

СДАНЫ В ПЕЧАТЬ:

- «Мое завешание», т.т. I, II, III. Святенчик Иоанна Мелье.
15) «Святой Тихон» — Н. Румянцова.
16) «Смерть и воскресение спасителя» (исследования из области сравнительной мифологии), т. I. Н. Румянцова.
«От религии к атеизму». — Библиографический сборник АТЕИСТА. (Сведения о литературе, вышедшей в области религии и ее критики, начиная с февральской революции до наших дней, с отзывами).
«Миф и религия». Г. Эйльдермана.

Вышли антирелигиозные плакаты:

- 1) Для крестьян вера — дурман; для попов прибыль в карма. Стихи С. Городецкого. В 2-х красках. 30 коп.
- 2) Из разбойничка во угодничка. Стихи С. Городецкого. В 2-х красках. 30 коп.
- 3) Об иконах обновленных и о том, как попов неугомонных обновляет исправдом. Стихи С. Городецкого. В 2-х красках. 30 коп.
- 4) Заповеди блаженства. Рисовал В. Тривае. 50 коп.

Готовятся и печати новые плакаты.

Эти плакаты необходимо развешивать в избах-читальнях, в уголках безбожников, в фабкомах и т. д.

А Г И Т - П У Н К Т „А Т Е И С Т“

МОСКВА, Тверская ул., 24.

Телефон 3-94-61.

В агит-пункте имеется вся литература атеистического и антиклерикального направления.

Составление антирелигиозных библиотечек от 5 р. до 60 р.

Посылка в провинцию наложенным платежом и в кредит на льготных условиях.

Почтовые расходы по рассылке антирелигиозной литературы по адресам на деревню и село АТЕИСТ принимает на себя.

Воспитанники всех советских учебных заведений и красноармейцы получают на издания АТЕИСТА уступку 30% — вне зависимости от количества приобретаемой литературы.

ЛЕНИНГРАД. Отделение „Атеиста“ — Пр. Володарского № 46. Тел. 2-24-21.

Предлагаем всем Издательствам и Редакциям газет и журналов обмениваться изданиями.



05
2023.12.08
39417

1925

№ 2

1925

Содержание журнала:

- ✓1. **А. Немоевский.** Культ животных у ранне-христианских сект.
2. **А. Дреус.** Историзация Иисуса.
- ✓3. **Г. Лёшке.** Иудейское и языческое в христианском культе.
4. **Н. Румянцев.** Святой Тихон, чудотворец, епископ амафунтский.
5. **Ф. Мели.** Молоко приношевы.
6. **П. Сентив.** Из шаптажной практики духовенства:
 - а) Чудо св. Януария.
 - б) Иконы, закрывающие и открывающие глаза.
7. **В. Шишаков.** Библия и рабство.
8. Библиография.

РЕЛИГИЯ—дурман для народа.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „АТЕИСТ“

приступило с 1 мая 1925 года к изданию научного ежемесячного журнала

„АТЕИСТ“

ЕГО ОТДЕЛЫ:

- 1) **Религиозно-исторический и культурно-исторический**—статьи по вопросам истории религии и культуры, как в нашем, т.-е. материалистическом, освещении, так и в освещении идеологически чуждых нам, но дающих обширный фактический материал, исследователей, особенно иностранных, поскольку этот материал может быть использован в интересах воинствующего атеизма.
- 2) **Церковь и государство.** Отдел посвящен разоблачению контр-революционной и шантажной деятельности церковников какого бы то ни было культа.
- 3) **История атеизма.**
- 4) **Театральный,**—отображающий через театр и кино как капиталистическую пропаганду религии, так и борьбу с нею.
- 5) **Хроника** антирелигиозного движения у нас и за рубежом.
- 6) **Библиографический**—сведения и отзывы о книгах и статьях в области религии и ее критики выходящих у нас и за рубежом.
- 7) **Вопросы и ответы.**

Журнал выходит каждый месяц, начиная с 1 мая 1925 г.

подписка с пересылкой по почте здесь и за границу:

На 1925 г. на 8 мес. 5 р. 50 к. На 1925 г. на 3 мес. 2 р.

„ 1925 „ „ 6 „ 4 „ — „ Отдельный номер 75 к.

Москва, Гранатный пер., д. 1, „Атеисту“, тел. 4-53-12.



А. НЕМОВСКИЙ

Кульτ животных у ранне-христианских сент

5
223/20
1924

Хотя в последнее время наши знания о заре христианства значительно расширились все-же, было бы, очень смело утверждать, что мы уже знаем, как возникло христианство. С того момента, когда мы уже не можем идти по следам „исторической школы“, выводящей христианство от какого-то одного основателя, от Иисуса-ли из Назарета, или же от Павла, и вместе с тем—из какой-то христианской первообщины, якобы, возникшей, приблизительно, в половине I ст. нашей эры,—словом, когда это не кажется нам уже фактом исторической действительности, тогда пред нами нагромождается целый ряд вопросов и загадок, которые можно разяснить, понять или уничтожить лишь постепенно и с большим трудом.

Нет ничего более ошибочного, чем мнение, будто из митраизма возникло христианство, а из христианства—гностицизм.

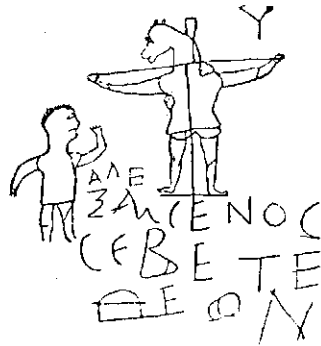
Более правильным кажется то, что в первом веке нашей эры существовало одновременно все, и что во многих случаях христианство выступает пред нами в совершенно неожиданном свете.

В 1905 г. в издании фирмы Тейбнера, в Лейпциге, появилось интересное сочинение Германа Рейха—„Царь в терновом венце“ („Der König mit der Dornenkrone“; отиск из журнала „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum“; 1904). В этом исследовании немецкий ученый останавливается, между прочим, над, так называемым, „кошунственным распятием“, найденным (при раскопках в Риме) Гаруччио в 1856 г. на стене (бывшего римского) императорского дворца, на Палатинском холме.

На кресте висит человеческая фигура, в короткой тунике (оджде), с головою осла. Слева стоит другая человеческая фигура в молитвенной позе (положении). Внизу находится греческая надпись

„Алексамен молится богу“. С правой стороны, наверху, изображен знак У. Это символический (таинственный) знак христианской секты сифиан.

Между тем, в 1870 г. Фр. Краус открыл в соседней с этим дворцом местности, на Палатине, надпись:— „Верный Алексамен—Alexamenos fidelis“.



Древнейшая сцена распятия, найденная на стене дворца римских цезарей, на Палатинском холме.

На кресте распят бог-человек с головой осла. Рядом верующий молится на распятого. Вверху—знак христианской гностической секты ослопоклонников—сифиан. Внизу же—неграмотная греческая надпись: Алексамен молится богу.

Так как то было время преследований христиан и христианских сект, поэтому Герман Рейх, сопоставляя эту надпись с другими, предполагает, что здесь имел место факт доноса: воин-язычник хотел этой надписью обратить внимание властей на воина, принадлежащего к культу божества, изображаемого с головой осла. Рейх добавляет, что обвинение христиан язычниками в культе такого рода имело основание. Некоторые христианские секты, действительно, имели культ осла, онолатрию, ибо в первые века нашей эры восточный гностицизм оказывал могучее влияние на умы.

В те времена религиозного синкретизма (смешения) некоторые секты представляли себе Христа тождественным с (египетским богом) Анубисом, с головой собаки; или тождественным с египетским Сетом (Сифом), с головой осла. Рейх полагает, что можно найти даже в позднейшем, христианско-византийском искусстве фигуры с головами животных. В монастырях на горе Афоне изображали св. Христофора с головой волка или собаки, как будто он был языческим демоном.

Итак,—говорит Рейх,—если это палатинское распятие признать кощунственным, то насмешник—язычник хорошо знал культ тех христианских сект, кои почитали Христа под видом египетского Сета.

Однако, это не единственный рисунок такого рода; Герман Рейх указывает нам на три других, на которых мы видим человеческую фигуру с головой осла.

В период гонений возникла мимическая (состоящая из телодвижений, без слов) кощунственная драма, доставлявшая нетребовательной публике большое удовольствие. Впрочем, вполне естественно, что вместе с кровавыми гонениями соединялись также различные осмеивания новаторов (вводителей новшеств). Еще в страстных мистериях (религиозных представлениях) средневековья иногда находятся сцены, с нашей точки зрения, весьма непристойные. Так, напр., в Донауэшингене разыгрывали мистерию, в которой во время первого вопроса Иисусу приказывают сесть на кресло, а когда он хочет сесть, Малх вытаскивает из-под него это кресло, так что Иисус падает на землю.

В Латеранском музее находится древний саркофаг (гробница), украшенный различными барельефами (резными рисунками). На одном из них мы видим, как воин увенчивает главу Иисуса. Г. Рейх думает, что описанная так различно сцена глумления над Иисусом в евангелиях является отзвуком варварского и дикого обычая: преступ-

ника сначала ушачивали, как цари, затем снимали с него венец и совершали казнь.

Обвинение христианских сектантов в онолатрии — ослопоклонстве связывалось с осмеянием „цари в терновом венце“, с осмеиванием „цари иудейского“ и с кровавыми преследованиями евреев, которые, напр. в Александрии имели место в 38 г. нашей эры.

Александрийцы не удовлетворялись мимической язвительной драмой и насмешливыми песнями. Они схватили некоего Караву, дурачка, на голову ему надели шутовскую корону, на плечи набросили шутовскую царскую мантию, в руки вложили палку и восклицали: „Марне!“ полагая, что это по сирийски значит — „царь“.

Герман Рейх приводит ряд мест из еврейских Мидрашей, откуда мы узнаем, что, действительно, устраивались публичные издевательства над евреями. Это делалось в театрах и цирках.

Когда христианство одержало окончательную победу, когда оно подавило различные секты, когда оно мало-по-малу выработало свой культ, основательно очищенный от прежних языческих форм, то пыль веков и, превращающихся в развалины, целых городов покрыла толстым слоем прошлое и заслонила его от взора историка.

Откопать это прошлое и показать его во всех, составляющих целое, деталях, — дело трудное и, прежде всего, долгое.

Правильное представление о прошлом мы получим только тогда, если будем искать его деловито и без всяких предвзятых мыслей.¹⁾



¹⁾ Статья из польского журнала „Myśl Niepodległa“, № 234.

Историзация бога Иисуса

1. Историчность Иисуса

Случай превращения мифа в исторический рассказ отнюдь не редок в древности. Этот процесс тем легче мог совершаться в отношении страждущих и умирающих богов-спасителей, что боги эти, по самому существу своему, в обычном представлении ближе других богов стояли к человеческой природе и были чем-то средним между человеком и божеством.

Египтяне, например, рассказывали про своего Озириса, что он вместе с супругой или сестрой Изидой жили в образе человеческом среди людей и даже преподали обитателями Нильской долины начатки культуры. Дионис, — говорят, — в виде могучего героя, во главе огромной рати, состоявшей из людей и божественных существ, прошел от Египта до Индии и Геракуловых столбов, терпел голод, жажду и всяческие превратности судьбы земного героя. В древние времена в разных местах показывали победные знаки и памятники, якобы, воздвигнутые Дионисом во время своего победоносного шествия.

Сирийцы указывали места, где, якобы, охотился Адонис с Кибелой и где он умер от клыка вепря. Относительно Геракла, Тезея, Персея, Язона и т. д. никто в древности и не сомневался, что они действительно жили на земле подобно другим людям. Подобно тому, как во многих местах Греции показывали места рождения и могилы богов и героев, подобно этому, — с различными святилищами других богов, в особенности же, Асклепия, бога-целителя и спасителя, пользовавшегося необычайным почетом около начала христианской эры, связывались различные „воспоминания“ об отдельных вещах, случаях и эпизодах из мнимо-земной жизни этих богов. Миф и история так легко в древности переходили друг в друга, что здесь вовсе незачем говорить об обмане или сознательной лжи.

У древних иудеев отсутствие грани между мифом и историей было тоже совсем обычным явлением. Так обстоит дело, напр. с рассказом об Эсфири, который является ничем иным, как попыткой обосновать введение нового праздника (Пурим) мифом о богах Мардуке, Иштар и Гаммане, превращенным в исторический рассказ. Возьмите также вымышленного пророка Даниила, которого отнесли к эпохе Навуходоносора; возьмите Ездру, Варуха, Эноха и др., коим апокалиптики приписали свои откровения. Помните также, что поэты, дабы повысить авторитет своих произведений, свои псалмы, притчи, мудрые изречения и т. д. приписали Давиду, Соломону или другим великим личностям прошлого.

Посему, естественно, что первые христиане соткали из отдельных мессианских намеков писания целую историю Иисуса, — „раба божия“ 53 гл. Исаии, который у последнего представлял человеком. Такое превращение „пророчества“ в исторический рассказ особенно настоятельно напрашивалось после того, как возникло убеждение, что спасительная смерть мессии уже совершилась, и что на факте этой смерти основана вся надежда на скорое, историчное пришествие спасителя.

Если, представлявший своим поклонникам человеком, Иисус был действительно обещанный пророками христос, то, ведь, этим доказывалась истинность пророческих вещаний, а Иисус оказывался мессией¹⁾. А если действительно осуществилось все то, что пророки благовествовали о жизни и смерти христа, то разве не должны были осуществиться вскоре также и те их вещания, кои относились к будущему?

„Ибо,—говорит Юстин,—если все события, которые уже совершились, были еще в прошлом предсказаны пророками, мы обязаны верить, что непременно осуществится и то, что еще было предвозвещено ими. Все прошлые события, о неизбежности которых люди знали только через пророков, действительно, свершились. Так же случится и с остальными событиями; об них никто еще ничего не знает, в них даже не верят, и, тем не менее, они совершатся.

Пророки предсказывали двукратное пришествие христа: одно, уже имевшее место, когда христос явился в образе презираемого и страждущего человека; другое, еще предстоящее, долженствующее произойти так, как предсказали пророки, т. е. он сойдет с неба в небесной славе своей и в сопровождении ангельской рати. Тогда-то он воскресит тела всех, живших на земле, людей, праведным дарует жизнь вечную, а грешников осудит на геенну огненную, где они вместе с демонами подвергнутся вечным мучениям“²⁾.

Действительно, чем крепче становилось убеждение в том, что мнимо-исторические факты из жизни Иисуса являются ничем иным, как осуществившимися предсказаниями ветхого завета, тем увереннее последователи Иисуса могли ожидать осуществления также и остальных предсказаний, а в первую голову: наступления царства божьего, освобождения и торжества израильского народа. История Иисуса в прошлом являлась доводом в пользу истинности тех пророческих обетований, кои касались будущего.

И чем больше у последователей Иисуса росла уверенность, что именно жизнь Иисуса разумели предсказания ветхого завета, тем пламеннее становилась их, связанная с Иисусом, вера в спасение.

Если фарисеи в своей надежде на бессмертие опирались на текст торы, если они именно в ней искали доводов за то, что небесная награда ожидает человека только за праведную и совершенно безпорочную жизнь, то и гностические или апокалиптические мессиянцы, в защиту своего нового учения о спасении, могли теперь тоже сослаться на „писание“. И в то время, как радикальное крыло мессиянцев отбрасывало вместе с иудейским законом и весь ветхий завет, консервативные элементы из числа поклонников Иисуса могли оставаться верными иудейской основе своей религии, не рискуя встретить в писании стеснительные пути для своего благочестия. Больше того, исторический характер их учения о спасении, каковой

¹⁾ Иринеи, IV, 34, 2.; Ориген—„Против Цельса“, VII, 2, 7.

²⁾ Юстин—„I апология“, 52.

они сами просто заимствовали из писания, давал им такое огромное преимущество перед сторонниками других мистериальных культов, что христианство должно было рано, или поздно, одержать победу над всеми ими.

Ведь, он не только поднимал идею божественного спасителя из низин простого натурализма всех других мистерий на высоту этического элемента, благодаря соответствующей индивидуализации христианского образа спасителя и приписывания последнему чисто человеческой, земной жизни. Он не только оказывал более глубокое влияние, чем учение прочих культов, на восприимчивые натуры, но и, тем самым, убеждал в своей непререкаемости и истинности даже тех, кто, как язычники, хотя не придавали особого значения ветхозаветным пророчествам, все же, могли не сомневаться в действительном существовании исторического спасителя.

Именно в этом люди той эпохи обретали то, чего так пламенно жаждали и чего они не могли найти у богов своих религий, т. е. непосредственного и непререкаемого доказательства в пользу истинности своей веры.

Ведь, если спаситель был исторической личностью, если находились люди, которые могли утверждать, что они лично встречались с ним, видели его собственными глазами, прикасались к нему собственными руками, общались с ним, то какие можно было бы дать еще более убедительные доказательства его истинности, и затем, разве можно было бы еще сомневаться, что один только Иисус является божественным водителем и учителем, которого и надо (по словам Сенеки) избрать себе образцом поведения для того, чтобы праведно жить в этом мире и получить жизнь вечную в мире потустороннем?

Таким образом, „исторический“ Иисус для ранних христиан имел не столько религиозное значение (его, скорее, имел небесный христос), сколько теоретико-познавательный смысл. Во всяком случае, мнимо-исторический Иисус является идеей религиозного, а не исторического порядка. Писания, в которых впервые начало появляться жизнеописание Иисуса, в некотором отношении следует поставить в один ряд с книгой Даниила, т. е. с апокалиптической литературой.

Апокалиптика переживания в прошлом—мнимые или подлинные—визионеров рассматривала, как предвозвещение будущих событий. Она, относя их в более раннюю эпоху и приписывая какой-нибудь выдающейся личности прошлого, стремилась таким образом повысить достоверность своих откровений относительно будущего.

Евангелия тоже стремились представить ветхозаветные предсказания осуществившимися на Иисусе, чтобы таким образом укрепить доверие ко всем ветхозаветным обетованиям о спасении. При этом мнимая „история“ Иисуса имеет только и чисто служебный характер. Она служит религиозной идее и своим назначением имеет ничто иное, как пробудить веру или доверие к ней.

Эта религиозная идея еще более нуждалась в подчеркивании человеческой и, значит, исторической природы спасителя потому, что некоторые гностики, увлеченные своей необузданной фантазией, стремились подчеркнуть именно божественную сущность Христа, при чем столь резко, что его человеческая природа приобретала в их глазах чисто-призрачный характер (докетизм).

Вот почему पहले всего для всякого благочестивого христианина было доказать, что на самом деле человек, самый настоящий человек (Иисус, а не божественный призрак) отдал свою жизнь в

искупительную жертву за все человечество, чтобы тем своим, искупительным актом уравнил с недостаточную праведность остальных людей.

