такъ. Онъ, повидимому, хочетъ здѣсь укрыть свое невѣріе подъ щитомъ императора. Императоръ также говорилъ объ Откровеніи чрезъ посредство такихъ личностей, какъ Гете и Кантъ, ставя такимъ образомъ человѣческіе гении въ извѣстную связь съ Откровеніемъ. Но не трудно понять изъ его словъ, что онъ полагаетъ различіе между гениемъ и вступленіемъ Бога во всемірную исторію, какъ это было въ В. Завѣтѣ и нашло себѣ высочайшее завершеніе во Христѣ. Здѣсь императоръ въ самыхъ ясныхъ и рѣшительныхъ выраженіяхъ дѣлаетъ различіе между Богомъ и гениями, между Богомъ и служителями Божиими, которые по Его порученію руководятъ всемірной исторіей—въ области ли духа, или политики. Императоръ знаетъ, что исторія человѣчества развивается при посредствѣ великихъ людей, которыхъ Богъ одѣлялъ необычайными дарованіями; но онъ выдѣляетъ при этомъ священную исторію, показывающую, какъ Богъ подготовлялъ человѣчество чрезъ пророковъ и въ лицѣ Иисуса Христа привелъ его къ цѣли. Такой ученый, какъ Гарнакъ, долженъ знать это; а въ такомъ случаѣ онъ долженъ бы самымъ яснымъ образомъ сказать, что онъ радикально расходится съ императоромъ, который, по его мнѣнію, находится въ грубѣйшемъ заблужденіи. Но при-

дворный богослов ловко вывертырается изъ неприятнаго положенія—стать въ разрѣзъ съ императоромъ. Затѣмъ, какъ ученый богословъ, онъ долженъ бы пойти еще дальше и заявить, что Н. Завѣтъ покоится на Вѣтхомъ, что самая вѣра въ Божество Христа рушится, коль скоро В. Завѣтъ превращается въ сплетенную изъ миеовъ и наполненную человѣческими гениями книгу, что остается одинъ только выборъ — или вмѣстѣ съ церковію Христовой свято принимать всю Библию, или всецѣло передѣлать ее на свой ладъ, относя къ области миеовъ всѣ содержащіяся въ ней исторіи и откровенія — отъ сотворенія міра до рожденія Христа и Его второго пришествія.

Въ оправданіе своего отрицательнаго взгляда на ветхоз. исторію Гарнакъ не нашель ничего больше, какъ рекомендовать своимъ читателямъ въ качествѣ лучшей исторіи Израильскаго народа извѣстную книгу Веллгаузена, какъ представляющую собою послѣднее слово библейско-истор. науки и при томъ отличающуюся высокою степенью классической художественности въ изложеніи. Не будемъ спорить съ почтеннымъ ученымъ придворнымъ теологомъ по вопросу о художественности, потому что тутъ много зависитъ отъ вкуса. Но странно, какимъ образомъ ученый, да еще придворный богословъ могъ печатно рекомендовать эту книгу какъ послѣднее слово библейско-исторической науки, когда всѣмъ сколько-нибудь прикосновеннымъ къ этой наукѣ извѣстно, что послѣднія открытія и изслѣдованія показали именно полнѣйшую несостоятельность самой основы, на которой покоится эта прославленная Веллгаузенская теорія? Это не иначе можно объяснить себѣ, какъ тѣмъ, что Гарнакъ, ослѣпленный классическими красотами книги, упустилъ изъ вида самое главное и существенное, именно научную несостоятельность горячо рекомендуемой книги. А оставаясь на этой почвѣ, конечно, уже не трудно было, особенно съ придаткомъ собственной фантазіи, всѣ главнѣйшіе факты священной исторіи отнести къ области миеовъ и легендъ. Но удобно ли и пристойно ли такое отношеніе къ глубоко серьезнымъ вопросамъ со стороны ученаго профессора и богослова, къ каждому слову и мнѣнію котораго прислушиваются съ напряженнымъ вниманіемъ?

Затѣмъ Гарнакъ съ особенною настойчивостью останавливается на тѣхъ мѣстахъ императорскаго письма, гдѣ государь говоритъ о свободѣ науки. Но и здѣсь онъ старается извратить мысль императора, придавая ей совершенно иной оттѣнокъ. Вѣдь императоръ, высказываясь за свободу науки, въ то же время мудро указываетъ ей и должное ограниченіе. По его мысли эта свобода отнюдь не должна переступать границъ, за которыми она можетъ оскорблять священнѣйшія чувства людей, — когда, напр., подъ ея знаменемъ начинаютъ отрицать Бож. откровеніе и Божество Христа. Свобода за этими предѣлами уже не есть истинная свобода, умственная распущенность, столь же вредная и нетерпимая, какъ и всякая другая распущенность. Умолчалъ Гарнакъ и о томъ мѣстѣ въ письмѣ императора, гдѣ онъ говоритъ, съ какою осторожностью нужно выступать за предѣлы ученой корпораціи съ новоиспеченными и новомодными теоріями и гипотезами — передъ широкой публикой и особенно предъ неустановившейся умственно и склонной къ увлеченію всякими новинками молодежью. Но тутъ очевидно была кромѣ другихъ еще и особая, именно личная причина. Вѣдь едва ли еще кто-нибудь болѣе погрѣшалъ въ этомъ отношеніи, какъ именно самъ Гарнакъ. Какъ извѣстно, онъ нерѣдко выступаетъ съ такъ называемыми „лекціями для всѣхъ факультетовъ“ съ цѣлью сообщить послѣднее слово науки. Таковы были его пресловутыя лекціи о „Сущности христіанства“¹. Нельзя было безъ глубокой боли въ сердцѣ видѣть, какъ цѣлыхъ 600 студентовъ всѣхъ факультетовъ съ увлеченіемъ слушали эти лекціи знаменитаго профессора, который, злоупотребляя своимъ, даннымъ ему отъ Бога талантомъ, отравлялъ юныя души своихъ слушателей ядомъ сомнѣнія и богохульства на этого самаго Бога и на Христа Его. Не кольнуло ли его совѣсть замѣчаніе императора касательно этого пункта и не покраснѣлъ ли онъ въ своемъ кабинетѣ, прочитавъ его про себя? А если такъ, то конечно лучше и не упоминать о немъ въ статьѣ... И онъ обошелъ его полнымъ молчаніемъ. Но думаемъ, что этотъ случай послужитъ для него хорошимъ урокомъ въ будущемъ.