Ведь, если земной человек-Иисус и небесный христос слились в одну личность — бога человека, если идея искупительной смерти христа составляла основное ядро учения о спасении, — как это было у консервативного направления иудейских мессиянцев, то, разумеется, только действительными страданиями, реальной кровью, реальной смертью спаситель, — по вере этих мессиянцев, — мог искупить грехи верующих.

Что же касается того представления о призрачном теле, о кажущихся страданиях и кажущейся смерти христа, каковое представление было выработано некоторыми христианами (потому ли, что они не способны были совместить божеское и человеческое в едином образе спасителя, или потому, что они слиянием этих двух сущностей боялись слишком принизить и замятнуть идею божества), то оно грозило превратить и самое спасение в обманчивое заблуждение, в простой призрак³⁾.

О том, как беззаботно при этом христианские сектанты обращались с подлинной историей, как мало они задумывались над согласованием своих рассказов с подлинными историческими фактами, — согласованием, могущим, при случае, выдержать хоть какую-либо критическую проверку, — обо всем этом все исследователи — одного мнения. Но, ведь, именно поэтому совершенно неслучайно приписывать этим сектантам (т. е. христианам) какие-нибудь исторические соображения, в нашем смысле этих слов.

Лишь при полном игнорировании особенностей религиозного мышления древности вообще, древнего Востока в частности, можно думать, что христиане при создании „истории“ Иисуса руководились действительно — бывшими, историческими фактами и должны были держаться их, или что их противники могли сопоставить их рассказы с историческим преданием и таким путем показать вымышленность этой „истории“.

То, что мы разумеем под историческим преданием, иудейству, больше того, всему древнему Востоку было совершенно неведомо.

Единственный иудейский историограф — Иосиф был эллинистически-образованным человеком, жил в Риме и писал для римских читателей. Вся же остальная иудейская и христианская литература носила дидактический характер, вся она была рассчитана не на научное, а на религиозное сознание, причем история в ней совершенно ступенькалась пред догмой.

„История“ Иисуса тоже преследовала исключительно назидательную цель: сделать более наглядным образ спасителя. Она оказывала действие своей религиозной и эстетической правдивостью.

Даже верующие из бывших язычников, для веры коих эта „история“ имела большое значение, так же мало задавались вопросом о ее исторической правдивости, сколь мало и ныне верующие стараются проверить, что соответствуют ли исторической действительности рассказы, преподносимые им в проповедях и брошюрах и предназначенные для наглядного изложения определенной религиозной истины⁴⁾.

³⁾ Ср. S. Lublinski. — „Das werdende Dogma vom Leben Jesu“, 27 сл.: 1910 г.

⁴⁾ „Интерес к исторической истине, как таковой, в древности совершенно отсутствовал; интересовались лишь истиной идеальной. Легко перечислить случаи, где античный писатель задается вопросом: что произошло в действительности и что считается установленным?“.

Hausrath. — „Kleinere Schriften religionsgesch. Inhalts“, 124; 1883 г.

То, что историк церкви—Гаусрат отметил по отношению к Истру, верно и в отношении Иисуса: „После того, как легенда о Петре обрела толстым слоем вымысла, поэзии и искусства, она приобрела самостоятельное значение, и никто уже более не спрашивал о ее исторической достоверности.

С ней произошло то, что выражено в словах цюрихского поэта о мифе: „вначале это было ложью, затем все больше становилось правдой и, наконец, утвердилось, как непререкаемая истина“⁵⁾.

Да, если бы даже кто-либо и пожелал в годы после разрушения Иерусалима исследовать историю Иисуса по каким-нибудь документам, то он ничего не нашел бы. Фридендер по поводу талмудического предания и полного отсутствия надежных сообщений об Иисусе в раввинистической литературе замечает:

„получается впечатление, что катастрофа 70 г. погасила всякие исторические воспоминания о прошлом, и что для будущего сохранились только те предания, которые относятся к культурной и ритуальной области“⁶⁾.

II. Хронология жизни Иисуса

Всем вышесказанным опровергается также возражение, что, будь Иисус личностью неисторической, его „историю“ не отнесли бы к годам, столь близким к ранним христианам; а такое отнесение ее, несомненно, есть.

Это возражение основано на предположении, особенно горячо защищаемом Гарнаком и Велльгаузенем, что древнейшее из дошедших до нас евангелий, а именно: евангелие от Марка, было написано еще до разрушения Иерусалима, т. е. в шестидесятых, если не в пятидесятых годах, первого века⁷⁾. Предположение это, в свою очередь, основано на XIII гл. Марка, которая позволяет думать, что евангелист не знал еще о времени разрушения Иерусалима (Ср. XIII, 3 сл. и 30—32).

Но, вед, это место, в сущности, является лишь трактующей о конце мира речью, которую Иисус, якобы, произнес ученикам в ответ на их вопрос о времени разрушения Иерусалимского храма и в которой он этот вопрос оставил открытым; и эта речь отнюдь не является ответом на то, что хотели узнать от Иисуса ученики, а, скорее, трактует вопрос о времени прихода мессии и конце света. Места этого не было в первоначальном тексте евангелия. Оно,—как это признано теперь всеми исследователями,—представляет собою самостоятельный, введенный в текст евангелия, отрывок, а именно: переработанный на христианский лад, иудейский апокалипсис, относящийся либо к последним годам до разрушения Иерусалима, либо даже,—как это думают Гретц и Люблинский,—ко времени восстания Бар-Кохбы.

Что же касается предсказания Иисуса относительно разрушения храма (XIII, 1—3), то оно представляет собою пророчество, приписанное Иисусу **задним числом**, причем упомянутая фантастическая галиматья о конце мира совершенно не вяжется с этим пророчеством.

⁵⁾ Гаусрат.—„Иисус“, II, 42.

⁶⁾ Friedländer.—„Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums“, 174; 1905 г.

⁷⁾ Гарнак.—„Neue Untersuchungen zur Apostelgesch.“, 88; 1911 г. Ср. также: Joh. Weiss.—„Das älteste Evangelium“, 79 сл.; 1903 г.

Следовательно, тринадцатая глава не только не доказывает, что марково евангелие появилось до 70 г., а, наоборот: является ярким свидетельством того, что оно было написано гораздо позже. Нисколько не меняет здесь дела и приписываемая Иисусу фраза: „истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все это будет“ (Марк, XIII, 30). Ведь, эта фраза относится не к разрушению Иерусалима, и к приходу мессии; растяжимое понятие—„род“ или „поколение“ могло с таким же успехом относиться к 80-м и 90-м годам первого века, как и ко времени до 70 г., ибо то поколение, которое считалось современным Иисусу, естественно, еще не вымерло.

Больше того, это выражение—„род“—могло употребиться даже позднее, когда уже не осталось в живых больше ни одного современника мнимо-исторического Иисуса; ведь, в этом слове или понятии мы имеем дело с особым апокалиптическим выражением, призванным укрепить пламенные чаяния верующих.

Таким образом, это изречение, коим пытались обосновать историчность Иисуса, столь же мало доказывает эту историчность, сколь мало оно говорит и о времени составления маркова евангелия. А так как у нас нет ни одного положительного свидетельства о том, что это евангелие существовало до 140 г. и так как у нас нет никакой реальной точки опоры для определения времени написания его, то ничто не мешает нам отнести появление этого евангелия к какому угодно периоду⁸⁾.

Вместе с тем, получающегося отсюда периода (т. е. с половины I века до половины II) было вполне достаточно для того, чтобы успеть вымышленную личность выдать за историческую, якобы, умершую в 30 г. первого века, причем можно было совершенно не беспокоиться, что против действительного существования этой личности могут быть выдвинуты какие нибудь исторические аргументы.

„Когда наши древнейшие канонические евангелия получили уже свой нынешний вид, т. е. около 150 г., то ни правверные христиане, ни их противники справа и слева не имели в своем распоряжении ни одного надежного первоисточника относительно жизни и деятельности Иисуса, ни одного документа, на который можно было бы опереться в своей дискуссии“⁹⁾.

Впрочем, и вообще-то биографы Иисуса чрезвычайно мало заботились о настоящей, подлинной истории.

Так, Лука, определенно претендующий на звание историка (1, 4), заставил Иисуса родиться „во дни Ирода, царя“, тогда как Ирод умер еще за четыре года до начала нашего летоисчисления.

Далее, пресловутую перепись, по случаю которой, у него, Иисус рождается в Вифлееме, Лука отнес к наместничеству или правлению Квирина, между тем, как этот Квирий был наместником только в 7—11 годах нашей эры.

Обратите внимание также на исторически совершенно нелепое изображение Лукою самой переписи, которая, если бы происходила, действительно, так, как у него описано („И пошли каждый в свой город“), должна была бы вызвать в Палестине настоящее переселение народов.

Лисаний, согласно Луки, был четвертовластником в Авлинее как раз во время выступления Иоанна. В действительности же, этот

⁸⁾ См. Fölter.—„Das Bekenntnis des Petrus“, 53—64; 1911 г.

Studel.—„Im Kampf um die Christusmythe“, 30—35; 1910 г.

⁹⁾ Роман у Bergh van Eysinga.—„Die holländische radikale Kritik des N. T.“, 121 сл.; 1912 г.

Лисаний умер за 36 лет до нашей эры, а тетрархи Авлавином вообще не существовало.

По словам Луки, Анна и Каиафа были одновременно первосвященниками, а, между тем у иудеев всегда мог быть только один первосвященник.

Наконец, вифлеемское избиение младенцев, которое, надо было думать, — уж во всяком случае должно было бы врезаться в память всех иудейских отцов и матерей, как „незабываемое событие“! И все же, никто, кроме Матфея, ничего об этом избииении не сообщает, да и Матфей взял свое сообщение с потолка.

„Просто поразительно, — признается даже Гаусрат, — как мало времени потребовалось мифотворческому духу христианских сектантов, чтобы такую личность, только недавно еще сошедшую с исторической сцены, как личность царя Ирода I, которого всего лишь за несколько десятков лет до того Иосиф изобразил почти в гуманных чертах, превратить в сказочного пожирателя детей!“

Нет, исторических возражений своих современников евангелистам решительно не приходилось бояться, и даже тогда, когда они жизнь Иисуса относили к недавнему времени, когда они окружали Иисуса такой обстановкой, с которой многие из их современников могли быть связаны личными связями и воспоминаниями. Напротив, именно это, скорее, только усиливало убедительность „предания“.

Чем смелее они связывали „жизнь“ Иисуса с мнимо-историческими фактами и событиями, тем достовернее его „история“ должна была казаться его поклонникам¹⁰⁾. У людей того времени не было еще того „исторического чутья“, коим теперь так хвастаются теологи, а от каких-либо архивных документов, могущих пролить больше света на подлинную историческую действительность, евангелисты были вполне застрахованы со времени разрушения Иерусалима.

Нак все божества различных народов, Иисус представлял собою лишь идеальный образ, олицетворенное отражение религиозного сознания его поклонников, их веры в то, что бог мог служить принципом человеческого спасения в качестве олицетворения не столько справедливости, сколько любви.

Историчность же Иисуса является лишь продуктом того сознания христиан, что зера эта с особенной силой начала проявляться как раз в те годы, в которых была отнесена жизнь и деятельность Иисуса.

У евангелистов было даже много оснований для того, чтобы датировать деятельность Иисуса как раз теми годами, какие мы находим в евангелиях. Разве это новое учение о спасении мессианцев-сектантов не было основано на убеждении, что „сроки исполнились“ и что царствие божие не за горами? Безвинная искупительная смерть Иисуса, как это провозвестил пророк, должна была как раз служить залогом скорого пришествия мессии и условием принятия в царство божие.

Но, ведь, если между смертью Иисуса и осуществлением мессианских чаяний верующие признавали самую тесную и необходимую зависимость, то, в таком случае, промежуток времени между ними мог быть не слишком долгим. Напротив, чем меньше времени прошло после смерти этого „раба божия“, тем больше должно было быть надежды на скорое осуществление, связанных с этой смертью, божественных обетований.

¹⁰⁾ Ср. II послание Петра, I, 16 сл., где, в признанном подделкой послании автор выдает себя за очевидца совершенно вымышленного события.

Наибольшее, какое только возможно, хронологическое приближение искупительной смерти Иисуса к живущему поколению, — вот условие, при котором только и обрела смысл вера христиан в близкий конец. Известно, какие затруднения доставил позже древним христианам тот факт, что ожидаемое пришествие мессии во славе все еще не осуществилось. Одно поколение за другим, „род“ за „родом“ сходили в могилу, а мессия все не являлся. А, ведь веру в действительную силу искупительной смерти Иисуса приходилось все так же основывать на его благовестии о непосредственной близости царства божьего.

Апостолам, апологетам и главам общин приходилось тратить массу усилий для того, чтобы как-нибудь успокоить верующих относительно факта этого противоречия между обетованием и его исполнением, осуществлением и чтобы утешить их по поводу замедления в пришествии господина (ср. напр., I Фесс., IV, 1, сл. II Фесс., II, 1 сл.).

Вот тут-то и нашелся для христиан выход из указанного противоречия: им очень легко было поверить, что смерть Иисуса имела место еще совсем недавно, в эпоху, которую переживали и еще помнят многие из них, живущих на земле. Ведь эта вера считалась необходимым условием их спасения, а самая историческая обстановка той эпохи: ненависть фарисеев и книжников к сектантам-христианам, ужасный политический и социальный гнет, обрушившийся на истребляемый и бесправный иудейский народ, — все это должно было укрепить в них убеждение, что теперь то уже спасительное пришествие Христа близко.

Пророки говорили об ужасной поре, которая должна была непосредственно предшествовать явлению мессии. Но разве могло быть что-либо ужаснее современной исторической действительности, когда Иерусалим был уже разрушен, иудейское государство уничтожено, сила сопротивления народа беспощадно сломлена, и когда иудейский народ распался на бесчисленные политические и религиозные партии, терзавшие друг друга в смертельной ненависти и обвинявшие одна другую во всем происшедшем?

Лишенное всяких надежд на внешнее улучшение своего положения, отстраненное от участия в государственной жизни, раздавленное и поработанное Иудейство, подобно раненому зверю, ушло в себя и обратило все свои помыслы на усовершенствование и очищение своей религии и на придание монотеизму еще большей исключительности и суровости, чем он имел до сих пор.

Это была последняя отчаянная попытка иудеев сохраниться в качестве народа, это было движение, возглавлявшееся фарисеями и законниками и стремившееся сохранить иудейство, потерявшее государственность, по крайней мере, в качестве единого, замкнутого религиозного общества, проникнутого духом строжайшего моисеева закона.

Но для этого необходимо было вести жестокую борьбу со всякими отклонениями от моисеева закона и беспощадно уничтожать всякие гностические секты.

Разрушение Иерусалима дало сигнал к наступлению против отпавших от закона. Фарисеи все свое национальное воодушевление, весь свой пламенный патриотизм обратили против этих сектантов, которые, повидному, играли существенную роль в неудачном восстании 68—70 г.г. и с диким фанатизмом боролись против римских угнетателей.

Фарисеи обвинили сектантов в том, что они погубили иудейское государство, что они предают иудейство своим отпадением от закона и своим дерзким отбрасыванием норм-правил стародавнего благочестия предков.

Фарисеи ничего не хотели слышать о страждущем мессии этих сектантов, об их особом, олицетворяющем божественную премудрость, божественном „посреднике“, о слиянии последнего с „рабом божим“ и об их языческих мистериях-тайнствах. Приверженцы же этих мистерий—сектанты, напротив, тем крепче держались за свои тайные культы и не хотели отказаться от веры в божественного посредника и в действительность, спасительность своих тайнств. Ведь,—по их убеждению,—для них не существовало никакой другой возможности обеспечить себе участие в вечном блаженстве и осуществление своих надежд на будущее, мессианское время.

То была эпоха, о которой как раз и говорится в иудейском апокалиптическом тексте, помещенном в евангелии от Марка (3,7—13)¹¹⁾:

„Ибо многие придут под именем моим, и будут говорить, что это я, и многих прельстят. Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не конец. Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это—начало болезней. Но вы смотрите за собою; ибо вас будут предавать в судилища и бить в синагогах, и пред правителями и царями поставят вас за меня, для свидетельства пред ними. И во всех народах прежде должно быть проповедано евангелие. Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но, что дано будет вам в тот час, то и говорите: ибо не вы будете говорить, но дух святой. Предаст же брат брата на смерть, и отец детей; и восстанут дети на родителей, и умертвят их. И будете ненавидимы всеми за имя мое; претерпевший же до конца спасется“.

Затем, у пророка Даниила было написано: „предач будет смерти помазанник („христос“)... хотя не было за ним вины. А со смертью вождя разрушены будут город и святыня, и конец придет, как от наводнения, и до конца будут войны, пленения и опустошения“ (9, 26).

Разве можно было еще сомневаться, что насильственная смерть Христа теснейше связана с разрушением Иерусалима, что она произошла незадолго до этого разрушения и что под „войнами, пленениями и опустошениями“, долженствовавшими непосредственно предшествовать концу света, разумелась как раз эпоха первых евангелистов? Пророк Даниил говорил о „мерзости запустения“ (Дан., IX, 27), которая должна вопариться во святилище. Иудейский апокалипсис маркова евангелия тоже указывает на „мерзость запустения, реченную пророком Даниилом, стоящую, где ей не должно быть“ (Марк., 13, 14), как на признак близости конца света.

Даже Иероним утверждал, что у Марка под „мерзостью запустения“ разумелась та Элия Капитолина, которая была воздвигнута на развалинах Иерусалима Адрианом, равно как и служение Юпитеру Капитолийскому на горе Сионской.

Но в таком случае, казалось, отпадало целиком последнее сомнение у христиан, что конец света уже наступит, что они фактически уже переживают „мессианские бедствия“, долженствовавшие

¹¹⁾ См. Гретц.—„История иудеев“, IV, 5 гл.
С. Люблинский.—„Die Entstehung des Christentums“, 198—226; 1910 г. Его же — „Догма“, 69—79.

непосредственно предшествовать приходу Господа и уже начавшиеся с разрушением Перусалима. Вместе с тем, давалось также подтверждение тому, что именно упомянутой у Даниила смерть „помазанника“ Христа и послужила прологом и толчком для всех тех ужасных событий.

Существовало, однако, еще одно ветхозаветное предсказание, позволявшее ввести и изобразить рождение спасителя в такой хронологической связи, какую мы находим в евангелиях. В греческом переводе семидесяти толковников можно было прочесть следующее (Быт., 49, 10):

„Не отойдет скипетр от Иуды и жезл от чресл его, доколе не придет примиритель, ему же покорность народов“ (правильнее:—„кто есть чаемое язычников“).