¹ См. разборъ ихъ въ изданной редакціей „Странника“ книгѣ С. Кулюкина за 1901 г.,—въ особомъ приложеніи къ журналу.

Такимъ образомъ, вмѣшательство Гарнака въ борьбу изъ за Библии оказалось не въ его пользу и нисколько не прибавило къ его ученому авторитету. Его богословскій радикализмъ потерпѣлъ сильное пораженіе и долженъ былъ съ краской въ лицѣ отступить передъ открыты и мужественнымъ, истинно царственнымъ исповѣданіемъ со стороны императора вѣры въ Божественное Откровеніе и Божество Господа нашего Иисуса Христа.



III.

Голосъ старокатолическаго епископа Вебера по поводу борьбы изъ-за Библии въ Германіи.—Предзанятость и односторонность взгляда Гарнака на сверхъестественное.—Взглядъ импер. Вильгельма на откровеніе.— Два рода откровенія.—Откровеніе чрезъ посредство великихъ людей и откровеніе религиозное.—Открытое исповѣданіе императоромъ вѣры въ Божество Иисуса Христа.—Значеніе такого исповѣданія для торжества христіанства.

БОРЬБА изъ-за Библии въ Германіи, возникшая вслѣдствіе рефератовъ профессора Делича и письма касательно ихъ императора Вильгельма II, затронула такіе важные въ богословско-философскомъ смыслѣ вопросы, что они не могли не обратить на себя вниманія и представителей высшей богословской мысли. Такъ, между прочимъ, въ ней принялъ участіе извѣстный старокатолическій епископъ Веберъ, извѣстный не только какъ богословъ, но и философъ; онъ посвятилъ этому вопросу особый трактатъ, который весьма интересенъ не только для характеристики господствующихъ въ Германіи религиозно-философскихъ воззрѣній, но и въ частности для характеристики воззрѣнія собственно нѣмецкаго старокатолицизма, во главѣ котораго стоитъ этотъ весьма ученый и образованный епископъ. Вслѣдствіе этого мы считаемъ нелишнимъ познакомиться своимъ читателямъ съ этимъ трактатомъ почтеннаго епископа ¹.

¹ Этотъ трактатъ въ нѣм. подлинникѣ вышелъ подъ заглавіемъ: „Kaiser Wilhelm II an Admiral Hollmann über Babel und Bibel“ von Theodor Weber kath. Bischof. Gotha. 1903 г.

Изложивъ содержаніе письма императора Вильгельма къ адмиралу Голльману, епископъ говоритъ: „Изъ этихъ буквальныхъ выдержекъ императорскаго посланія становится совершенно яснымъ, что его величество выслушалъ рефераты профессора Делича не безъ собственного проникательнаго размышленія и, что еще важнѣе, не безъ совершенно вѣрнаго пониманія ихъ. Задача профессора, по воззрѣнію императора, была чисто историческая; чтобы остаться вѣрной ей, онъ не долженъ бы оставлять точки зрѣнія строгаго историка и ассиріолога. Нѣмецко-восточное общество своими вавилонско-ассирійскими раскопками мало-по-малу добыло множество дотоли неизвѣстныхъ документовъ, которые проливаютъ неожиданный свѣтъ на до-христіанскую исторію Востока. Съ содержаніемъ этихъ документовъ и ихъ значеніемъ для израильскаго народа, какъ она излагается въ Ветхомъ Завѣтѣ, и долженъ былъ познакомить профессоръ Деличъ своихъ слушателей; онъ долженъ былъ, по выраженію его величества, на основѣ открытій Восточнаго общества, послѣ научно провѣреннаго перевода надписей, сравнить, насколько онѣ содержатъ въ себѣ иллюстрацію къ лѣтописи израильскаго народа“. Но въ изложеніи особенно своего втораго реферата профессоръ Деличъ оставилъ почву исторіи и вторгся въ совершенно другую область, именно въ область богословія или умозрительной философіи, къ чему найденные во время упомянутыхъ раскопокъ предметы не могли давать ему ни повода, ни оправданія. Деличъ совершилъ эту, по мнѣнію его величества, тяжелую ошибку тѣмъ, что онъ въ своемъ отзывѣ о Ветхомъ завѣтѣ „перешелъ къ вопросу объ откровеніи и болѣе или менѣе отрицалъ его или по крайней мѣрѣ думалъ, что возможно низвести его на историческую, чисто человѣческую почву“. Императорскій укоръ означенному уклоненію очевиденъ и удаченъ. Вопросъ: возможно ли откровеніе Бога, какъ сообщеніе божественныхъ познаній человѣческому роду и дальнѣйшій вопросъ: заключается ли таковое фактически въ книгахъ Ветхаго и Новаго Завѣта, несомнѣнно не входитъ въ область и задачу историка; для его рѣшенія недостаточно находящихся въ его распоряженіи для разработки своей науки средствъ. Исслѣдователь исторіи имѣетъ дѣло съ добываніемъ, установленіемъ и разъясненіемъ фактовъ, причемъ съ послѣднимъ лишь

анстолько, насколько оно можетъ получаться изъ наличныхъ документовъ, доказательныхъ средствъ его науки. Это правило имѣетъ всеобщее значеніе и должно быть соблюдаемо безъ всякаго ограниченія. Если поэтому, напримѣръ, единогласно сообщаемый въ Евангеліяхъ Маттея 8, 25 и слѣд. Марка 4, 27 и слѣд. и Луки 8, 22 и слѣд. фактъ этими повѣствованіями констатируется исторически, то профессоръ Гарнакъ, какъ историкъ, не въ правѣ сказать: „что буря на морѣ была утишена однимъ словомъ,—этому мы не вѣримъ и никогда не будемъ вѣрить“. И если тотъ же ученый утверждаетъ: „мы непоколебимо убѣждены, что все происходящее въ пространствѣ и времени подлежитъ всеобщему закону движенія, что слѣдовательно въ этомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ нарушенія естественной связи не можетъ быть никакого чуда“, то къ этому убѣжденію равнымъ образомъ онъ пришелъ не на основаніи своего историческаго знанія, но оно коренится въ философіи самого же Гарнака, т. е. въ воззрѣніяхъ, которыя онъ составилъ себѣ независимо отъ всякой исторіи и научнаго знанія о бытіи, его свойствахъ и реальности¹. То же самое нужно сказать по затронутымъ профессоромъ Деличемъ вопросамъ объ откровеніи. И его онъ также болѣе или менѣе отрицаетъ не какъ историкъ, но какъ богословъ или философъ, какъ угодно, т. е. полагая въ основу то пониманіе наличной дѣйствительности, съ которымъ онъ, какъ съ установившимся догматомъ, приступилъ къ разсужденію о подлежавшемъ ему историческомъ матеріалѣ. Письмо къ адмиралу Голльману ясно даетъ знать, что и отъ его величества не ускользнулъ этотъ фактъ. Вѣдь Деличъ, по выраженію императора, „не признаетъ Божества Христа“, и поэтому Ветхій Завѣтъ не долженъ заключать въ себѣ никакого откровенія о немъ какъ о Мессіи. Здѣсь прекращается ассиріологъ и изслѣдующій историографъ и вторгается богословъ или философъ со всѣми его свѣтлыми

¹ Приведенное выше выраженіе „нарушеніе естественной связи“ для характеристики чуда выбрано Гарнакомъ неудачно; правильнѣе было бы сказать: „перемѣна теперешней и установленіе новой естественной связи“. Впрочемъ, и тѣ событія, которыя производятся „чудомъ“, какъ и все другое, совершающееся во времени и пространствѣ, равнымъ образомъ подлежатъ „всеобщимъ законамъ движенія“. Harnack, „Das Wesen d. Christentums“ 2 изд. Лейпцигъ 1900, 17 и 18 стр.

и тѣневыми сторонами“... Эта неодобряемая императоромъ богословская или философская точка зрѣнія, съ которой профессоръ Деличъ приступилъ къ разсужденію по вопросу объ откровеніи, и побудила императора еще точнѣе опредѣлить свою личную точку зрѣнія касательно ученія или взгляда на откровеніе, какъ онъ и изложилъ его по собственному разумѣнію адмиралу Голльману и другимъ лицамъ. Этимъ самымъ императоръ переходитъ ко второй, положительной части своего замѣчательнаго, содержательнаго письма. Мы находимъ не лишнимъ императорское посланіе воспроизвести буквально, чтобы затѣмъ при помощи критическаго обзора возможно яснѣе изложить передъ читателями его смыслъ и значеніе.

Его величество различаетъ два особыхъ рода откровенія: не прерывающееся, въ извѣстной степени историческое откровеніе и откровеніе, чисто религиозное, подготовляющее къ позднѣйшему явленію Мессіи.

Что касается перваго, то, какъ пишетъ императоръ, „для меня не подлежитъ никакому, даже хотя бы и самонадѣянному, сомнѣнію, что Богъ открываетъ Себя постоянно въ созданномъ имъ человѣческомъ родѣ. Онъ вдунулъ въ чело-вѣка Свое дыханіе, т. е. часть самого Себя, далъ ему душу. Съ отеческою любовью и заботливостью слѣдитъ Онъ за развитіемъ человѣческаго рода; чтобы вести его дальше и содѣйствовать ему, Онъ открываетъ Себя то въ этомъ, то въ томъ великомъ мудрецѣ, священникѣ или царѣ, будь это у язычниковъ, іудеевъ или христіанъ. Аммураби¹ былъ однимъ изъ нихъ, равно какъ и Моисей, Авраамъ, Гомеръ, Карлъ Великій, Лютеръ, Шекспиръ, Гете, Кантъ, императоръ Вильгельмъ Великій. Богъ призвалъ ихъ и удостоилъ Своей милости, давая возможность указывать своимъ народамъ какъ въ духовной, такъ и физической области по Его волѣ славное, непреходящее. Какъ часто мой дѣдъ выразительно указывалъ на то, что онъ только есть орудіе въ рукахъ Господа. Дѣла великихъ умовъ даруются Богомъ народамъ, дабы

¹ Аммураби. Вавилонскій царь, жившій около 2.250 лѣтъ до Р. Х. и оставившій сборникъ законовъ, во многихъ отношеніяхъ похожій по содержанію на Синайское законодательство. См. о немъ брошюру проф. А. Лопухина: „Вавил. царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство“ СПб. 1903 г.