„Это предсказание,—замечает Евсевий,—оставалось неосуществимым до тех пор, пока иудеям суждено было иметь правителя из собственного племени. Так было со времен Моисея до правления Августа. Лишь тогда, при Августе, впервые власть над иудеями попала в руки чужеземца, Ирода. От Иосифа мы знаем, что Ирод со стороны отца был идумеянином, а со стороны матери—арабом. Таким образом, только при нем иудейский скипетр получил тот, кого ветхозаветное пророчество называло чаемым язычников. Только с этих пор прекратилось существование иудейских вождей и правителей, сменявших друг друга со времен Моисея“¹²).

Посему, древние христиане смело могли думать, что в вышеприведенном ветхозаветном месте они имеют указание на время жизни спасителя. Теперь нам становится понятным, почему спаситель,—по словам Матфея,—родился „во дни Ирода, царя“.

Ведь,—согласно того пророчества,—именно он должен был быть непосредственным преемником или, вернее, соперником этого первого иудейского царя из чужеземцев, к нему должна была перейти власть. Теперь мы понимаем также, почему и Лука относит рождение спасителя ко временам царя Ирода, хотя ему, как историографу, следовало бы знать, что Ирод умер за четыре года до того, как, по его же словам, родился Иисус, коему, будто бы, было около тридцати лет на пятнадцатом году правления Тиверия (Лука, 3, 23).

Все дело здесь в том же, ветхозаветном пророчестве, согласно которому, Иисус должен был быть, так сказать, непосредственным преемником Ирода на троне Давида. Но так как Иисуса считали вторым спасителем Израиля, как первым—Моисея, то, поэтому, старались „историю“ второго спасителя подогнать под ветхозаветную „историю“ первого, т. е. Моисея.

Последний,—как говорилось о нем,—родился при фараоне, который замыслил погубить младенца. А какой же правитель в Палестине мог в истории Иисуса сойти за фараона, как не Ирод, который впервые, за очень долгий промежуток времени, был настоящим иудейским царем и которого легко было представить себе в таком взаимоотношении с Иисусом, в каком фараон находился с Моисеем?

Да и упоминание об Августе в „истории“ Иисуса имеет, конечно, свое особое значение. Август, положивший конец ужасам гражданской войны и основавший римскую империю, прослыл у современников и потомков за миротворца—„князя мира“, за спасителя мира, за избавителя от крайних бедствий. Говорили, что он преобразил мир, вселенную и вернул прекрасные дни золотого века. Как пока-

¹² Евсевий.—„История церкви“, I, 6. Юстин.—„I апология“, 32.

зывают малоазиатские надписи,—Августа почитали испещенным на землю богом, он сделался на Востоке чем-то вроде туземного Юпитера, избавителя в крайней нужде, на его личность были перенесены мотивы древнего мифа о царственном спасителе.

„Наконец-то,—читаем мы в приенской надписи, относящейся, вероятно, к 9 г. до нашей эры,—наконец-то, миновало то время, когда приходилось жалеть о своем рождении. Провидение, властвующее над всем в жизни, послало нам и грядущим поколениям спасителя в лице этого мужа.

Он положит конец всем раздорам и все прекрасно устроит. В его явлении осуществились надежды тех, кои на него указывали раньше. Он не только превзошел всех прежних благодетелей человечества, но и будущим поколениям не оставил никакой надежды превзойти его. День рождения этого бога сделался началом благовестий („евангелий“). Со дня его рождения следует начать новое летосчисление“.

„Ибо мир царит на суше и на море, города процветают, законность, согласие и миролюбие установились, повсюду изобилие благ, люди преисполнены лучших надежд на будущее и радостной уверенности в настоящем“¹³⁾.

У Луки ангел тоже говорит пастухам: „Я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям, ибо ныне родился вам спаситель“, тот, который, согласно кликов небесного воинства, должен был принести на землю мир и людям благоволение (Лука, II, 10—17). Тесная, внутренняя связь во всем вышеприведенном совершенно несомненна.

Больше того, Фельтер¹⁴⁾ считает отнюдь не невозможным, что приенская надпись была известна Луке и что именно она, для противопоставления, легла в основу 2-ой главы его евангелия.

Повидимому, и Матфей свой рассказ о рождении Иисуса разработал для противопоставления рассказам о рождении Августа; собственно, для того, чтобы подорвать прославление и обоготворение языческих императоров, яркие примеры чего находятся у Светония, в его рассказе о рождении Августа.

Таким образом, Иисус,—по мнению ранних христиан,—как истинный спаситель мира, должен был, с одной стороны, родиться во времена Августа императора (ум. в 14 г. нашей эры), а с другой, как истинный наследник Давидова трона, быть современником Ирода—царя и умереть незадолго до разрушения Иерусалима. Вместе с тем, между его смертью и вышеуказанным моментом, т. е. разрушением Иерусалима, должен был пройти не слишком короткий срок, так как считалось само собой разумеющимся, что спаситель претерпел преждевременную смерть.

Согласно воззрений древних, божественные спасители умирали молодыми, чтобы своей кровью влить новую жизненную энергию в дряхлеющий мир. Древние верили, что Таммуз, Адонис, Аттис, Митра, Язон и Дионис были унесены смертью в самом расцвете своих юношеских сил.

Озирис якобы, умер, двадцати восьми лет от роду, так что Лука не отстает от нормы, указывая, что Иисус при первом своем выступлении „был лет тридцати“ (Луки, III, 23). Это согласуется также

¹³⁾ Jeremias — „Babylonisches im N. T.“, 57 сл., 1935 г. Ср. также IV эклогу Вергилия: Lietzmann — „Der Weltheiland“, 1909 г.

¹⁴⁾ Фельтер — „Die ev. Erzählungen von Geburt und Kindheit Jesu“, 127, 136 1911 г.

с тем, что „Премудрость Соломона“ говорит о преждевременной смерти праведника „Но не в долговечности честная старость, и не числом лет измерается. Как живший посреди грешников, преставлен (праведник)... Достигши совершенства в короткое время, он исполнил долгие лета; ибо душа его была угодна господу, потому и ускорил он (праведник) из среды несчастия“ (IV, 7—8, 10, 13, 14; ср. также стих 16).

Таким образом, если допустить, что Ирод, как уже отмечено, умер еще за четыре года до начала нашего летосчисления, то мы приходим, приблизительно, к тридцатому году нашей эры, как к конечному, предельному моменту или году для жизни спасителя.

Далее, разве не содержат также и звездное небо таинственных указаний относительно рождения спасителя? У раввинов мессия, вследствие своей безгрешности, символизировался рыбой, так как рыба, в их глазах, была символом невинности. Согласно древне-иудейских воззрений, в конце всех времен, при явлении мессии, из моря должен будет подняться левнафан, который с помощью божией будет пойман архангелом Гавриилом и предложен в пищу праведникам¹⁵⁾.

Эта „мессиянская рыба“ иудейства была также символом спасения; она слыла средством спасения для всего мира, возрождающегося в созвездии Овна, и сливалась воедино с образом самого спасителя. Вот почему и позднейшие христиане поклонялись спасителю в образе рыбы.

Вследствие такого хода мыслей, верующие ожидали рождения мессии при схождении планет (конъюнкции) в созвездии Рыб. И вот, как раз около начала нашей эры такое схождение планет имело место дважды!

Вполне вероятно, поэтому, предположение, что первые составители „истории“ Иисуса, находившиеся под влиянием астрологических воззрений, имели в виду это явление, когда относили рождение Иисуса как раз к тому времени, которое мы сейчас находим в евангелиях¹⁶⁾.

Наконец, перстом, указующим и позволяющим определить или установить время и ближайшие обстоятельства смерти Иисуса, являлось также, заимствованное из мистериального характера нового учения о спасении, распятие спасителя.

Смерть на дереве или на кресте была римским способом наказания преступников и рабов; иудеи провинившихся в богохульстве обычно побивали камнями. Следовательно, не иудеи, а только римляне могли и должны были „распять“ „раба божия“—христа. Но, поскольку искупительная смерть Иисуса должна была быть мотивом или моментом иудейским, иудеи должны были фигурировать, по крайней мере, косвенно, в роли вдохновителей этого распятия.

Далее, так как, согласно пророчеству Захарии, великая драма страданий и смерти „раба божия“ и, связанное с нею, искупление людей должны были разыгрываться в Иерусалиме¹⁷⁾, а в Иерусалиме

¹⁵⁾ Образ выходящего из моря Левнафана — астральный. При вхождении солнца в знак Овна, с какового вхождения начинается мессиянская эпоха, из небесной „волной области“ выплывает на горизонт созв. Кита (Левнафана).

¹⁶⁾ См. Scheftelowitz — „Das Fischsymbol im Judentum und Christ.“ в журнале „Archiv für R.-W.“, 1911 г.

¹⁷⁾ „И они возрят на него, которого произиди, и будут рыдать о нем, как рыдают о единокорном сыне, и скорбеть, как скорбят о первенце. В тот день поднимется большой плач в Иерусалиме, как плач Гаадриммона в долине Мегиддонской“, 13, 10 сл., ср. также у Луки: „Не бывает, что бы пророк погубил Иерусалима“, 13, 33.

судебная власть находилась в руках римского наместника до разрушения этого города, то всем этим дата крестной смерти спасителя определялась весьма точно.

Очень кстати пришелся тот факт, что как раз около 30 года нашей эры правителем Иудеи был Пилат, который своим высокомерием возбудил сильнейшую ненависть у иудеев. Поэтому христиане думали, что кому, как не ему, следовало приписать смертный приговор и распятие спасителя.

Таким образом, у ранних христиан были под рукой все хронологические данные для того, чтобы по ним определить крайние моменты, предельные даты „жизни“ Иисуса (его рождение и смерть), тогда как самая „жизнь“ его или биография, все же, продолжала в сущности висеть вне времени и пространства и только в отдельных местах подрисовывалась, чаще неудачно, чем удачно, историческими штрихами¹⁾.



¹⁾ Данная статья представляет собою перевод двух глав из книги А. Дрефса.— „Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu“, стр. 25—41; 1921 г.

Иудейское и языческое в христианском культе.

Когда образовалась религия, носящая имя Христа, т. е. христианство, то она создала себе новый культ; лишь в этом культе она получила свое завершение. Она создала его из старых культов—иудейского и языческого.

I. Иудейские элементы.

а. Неделя.

Процесс образования христианского культа начался еще в апостольские времена, и новые общины принимали в первую голову элементы иудейского культа. Иудейский праздничный календарь эти общины приняли если не сейчас же, то очень скоро, после своего возникновения. Наиболее отчетливо выступает это, пожалуй, в заимствовании христианскими общинами иудейской недели. Шюрер недавно сгруппировал материал, относящийся к этому вопросу, и осветил его глубже, чем кто-нибудь это сделал до него.

Древние греки не знали недели. Они делили свой месяц на декады—десятидневки. Римляне, напротив, имели неделю. Но неделя эта у них состояла из 8 дней: за семью рабочими днями следовал восьмой, базарный день—„*nona*“. Эта восьмидневная неделя держалась вплоть до 4-го века. Однако, с ней во времена императоров конкурировала, с одной стороны, иудейская неделя, с другой—планетарная неделя. Обе эти недели являются семидневными, причем во второй дни имеют названия планет, а в первой они называются по их числовому порядку. Государственный календарь римлян не признавал ни планетарной, ни иудейской семидневной недели.

Христиане, несмотря на это, заимствовали иудейскую неделю: до 4-го века дни недели у христиан назывались не по планетам, а по числовому порядку. Официальный обычай католической церкви и ныне остался таким же, если судить, напр., по требнику; о том же, что таков был обычай и раннехристианских общин 1-го века, свидетельствуют послания Павла, евангелие Марка и Деяния. Это доказывает, что церковь сильно зависела от синагоги, а церковное исчисление времени от синагогального.

б. Постные дни.

Но этого мало: христиане заимствовали у иудеев не только неделю, но также деление недели и выделение определенных дней и часов. Иудеи обычно приурочивали свои общественные посты ко 2-му и 5-му дням недели (к понедельнику и четвергу). Набожные иудеи постились в эти два дня каждую неделю. Об этом говорит нам трактат Таанит и Елифаный лишь подтверждает это, приписывая этот обычай фарисеям. Евангелие Луки тоже предполагает существование такого обычая: в притче о мытаре и фарисее фарисей похваляется тем, что он постился дважды в неделю.

В церкви издревле утвердился аналогичный обычай: христиане постились на четвертый и шестой дни недели, т. е. в среду и пятницу. Так, обычай этот мы находим около 200 г. в Египте: о нем свидетельствуют Климент Александрийский и Ориген; в Африке о нем нам сообщает Тертуллиан. Что обычай этот гораздо древнее, доказывается не только этой его распространенностью. Уже „Учение 12 апостолов“ недвусмысленно предписывает: „Не поститесь с лицемерами, они постятся на второй день недели и на пятый, вы же должны поститься на четвертый день и накануне субботы“.

Возможно, что обычай этот предполагается уже изречением, которое у Марка (2,20) приписывается Иисусу. Марк пишет не так, как Матфей; у последнего мы читаем: „Когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься“, Марк же пишет: „Когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься, в тот день“. Церковь, очевидно, совершенно сознательно отмежевывается от иудейства, избирает для поста другие, чем у иудеев, дни, но, все же, самый обычай поста и количество постных дней (два в неделю) она заимствовала у иудейства.

в. Суббота.

Третьим днем, который иудеи выделяли в своей неделе, является суббота. Как обстояло дело с субботой у христиан? Ответ на это дает, прежде всего, Сократ, который пишет:

„В то время, как во всем мире церкви на исходе недели справляли свои таинства в субботу, александрийская и римская церкви уклонялись от следования этому обычаю, согласно с древним преданием. Египтяне же, которые являются соседями александрийцев, и жители Фиванды устраивают, правда, в субботу богослужебные собрания, однако, причащаются не по христианскому обычаю. Ибо, уже вдоволь наевшись и насытившись разнообразной пищей, они под вечер приносят жертву, а затем принимают причастие“.

Данные Сократа подтверждаются, объясняются и дополняются множеством свидетельств Востока и Запада. Цан очень удачно сгруппировал их в своей „Истории воскресного дня“. Свидетельства эти показывают, что в первой половине 5-го века церковь почти всюду праздновала субботу, и что праздник этот чрезвычайно характерным образом сопровождался лишь ветхозаветными чтениями: лаодийскому собору пришлось сделать определенное предписание — читать и евангелия.

Что обычай празднования субботы является древним, доказывает его распространенность (Александрия в этом вопросе, как и

во многих других, была известна от Римля, а также тем обстоятельством, что уже около 200 г. Тертуллиан, равно как и Ориген, знают о том, что церковь выделяет субботний день. Тертуллиан говорит, что некоторые, очень немногие, воздерживались в субботу от коленапреклонений (для них день этот, таким образом, являлся днем большого праздника и радости), а Ориген требует, чтобы в субботу воздерживались от всех мирских дел и отдавались благочестию в церкви.

Несмотря на эти свидетельства, празднование субботы во втором веке является, повидимому, необщепраспроуаненным, т. е. необщепобязательным. Юстин различает, что христиане из иудеев не должны принуждать христиан из язычников праздновать субботу. Для 1-го века мы свидетельств не имеем.

г. Часы молитвы.

Еще одна черта, на ряду с выделением постных дней и субботы, является характерной для иудейской недели: каждый день ее имеет три молитвенных часа. Когда именно приходится эти часы, сказать наверное, по моему мнению, нельзя. Раньше такими часами считали 3, 6 и 9 часы, ныне называют обычно утро, время жертвы—минха (оно лишь случайно совпадает с 9 часами) и вечер.

В церкви около 200 г. обстоятельства сложились так, что временем молитвы считались как 3, 6 и 9 часы, так и утро с вечером. Тертуллиан убеждает признать 3, 6 и 9 часы часами молитвы, т. е. молиться трижды в день, „не считая, конечно, законных молитв, которые и без всякого особого постановления обязательны—при наступлении дня и ночи“. Согласно Киприану, христиане также обязаны молиться в 3, 6, и 9 часу, не считая молитв на заре и на закате. Согласно Клименту Александрийскому, часами молитвы являются 3-ий, 6-ой и 9-ый; согласно же Оригену, следует молиться трижды в день; время молитвы точно не указано, но из контекста явствует, что речь идет об утре, полудне и вечере.

Если принять во внимание, что выделение 3-го, 6-го и 9-го часов было обычным в гражданской жизни императорской эпохи, то можно предположить, что церковь следовала иудейскому обычаю, но, вместе с тем, подверглась влиянию и гражданско-языческой привычки. Предположение, что иудейский обычай имеет при этом в церкви более древнее право гражданства, не только вероятно само по себе, но и (если только новейшие определения времени иудейских молитвенных часов правильны) подтверждается всем тем, что Тертуллиан говорит о „законных молитвах“ (legitimaе orationes) и о 3, 6 и 9 часах, как о часах молитвенных.

Против этого предположения говорит, как будто, свидетельство Деяний, где сообщается, что апостолы собрались в день пятидесятницы в 3-м часу, и что Петр молился в 6-м часу. Быть может, распределение молитвенных часов у христианской церкви издавна было различным? Может быть, разному распределению молитвенных часов в христианской церкви соответствовало разное распределение часов в синагогальной практике? Может быть, уже в синагогальной практике молитвенные часы были установлены в соответствии с вышеупомянутым языческим обычаем? „Учение 12-ти апостолов“ по поводу „Отче наш“ предписывает только следующее: „Трижды в день молитесь так“.

д. Пасха.

Христиане, таким образом, заимствовали у иудеев и самую неделю в целом, и ее внутреннюю структуру. То же самое имело место с иудейским церковным годом, не считая праздника кушечей.

Иудейская пасха и иудейская пятидесятница имеют свое христианское подобие. Эд. Шварц был тем ученым, который в последнее время особенно убедительно доказал это. Он показал, что христианская пасха выросла из иудейской пасхи („песаха“) и что она первоначально всюду или, по меньшей мере, во многих местах праздновалась не как праздник воскресения, а как иудейский праздник пасхи. Праздник этот христианизировался, повидимому, лишь постепенно. Четыре факта убедительно говорят в пользу этого предположения:

1. Самое именование христианского праздника „пасхой“ и то обстоятельство, что во втором веке во время пасхи праздновали отнюдь не воскресение Христа; напр., малоазийцы около 150 г. праздновали во время пасхи смерть Христа.

2. Вычисление пасхалии; первоначально она была совершенно зависима от иудейской, лишь в 3-м веке христиане начинают вычислять пасху по собственным циклам; до этого времени христианская пасха праздновалась в воскресенье, следовавшее за иудейской пасхой, а в древнее время, по крайней мере, в Малой Азии, так даже в самый день иудейской пасхи, на какой бы день недели она ни пришлась.

3. Пасхальный ритуал у ранних христиан, т. е. предпасхальный пост, бдение в пасхальную ночь и прекращение поста по окончании бдения. Ритуал этот засвидетельствован многими древними документами и хорошо показан, напр., в одном коптском апокрифе, который опубликован К. Шмидтом:

„Помните о моей смерти (говорит там господь). Когда же наступит пасха, один из вас будет брошен в темницу, имени моего ради. Он будет опечален и озабочен тем, что вы празднуете пасху, тогда как он находится в темнице... Ибо он будет опечален тем, что не может праздновать пасху вместе с вами. Я пошлю к нему силу мою в образе ангела Гавриила, и откроются ворота темницы, он выйдет из нее, придет к вам и проведет с вами ночную стражу, оставаясь среди вас до пения петуха. Когда же вы закончите „помяновение“ меня (anamnesis) и „вечерю любви“ (agape), его снова ввергнут в темницу для свидетельства, где он останется до тех пор, пока, наконец, не выйдет... и будет проповедывать то, что я возвестил вам“.

Христианская пасха является панихидическим (всенощным) праздником, при чем этот характер ее находит свое объяснение в иудейской пасхе. Это—третий момент, говорящий о иудейском происхождении христианской пасхи.

4. Четвертым моментом является связь между пасхой и пятидесятницей, ибо еще в праздничных посланиях Афанасия под пятидесятницей разумеется не одно воскресенье, а 50-дневный период радости.

„Если мы таким образом, согласно его воле, празднуем пасху, то мы, тем самым, связываем с этим святым воскресеньем также и 7 недель праздника пятидесятницы“,—читаем мы, например, в третьем из этих посланий.

Тертуллиан сообщает нам, что в течение всего этого периода пятидесятницы воздерживались от коленопреклонения. Никейский собор

снова подчеркивает этот обычай; господь считается все время присутствующим (вот почему не преклоняют колен). Вознесение припадает в эту эпоху, вопреки библейскому (евангельскому) свидетельству, в „день пятидесятницы“; об этом совершенно отчетливо свидетельствует Евсевий. Этот 50-дневный праздник радости — чисто иудейского происхождения. Иудейский культ оказался, в отношении ранних христиан, могущественнее даже библейского (евангельского) свидетельства. Именно он послужил основой для христианской церкви, когда она устанавливала свой церковный год.

е. Богослужение и частный культ.

Этот культ послужил также основой для установления христианской литургии (богослужения). Если в отношении литургии крещения об этом можно, во всяком случае, лишь предполагать (мы не знаем ни первохристианского, ни древнеиудейского ритуала крещения), то в отношении литургии причастной и обедни это подтверждается. Самый древний вид ее, какой только доступен нашему исследованию, дан нам в „Учении 12-ти апостолов“. Вряд ли это чистый вид (пбо тщательный анализ позволяет думать, что конец 10-ой главы с „осанной“ является позднейшим дополнением), однако, наиболее характерные черты в нем замечательны достаточно ярко.

Молитвы, приведенные в „Учении“, показывают, что следует разуметь под христианским духом той эпохи; центральные понятия, присущие тогдашним христианским чаяниям, — *zoe* („жизнь“) и *gnosis* („знание, ведение“), — играют в них немаловажную роль, но самая формулировка этих понятий примыкает к юдаизму.

Иудейское благословение хлеба гласит: „Хвала тебе, господу, богу нашему, тебе, царю мира, возрадившему хлеб сей из земли“; иудейское благословение вина: „Хвала тебе, господу, богу нашему, тебе, царю мира, создавшему виноградный плод“.

Обе эти молитвы параллельны молитвам „Учения“, равно как и следующая иудейская молитва: „Собери нас, рассеянных, из среды народов, нас, изгнанных, из разных концов земли, и возврати нас в град твой — Сион“. Получается впечатление, что эта иудейская застольная молитва лежит в основе христианских молитв. Вот почему фон-дер-Гольц, если он в отдельных подробностях, может быть, и ошибается, в общем, все же, был прав, вслед за другими обратив внимание на эту связь между иудейскими и христианскими молитвами.

Позже связь между христианским и иудейским культом становится, пожалуй, еще отчетливей. Влияние синагоги на христианское богослужение обнаруживается почти на каждом шагу.

Оно сказывается даже в чисто внешних чертах, например, в раздельном сидении в храме мужчин и женщин, а также в устройстве сбора (денежных и других даяний) под конец богослужения: то и другое соответствует иудейскому обычаю. Далее, сказывается оно, если не наверное, то весьма вероятно, в характере деления книг св. писания, в богослужебных целях, на отдельные отрывки — перикопы (вопрос нуждается еще в дальнейшем исследовании). Сказывается оно, наконец, и в литургическом оформлении самого богослужения.

Некоторые намеки делают вероятным предположение, что, так называемая, климентинская литургия представляет собой особенно древний тип. Разумеется, в том виде, в каком мы ее имеем, она, веро-

ятно, никогда не употреблялась в богослужении. Она является, повидному, литературным продуктом.

Однако, похожие на нее литургии должны были, по крайней мере, в четвертом веке быть широко распространенными на Востоке. Тип их, вероятно, еще древнее. Думается, что отголоски молитв, похожих на климентинские, звучат, если не у Климента Римского (как предполагает Древе), то у Юстина и Тертуллиана. Климентинская литургия весьма существенно отличается от литургии „Учения 12 апостолов“, особенно после того, как от последней отпала „Осанна“. Климентинская литургия не содержит молитв „Учения“ и развилась не из литургии „Учения“. Однако, и она, подобно молитвам „Учения“, вылилась из иудейских источников.

Будем ли мы (вместе с Биккелем) для объяснения климентинской литургии привлекать, наряду с утренним субботним богослужением иудеев, также и пасхальную литургию, или же (вместе с Баумштарком) оставим в стороне пасхальную литургию,—все равно: иудейские первоисточники отчетливо сказываются в климентинской литургии. Чтение писания и проповедь, длинный ряд молений о церкви и ее водителях, о больных, о мире, предшествующий словам „Свят, свят, свят“, призыв к восхвалению господу, самые слова „Свят, свят, свят“, прославление бога—все это имеет свои иудейские параллели. Для того, чтобы показать, насколько эти параллели многочисленны, пришлось бы привести целиком все молитвы и толковать их слово за словом. Христианская литургия не является копией литургии иудейской, но вылилась она из последней.

Если ко всему сказанному принять во внимание, что и в частном повседневном культе христиан иногда отчетливо обнаруживаются иудейские влияния (Климент Александрийский знает, например, что верующие после молитвы подсакакивают, подпрыгивают вверх,—обычай, который мы можем определенно считать иудейским), то становится ясно, что основы всего христианского культового распорядка имеют иудейское происхождение. Христианский культ имеет свои корни в иудействе.

II. Языческие элементы.

При всем этом, однако, нельзя думать, что бы христианский культ целиком вырос из иудейского. Церковь позаимствовала также элементы и языческого культа. Это имело место, повидному, уже во времена апостолов, правда, в скромных размерах и, может быть, даже чрез посредство синагоги.

Так, в коринфской общине Павла евхаристия справлялась по аналогии с языческой культовой трапезой¹⁾. Сам Павел оказал этому содействие (не придавая, впрочем, этому моменту специфически-литургического интереса): в словах, которыми Павел, судя по посланиям, установил евхаристию, приходится видеть аналогию тем языческим завещаниям, кои устанавливают трапезы для поминовения или в воспоминание (*eis mneuen*) об умерших.

¹⁾ Что иудейство в диаспоре знало подобные трапезы, является совершенно несомненным. Шюер пишет в своей „Geschichte des jüdischen Volkes“, III-143, 4 изд.: „Подобно тому, как для языческих культовых союзов было совершенно естественно, что бы, верующие время от времени собирались для праздничной жертвенной трапезы подобно тому, как в Иерусалиме иудейские паломники устраивали общие ритуальные трапезы, подобно этому и иудей в диаспоре не отказывались вовсе от подобных трапез“.

В позднейшие времена языческие влияния становятся чем дальше, тем сильнее. Они сказываются в народных обрядах, например, когда Тертуллиан говорит о снимании верхней одежды (раевика) при молитве и о сидении после молитвы, причем он сам ссылается здесь на языческие параллели. Они отчетливо обнаруживаются также и в официальном культе: церкви всегда были обращены на восток²⁾, а календарь и ритуал церкви разработаны по языческим образцам.

а. Рождество христово и богоявление.

В календаре христиан, если уж начинать с него, раньше всего появился (под влиянием язычества) праздник рождества и богоявления („эпифания“). Узенер в своем „Рождестве“ написал, антиквизирующую все другие, историю этих праздников. Дюшен, Де-Лагард, Шварц, Мейстер, да и сам Узенер впоследствии подтвердили, обосновали подробно выводы этого труда.

На основании данных о рождестве, коими мы располагаем теперь, следовало бы сказать, что древняя церковь, вообще, рано датировала день рождения Христа и в древнее время совсем его не праздновала. Так, Климент Александрийский рождество Христова датирует 18 (или, если правильна поправка текста—кон'ектура Бильфингера,—8) ноября, Ипполит—2 апреля, Псевдо-Клириан („De pascha computus“)—28 марта. Ориген в качестве дней, кои отмечаются христианами, называет: воскресенье, пятницы, пасху и пятидесятницу, не упомянув совершенно рождества. Арибий мог, совершенно не рискуя испортить своей репутации, издеваться над празднованием дня рождения языческих богов:

„Это—день рождения богини земли; конечно, боги выходят из материнского лона, и считаются радостными днями те дни в календаре, относительно коих отмечено, что именно они, якобы, были днями их рождения“.

Свидетельства противоположного характера совершенно отсутствуют для древнего периода христианства. Церковь первоначально не праздновала рождества Христова, а когда она, позже, начала это делать, то она праздновала его, вначале, 6-го января, в день богоявления: день этот считался праздником одновременно крещения и рождения, потому ли, что на основании 3,23 Луки крещение Иисуса относили ко дню рождения, потому ли, что на основании 3,22 Луки в крещении праздновали именно рождение сына божьего.

Праздник богоявления—молодой праздник в истории церкви: наиболее древние свидетельства относительно церковного празднования его мы находим в житии умершего в 304 г. епископа Филиппа Гераклеяского и у Аммиана, который рассказывает об Юлиане, что последний в Вене посетил богослужение на праздник эпифании—богоявления. Вообще же, вне церкви, праздник этот очень древен: базилидиане (василидиане) праздновали его уже во времена Кли-

²⁾ Это произошло, несомненно, в результате языческих влияний. Достойным внимания является, во всяком случае, то обстоятельство, что синагоги и вне Палестины были всегда обращены в сторону Палестины, т.е. в практике иудеев большей части Римской империи, на восток. Это обстоятельство, если не вызвало возникновения „ориентации“ в церковной архитектуре, то, м. б., подготовило ее усвоение. Христианский обычай обращения на восток во время молитвы сохранился с того времени, когда в церкви преобладало еще влияние синагоги. Он известен уже как Оригену, так и Тертуллиану.

мента Александрийского; датой этого праздника являлось для одной части василидиан—15-ое тибхи (10 января), для другой—11 тибхи (6 января).

Откуда взялся, перешедший к христианской церкви, обычай праздновать епифанию 11-го тибхи (6 января), на это можно ответить с большой вероятностью: день этот первоначально был тем днем, когда праздновалось рождение Эона от Кору (в этом вопросе— правда на стороне де-Лагарда и против Узенера).

Праздник рождества Христова еще моложе, чем праздник богоявления. Местом возникновения этого праздника является Рим, а введение его относится к промежутку между 354 г. и, вероятно, 360 г. В 350 г., когда Либерий пожаловал покрывало Марцеллине, сестре Амвросия, самостоятельно праздник этот еще не существовал. Из обращения Либерия к Марцеллине видно, что праздником рождества тогда еще был праздник богоявления. Нет о нем речи еще и в 354 г., когда хронограф отмечает под 25 декабря не праздник „рождества Христова“ (*natale christi*) а „Христос родился“ (*natus christus*) в Вифлееме“. Вместе с тем, 360 год является последним, когда император Констанций пережил 25 декабря, а, между тем, он, говорят, ввел уже празднование рождества 25 декабря у себя, при дворе.

Восточная церковь сначала не приняла этого праздника. Впоследствии отдельные провинциальные церкви приняли этот праздник. Палестина, например, приняла его лишь в середине 6-го века, после того, как более ранняя попытка ввести его там не удалась. Армения же совсем не приняла празднования рождества 25-го декабря.

Почему именно 25-ое декабря было выбрано для празднования рождества, ответить легко и ответ вряд ли может внушать сомнения. День этот был „днем рождения—рождеством Непобедимого Солнца“ (*sol invictus*).“ Для того, чтобы вытеснить этот праздник, христианская церковь ввела празднование рождества Христова и приурочила его к 25-му декабря. Один сирийский схоласт в Бар Салиби говорит:

„Причиной, почему отцы изменили праздник 6-января (епифанию) и перенесли на 25-ое декабря, было следующее: язычники как раз 25-го декабря обычно праздновали рождество солнца и в честь этого праздника зажигали огни. К своему веселью и играм они привлекали также христианское население. Когда учителя (церкви) заметили, что это (языческий праздник) является соблазном для христиан, они предусмотрительно приняли меры и приурочили к этому дню (25 декабря) с тех пор праздник истинного рождества, а к 6-му января—праздник богоявления (епифании). И так они крепко держались этого обычая до нынешнего дня, а равно и обычая зажигать в этот день огни“.

Христос казался церкви „непобедимым солнцем“, *sol invictus*. Это звучит во многих проповедях и часто обосновывается по словам Малахии (4,2) о „солнце правды“. „Вошло для нас истинное солнце правды, Иисусе христе, ты явился к нам с небес, человеческого рода искупитель“—так гласит одно характерное место в рождественской службе (и в „*Missale Gothicum*“).

Введение праздника рождества, приуроченного к 25 декабря, является существеннейшим, но отнюдь не единственным, пополнением и заимствованием христианского календаря из языческого.

б. Молебны, крестные ходы и праздники в честь святых

Молебны и крестные ходы, а также праздники в честь святых отнесены церковью к определенным дням по примеру языческого календаря. Что касается молебнов и крестных ходов, то это особенно отчетливо обнаруживается в, так называемой, „большой литании“ (litania major).

Во время этой „литании“ крестный ход устраивается не только в день древне-языческого праздника „робигалий“, 25-го апреля, но почти по тому же самому маршруту, по которому проходила некогда языческая робигальская процессия. Обе процессии—языческая и христианская—в Риме идут по Фламиниевой дороге до Мульвийского моста (христианская начинается из близлежащей церкви St. Lorenzo in Lucina, на нынешнем Корсо). Лишь от Мульвийского моста пути расходятся: языческая процессия отправлялась дальше за город, к жертвенным местам, тогда как христианская заворачивает назад, в город, и кончает свой путь в какой-нибудь церкви.

Другие примеры менее ярки, но не менее действительны. Узенер и здесь первым сумел разглядеть истину; именно он указал на совпадение „большой литании“ с „робигалиями“ и в связи с этим исчерпывающе разобрал еще целый ряд аналогичных случаев. Что же касается праздников в честь святых и их датировки, то здесь влияние языческого культа на христианскую практику совершенно отчетливо обнаруживается самим родом их и мотивами.

Так, Григорий „чудотворец“ превозносится за то, что он, дабы задуть языческие праздники, вводил на их место христианские. Пусть Узенер и, вернее, его последователи пересаливают в деталях, основной факт стоит вне сомнения: заимствовав основы своего праздничного календаря из иудейского календаря, христианская церковь завершила его путем использования языческого.

в. Евхаристия, крещение, показывание „св. даров“, свечи, благоговения, молоко и мед.

Не иначе обстояло дело и с культом.

Включавшая в себя евхаристию, практика раскололась. Агапа (вечеря или трапеза любви) отделена была от самой евхаристии (таинства причастия).⁸⁾

Сначала она в течение еще долгого времени справлялась в виде древней культовой трапезы, а затем постепенно отмерла и исчезла. Евхаристия же, с усвоением идеи жертвы, сблизилась с языческой жертвой и, сверх того, подверглась языческому влиянию в самом своем ритуале.

Так, показывание верующим „святых даров“ для поклонения вошло в употребление по языческому примеру (в культе Изиды точно так же показывались верующим „святые дары“).

⁸⁾ Мне кажется вероятным, что первоначально священная трапеза у христиан была лишь весьма мало измененным „преломлением хлеба“, о котором мы читаем в талмуде. Из этого „преломления хлеба“ в иудейских кругах выросла священная поминальная трапеза, как ее рисует нам первое послание к Коринфянам. А из этой поминальной трапезы, в конце концов, путем расщепления возникли агапа и евхаристия.

Употребление свечей и благовоний взялось, конечно, тоже не из иудейского, а из языческого культа.⁴⁾

Так же, повидному, обстояло дело с ритуалом крещения. Он постепенно все усложнялся, не пренебрегая при этом пользоваться и языческими образцами. Мы видим это не только по обрядам экзорцизма (заклинаний) и освящения крестильной воды, но, прежде всего, по одному, во всяком случае, имевшему местное распространение, обычаю: причащению молоком и медом после крещения. Узелером это причащение вполне основательно отнесено к обрядам языческой религиозной практики. В особенно-древней форме обряд этот описан в „Didascalia apostolorum“ Гаулера.

Согласно этого описания, во время богослужения освящаются три чаши: одна из них содержит смешанное с водой вино, другая— смешанный с молоком мед; третья—воду; из каждой чаши новоокрещенный делает три глотка. При первом глотке священник говорит: „Во имя бога, всемогущего отца“, при втором: „И господи нашего, Иисуса Христа“, при третьем: „и святого духа и святой церкви“.

Что касается распространенности этого обряда, то его существование в Египте, Африке и Риме засвидетельствовано; это значит, что он, по всей вероятности, возник в Египте, откуда перекочевал чрез Рим в Африку. Африка, должно быть, усвоила его последней. Вот почему она первая его и отвергла: Африканский собор 397 г. резко отделил его от евхаристии и этим, если не обусловил, то, по крайней мере, сильно содействовал его отмиранию. В Риме этот обряд держался дольше, почти до 600 г.: „Sacramentarium Leoninum“ знает его еще. У коптов и эфиопов он держится еще и поныне.