онъ съ помощью ихъ продолжали свое развитіе, могли вести ихъ дальше по распутіямъ еще неизслѣдованнаго. Конечно, Богъ сообразно съ положеніемъ и степенью культуры народовъ открывался имъ неодинаково, и дѣлаетъ это еще и теперь. Подобно тому, какъ мы по большей части поражаемся величіемъ и силой славной природы творенія, когда разсматриваемъ ее и восторгаемся при изслѣдованіи открывающимся въ ней величіемъ Бога, такъ равнымъ образомъ мы можемъ и во всемъ истинно великомъ и славномъ, что совершаетъ чело-вѣкъ или народъ, съ благодарностью и восторгомъ признавать славу откровенія. Онъ непосредственно дѣйствуетъ на насъ и среди насъ“.

Если мы вникнемъ въ смыслъ приведенныхъ выраженій, то безъ труда увидимъ, что въ нихъ то, что императоръ называетъ откровеніемъ, освѣщается съ двухъ сторонъ, именно со стороны содержанія и со стороны происхожденія. Содержаніе упоминаемаго откровенія составляетъ, по возрѣнію императора, вообще все великое, славное и непреходящее, что только въ теченіе тысячелѣтій совершено среди различныхъ народовъ земли отдѣльными выдающимися личностями. Всякое истинно важное, составляющее эпоху, дѣло, совершающееся въ чело-вѣчествѣ и проявляющееся черезъ посредство отдѣльныхъ лицъ въ духовной ли или физической области, есть въ то же время откровеніе Бога. Въ этомъ смыслѣ и названы его величествомъ по имени императоры, законодатели, поэты, философы, основатели религій и многіе другіе, неприведенные еще императоромъ, которые своими освѣщающими мѣрами и къ лучшему приводящими дѣлами были провозвѣстниками божественнаго откровенія. Въдъ Богъ, создавшій родъ чело-вѣческой, слѣдитъ за развитіемъ его „съ интересомъ и отеческою любовью“. Этихъ благодѣтелей чело-вѣчества Онъ „избралъ и удостоилъ Своей милости, давъ имъ возможность совершать для своихъ народовъ по Его волѣ славное и непреходящее“; они были и есть „орудіе въ рукахъ Господа“. Такъ, Богъ черезъ посредство этихъ мудрецовъ и великихъ людей „дѣйствуетъ непосредственно на насъ и среди насъ“. Конечно, императоръ хочетъ понимать эти „воздѣйствія и откровенія Бога на людей не въ смыслѣ непосредственныхъ“, какъ будто они были исключительно дѣлами Бога, а не въ то же время дѣлами и

произведениями людей. Скорѣе въ своей послѣдней инстанціи они, по ясному изложенію его величества, прямо и исключительно являются дѣлами людей, а не Бога. Именно великіе, Богомъ призванные и удостоенные Его милости, благодѣтели человѣчества, которымъ мы обязаны указанными откровеніями, конечно, дѣйствовали подъ воздѣйствіемъ и съ помощью Бога, и они своими твореніями въ духовной или физической области провозвѣстили и проявили ихъ. Происхожденіе упомянутыхъ откровеній, по воззрѣнію императора, въ своей послѣдней инстанціи человѣческое, а не божественное; это, такъ сказать, не прямыя лучеиспусканія изъ знанія и мощи Божіей, но, зарождаясь и образуясь въ глубинѣ человѣческаго духа (души), они выступаютъ на свѣтъ какъ и дѣла человѣка. Вѣдь подобно тому, какъ мы поясняетъ императоръ, въ полномъ согласіи съ апостоломъ Павломъ (Рим. 1, 19 и слѣд.) „черезъ созерцаніе величія и мощи славной природы творенія изумляемся открывающемуся въ ней величію Божію, такъ и при всякомъ истинно великомъ и славномъ, что только совершаетъ человѣкъ или народъ, мы можемъ съ благодарностью и восторгомъ познавать и славу откровенія“. Изъ этого отношенія разсматриваемыхъ откровеній къ человѣку и особенно къ свободному духу или душѣ человѣка получается и тотъ масштабъ, который дѣлаетъ возможнымъ правильное, допустимое сужденіе о ихъ достоинствѣ и значеніи.

Какъ произведенія человѣка, какъ концепціи гениально настроенныхъ умовъ, упоминаемая его величествомъ откровенія Бога все-таки болѣе или менѣе носятъ на себѣ свойства и особенности всего человѣческаго. Какъ бы ни были они отмѣнно славны и знамениты въ отдѣльныхъ случаяхъ, но все-таки они не могутъ не страдать общей ограниченностью всего человѣческаго, въ той или другой степени несовершенствомъ, въ тѣхъ или другихъ отношеніяхъ недостаточнымъ или даже ошибочнымъ. Правда, можетъ казаться, если принимать извѣстныя выраженія въ письмѣ императора буквально, какъ будто высокій авторъ въ этомъ отношеніи держится иного взгляда и подразумеваемымъ въ письмѣ божественнымъ откровеніемъ придаетъ безусловное совершенство. Библейское выраженіе: „Богъ вдунулъ чело-вѣку Своєдѣханіе“ императоръ поясняетъ другимъ: „Онъ далъ