Смесь из меда с молоком, вино, вода—это дары, которые еще Одиссей путем возлияния приносит душам мертвых; вино, молоко и мед, кроме того, являются дарами Диониса, а мед—лицей богов. Все это—убедительные аналогии. Образ Дионисова царства, представления о небесном Иерусалиме и о стране, где текут реки из молока и меда, слились воедино. Языческий культовый ритуал, несомненно (надо думать, через посредство гностицизма), повлиял на выработку христианского культа.

г. „Святая“ вода, алфавит, гадание по птицам, амулеты, мощи— реликвии и „святые места“.

Исчерпывается ли этим влияние языческого культового ритуала на христианский? Только ли евхаристия и крещение подверглись этому влиянию?

Ни в коем случае.

Обычай употребления освященной („святой“) воды имеет, вероятно, если не исключительно, то, по крайней мере, отчасти языческое происхождение. То же самое приходится сказать о прослеживаемом с 9-го века, восточном обычае—при освящении церковей писать вдоль обеих диагоналей на полу церкви алфавит, дабы его непрерывным и последовательным рядом букв создать непреодолимую

⁴⁾ Дюшен в „Origines du culte chrétien“ пишет: „Я подозреваю, что должна была существовать какая то связь между обычаем носить в известных случаях свечи перед папой, а также перед евангелием, и между свечами, фигурирующими среди знаков высшего звания и достоинства в Римской империи“.

защиту от демонов и физического зла. Но важнее всего этого тот факт, что культ святых в христианской церкви, хотя и вырос из почитания мучеников, в дальнейшем все больше и больше усваивал формы языческого культа героев.

Культ святых появился во 2-м веке, в течение 3-го века он сравнительно медленно развивался и интенсивный рост его приходится лишь на 4-ый век, т.е. на тот век, когда, с превращением христианской церкви в государственную, в нее проникло язычество и потоком хлынули всевозможные суеверия. Ибо с этого времени стали больше обращать внимание на птичий голоса и птичий полет (которым приписывалось вещее значение), стали чаще прибегать к чародейским средствам против болезней.

Именно с этого времени обычай носить амулеты так распространился, что следовало бы еще радоваться тому, что в качестве христианских амулетов употреблялись маленькие евангелия, крестики и т. п. В это же время начали пускаться в ход такие магические или полумагические действия, как окропление цирковых лошадей из чаши св. Иларiona.

Однако, особенно высоко ценились в эту пору палестинские реликвии: палестинская земля попадает даже на Запад, кусочки креста господня ко времени Кирилла рассеяны уже по всему свету: всякий, кто может, старается предпринять добровольное паломничество в Палестину. Во времена Иеронима в Палестину устремляются пилигримы из Галлии, Британии, Армении, Персии, Индии, Эфиопии, Египта, Понта, Каппадокии, Келесирии, Месопотамии.

Число святых мест чрезвычайно велико в это время; среди этих святынь имеются и чисто легендарные, и такие, почитание которых связано, вероятно, с дохристианским культом, как, например, источник в Эммаусе, который слыл чудотворным, так как в нем, якобы, христос мыл свои ноги.

д. Культ мертвых и святых.

На этой почве расцвел культ мертвых и святых. Они заняли место древних усопших, богов и героев и получили культ, аналогичный культу тех.

Отныне на христианских могилах начинают дено и ночью гореть свечи, на гробы начинают класть приношения из цветов (когда-то строго запрещенные), делаются возлияния из вина и пива, мертвым приносят пищу, во многих церквах, посвященных мученикам, горят неугасимые лампы, верующие при входе целуют порог, в церкви святых приносятся в большом количестве освященные подарки (храм св. Феклы в Селевкии, например, имел целый птичий двор), исцеленные вывешивают изображения своих исцеленных членов в церквах, точь-в-точь как в языческих храмах; имеет место инкубация.

Два язычника, заснувшие в храме Косьмы и Дампана и думавшие, что они находятся в языческом храме, должны были получить разъяснение от самих святых, что они не в святилище Диоскуров, а в христианском храме. Святой Фока приглашается в гости корабельщиками. Все это, совершенно очевидно, является заимствованием из языческого культа и доказывает, что святые только сменили древних богов и героев.

Культ святых, по временам, использовывался церковью прямо или посредственно для того, чтобы вытеснить культ языческих божеств. Так поступал уже Григорий Чудотворец, другие следовали ему, как, например, Кирилл Александрийский, который с помощью культа Кирилла и Иоанна преодолел культ Изиды, или тот галльский епископ, который, по рассказу Григория Турского, для того, чтобы искоренить древне-языческий культ, ввел культ Иларии из Пуатье.

Это и все, что можно утверждать о культе святых у христиан. Утверждение Уэенера и других, что церковь иногда удерживала также самые объекты языческого культа, что некоторые языческие боги деградировали (опустились) и превратились в христианских святых и что, таким образом, языческие боги продолжали жить в „христианском облачении“,—утверждение это, по всей вероятности, заходит слишком далеко. Попытка доказать это на основании легенд не удастся: нельзя отделаться от подозрения, что „древние мифические черты“ лишь перешли в христианские легенды о святых, так как ко времени возникновения христианских легенд черты эти более не были неразрывно связаны только с самим божеством, а носили уже новеллистический, литературный характер.¹⁾

е. Культ икон и статуй; „нерукотворенные“ образа.

В нашем перечне не хватает еще одного элемента древне-языческого культа—изображений, икон, а они-то как раз и были восприняты христианским культом одновременно с почитанием святых, т.-е. с культом героев.

Древнейшая церковь в отношении культовых изображений занимала, повидимому, ту же позицию, что и синагога. Культовые изображения в ней были совершенно немислимы у древнейших христиан, изображения же вообще подвергались у них разной оценке: если одни безусловно запрещали изображать людей, то другие не находили, повидимому, в этом никакого соблазна.

Наряду с отрицательным отношением Иоанна (из „Жития“ Левкия), который не мог никак потерпеть, что бы с него рисовали портрет, наряду с предписанием, согласно которому, *zographos* (живописец), если только он делался христианином, обязан был отказаться от своего призвания,—наряду со всем этим мы имеем искусство римских христианских катакомб. В древнейшие времена искусство это характеризуется большим количеством орнаментики и символик, чем в позднейшие, однако, и в своем начальном периоде это искусство, принципиально, не избегает рисовать человеческие изображения.

Запрещение таких изображений еще во времена империи поколебалось, повидимому, даже у иудеев; по крайней мере, не все уже иудеи питали в эти времена страх и отвращение к, некогда запрещенным, человеческим изображениям.

Как же должно было обстоять дело у христиан?

Лишь часть их чувствовала себя связанной со строгими предписаниями Моисея. Жанровые фигуры и сцены из ветхого и нового

¹⁾ Этот скептицизм Лёвше неоснователен: Уэенер и его последователи правы, так как среди „святых“, чтимых христианской церковью, действительно, имеются многие, получившие вследствие христианизации некоторых „языческих“ культов и божеств. См., хотя бы, статью Н. Румянцева—„Св. Тихон“.

завести, встречающиеся в искусстве катакомб наряду с орнаментами и символами, нарисованы, несомненно, в древнейшие времена, если даже выработка многих библейских типов катакомбового искусства и не относится ко временам самым древнейшим. Личность Христа, по крайней мере, в окружении другими фигурами, тоже рисовалась уже в ранние времена христианства.

Как обстояло дело с изображениями в церквях, трудно сказать, определенно при наличии множества пробелов в нашем материале. Однако, все говорит за то, что там дольше воздерживались от изображений. В конце концов, все же, и там все пошло так же, как и в прочем искусстве.

Евсевий считает еще изготовление изображений Петра, Павла и Христа языческим обычаем; у женщины, которая имела изображения Христа и Павла, он отнял оба эти изображения, а вдове Лицинии он отказывает в ее просьбе дать ей изображение Христа, нашла ли она хоть в какой-нибудь церкви такое изображение?

Однако, долго такое отношение к иконам не могло держаться, и люди, наподобие Епифания, который в одной деревенской церкви разорвал разрисованную завесу, постепенно становились все более и более редкими.

Уже во времена Евсевия положение друзей старины было критическим, еще Эльвирский собор вынужден был запретить разрисовку церковей человеческими изображениями. Но противодействие это было тщетно. В то время, когда Епифаний разрывал завесу, в Риме украсили церковь святой Пуденцианы мозаикой, изображавшей Христа, сидящего на троне в кругу апостолов, а непосредственно за этим Павли из Нолы позволил украсить церковь как в Ноле, так и в Фунди мозаикой, хотя и символической,—по крайней мере, Христос был изображен в виде агнца, ягненка.

Изображения напоминают о владыке церкви. Они не имеют никакого культового назначения. Однако, изображение приобретало в это время уже и магическое значение, и если не церковные изображения, то другие, все же, почитались, как идолы. Августин жалуется: „я знаю, что многие поклоняются гробницам и иконам“ (картинам: „*novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores*“).

Дошедшие до нас, литературные и монументальные источники доказывают, что изображения существовали на Западе раньше, чем на Востоке. Заключать из этого, что Запад стоял, во времени, впереди Востока по введению икон, было бы, при отрывочности нашего свидетельского материала, слишком смело. Во всяком случае, свое полное развитие культ икон получил на Востоке. Как далеко зашел этот культ, показывает письмо Михаила Бальбуса:

„Очень многие одевали иконы—статуи в ткани и делали их крестными отцами,—окунали их в воду при крещении своих сыновей. Другие, желавшие надеть благочестивое иноческое облачение, отесняли более благочестивых людей, которые раньше стригли им волосы на голове, придвигали к себе статуи так, что бы волосы падали как бы им на грудь. Некоторые священники и клирики соскребали с икон краску, смешивали ее с вином и святыми дарами и этой смесью причащали после обедни всех желающих. Другие же клали тело Господне в руки икон—статуй, откуда его должны были брать желавшие причаститься. Некоторые покидали церковь и в обыкновенных домах пользовались поверхностью (доской?) икон в качестве жертвенника и для отправления святых тайн“.

Как, однако, часто, аналогия между христианскими и языческими культами и изображениями, показывая, например, в особенности, купание священных статуи у христиан, с чем можно сравнить купание статуи Матери богов и др. у язычников.

Особым родом культа и, следовательно, культа изображений, сделанных, якобы, не человеческой рукой, это так называемые «нерукотворенные образы». Во времена Юстиниана, т. е. как раз в ту эпоху, когда вообще отчетливее выступило магическое значение изображений, впервые начинают фигурировать «нерукотворенные» образы. Самыми известными примерами их являются образ Иисуса, якобы, вослащенный им царю, и такой же «образ», якобы, отпечатлевшийся на платке Вероники.

Языческое происхождение их совершенно очевидно: подобно тому как изображения Христа и «святых» заменили собой изображения языческих богов, подобно тому христианские «нерукотворенные» иконы заменили, якобы, упавшие с неба, языческие изображения. Фол-Добшоц, который собрал и разработал весь, относящийся сюда, материал, в данном вопросе совершенно правильно смотрит на вещи.

Основной наш вывод: церковь сумела использовать для себя как иудейский, так и языческий культ. И тот и другой являются важнейшими составными частями христианского культа. Церковь начала свое существование в качестве иудейской секты. Когда она заставила служить себе на потребу и язычество, она превратилась в мировую церковь.¹⁾

¹⁾ Статья представляет собою перевод брошюры G. Loeschke—„Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult“, 1910г.

Н. РУМЯНЦЕВ

Святой Тихон

чудотворец, епископ амафунтский.

1. Житие Тихона.

Одним из популярных, хотя местных, народных праздников, падающих на лето, является, так называемый, Тихонов день (16 июня). Что заставило наш народ выделить именно этот день? Здесь решающую роль сыграли два момента. С одной стороны, при этом, сложился обычай крестьян ставить в связь со днем того или иного календарного святого наблюдаемые ими явления природы, а также свои, связанные с последними, полевые работы. Это особенно имело место в том случае, когда имя святого, хотя бы путем натяжки, давало возможность поставить его в связь с ними.

Действительно, „на Тихонов день,—говорит народ,—все затихает; в этот день тиха мать—сыра земли. И солнышко тихо по небу течет. И певчие пташки с Тихонова дня затихают. Свет тихий святые славы господней на Тихонов день сияет. От него все травы полным соком наливаются и вплоть до Иванова дня в целебном соку стоят. На Тихоновой росе, старые люди говорят, надо травы рвать, корни копать, цветы собирать“.¹⁾

С другой стороны,—на этот выбор, конечно, должны были повлиять характер и деятельность чествуемого в тот день святого. Если говорить о Тихоновом дне, то любой календарь или святцы укажут, что под названным выше числом христианская церковь справляет память святого Тихона, чудотворца, епископа амафунтского.

Что рассказывает церковь темным массам о характере и деятельности этого чудотворца?

Тихон,—говорит она,—родился в городе Амафунте, на острове Кипре (в Средиземном море). Его благочестивые родители—христиане дали ему соответствующее воспитание и с малых лет предназначили к будущей духовной деятельности. При этом, он рано обнаружил свое знание священного писания, благочестие и необыкновенную душевную доброту. Последняя особенно проявилась в том чуде, которое произошло в годах его юности.

Однажды отец-булочник или хлебник поручил Тихону снести хлеба своим постоянным покупателям и получить с них деньги. Мальчик все вырученные деньги и нераспроданные хлеба роздал бедным, а сам вернулся домой с пустыми руками. Жестоко укоряемый, он оправдывался тем, что хлеб и деньги одолжил богу: „Отец,

¹⁾ „Жития святых, чтимых православною церковью“, июнь, стр. 170, сост. Филаретом, 3-е изд., 1900 г.

я не даром раздаю хлеб, а даю его взаймы богу и знаю из священного писания, что дающий богу примет от него сторицею". При этом он добавил, что имеет гарантию, обеспечивающую получение одолженного сторицею и что в надежности ее можно теперь же удостоверить. Вдвоем с отцом они направились к хлебному амбару, и, когда открыли дверь, навстречу им хлынул целый поток пшеницы, — последняя заполняла все помещение!

После смерти отца Тихон продолжал служение ближним и за свою праведную жизнь был посвящен тогдашним епископом его города—Мнемонием в сан диакона. А затем, когда умер Мнемоний, Тихон был избран на его место и рукоположен Епифанием, архиепископом кипрским.

Новый епископ амафунтский все свое внимание устремил на борьбу с язычеством, особенно же, на борьбу с процветавшим там поклонением богине Афродите. В этом отношении характерны два, приписываемые ему, деяния.

Однажды он ворвался в храм языческой богини, где как раз в тот момент совершалось жертвоприношение, бичами выгнал оттуда жрицу Анфусу и пламенной проповедью обратил ее в христианство.

В другой раз, он разогнал языческую религиозную процессию, разбил статую Афродиты, поклонниками же ее увеличил свою паству. Последняя, будучи вначале ничтожно-малой, к концу его жизни числом во много раз превосходила язычников.

Такая деятельность епископа, конечно, должна была вызвать против него негодование местной языческой партии. Поклонники Афродиты долго молчали в сдерживались; наконец, их вожак, некий Каликий, подал на Тихона жалобу наместнику провинции. Судебный процесс окончился блестящим оправданием обвиняемого. Больше того, судья даже назвал его своим „благодетелем и просветителем душ“, а обвинителя с позором прогнал.

Однако, главным моментом земной деятельности Тихона было не это, а сотворенное им чудо с виноградной лозой. Как-то, незадолго до своей смерти, он находился в саду. Работавшие там подчищали виноградные лозы, срезали и отбрасывали засохшие ветви. Епископ взял одну из таких сухих веток, воткнул ее в землю и обратился к богу с молитвой. В ней он просил о четырех милостях: чтобы сухая лозина проросла, была плодовой, приносила сладкие ягоды и чтобы они рано созревали.

Молитва была услышана. И вот,—рассказывает житие,—с тех пор, в то время, как на виноградных лозах той местности еще не бывает ягод, на посаженной Тихоном и чудесно проросшей лозе они не только появлялись, но даже принимали свой зрелый вид и делались сладкими.

16 июня, в день памяти Тихона, эти спелые гроздья приносились в храм и на выжатом из них соке совершалось таинство причащения.

После этого чуда епископ прожил недолго. Когда, однажды, он посетил жавших на поле пшеницу, крестьян и благословил их, раздавшийся... с неба... голос возвестил, что ему уже уготовано место в райской обители!

Затем Тихон заболел и чрез несколько дней скончался. Похоронили его около церкви, а впоследствии над могилой в память его был построен особый храм, привлекавший к себе массу верующих.

Таково в кратких чертах „житие“ святого Тихона, епископа амафунтского. Что в нем могло подкупать сердце простых верующих, особенно, крестьян? Его чудеса: чудесное умножение пшеницы и чудо с виноградной лозой, а, быть может, также и чудесное предвещение на пшеничном поле об его скорой смерти.

Как видим, чудотворец епископ находился в какой-то тесной связи с пшеницей или нивой и с виноградной лозой или виноградником—садом.

Странная связь Тихона с указанными землями, а главное чудеса и чудеса, которые, якобы, кетати сказать, продолжались и после его смерти, заставляют насторожиться и спросить: какое историческое ядро в этом житии скрывается под оболочкой чудесности; насколько жизнеописание амафунтского епископа согласуется с исторической действительностью?

II. История ли?

В некоторых западно-европейских библиотеках имеется ряд древних рукописей, которые восстанавливают, с одной стороны, почти полное древнейшее житие Тихона, а с другой,—имя автора этого жития.

Автором оказался земляк чудотворца—александрийский архиепископ Иоанн, по прозванию—„Милостивый“, умерший в 617 году. Его то произведение и послужило первоисточником, откуда все биографические сведения о Тихоне так или иначе попали в различные, в том числе и русские, житийные сборники.

Итак, житие Тихона впервые было написано в конце шестого или начале седьмого столетия.

Когда же жил он сам?

Прямых указаний на это не имеется. Позднейшие переделки произведения Иоанна Милостивого указывают, что Тихон был посвящен в сан епископа Епифанием, архиепископом Кипрским, а последний действовал, как известно, между 367—403 г.г. Это сообщение, приведенное выше и нами, находится также в русских житийных сборниках. Но оказывается, что оно не выдерживает критики и опровергается первоисточником—Иоанном. Последний говорит определенно, что Тихон „сделался чудесным служителем бога и князем церкви—перархом до архиепископства Епифания“.

Здесь происходит какая-то путаница с показанием о времени.