ему часть самого Себя, душу“. Если бы это объясненіе можно было понимать въ строгомъ смыслѣ, то, какъ оно стоитъ въ данномъ случаѣ, духъ или душа человѣка по существу были бы тождественны съ существомъ Бога; тогда съ полнымъ правомъ можно бы сказать Богу: „Я бытіе отъ Твоего бытія, сущность отъ Твоей сущности и субстанція отъ Твоей субстанціи“. Но въ такомъ случаѣ и всѣ дѣла людей были бы дѣлами самого божественнаго существа. И такъ какъ Ему не можетъ быть присуще такое несовершенство, ничто недостаточное, тѣмъ менѣе ошибочное или грѣховное, то ничто подобное не могло бы быть присуще и никакому дѣлу человѣческой души или человѣческаго духа. Такого воззрѣнія императоръ, конечно, не держится; онъ отвергаетъ его въ своемъ христіанскомъ смыслѣ какъ совершенно нехристіанское. Императорово опредѣленіе души какъ „части Бога“ поэтому, безъ всякаго сомнѣнія, нельзя принимать буквально. Это видно уже изъ того, что по представленію его величества Богъ не можетъ раздѣляться на „частицы“, потому что въ концѣ своего письма онъ громко и проникновенно исповѣдуетъ передъ всѣмъ міромъ: „Я вѣрую въ единого, единственнаго Бога“. Но это явствуетъ также изъ того, что императоръ въ полномъ согласіи съ положительнымъ христіанствомъ считаетъ и родъ человѣческой сотвореннымъ отъ Бога. Творить же означаетъ: производить существа не какъ частицы отъ существа творца, но вообще изъ ничего черезъ всемогущество Божіе. Духъ или душа человѣка поэтому не божественное существо и ничего не заключаетъ въ себѣ отъ существа Бога и отсюда какъ небожественное существо она есть „тварь“ Божія. Поэтому „если Богъ полагаетъ Себя самого (какъ дѣлалъ Отецъ черезъ совершенное отъ вѣчности рожденіе Сына, Отецъ и Сынъ черезъ вдунуеніе Святого Духа), то Онъ не творитъ субстанціи, а если Богъ, творитъ то полагаетъ Онъ какъ Творецъ не Себя самого, Свою сущность, несотворенную“. Даже величайшія и гениальнѣйшія дѣла человѣческаго духа есть и остаются постоянно тварными дѣлами; они, хотя возбуждаются и благодѣтельно руководятся Богомъ, все-таки дѣла не Бога, а твари. Поэтому на нихъ и лежитъ печать всего тварнаго, большей или меньшей несовершенности. Тѣмъ не менѣе они суть тѣ же откровенія Бога, именно настолько, насколько черезъ нихъ осуществляются проявлен-

ныя въ твореніи и искупленіи воля Божія или преднамѣренныя цѣли Бога. Всякій, даже малѣйшій прогрессъ, который отдѣльный человѣкъ своими усиліями дѣлаетъ въ познаніи истины, въ религиозномъ и нравственномъ совершенствѣ и т. д., есть такое откровеніе, потому что благодаря этому прогрессу осуществляется такъ или иначе то назначеніе, которое Богъ далъ человѣку, и единоподобность твари съ Богомъ мало-по-малу все болѣе приближается къ своему осуществленію. Насколько же болѣе поэтому мы въ правѣ—великія дѣла мудрецовъ, царей, законодателей и т. д., благодаря которымъ цѣлыя народы приводятся къ высшему, отъ Бога назначенному, бытію, и благословенныя дѣла коихъ простираются на цѣлыя тысячелѣтія, считать откровеніями Божиими въ указанномъ его величествомъ смыслѣ! И однако императоръ признаетъ еще другой видъ Божественнаго откровенія, который въ тѣснѣйшемъ отношеніи стоитъ къ религиозной жизни принявшихъ христіанство народовъ и о которомъ онъ въ письмѣ къ адмиралу Голльману выражается, хотя и кратко, но совершенно ясно и опредѣленно. Въ этихъ выраженіяхъ я вижу самую важную и знаменательную часть императорскаго письма. Они содержатъ свободное открытое исповѣданіе богочеловѣческой личности Искупителя міра, которое, исходя изъ такихъ устъ, для всѣхъ принимающихъ положительное, апостолами преданное христіанство, составляетъ и будетъ составлять богатый источникъ утѣшенія, радости и внутренняго подъема. Выслушаемъ же по этому предмету прежде всего самого императора.

„Второй видъ откровенія, болѣе религиозный, есть тотъ, который ведетъ къ явленію Господа. Оно начинается съ Авраама, медленно, но все болѣе расширяясь во всеумное и всезнающее, потому что иначе человѣчество погибло бы. И вотъ начинается изумительнѣйшее дѣяніе, Откровеніе Бога. Племя Авраама и развившійся изъ него народъ самымъ святымъ дѣломъ и съ непоколебимой послѣдовательностью считаетъ вѣру въ Единого Бога. Оно должно беречь и дѣлать ее. Разъединенныя въ египетскомъ плѣну отдѣльныя части его во второй разъ собираются Моисеемъ, и онъ постоянно стремится къ тому, чтобы удержать его монотеизмъ. Это прямое выступленіе Бога, благодаря которому вновь возникаетъ этотъ народъ. И такъ идетъ дальше въ теченіе цѣ-

лыхъ столѣтій, пока не является наконецъ Мессія, возвѣщенный и предсказанный пророками и псалмопѣвцами. Совершается величайшее откровеніе Бога въ мірѣ. Ибо онъ явился въ самомъ Сынѣ; Христосъ есть Богъ, Богъ въ человѣческомъ видѣ. Онъ искупилъ насъ, Онъ воспламеняетъ насъ, призываетъ насъ слѣдовать за Нимъ; мы чувствуемъ какъ огонь Его горитъ въ насъ, Его состраданіе укрѣпляетъ насъ, Его неудовольствіе уничтожаетъ насъ, но также Его заступничество спасаетъ насъ. Увѣренные въ побѣдѣ, созидая только на Его словѣ, мы идемъ черезъ трудъ, посмѣяніе, печаль, скорбь и смерть, ибо мы имѣемъ въ Немъ богооткровенное слово и Онъ никогда не обманываетъ насъ“.