Однако, в данном случае мы обязаны верить, конечно, только Иоанну, как автору жития, и тем, кто первыми сделали извлечения из его произведения. Позднейшие переработки, к тому же, весьма краткие, являются просто переделками переделок и заимствуют свои сведения из третьих, четвертых и т. д. рук. А отсюда получается вывод, что сам автор жития, т. е. Иоанн, не знал точного времени жизни Тихона или,—говоря словами германского профессора-церковника Узенера, посвятившего Тихону специальное исследование,—„не имел в своем распоряжении хронологического гвоздя, к которому он мог бы привесить жизнь своего святого: эту жизнь Тихона он отнес к эпохе, предшествующей Епифанию, известному ему в качестве первой асной точки в церковной истории его родины, т. е., приблизительно

по, к эпохе императора Константина и его сыновей (первая половина четвертого века).²⁾

Припомним теперь, что все время епископского служения Тихона прошло в самой ожесточенной борьбе с язычниками и в обращении их в христианство. Мы уже видели, к каким мерам прибегал чудотворец: то производил разгром в храме и бичами изгонял жрицу, то нападал на языческую процессию и разбивал статую богини. Все это не только проходило для него безнаказанно, но даже увеличивает число поклонников Христа. Поборники древней религии, по сравнению с которыми христиан вначале была только горсточка, относятся к этому, как-то, странно-выдержанно и лишь впоследствии обращаются, наконец, в суд с жалобой на епископа и его бесчинства.

Такое положение дел,—как правильно замечает Узенер,—могло иметь место только тогда, когда христианская церковь уже получила признание со стороны государства. Но здесь, в житии, мы наталкиваемся на ряд несуразностей.

Если считать, что Тихон подобным образом „обращал“ язычников до Констанция (337—361), (т. е. при вышеупомянутом Константине или его сыновьях), то их покровительствующие христианам декреты в провинциях почти не исполнялись. Язычники были еще настолько сильны, что ни о каком гонении на них со стороны христиан говорить не приходится. Это особенно следует сказать о таких глухих и отдаленных местностях, как Амафунт и даже остров Кипр, где население было фанатически предано своей покровительнице-богине Афродите. Да и императорам, поощрявшим христианство только по политическим мотивам и оставшимся по-прежнему язычниками, каким был, например, сам Константин, было невыгодно и опасно настаивать на неукоснительном исполнении этих декретов, так как пришлось бы вооружить против себя как сильный еще, помещичий класс-сенаторов, так и почти все крестьянство, не легко расстававшееся со своими старыми, связанными с хозяйством, богами. Поэтому, при них „рукоприкладствующий“ епископ,—избивающий жриц, разгоняющий религиозные процессии и даже разбивающий статуи,—притом в местности, где подавляющая масса населения — язычники, неммыслим!

Остается допустить, что он действовал во времена императора Констанция. Последний, действительно, вступил на путь самой решительной борьбы против язычников. В 353 году он издал грозный закон о закрытии по всей империи всех языческих храмов и о запрещении жертвоприношений богам. „Если ктонибудь позволит себе,—говорит он,—не исполнить наших повелений, пусть будет он поражен мстительным мечом; пусть имущество его поступит в (фиск) казну. Подобная же кара назначается правителям провинций, которые пренебрегли наказанием виновных“³⁾.

Мало того: через три года, т. е. в 356 году, от имени этого императора Констанция был обнародован еще более грозный декрет, подтверждавший таковой же от 341 года и являвшийся, по выражению известного историка Буассье, „смертным приговором язычеству“:—„Мы желаем, чтобы сознавшихся в принесении жертв и служении идолам наказывали смертной казнью“. Это — „желаем“, на

²⁾ H. Usener—„Der heilige Tychon“, стр. 12, изд. Teubner, 1907 г. (Автором упомянутое исследование о личности Тихона, приводит также тексты древнейшего „жития“ и переделок последнего).

³⁾ Г. Буассье,—„Надвигание язычества“, стр. 53; 1892 г.

языке тогдашней власти, именно предшествовав и неукоснительно требуем исполнению».

Но, в таком случае, как совместить с такими декретами открытое служение Афродите, жалобу язычников и суд над Тихоном?

Следует согласиться с Узенером, который, приняв во внимание только что отмеченные моменты, говорит:

«Даже если бы нам пришлось признать, что выступление епископа было возможно под свежим впечатлением от гонений Констанция на язычников, то мы тем решительнее должны были бы отвергнуть историчность нарисованного здесь (в житии) судебного процесса. Если выходы епископа находились под защитой императорского законодательства, то рассматривая, как несуществующие, эти законы жалоба, вообще говоря, не могла бы быть принята императорским наместником. Отказ подавшим жалобу мог быть не заключительным постановлением или приговором судебного заседания, а должен был последовать с самого же начала»⁴⁾.

Больше того, никакой язычник Каликий с его жалобой в суд наместника на Тихона невозможен, когда ему самому угрожала конфискация имущества и даже смертная казнь за простое обнаружение своей принадлежности к гонимой, языческой религии.

Пойдем несколько далее.

Точно такая же историческая невозможность деятельности Тихона или жалобы Каликия будет и в том случае, если мы возьмем двух следующих римских императоров. При Юлиане, так назыв. Отступнике, восстановившем служение древним богам и преследовавшем христианство,—немислим буйствующий Тихон и оправдывающий его... римский наместник. При его преемнике-императоре Новиане, восстановителе христианства, немислим суд над епископом и обвинитель последнего—язычник Каликий.

В результате получилась опять любопытная картина: для епископа Тихона нет места в четвертом веке. А между тем,—всем, разобравшим нами, материалом исчерпывается все историческое содержание жития, которое должно было бы дать нам возможность установить время жизни и деятельности амафунтского чудотворца.

Остается еще один, на этот раз—последний источник: имена.

Их не так много: жрица Анфуса, обвинитель Каликий, затем предшественник епископа—Мнемоний, наконец сам Тихон. Благоклонный к Тихону наместник почему то, как и родители святого, не назван.

Но, увы, здесь дело обстоит тоже не совсем благополучно. Имя Анфусы подозрительно тем, что оно, как оказывается, было прозвищем самой богини Афродиты, с культом (поклонением) которой также связано и употребительное в греко-римской мифологии (сказания о богах) имя Каликия или Калике,—от греческого слова „Калике“—чашечка, бутон цветка, особенно цветка, посвященного названной богине,—розы⁵⁾.

Что же касается имен епископа Мнемония (в русских „Житиях“—Мемнон) и епископа Тихона, то их не знает история.

Действительно, в списке амафунтских епископов их нет, а это тем более примечательно, что подобным „князьям церкви“ всегда велся счет, особенно, в первые века христианства. К тому же Тихон, если верить житию, был личностью педоужинной, даже чудотворцем,

⁴⁾ Узенер, назв. соч., стр. 15.

⁵⁾ Узенер „Verträge und Aufsätze“, стр. 212; 2 изд., 1914 г.

и, конечно, не прошел бы бесследно на страницах тогдашней церковной истории.

Какой же вывод мы должны сделать из всего вышесказанного? Послушаем сначала, что говорят по этому поводу исследователь—Узенер:

„Историческое содержание рассказа о Тихоне, и без того, само по себе довольно скудное, распыляется у нас между пальцев. Удивляться этому не следует. Сам автор жития, Иоанн Милостивый, открыто и чистосердечно признается, что у него не было никакого иного источника, кроме устного предания: „что мы о тебе представляем и говорим,—с такими словами он обращается к святому,—все это мы узнали от наших отцов, так же, как они сами узнали от своих отцов, а последние—в свою очередь—от своих предков“. Даже простого списка епископов амафунтских в распоряжение его не было.

В таком случае, мы имеем право последний источник этого о предания искать в древней, языческой религии города Амафунта“⁶⁾.

Если перевести последнюю, уклончивую фразу буржуазного профессора—церковника на более понятный язык и поставить не поставленную им точку на „и“, то получится положительный и определенный вывод:

Святой Тихон, чудотворец, епископ амафунтский, в действительности, никогда не существовал, измышлен, а источник его образа и „жития“ следует искать в религиозных представлениях местного амафунтского края.

В таком случае, естественно поставить новый вопрос: кого же Иоанн Милостивый и вся христианская церковь облачили в епископскую мантию и возвели в сан чудотворца?

III. Кто же он?

Само житие Тихона, уделяя много внимания борьбе последнего с культом (поклонением) богини Афродиты и главному чуду его—с виноградной лозой, посвященной в греко-римской религии богу Дионису, наводит нас на мысль, что, повидимому, в кругу этих языческих божеств должен скрываться ответ на наш вопрос. Действительно, **греко-римская мифология и религия знали божество Тихона.**

Возьмем ряд примеров, где ясно выступает природа этого „языческого“ Тихона.

Вот выдержки из одного древнего словаря:

„Тихон:—демон (т.-е. низший божок) из свиты богини Афродиты, имя господне“.

Любопытное указание дает нам греческий историк Диодор (4, 6, 1):

„Древние рассказывают, что Приап является сыном Диониса и Афродиты, и они убедительно доказывают это происхождение: ведь, опьяненные вином, естественно, склонны к афродисическим (любовным) наслаждениям и утехам. Некоторые говорят, что древние, желая образно назвать мужской половой орган, призывали его под именем Приапа. Некоторые же говорят, что орган этот, как виновник рождения людей и продления на веки вечные существования рода человеческого, почитался в виде бессмертного бога и был предметом религиозного культа. **Этого бога одни называют Итюфаллом, другие же—Тихоном.** Поклонение ему воздают не только по городам (в храмах),

⁶⁾ Узенер—„Тихон“, 17.

по и по деревням, поставив его охранителем, стражем виноградников и плодовых садов, а также дарителем всех тех, кои склонны приносить пред каким либо хорошим вещам. Этот бог, при жертвоприношениях плодами со смохом и шутками, получает свою долю почитания не только в празднествах в честь Диониса, но и почти во все остальные празднества⁷.

Это сообщение для нас ценно тем, что, с одной стороны, целиком подтверждает наше предположение о естественной близости Тихона к языческим божествам Дионису и Афродите, а с другой, отождествляет его с богом виноградников и садов—Приапом.

Другой греческий писатель—Страбон (13), сообщая о существовании на берегу Геллеспонта (ныне Дарданельский пролив), в Малой Азии (в Турции), города Приапа, говорит:

„Город назван по имени Приапа, чествуемого здесь,—занесен ли был культ последнего из местности Орней, что под городом Коринфом (в Греции), или благодаря тому, что он стал слыть богом—сыном Диониса и нимфы, после того как люди устремились на поклонение ему; потому что эта страна очень богата виноградом, она сама и сплошь вся соседняя область, принадлежащая парянам и лампсаклийцам... Объявился этот бог уже в позднейшие времена, ибо Гезпод (древнейший поэт Греции) его еще не знал; он (Приап) тождествен аттическим божествам: Орфану, Конисалу, Тихону и им подобным“.

В одном четверостишии Перса находим новое указание на Тихона:

„Если ты во-время обратишься с молитвой ко мне, скромному и малому, по положению, богу, то получишь; не гонись только за большим. Вель, чем старший бог может наградить трудящегося, всему этому владыкой и господом являюсь я—Тихон“.

Думается, что приведенных примеров достаточно, и мы можем теперь сделать маленькую сводку найденного⁷.

Перед нам определенные и ясные, документальные указания, что древний мир знал божество—Тихона, и что поклонение последнему было широко распространено. Далее, этот Тихон был не одинок, а стоял в тесной связи с целой группой себе подобных и составлял с ними одну целую, неразрывную цепь: Тихон—Орфан—Конисал—Итюфалл—Приап. Что связывало и роднило их? Чтобы понять это, познакомимся с их природой.

Историк Страбон говорит определенно, что почитавшиеся в Аттике (ныне Греция), боги Орфан и Конисал—тождественны Приапу. Действительно, первый из них, имевший в некоторых местностях даже своего собственного жреца, является тем же Приапом, а его имя, в сущности, только прозвище, означает бога „с прямо стоящим членом“ (от греч. слова—„орфос“—прямой, прямо стоящий).

То же самое приходится сказать относительно Конисала. Древние писатели разъясняют нам, что это—„приапический демон“ (писный бог), а также „означает мужской половой орган“ (Konisalon... semainei kai to aidon⁸).

Как видим,—полное совпадение с Приапом, как о нем сообщает историк Диодор.

Третье божество или, вернее, новое имя для Приапа—Итюфалл. Оно, по смыслу, буквально совпадает с Орфаном и состоит из двух слов: „итюс—прямой“ и „фалл—мужской детородный член“, что

⁷ Примеры эти приводятся как самим Узелерем, так и в обстоятельной статье о „Тихоне“ в мифологическом словаре Рошера; см. W. H. Roscher „Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie“, т. V, стр. 1381—1387; 1924 г.

в буквальном переводе значит — „прямолинейный“, а в переносном смысле, в отношении к человеку, — „развратник“.

Теперь посмотрим, что представлял собою сам Приап. Диодор и Страбон уже показали, что здесь мы имеем дело с, так называемым, фаллическим культом, т. е. связанным с половым моментом.

„Тайна рождения, — говорит видный бельгийский ученый, Камой, — подобно тайне смерти, часто занимала первобытные религии. Поэтому, у большинства древних народов имеет место поклонение фаллу, как местопребыванию или символу (образу) божественной силы. Но вначале понятие о священном и понятие о нечистом часто сливались вместе, оба заключая в себе идею страха и возбранение или запрещение. Также и фалл, почитавшийся во многих обрядах в качестве образа производительной силы, а с другой стороны, подобно многим непристойным изображениям, — играл также роль талисмана и, по верованиям древних, отпращал несчастья. И вот, с этими двумя чертами выступает перед нами также культ Приапа, который является ничем иным, как только антропоморфизованным (т. е. представляемым в человеческом виде) фаллом“, мужским половым членом⁸⁾.

На дальнейшей ступени развития данного представления мы видим, что эта идея и образ переносятся на явления природы: там тоже подмечаются моменты рождения и смерти. Поэтому в древности творческую силу природы, заставляющую из ложа матери — земли произрастать различные растения и плоды, тоже образно представляли и обоготворяли под видом фалла. Оно было повсеместным и сохранилось отчасти даже до сих пор в Азии. Этим объясняется тот факт, что в древней Греции, например, в некоторые земледельческие праздники в торжественных процессиях носили огромное деревянное или кожаное изображение фалла, при чем это сопровождалось особыми песнями. В египетской Александрии однажды в торжественной религиозной процессии, устроенной царем Птоломеем Филадельфом, носили такой фалл длиной в 120 локтей, украшенный венком и золотой звездой на кончике⁹⁾.

На острове Делосе ежегодные расходы на приготовление такого фалла превышали расходы на ежегодное же изготовление статуи божества. Огромные фаллы были также во многих храмах. Например, — если верить описанию Лукиана, — в храме богини Афродиты — Астарты, в Сирии, их было два, оба были посвящены Дионису и высотой достигали 30 сажелей, при чем на вершине одного из них по целым неделям мог жить человек в устроенном там шалаше¹⁰⁾.

Затем, когда отдельные явления природы или моменты стали представляться в виде человекоподобных божеств и находить свое воплощение в статуях, то фаллическая, творческая сила природы нашла свое выражение, как и выше, в божестве Приапе. Но, чтобы сохранить в нем намек на его истинную сущность и даже резче подчеркнуть этот момент, ему был придан, в качестве постоянного признака, необычной величины фалл.

⁸⁾ См. его статью „Priapos“ в Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Daremberg et Saglio, т. 4, стр. 645—647.

Обстоятельная статья о культе, природе и изображениях Приапа помещена также под словом „Priapos“ в мифологическом словаре Рошера, т. 3, стр. 2967—2990.

⁹⁾ В. Кагаров — „Культе фетишей... в древней Греции“, стр. 35; 1913г.

¹⁰⁾ Лукиан, т. 1, стр. 305—306; изд. Сабашниковых, 1915 г.

Проф. А. Древе в этих фаллах-столбах видит даже первообразы христианских колоколов.

См. его „Жил ли апостол Петр?“, стр. 48 (там же наше примеч. 65).

Первоначальной родиной Приапа считается мало-азиатский город Дамаск. Там он, будучи связан с местными хозяйственными условиями и считаясь богом плодородия и богатства, занимал первоначальное место. Отражение этого мы находим на монетах названного города, где он неоднократно выступает в том виде, как его обычно изображают. Затем его культ распространился оттуда по остальным местностям Малой Азии, особенно там, где население тоже занималось земледелием и виноградарством. После этого он, мало по малу, завоевал острова Средиземного моря и перебросился в самую Грецию. Всюду, где были свои местные, родственные Приапу, фаллические божества, — они были поглощены или слились с ним.

Необыкновенного развития культ Приапа достиг в последние 3 столетия до начала нашей эры. Тогда он завоевал Африку—Египет и перешел на территорию Италии. В начале нашей эры Приап уже безраздельно царил по всей мировой, Римской империи.

Между прочим, он или, вернее, его культ наложил даже сильный отпечаток на тогдашнюю литературу. Создался особый род стихотворений, так называемый „Приапей“, которые, сообразно природе божества, носили порнографический, сальный характер. До нас дошел целый сборник таких Приапей, при чтении коих видно, что в писании их принимали участие наиболее блестящие римские поэты, правда, по вполне понятной причине, скрывшие свое авторство¹¹⁾.

Мы уже отмечали, что культ Приапа стоял в самой тесной связи с моментом рождения или производительности, а также, вытекающего отсюда, плодородия и богатства. Действительно, самый факт, засвидетельствованный Диодором, когда последний говорит о поклонении Приапу в деревнях, показывает, что это божество было тесно связано с зависимостью деревенского жителя от урожая хлебного поля. Вместе с этим, в ведение, под покровительство Приапа перешли также фруктовые сады и виноградники. Ему приписывали изобилие плодов и фруктов, его же считали охранителем их от стихийных бедствий, а также похитителей. Эту сторону деятельности, переплетающуюся с его фаллической природой, хорошо выявляют нам изображения Приапа. До нас дошло несколько типов его.

На древнейших изображениях, носящих восточный отпечаток, он представлен в виде пожилого мужа, с окладистой бородой, голову обхватывает, как у женщин, лента или повязка, в складках длинной одежды, перехваченной спереди, — целая гряда спелых плодов и цветов. Часто одежда спадает до ног. При этом всегда и обязательно на таких статуях отмечается главный признак Приапа — его необыкновенных размеров фалл. Присутствие последнего иногда выражается тем, что в соответствующем месте выдается вперед одежда, и маленькие дети с любопытством приподнимают подол ее, как бы отыскивая то, что привыкли видеть у Приапа неприкрытым. Эти дети, числом четыре, образно выражают собою четыре времени года, связанные с жизнью земли и ее творческой силой — плодородием.

Позднее, Приап изображался несколько иначе: с садовым ножом — серпом в одной руке, с корзиной с плодами — в другой и, конечно, также с непременным, большим фаллом.