Разсмотримъ же по этому изложенію взглядъ императора на второе „чисто религиозное“ божественное Откровеніе. Цѣль его есть „явленіе Мессіи Господа“, потому что безъ Него человѣчество погибло бы. Откровеніе это вводится отъ Авраама; Моисей, пророки и псалмопѣвцы продолжаютъ его черезъ возвѣщеніе Мессіи, пока наконецъ не является Обѣтованный. Всѣ эти стадіи, подготовляющія прибытіе пламенно ожидаемаго, совершаются черезъ „прямое воздѣйствіе Бога“. Обѣтованіе и изображеніе Мессіи, какъ они давались пророками и псалмопѣвцами народа Израильскаго въ теченіе столѣтій, составляютъ, по представленію императора, прямые сообщенія Бога ихъ провозвѣстникамъ. Они выражаютъ не человѣческія понятія о Мессіи, но Божіи мысли о томъ, который пользуется людьми лишь только какъ орудіемъ, чтобы черезъ нихъ Свои собственныя, Имъ непосредственно или прямо сообщенныя, мысли возвѣстить современникамъ и потомству. И эти сообщенія Божіи о Мессіи носителямъ Его откровенія продолжаютъ такъ долго, пока наконецъ не является Самъ Мессія. Это есть „величайшее откровеніе Бога въ мірѣ“, ибо Онъ Мессія есть не только опять простое сообщеніе Божественныхъ мыслей или божественной воли людямъ, но Его явленіе есть явленіе Самого Бога въ Своемъ Сынѣ. „Христосъ есть Богъ, Богъ въ человѣческомъ видѣ“, который избавилъ насъ и изъ за-Котораго мы увѣрены въ побѣдѣ смерти и бѣдственности.

Различіе прежде указаннаго образа божественнаго откровенія отъ этого второго какъ въ его подготовительныхъ стадіяхъ, такъ и въ завершеніи, ясно бросается при первомъ

взглядъ; оно явственно обнаруживается въ его двухстороннемъ содержаніи и происхожденіи. Первое состоитъ въ дѣлахъ и подвигахъ людей, совершаемыхъ лишь по возбужденію, съ помощью и подъ руководствомъ Бога; это второе состоитъ въ сообщенияхъ и дѣлахъ Бога черезъ посредство людей, какъ Его орудій. Первое императоръ усматриваетъ во всякомъ значительномъ плодотворномъ дѣлѣ, какое только совершается человѣкомъ, какимъ-нибудь мудрецомъ, властелиномъ или кѣмъ бы то ни было и распространяетъ свои разнообразныя благодѣянія въ теченіе столѣтій на цѣлыя народы, даже на все человѣчество; это второе имѣетъ отношеніе только къ Спасителю. Содержаніе его состоитъ въ обѣтованіяхъ о Его пришествіи, въ описаніяхъ Его личности и Его дѣяній, которыя Богъ со времени Авраама сообщалъ израильскому народу различными способами, и наконецъ въ Своемъ собственномъ явленіи. Второе, подразумеваемое императоромъ, откровеніе есть поэтому въ дѣйствительности „чисто религіозное“, потому что оно имѣетъ своимъ содержаніемъ и предметомъ единственно только виновника и основателя совершенной, отъ самого Бога исходящей, религіи въ лицѣ Иисуса Христа. Изъ этого сопоставленія обоихъ откровеній явствуется, какъ неправъ профессоръ Гарнакъ по отношенію къ императору, когда онъ утверждаетъ: „мыслящій“ умъ не можетъ успокоиться на принятіи двухъ одинаково и рука объ руку идущихъ откровеній, и императорское посланіе выразило эту самую мысль, ставя Авраама какъ въ первый, такъ и во второй рядъ¹.

Въ своемъ письмѣ императоръ отнюдь не выражаетъ этого воззрѣнія Гарнака, потому что Авраамъ могъ быть, несмотря на различіе обоихъ откровеній, носителемъ какъ того, такъ и другого. И во всякомъ случаѣ нельзя понять, почему мыслящій умъ не можетъ успокоиться на принятіи двухъ откровеній, какъ они явственно обозначены императоромъ. Но, конечно, профессоръ Гарнакъ держится воззрѣнія: что-де „наука въ строгомъ смыслѣ не можетъ вообще допускать понятія откровенія: оно для нея трансцендентально“. Это, мнѣ думается, значить относится только къ

¹ См. статью Гарнака выше, стр. 108 и ср. ее съ посланіемъ императора къ адмиралу Гольману, помѣщенную выше, стр. 98 и сл.

такой наукѣ, которая сомнѣвается въ томъ, что можно познать міръ съ его тремя факторами: духомъ, природой и человѣкомъ, какъ твореніе Бога въ смыслѣ положительнаго христіанства и слѣдовательно также и Бога какъ ихъ Творца. Для такой во тьмѣ монистическаго пантеизма или пентеистическаго монизма блуждающей науки понятіе откровенія, конечно, „трансцендентально“, мало того — оно для нея безсодержательно, понятіе безъ смысла и значенія. Совершенно иначе дѣло обстоитъ съ той наукой — а ее-то только и можно въ строгомъ смыслѣ назвать наукой — чрезъ которую міръ во всѣхъ его факторахъ познается и признается какъ тварь въ древнехристіанскомъ значеніи этого слова, а Богъ какъ Творецъ его. Для такой науки понятіе откровенія отнюдь не трансцендентально. Вѣдь если Богъ фактически въ вышеозначенномъ смыслѣ „сотворилъ“ міръ, то какъ Творецъ Онъ и послѣ можетъ имѣть силу воздѣйствовать на сотворенное Имъ, дѣлать разумной твари, чистому духу и духу человѣка сообщенія изъ богатства Своего знанія и возвѣщать Свою волю, т. е. открывать Себя. Такимъ образомъ императоръ съ своимъ понятіемъ объ откровеніи стоитъ на твердой почвѣ, твердо стоитъ онъ и по отношенію къ строгой наукѣ. То же самое нужно сказать и въ отношеніи мнѣнія его величества о высочайшемъ и послѣднемъ откровеніи, какое сообщено было человѣчеству чрезъ явленіе Бога въ Своемъ Сынѣ, въ лицѣ Иисуса Христа.

Для императора „Христосъ есть Богъ, Богъ въ человѣческомъ видѣ“.

Этимъ исповѣданіемъ его величество съ выразительною краткостью высказываетъ убѣжденіе въ истинѣ того ученія, по которому Христосъ, Спаситель людей, изображается и проповѣдуется, какъ „Богъ и человѣкъ въ единой личности“. Это именно есть ученіе Св. Писанія, апостольскаго преданія, древней нераздѣленной церкви перваго вѣка и всѣхъ тѣхъ христіанъ всѣхъ вѣроисповѣданій, во все время, которые не хотятъ отступать отъ этого центрального ученія положительнаго христіанства, и которые не хотятъ, чтобы ихъ лишили все превосходящей славы Спасителя міра, какъ она возвѣщена его безчисленнымъ современникамъ и чрезъ апостоловъ, этихъ очевидцевъ, и самослиша-

телей ея передана была будущимъ поколѣніямъ. Къ послѣднимъ, къ нашей великой радости, принадлежитъ и его величество императоръ. Его открытое, передъ всѣмъ міромъ изложенное исповѣданіе дѣлаетъ невозможнымъ никакое сомнѣніе въ этомъ. Конечно, это исповѣданіе особенно въ наше время встрѣтитъ возраженія съ разныхъ сторонъ... Это тѣмъ вѣроятнѣе, что монистическій пантеизмъ въ той или другой формѣ и проявленіи въ самомъ широкомъ смыслѣ господствуетъ въ научныхъ кружкахъ настоящаго времени, а изъ нихъ, сознательно или несознательно, проникъ, и въ широкія массы неученаго народа. Вѣдь монистически-пантеистическое пониманіе вещей есть главный врагъ положительнаго христіанства: оно давно уже отвергло Бога какъ Творца и Богочеловѣка какъ Искупителя міра въ древнехристіанскомъ смыслѣ, да и должно было отвергнуть, такъ какъ для Нихъ обоихъ въ немъ нѣтъ мѣста; мало того — оно само во всемъ своемъ объемѣ христіанскимъ ученіемъ о сотвореніи и искупленіи міра Богомъ и Богочеловѣкомъ Христомъ Иисусомъ осуждено какъ величайшее и опаснѣйшее изъ всѣхъ заблужденій. Интересно и поучительно видѣть, какъ блестящій метеоръ среди ученыхъ настоящаго времени относится къ исповѣданію вѣры императора въ воплощеніе Сына Божія во Христѣ человѣкѣ... Кого мы имѣемъ въ виду, — это опять, конечно, проф. Гарнакъ.

„Христіанская община, — пишетъ берлинскій ученый, — должна отклонять всякое сужденіе о Христѣ, которое сглаживаетъ различіе между Нимъ и другими учителями“. Въ чемъ же заключается это различіе, по воззрѣнію Гарнака? Если, говорятъ намъ, Христосъ нисколько не терпитъ въ Своей своеобразности и единственности отъ того, когда Его ставятъ на одну линію съ Моисеемъ, Исаіей и псалмопѣвцами, то не потеряетъ Онъ также ничего, когда мы поставимъ Его на одну линію съ Сократомъ, Платономъ и другими великими людьми, поименованными въ письмѣ императора“. Уже эти слова ясно показываютъ ту бездну, которая лежитъ съ одной стороны, между положительно христіанскимъ и императорскимъ воззрѣніемъ на личность Христа и, съ другой стороны, между воззрѣніемъ проф. Гарнака. По первому воззрѣнію, Христа никакъ нельзя ставить на одинъ

уровень ни съ какимъ другимъ человѣкомъ, кто бы онъ ни былъ. Если дѣлаютъ это, во всякомъ случаѣ Онъ терпитъ въ своеобразности и единственности, мало того, — Онъ вслѣдствіе этого совсѣмъ уничтожается. Вѣдь никто изъ людей, за исключеніемъ одного Христа, не есть Богъ и ничего не имѣетъ отъ существа — субстанціи — Бога: они состоятъ изъ двухъ факторовъ — тѣла и души — (природы и духа), которыя оба суть творенія Бога, тѣло посредственно, душа непосредственно. Изъ такихъ же факторовъ состоитъ и человѣкъ во Христѣ, но съ человѣкомъ въ Немъ ипостасно соединился въ одну личность единосущный (*ὁμοούσιος*) Богу-Отцу и Св. Духу Сынъ Божій. Такимъ образомъ, его величество, какъ и положительное христіанство, видитъ въ каждомъ человѣкѣ двойственное существо. Христосъ, напротивъ, именно только Онъ одинъ есть существо трехъсоставное, состоящее изъ Бога и человѣка, такъ какъ человѣкъ въ Немъ состоитъ изъ двухъ факторовъ — тѣла и души. Но если таково христіанское и императорово пониманіе личности Искупителя міра, то очевидно Его нельзя ставить на одну линію ни съ какимъ другимъ человѣкомъ. Если же это и дѣлаютъ нѣкоторые, какъ напр., Гарнакъ, то напередъ предполагаютъ и выдвигаютъ вмѣсто различія по существу между Богомъ и міромъ, котораго всегда твердо держится христіанство, существенное тожество обоихъ. Съ этой точки зрѣнія далѣе становится понятнымъ, почему Гарнакъ смущается формулой: „Божество Христа“. Онъ называетъ ее „закоснѣлой“ формулой, въ отношеніи которой можно и должно поставить вопросъ, вѣрна ли она. Къ этому Гарнакъ, къ великому нашему изумленію, присоединяетъ слѣдующія утвержденія: „Христосъ-де не употреблялъ этой формулы, принималъ ли ее въ уста когда-нибудь кто-либо изъ Его учениковъ — это тоже по меньшей мѣрѣ сомнительно, да и древняя церковь безъ особыхъ обстоятельствъ не говорила о Божествѣ Христа“. Какъ Гарнакъ въ виду Свящ. Писанія новаго завѣта и древне-христіанской литературы, которая ему такъ хорошо извѣстна и въ которыхъ Божество Христа возвѣщается всесторонне прямо или косвенно, можетъ высказывать такія положенія, это мнѣ, а вѣроятно и многимъ другимъ совершенно непостижимо: онъ, очевидно, при этомъ изъ-за деревьевъ не разглядѣлъ лѣса.