Такие статуи Приапа ставились в садах и виноградниках, причем их помещали в особых часовенках или же на открытом месте. В данном случае преследовалась двойная цель. С одной стороны, хотели обеспечить себе богатый урожай, ибо, по древним понятиям, наличие

¹¹⁾ А. Мален — „Золотой век римской литературы“, стр. 89; 1923 г.

божества или его изображения приносит изобилие и отгоняет злых духов-вредителей плодородия. А с другой стороны, эти статуи служили для опугивания птиц, играя роль наших огородных пугал. Поэтому некоторые практические поклонники бога снабжали его голову пучком тростника или травы, который колебался при малейшем дуновении ветерка.

Более бедные чтили Приапа довольствовались самыми простыми изображениями его. Ими были, напр., гермы, т. е. грубо отесанные столбы; на верху вырезывалась или приставлялась голова бога, а внизу, конечно, основной признак—длинный фалл.

Таковы были изображения божества, культ которого играл большую роль в хозяйственной и религиозной жизни древних.

Несмотря на то, что Приап сделался богом нив, садов и виноградников по преимуществу, первоначальная сторона его, прямое отношение к жизни самого человека, не забывалась: к нему частенько обращались с молитвой супруги, и он,—по замечанию Кюмона,—„удовлетворял все их желания“. Ему же открывали свои задушевные тайны и девушки. Поэтому нисколько не удивительно, что в греко-римском мире его культ особенно ревностно поддерживался женщинами. Они поставляли ему кадр горячих и преданных поклонниц. Некоторые из них, повидимому, носили маленькие изображения его у себя на груди или на шее, как талисман, для защиты себя от колдовства и для обладания удачей и силой привораживать.

Эти моменты объясняют нам еще одну сторону дела, отмеченную Диодором. Он сообщил уже нам, что Приап слыл сыном Афродиты и Диониса. Действительно, лучших и более подходящих родителей нельзя было и подобрать.

Мать-Афродита, носившая у римлян имя Венеры, была богиней красоты и любви, тесно связанной с половым моментом. Ее культ, особенно в Малой Азии и в местностях, подпавших под влияние культуры последней, носил резко выраженный, сладострастный характер. Не говоря уже о диких оргиях, происходивших на празднествах в честь этой богини, можно указать, хотя бы, на, так называемую религиозную проституцию, процветавшую в храмах, построенных в честь этого божества¹⁾. Женщины продавали там свое тело и видели в этом служение названной богине, так как „зарабатываемые“ таким путем деньги поступали в храмовую казну.

Рядом с этой стороной богини выступала также и другая ее сторона, хозяйственная, растительная. Афродита почиталась в качестве покровительницы растительности и, особенно, садов. В Афинах, например, одно из именовании ее было „Афродита в садах“. В Италии ей были посвящены сады же. На острове Кипре и, что для нас особенно важно, недалеко от Амафунта, на морском берегу, находилось даже местечко Иерокипида, получившее свое имя от „священных садов“ богини („перос“—„священный“, „кипос“—„сад“). Наконец, ей же, Афродите, были посвящены и виноградные лозы.

Отец Приапа—Дионис был богом вина и виноградной лозы по преимуществу. Служение ему носило дикий, иступленный характер, за что он, между прочим, получил прозвище Вакха—Бахуса, то есть „шумного“. Любовный угар, вино и половой момент,—Бахус и Венера,—тесно переплетаются друг с другом: „опьяненные вином,—говорит Диодор,—естественно склонны к афродисическим (любовным) наслаждениям и утехам“.

¹⁾ Блох.—„История проституции“, т. I стр. 57—59; 1913 г.; см. также: А. Вилла—„Религии в свете науки“, стр. 86—96; 1923 г.

От подобных родителей только и мог произойти Приап.
Тот же Диодор, как мы видели в свое время, пополняет наши сведения о нем еще следующей подробностью:

„Этого бога... называют... Тихоном“.

Страбон подтверждает это сообщение: **„Приап тождественен... Тихону“.**

Нужно ли еще доказывать, что, если Тихон тождественен Приапу, то он, тем самым, является только простой, местной его разновидностью или же новым прозвищем. **Приап и Тихон—одно и то же божество.**

Раз это так, то Тихон—все тот же, хорошо нам знакомый, сын Афродиты и Диониса, бог изобилия, покровитель хлебного поля, садов и, в особенности, виноградников.

А теперь, приняв во внимание историческую несостоятельность жития святого Тихона амафунтского, припомним его чудеса—с пшеницей, виноградной лозой и связь с культом богини Афродиты.

Как видим, совпадение полное; оно не может быть случайным и его не может скрыть даже христианская переработка или маскировка языческих элементов.

Языческий бог Приап-Тихон выступает пред нами в лице христианского святого, епископа и чудотворца—Тихона.

Однако, быть может, ктонибудь усумнится и скажет: имеем ли мы право предполагать, что на родине епископа, т. е. в городе Амафунте или, хотя бы, на острове Кипре, существовал культ приапического божества—Тихона? Делать такое предположение мы в праве, так как наличие там культа Афродиты уже неоспоримо и документально засвидетельствовано, да этого не отрицает, даже, наоборот, подтверждает само житие. Больше того, сам остров в целом считался центром служения этой богини, но его имени она называлась Кипридой, а отдельные города на нем послужили основанием для ее других прозвищ. Например, она именовалась Пафией или Пафосской—по городу Пафосу, или **Амафунтской—по городу Амафунту**¹³⁾.

Такое широкое распространение на, находившемся под влиянием Малой Азии, острове Кипре культа Афродиты само собой предполагает наличие там культа Приапа—Тихона. Ведь, он был не только „из свиты“, но даже „сыном“ ее, а, как таковой, должен был также пользоваться там не малым поклонением, тем более, что он отвечал тамошним хозяйственным условиям—моментам.

Одной из характерных особенностей Кипрского культа Афродиты является изображение этой богини с бородой и со всеми признаками мужского пола. Римский писатель Макробий сообщает:

„На Кипре существует статуя богини с бородой, но в женской одежде; она держит скипетр и наделена фаллом; этой богине приписывают мужской и женский пол“.

Данные сведения.—как предполагает Узенер,—Макробий позаимствовал из сочинений некоего Пэона. Последний, **будучи жителем Амафунта** и описывая в своем произведении местные достопримечательности, определенно говорит, что богиня Афродита изображалась также в виде мужчины и, в таком случае, называлась Афродитом¹⁴⁾.

Гермы или столбы с головой последнего отражали собою создание нового мифологического образа—существа, так называемого, Гермафродита, отличительным признаком которого служит подчеркиваемое наличие основных показателей обоего пола.

¹³⁾ См., хотя бы, у Петискуса—„Олимп“, стр. 145; 3-е изд. Вольфа.

¹⁴⁾ Usener, стр. 23—23, см. также: M. Nilsson—„Griechische Feste von religiöser Bedeutung“, стр. 364—374; 1906 г.

Служение Афродите тоже несло странный характер: мужчины должны были присутствовать в женских, а женщины — в мужских одеждах. Однако, важно не это, а свидетельство древних, что „Афродит—Гермафродит: ближе всего к нему другие низшие божества: Орфан, Приап“.

Таким образом, эта боротатая Афродита с прочими мужскими принадлежностями становится рядом со знакомым нам Орфаном-Приапом, а из этого следует, что и с **Приапом-Тихоном**. Последнее находит себе подтверждение, опять-таки, в древних документах. Афинский комик Аристофан упоминает уже о существовании в Аттике культа Афродита. В комедии Аполлофана, при перечислении чужих богов, занесенных в афинскую гавань Пирей и оттуда перешедших на почву Аттики, назван и **Афродит-Тихон**.

„Следовательно,—говорит Узенер,—уже со времен Аристофана этот бог имел в афинском государстве своих поклонников и,—что для нас особенно важно,—оба родственные божественные образа: Тихон и Афродит, путем подчинения „специального“ (Sondergott) Тихона, соединены во-едино. **Вместе с тем засвидетельствовано и доказано существование древнего поклонения Тихону, как итиофаллическому, низшему божеству, также для острова Кипра, родины Афродита**“, и,—добавим мы,—даже для города Амафунта.

Действительно, упомянутый Аполлофаном и пересаженный на почву Греции, культ Афродита-Тихона мог быть занесен туда только с острова Кипра и, конечно, через афинскую гавань Пирей. Что же касается самого факта слияния воедино этих двух божеств, то он весьма показателен. Из него с несомненностью явствует, насколько между культурами Афродиты и Тихона на Кипре была тесная, внутренняя связь, обуславливаемая их одинаковым внутренним содержанием.

IV. Чудеса епископа Тихона-Приапа.

Итак, амафунтский чудотворец, в конце концов, оказался превращенным в христианского святого, фаллическим богом плодородия, покровителем нив, садов и виноградников, Тихоном-Приапом. После этого, для нас становится ясным, почему ему были приписаны такого именно рода чудеса. Так как рассмотрение последних может вскрыть перед нами один из источников, откуда черпался материал для житий также других христианских чудотворцев, то мы остановимся на них несколько подробнее.

Относительно чудесного умножения пшеницы еще Узенер отметил, что здесь нашло свое отражение языческое представление о растительных богах, ниспосылающих людям изобилие и урожай. Действительно, этот мотив был широко распространен в древнем мире и впоследствии сделался „общим местом“ в деятельности божественных „покровителей“ сельского хозяйства. Правда, он выступает там, как и в христианских житиях святых, в самой разнообразной мифологической форме, но под последней постоянно кроется одна основная идея — чудесное умножение или увеличение продуктов питания¹⁵⁾.

Одним из наиболее известных таких мифологических образов является, так наз., рог изобилия или Амальфей. Последний, якобы,

¹⁵⁾ Масса примеров у Saintyves—„Essais de folklore biblique“, стр. 231—306; 1922 г.

принадлежал когда-то воле Амальфеи, молоком которой был вскормлен младенец, впоследствии царь богов и людей, Зевс. Рог этот обладал чудесной силой: он был неиссякаем и в изобилии давал любые желаемые продукты питания, почему его всегда изображали доверху наполненным всякого рода плодами и фруктами. С ним в руках обычно представляли некоторые божества растительности, намекая на их благотворительную для людей, творческую деятельность—приносительство изобилия и урожая.

Про Зевса и Гермеса рассказывали, что однажды они путешествовали по стране Фригии и тщетно стучались во все двери: никто их не принимал. Только одна престарелая супружеская чета—Филимон и Бавкида—гостеприимно открыла им дверь и усадила их за стол. В глиняных сосудах была принесена пища. Тогда произошло чудо: хозяева дома заметили, что в то время, как гости удовлетворяли свой голод и жажду, поданная пища несколько не убывала и ею по-прежнему была полна посуда на столе. Из этого Филимон и Бавкида поняли, что у них в гостях не простые смертные, а сами небожители.

Подобные чудеса приписывались и знакомому уже нам Дионису. Например, дочерям своего жреца—Ании, будто бы, он преподнес чудесный подарок—дар: в их руках все превращалось в пшеницу, масло и вино, по желанию, и это служило для них неиссякаемым источником богатства.

Римский писатель первого века, Помпоний Мела, сообщает: „В Эфиопии (Африка) есть местность, постоянно уставленная блюдами с различными яствами; ее называют „солнечным столом“, потому что каждый, когда хочет, может прийти и взять себе пищу. Жители этой местности уверяют, что выставленные там кушанья постоянно возобновляются по воле богов“.

Рассказ об этом же мы находим еще у другого римского автора: „в Африке существует место, называемое „солнечным столом“, где всегда в изобилии находятся блюда с яствами, пользоваться которыми может каждый, когда хочет. Говорят, что эти яства, по особой воле богов, постоянно умножаются“.

Греческий писатель Геродот, рассказывая о том же, рисует иную картину. ¹⁶⁾ Он говорит:

„О „солнечном столе“ рассказывают так: это—луг в городском предместьи, покрытый вареным мясом всякого рода четвероногих: куски мяса тайком приносят туда по ночам все должностные лица народа, а днем каждый желающий идет на луг и ест это мясо, причем туземцы говорят, будто бы, каждую ночь сама земля производит его. Таков, по рассказам, „солнечный стол“.

Возьмем еще один из многих примеров; на этот раз чудотворцем будет индийский спаситель—мифический Будда.

Однажды Будда поручил своему ученику идти и собирать милостыню для их общины. Тщетно последний ходил из дома в дом: никто не подавал. Вдруг чудесным образом появились 500 сосудов, наполненных пищей; сами они последовали за учеником и, после его возвращения домой, насытили всю братию.

Видя это, ученик воскликнул: „Чудо, поистине чудо! Вот чудесная сила нашего учителя!“ ¹⁷⁾

Последнее чудо приводит нас к евангельским рассказам о насыщении Иисусом небольшим числом хлеба и рыбы многих тысяч народа.

¹⁶⁾ Геродот—„История“, 3, 18 (перевод Мищенко, т. I)

¹⁷⁾ Saintyves, стр. 238.

Что евангелия повлияли на соответствующий мотив жизни Тихона, не подлежит сомнению. Мы уже видели, что амафунтский чудотворец, говоря о воздаянии от бога „сторницею“, ссылаясь на слова священного писания,—повидимому, на десятую главу, 29—30 стихи, евангелия Марка.

Там Иисус говорит Петру:

„Нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради меня и евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной“.

В настоящее время, после работ Штрауса, Джона Робертсона, Сэнтива и, в особенности, Артура Дрекса,¹⁹⁾ не подлежит ни малейшему сомнению, что евангельские мифы о насыщении народа навеяны языческими мифами и ветхозаветными „чудесами“. В основу их лег, конечно, миф о чудесном питании евреев в пустыне „манной“, чудесно появлявшейся каждое утро и служившей им вместо хлеба в течение сорока лет. Поэтому и чудо, якобы, совершенное богом Иисусом, разыгрывается в „пустынном месте“ (Марк 6,36).

Затем, сюда привзошло, как часть, чудо исконно-растительного божества, мифического пророка—Илии, очень смахивающее на выше-приведенные, языческие мифы:

Илья пришел к одной бедной вдове и попросил у нея есть. Та ответила, что у ней осталось только „горсть муки в кадке и немного масла в кувшине, и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; с'едим это и умрем“ (3 кн. Царств., 17, 10—16). Однако, пророк повелевает ей использовать для него этот остаток, ибо „так говорит господь, бог Израилев: мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда господь даст дождь на землю. И пошла она и сделала так, как сказал Илья; и кормилась она и он, и дом ее несколько времени. Мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало“.

Наконец, решающую роль при создании разбираемого евангельского мифа сыграло и третье ветхозаветное чудо—пророка Елисея:

„Пришел некто... и принес человеку божию (Елисею) хлебный начаток—двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе. И сказал Елисей: отдай людям, пусть едят. И сказали слуга его: что тут я дам ста человекам? И сказал он: отдай людям, пусть едят: ибо так говорит господь: насытятся, и останется. Он подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову господню“ (4 кн. Царств.: 4, 42—44).

Мы не будем умножать примеров в качестве иллюстраций к разбираемому чуду Тихона,—их слишком много. Думаем, что приведенного достаточно для признания, что мотив этот или идея—не нова, и что они, своими корнями восходя к языческим первоисточникам, стоят в прямой связи с богами сельского хозяйства, плодородия и изобилия. Если кому либо покажется странным, что чудо епископа амафунтского с внешней стороны, по форме, как будто, не походит на прочие, то не следует забывать ряда обстоятельств, повлиявших на это.

Во-первых, нами приведена только малая часть огромного сравнительного материала, при том, заимствованная из письменных источ-

¹⁹⁾ Д. Штраус—„Жизнь Иисуса“, т. II, стр. 126—133; изд. Мысль, 1927 г.
Д. Робертсон—„Евангельские мифы“, стр. 78—80; изд. „Атеист“, 1923 г.
A. Drews—„Das Markusovangelium“, стр. 153—157; 1921 г.

ников. В последних, конечно, не нашла себе места масса чисто народных, особенно, местных, устных сказаний или мифов о божествах. Ведь, несомненно, вокруг имени каждого из них народная фантазия сплетала венки чудесных рассказов. Также и амафунтский Тихон — Приап, как местный чтимый и любимый бог, должен был получить подобную дань обожания со стороны своих поклонников. При том само имя или прозвище божества, не говоря уже о его природе и сфере влияния, должно было толкать народную мысль в определенную сторону.

В имени Тихона, по корню, родственном с именем богини счастья и удачи — Тихе, скрывался намек на его роль, как божества, приносящего помощь, исполняющего желания и подающего изобилие земные блага.

Во-вторых, при создании или, быть может, литературной обработке данного мифа, сказался также евангельский момент. Чудо с умножением пшеницы Тихоном, как оно описано Иоаном Милостивым, — результат слияния прежнего, местного, языческого мифа о чуде растительного божества с соответствующими евангельскими образами и идеями.

Впрочем, не следует думать, что этот языческий мотив, очевидно, общий всем местностям, где процветал культ подобных Тихону-Приапу растительных божеств, попал только в житие амафунтского епископа.

Подхваченный христианской церковью, он был использован ею неоднократно и нашел свое отражение, конечно, и прежде всего, в той же, житийной литературе, откуда мы почерпнули сведения о названном епископе. Быть может, в некоторых случаях житие последнего даже само послужило источником или сыграло роль передаточной инстанции.

Возьмем несколько житийных примеров, ближе всего подходящих к Тихонову чуду ¹⁹⁾.

Святой Евфимий, когда запасов пшеницы едва могло хватить на десять человек, чудесно умножил ее так, что она достигала крыши амбара и пришлось открыть дверь. Даже после того, как были накормлены четыреста богомольцев, пшеницы оставалось еще много и только по прошествии нескольких месяцев можно было кое-как закрыть дверь.

Святой Феодосий благословил пшеничное зерно, оно было положено в кладовую, которую тщательно заперли. На утро, едва только приоткрыли дверь, оттуда потоком полилась пшеница.

Когда, однажды, экононом заявил Юлиану Стилиту, что вышел весь запас пшеницы, святой послал его обратно в амбар. Придя туда, тот не мог открыть двери, так как амбар был переполнен зерном.

Последнее чудо для нас особенно важно тем, что оно, якобы, разыгралось в Малой Азии, где была родина и особенно процветал культ Приапа-Тихона.

Если чудо с умножением пшеницы носит ясные следы христианской переработки, то другое чудо епископа Тихона, — с виноградной лозой, целиком вводит нас в круг суеверных народных представлений, связанных с богами вина и виноградаря. Среди последних, как мы уже видели, довольно видное место занимал Тихон-Приап. Но своей природе и деятельности, он был связан со своим отцом, бо-

¹⁹⁾ Примеры из Узенера — „Тихон“, стр. 2—3.
(См. также: Селтив, — стр. 135—136.