Конечно, древняя церковь, какъ вѣрно замѣчаетъ Гарнакъ, „постоянно говорила о Божествѣ и человѣчествѣ Христа“: то же самое мы видимъ и въ писаніяхъ Новаго Завѣта. И это само собой понятно, такъ какъ Христосъ, по ученію церкви и Новаго Завѣта, столь же существенный человѣкъ, какъ и Богъ. Всякій сталъ бы служить не истинѣ, а лжи, кто сталъ бы называть Его только Богомъ. Но и формулы „Божество и человѣчество—Богочеловѣчество—недостаточно для берлинскаго профессора богослова. Правда, онъ называетъ ее „въ смыслѣ старой догмы единственно правильной формулой“. Тѣмъ не менѣе она также „не стоитъ выше всякаго возраженія“. И почему же? А потому, что она уже „переходитъ въ тайну, въ которую намъ не дано проникать“. Но что же, по Гарнаку, означаетъ въ сущности это укрытіе за тайной?

Она служитъ лишь къ тому, чтобы прикрыть глубокую, зияющую бездну, какая отдѣляетъ его взглядъ на личность Христа, отъ возрѣнія положительнаго христіанства и императора. И какая же подобаетъ обоемъ этимъ возрѣніямъ цѣна? Послѣ всего, что сказано выше, мы вполне можемъ предоставить самимъ читателямъ отвѣтить на этотъ вопросъ. Но самъ я въ заключеніе своего разсужденія чувствую себя обязаннымъ не только отъ собственнаго имени, но, безъ сомнѣнія, и отъ имени безчисленныхъ другихъ лицъ отъ всего сердца принести его величеству императору благодарность за его столь содержательное, возвышающее, истинно христіанское и хорошо обоснованное письмо къ адмиралу Голльману... Этимъ письмомъ онъ передъ всѣмъ міромъ изложилъ доброе свидѣтельство и воздалъ честь Царю царей,—совершивъ дѣло, которое, какъ я упеваю, ни для него, ни для его народа не останется безъ благословенія.



ОГЛАВЛЕНІЕ.

	СТР.
ВМѢСТО ПРЕДИСЛОВІЯ.	1

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Библия и новыя открытія въ Вавилоніи.

I. Месопотамскія открытія и ихъ значеніе. — Возникновеніе вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону. — Два направленія въ рѣшеніи этого вопроса. — Сущность новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону.	3
II. Предварительныя замѣчанія объ изслѣдованіи клинописныхъ текстовъ. — Вопросъ объ апологетическомъ значеніи месопотамскихъ открытій.	17
III. Разборъ новѣйшаго взгляда на отношеніе Библии къ Вавилону. — Исходный пунктъ взгляда. Значеніе сходства библейскихъ вѣрованій съ языческими. — Древнеизраильскій монотеизмъ, апеллагогія, правоученіе и законодательство въ ихъ отношеніи къ Вавилону.	26
IV. Библейское сказаніе о миротвореніи и отношеніе его къ Вавилону. — Космогонія Берота. — Вавилонскій мифъ о Мардукѣ и Тяматъ. — Сравненіе мифа съ библейскимъ повѣствованіемъ. — Мнимыя слѣды мифа въ библейской письменности.	44
V. Библейское сказаніе о грѣхопадении и родословная таблица допотопныхъ патриарховъ. Отношеніе названныхъ библейскихъ отдѣловъ къ вавилонской литературѣ.	64
VI. Отношеніе къ вавилонской литературѣ библейскихъ сказаній о потоцѣ и о столпотвореніи. — Мнимыя слѣды вліянія Вавилона на библейскую историографію. — Общіе выводы. — Заключеніе.	75

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

СТР.

Борьба изъ-за Библии въ Германіи.

- I. Интересная борьба на богословской почвѣ.—Кризисы въ протестантизмѣ.—Рефераты проф. Делича и ихъ крайніе выводы касательно зависимости Библии отъ Вавилона.—Горячая борьба за достоинство Библии.—Вмѣшательство императора Вильгельма.—Его „исповѣданіе вѣры“.—Царственный богословъ и его замѣчательный взглядъ на то, насколько ученые спеціалисты въ правѣ выступать съ своими крайними гипотезами предъ широкой публикой. 94
- II. Придворные богословы въ Германіи.—Вмѣшательство Гарнака въ борьбу изъ-за Библии.—Его статья по поводу письма императора касательно лекціи проф. Делича о Вавилонѣ и Библии.—Извивы логики придворнаго богословія.—Недостатокъ мужества и откровенности.—Фальшь въ аргументаціи Гарнака.—Ложная аргументація.—Умолчаніе объ одномъ щекотливомъ предметѣ.—Торжество исповѣданія вѣры императора. 106
- III. Голосъ старокатолическаго епископа Вебера по поводу борьбы изъ-за Библии въ Германіи.—Предзанятость и односторонность взгляда Гарнака на сверхъестественное.—Взглядъ импер. Вильгельма на откровеніе.—Два рода откровенія.—Откровеніе чрезъ посредство великихъ людей и откровеніе религиозное.—Открытое исповѣданіе императоромъ вѣры въ Божество Иисуса Христа.—Значеніе такого исповѣданія для торжества христіанства. 121