сом винограду вино и вино по преимуществу Дионисом, так что мифы и сказания о них, собою должны они и тесно пересидеться между собой. Поэтому, что неслучилось, то должно она совершать и сын.

В одном из мифов об этом боге рассказывалось, что однажды дикий зверь умерил его спутника и друга Амислоса. Имя последнего буквально значит «виноградная лоза». Чтобы утешить печального Диониса, боги превратили труп Амислоса в лозу, которая тотчас же расцвела и принесла спелые гроздья. Бог срезал их, выжал сок и наслаждался этим напитком. Следует ли понимать, что здесь, под оболочкой мифа, скрывается рассказ об обычном добывании и приготовлении виноградного вина.

Греческий трагик Софокл, в одном из своих произведений (Фивесте), сообщает:

„На морском берегу острова Эвбеи находится сад.

Там плод Вакха-Диониса для своего созревания нуждается только в одном дне:

Нелым утром пробивается зеленый росток,

Полдня требуется для быстрого роста лозы,

Гроздья уже делаются сладкими и принимают спелый вид;

Затем, вечером, все гроздья, спелые как осенью, срезаются и превращаются в вино“.

Что это чудо относится к береговой полосе Эвбеи, объясняется просто тем, что она была особенно богата виноградниками и, потому, больше всего подходила для этого.

Впрочем, другой трагик—Еврипид рассказывает, что подобное чудо происходило также на вершине горы Парнаса. Там тоже, якобы существовала лоза Диониса, которая в один день приносила спелые гроздья и делалась даже мокрой от виноградного сока.

При этом, надлежит заметить, что чудо быстрого, однодневного созревания виноградника, якобы, происходит только однажды в год: в самый день „богоявления“ (эпифаньи), т. е. когда божество нисходит на землю. Этот день—богоявление был, конечно, праздником в честь данного бога, что подтверждается, опять-таки, древними писателями.

Эвфорион сообщает о подобном, ежегодном чуде в местечке Эгах, происходящем на празднике Диониса: в то время, как поклонницы последнего совершают свое шумное служение ему, расцветает лоза и гнется под тяжестью спелых гроздьев.

Но это еще не все. Выжатый из них сок, который пьется участниками празднества, в количестве несколько не уменьшается, его всегда хватает на всех.

Итак, характерным моментом культа Диониса и, значит, связанного с ним, культа Приапа-Тихона является чудо с виноградной лозой, происходящее ежегодно, в день его праздника. При этом лоза чудесно—быстро прорастает, приносит обильные сочные гроздья, они делаются зрелыми и сладкими, а соком их, или вином наслаждаются, „приобщаются“ верующие.

Не то же ли самое мы видим в житии амафунтского епископа Тихона?

Это полное, почти до неразличимости, совпадение чудес Диониса и христианского чудотворца еще лишний раз подтверждает, что мы правы, видя в последнем только христианизированного, названного уже, бога виноградной лозы, Приапа-Тихона. Тот факт, что чудо епископа относилось обязательно к 16 июня, празднику в „память“ святого, показывает, что оно, как и у Диониса, некогда считалось ежегодным и однодневным.

Теперь остается выяснить, почему оно в память „святого“ были отнесены на этот именно месяц и число?

В Малой Азии, родиве Ириана, где он считался одним из главных божеств, по его имени в календаре был назван месяц Приепий или Прианий. Последний охватывал, по нашему календарному счету, период от 24 мая по 24 июня; в нем-то и справлялся главный праздник в честь этого бога—его „богоявление“. 16 июня приходилось там на 24 Приепия. В Амафунте в ходу был тот же, азиатский календарь. И вот, Иоанн Милостивый в своем житии Тихона, говоря о дне памяти этого святого, указывает, что он приходился, по греко-римскому календарю, на 16 июня, а по местному, на 24 день девятого месяца, т. е. того-же Приания.

Посему, учитывая тождественность амафунтских—языческого и христианского—Тихонов, можно предположить, что праздник первого из них приходился не только на месяц Прианий, но и на его 24 число, т. е. на 16 июня, каковое в таком виде, в качестве местного праздника, и перекочевало в церковный календарь.

Что же касается самой подкладки и смысла амафунтского „Тихонова дня“, то разгадать их нетрудно. Они связаны с местными хозяйственными условиями и с, так называемой, хозяйственной магией,—с особыми, магическими обрядами.

Кипр вообще, Амафунт, в частности, были местностями, где процветали виноградарство и виноделие.

И вот, чтобы искусственно, чародейски вызвать урожаи, особенно лие винограда, жители-язычники в определенный момент лия своего хозяйственного года, непосредственно предшествующими созреванию винограда, совершали магические (чародейские) обряды. Эти обряды заключались в том, что виноградари сажали в землю черенки лозы, а так же выжимали из ранних грозд сок и ритуально в обряде его вкушали; сопровождалось это произнесением соответствующих магических формул молитв.

Все это местные жители Амафунта и его окрестностей—язычники совершали на своем, близком к летнему солнцестоянию, празднике в честь „виноградного“ божка, Приана-Тихона.

Все это, даже вместе с самим божком, заимствовали у них потом христиане, имевшие там те же хозяйственные интересы. Заимствовали, вернее,—продолжали делать и чтить, внося лишь свое освящение или толкование в данные обряды и праздник.

Наконец, все это нашло свое отражение также при выработке сказаний и жития Тихона-чудотворца. Отсюда и из динионических культа и мифов—его чудо с посаженной виноградной веткой. Отсюда же и обряд причащения на Тихонов день соком ранних грозд.

У. Почему и как бог Приан-Тихон превратился в святого Тихона?

Нам остается теперь выяснить, почему и как языческий божок, Приан-Тихон, превратился в христианского святого и чудотворца—Тихона.

Так как ответ на это кроется в истории раннего христианства и культа „святых“ вообще, то нам необходимо предварительно коснуться вкратце всех этих моментов.

а. Из истории раннего христианства.

Христианство выросло на почве экономического и политического, а отсюда и религиозного, сближения, затем—слияния Востока с Западом. Процесс этот должен был захватывать в первую очередь,

конечно, имущие классы и слои того или иного общества, государства, особенно-представителей торгового капитала и рабовладельцев, потому и новая религия, синкретическая по существу, явилась смесью элементов иудейской, других восточных и греко-римской религии, должна была сложиться, сложилась и распространялась первоначально среди именно этих слоев.

Раннее христианство было религией не бедных, а богатых, носителями его были те слои общества, кои, при менявшихся и начале нашей эры и ее первых веках, социальных условиях, пробивали себе дорогу к власти и помогали созданию в римской империи абсолютизма (самодержавия) и бюрократического строя. В этом они должны были встретить себе сопротивление и выдержать борьбу с прежним господствующим классом,—с родовою, землевладельческой, сенаторскою знатью, представительницею разрушаемого старого строя и, как его вражеская, старой „государственной“ религии.

В борьбе нужны были союзники, необходимо было привлечь на свою сторону или, хотя-бы, нейтрализовать широкие массы деревенской и городской бедноты. Отсюда—в ранне-христианской литературе нотки демократизма, сочувствия и как бы любви к социально-обедолаженным, к „труждающимся и обремененным“; отсюда же—ранне-христианская филантропия: помощь бедным, уход за больными и детьми, призрение инвалидов, и т. п.

Борьба за власть между новыми и старыми группировками в среде греко-римских имущих слоев длилась несколько веков, пока, наконец, в IV веке не закончилась победой первых. Их, обусловленными новыми социальными условиями, победа была, в то же время, победой и христианства; отныне оно делается религией господствующего класса и опиравшейся на этот класс, императорской власти, предыдущая же борьба, политическая по существу и внутриклассовая, выставляется теперь в виде религиозных гонений на христиан, в виде борьбы язычества с христианством.

Последней, как таковой, как борьбы чисто-религиозной, не было и не могло быть, хотя бы, по одному тому, что Рим всегда отличался самой широкой веротерпимостью и сам вводил в свой пантеон богов побежденных или присоединенных народов, затем—само христианство тогда еще не было цельной, уже выработавшейся и строго оформленной религией. Наоборот, оно продолжало формироваться, складываться, усложняться, при том как раз на счет „язычества“, языческих, особенно греко-римской, религий. Процесс христианского усвоения их, синкретизации с веками шел все дальше и дальше, захватывая и впитывая в себя все новые и новые элементы язычества.

Сначала, по вполне понятным причинам, это происходило, главным образом, в больших городах, среди городского населения, затем медленно стало захватывать и деревню, находившуюся в экономической и политической зависимости от города, причем долго слово „провинциал“ или „крестьянин“ было равнозначущим слову „язычник“ („paganus-поганый“).

Самый процесс развития и распространения христианства, в зависимости от времени, места и вообще социальных условий, протекал неодинаково и в главном сводился к поглощению и обработке язычества: его идей, обрядов, божеств. В особенности, это касалось элементов народной религии, религии широких масс. В последней особенно процветали культ мертвых и выросший отсюда культ, так наз., героев и демонов, а также главных божеств. Все это перекочевывает в христианство.

б. Культ мертвых и героев.

Здесь мы, прежде всего, замечаем, что „языческий“ культ мертвых воспринимается целиком, без какого либо существенного изменения. „Религия и быт греков и римлян,—говорит исследователь— В. Зольтау,—требовали культовых приношений на могилы умерших родственников и совместной таммолитвы. В особенности это совершалось ежегодно, в памятные (поминальные) дни их смерти. Христиане просто следовало этому прекрасному обычаю.“²⁰⁾

„Следовали“, т. е. переходя в христианство или исповедуя его, не порывали с соответствующим „языческим“ культом. Все это имело место не только у греков и римлян, но и у других народов. Так, например, существующий еще и поныне у нас, среди верующих, особенно крестьян, культ мертвых является неприкрытым древнеславянским, языческим культом; то же самое во Франции, Германии и пр. Христианскому духовенству было экономически и политически невыгодно бороться с этим культом, выгоднее было его оставить и поддерживать, что оно сделало и до сих пор делает, подводя лишь под него свою религиозную теорию: учение о загробном существовании души, бессмертии, воскресении плоти и т. д.

Из культа мертвых, под влиянием ряда социальных причин, как его особая и более сложная форма, вылился у древних культ героев и демонов. „Действительно“,—говорит исследователь культа святых, Эрнест Люциус,—раз сложилась вера, что души даже простых, рядовых людей, после их смерти продолжают жить в качестве духов высшего порядка и приобретают способность оказывать влияние или воздействие на судьбы живых людей, то вполне логично было—душам тех, кои при жизни чем-либо выдавались или возвышались над обычным человеческим уровнем, приписать высшую природу и магущество, а посему и оказывать им более высокое почитание.

Отсюда развился культ „героев“, существовавший, в той или иной форме, почти у всех народов, имевших культ мертвых.

Своеобразный характер принял он в древности на греческой почве. Здесь он составил самую существенную и самую жизненную часть народной религии. Благодаря (социальным причинам и, их отражающим,) религиозным преданиям и сказаниям, поэзии и искусству, он теснейшим образом переплелся со всей (материальной, а отсюда и) духовной культурой народа. В этом своем развитом виде он не ограничился пределами Греции. По мере того, как распространялись греческие (торговля и политическое влияние, а вместе с ними) мышление, литература, искусство и религия, распространялось и влияние этого культа, причем это могло происходить тем легче, что он всюду находил себе не только (подходящие социальные условия и) подготовленную культом мертвых почву, но и родственные явления.²¹⁾

Сущность этого культа выступит перед нами яснее, когда мы посмотрим, кого же возводили в звание „героя“ и чтили, причем заранее оговариваясь, что подавляющее большинство их было личностями мифическими.

Прежде всего, следует отметить здесь, что в основе и первоначально он был чисто местным и родовым, а затем иногда общегородским и племенным: героями назывались основоположники или пред-

²⁰⁾ W. Soltau—„Das Fortleben des Heidentums in der altchristl. Kirche“, стр. 119; 1906 г.

²¹⁾ E. Lucius—„Die Anfänge des Heiligenkults“, стр. 20; 1904 г.

ки какого-либо рода, при соединении и слиянии родов и население какого-либо города, далее—в племя отыскивался общий всем предок—городской или племенной „герой“. При этом, отражая то обстоятельство, что первоначальное переселение греков, занятые ими местностями для поселения носило завоевательный характер, а впоследствии с бою приходилось их отстаивать от других,—предки, они же и вожди, в сознании потомков представлялись людьми необыкновенной силы, храбрости и мужества.

Затем к лику героев причислялись основатели городов, поселений, установители в них гражданского строя, законодатели, цари, что раньше часто объединялось в одном лице, а также отдельные лица, чем-либо или по чему-либо выделявшиеся из массы рядовых сограждан, например: оказавшие ту или иную существенную услугу и помощь им.

Поясним все это несколькими, из массы имеющих, примерами. Так, в г. Мантинее чтили могилу мифического предка племени аркадян—„героя“ Аркада. В местности Фокиде культовым почитанием пользовался мифический предок—герой Фок. Типом героя—воин и силача является, хотя-бы, мифический Ахиллес, местный „герой“, позднее превратившийся в общегреческого. В городе Аргосе существовал культ мифического основателя этого города—„героя“ Аргоса. Из мифических законодателей—„героев“ назовем, хотя-бы, спартавского Ликурга; из частных граждан—афинских „тираноубийц“: Гармония и Аристогитона, или, например, всех воинов, павших на Марафонском поле, где решалась судьба всей Греции.

Отметим еще одну, позднейшую по времени и для нас самую существенную, группу героев.

В связи с изменением социальных условий, менялись, конечно, и представления о героях, слагались новые идеалы их. Возьмем последние века до и первые после начала нашей эры, когда пала политическая независимость Греции, когда были уничтожены все городские „свободы“, когда замерла, некогда бывшая ключом, политическая и общественная жизнь всех греческих, больших и малых городов—государств и когда, следовательно, имущие классы их, хотя бы в лице своих отдельных представителей, должны были уйти в себя, найти себе иные, чем политические, интересы, иные объекты внимания и поле деятельности.

„Времена,—замечает Э. Люциус,—изменились. Сложилась новые идеалы. В глазах многих центр тяжести переместился: особое значение стали придавать сторонам нравственной и религиозной. Значение человека стали рассматривать или расценивать по его духовным качествам и деятельности или роли, как в области религии, все более и более склонявшейся к мистике, так и в области нравственности, принявшей аскетический уклон или характер.

Какие новые требования, в связи с этим, предъявлялись теперь к „героям“, осуществление каких новых идеалов хотели в них видеть,—ясно видно из того культового почитания, коим стали пользоваться к качеству „героев“ такие лица, как, например: мифические теологи (богословы), вроде Орфея; древние философы, вроде Пифагора и Платона; позднейшие философы, вроде Аполлония Тианского и даже циника Протея. Цельсу (противнику христиан) казались осободостойными культового почитания Геракл (миф.), Асклепий (миф. бог—целитель), Орфей, Анаксарх, Эпиктет (философ из рабов) и (мифическая пророчица) Сивилла. Еще более оттенял и превозносил религиозную и нравственную сторону „героев“ император Александр

Север; в своей модели он поставил, среди изображений прочих божеств, изображения Аполлона Тианского, Христа, Авраама и Орфея. Такое соединение, выходящее на первое место „героев“ религиозного и прикладного характера, повидимому, было не редкостью во II и III в.в. ни среди язычников, ни среди полу-христианских кругов²³⁾.

Остановимся пока на этом и сделаем одно общее замечание. Давая выше краткую историю развития идей „героя“ в ее приблизительно хронологической последовательности, мы отнюдь не желаем этим сказать, что все ее ступени последовательно изживали себя и сменяли друг друга. Нет, они могли впоследствии существовать и существовали рядом, и самый процесс этот протекал сложнее: он отражал собою социальную жизнь того или иного носителя его культа.

Культ героев в своем первоначальном и типичном виде был культом родовым, больше того, чисто-аристократическим: чтимый местный герой — мифический предок не вообще того или иного рода, а рода главенствующего, рода властвующего. По-этому, судьба этого рода — судьба его „героя“. В зависимости от целого ряда социальных причин, герои могли сходить со сцены, забываться или не выходить за пределы внутриродового почитания, и наоборот: некоторые из них могли делаться героями городских, местных, племенными, и общенациональными, больше того — превращаться в богов, как и боги могли опускаться до уровня героев или демонов и даже совсем забываться.

Этот переход из героя в бога и наоборот был не так труден: границы между ними были неопределенны, а разница — чаще количественная, чем качественная. Вот почему в истории греческой религии мы видим много примеров того, что одна и та же мифическая личность в одной местности или в одну эпоху считалась богом, а в другую — героем или демоном (низшим божком). Такой процесс особенно имел место в первые века нашей эры, когда сложился, так называемый, эвгемеризм — взгляд, что все без исключения боги, демоны и проч. некогда были жившими на земле, выдающимися людьми, в качестве одного из которых рассейанных доводов в пользу этого взгляда указывали на множество рассеянных по греко-римскому миру могил богов и героев.

Последнее обстоятельство заставляет нас обратиться теперь к рассмотрению самого культа героев, служения им. Кстати, отметим здесь упущенное нами выше, а именно, что наряду с героями признавались существующими и пользовались таковым же почитанием также „героини“, т. е. духи женского рода.

В связи с широко распространенным в древности, да и теперь еще, взглядом, что душа умершего или его дух скорее всего и длительно пребывает около того места, где покоятся его бранные останки, центром культа героя (за малыми, легко объяснимыми исключениями) служила предполагаемая его могила. Последняя считалась особенно важной, если в ней, по мнению покойников, пребывали „могилы“, т. е. заведомо-пустые могилы, да герои, — что было не всегда: существовали, так называемые, кенотафы, т. е. заведомо-пустые могилы, равно как имелись и общие могилы для двух, трех и большего числа героев.

Такое значение могил и, особенно, мощей имело также свое другое, не менее, а позднее даже и более существенное основание.

²³⁾ Э. Люциус, — наз. соч. стр. 24-25.

Мы уже отмечали, что героям приписывалось обладание особой силой—физической или духовной. Древние считали, что эта сила есть нечто реальное, таинственный элемент, присущий герою, позволяющий ему выделяться из массы простых людей и могущий порою даже его оставлять. Силу эту они представляли себе магической, волшебной, при том переносимой. Они думали, что сам герой, как носитель ее, обладает ею в полной мере; в такой же полной мере обладают ею также отдельные члены и части тела героя, как при его жизни, так, особенно, после его смерти, например: голова, руки, ноги, пальцы, весь скелет или отдельная его кость, волосы и т. п. Больше того, даже те предметы, кои носил, имел, пользовался или к коим, хотя бы, прикасался герой или его мощи, якобы, воспринимали в себя эту магическую силу, как бы пропитывались, заряжались ею.

Посему,—по верованиям древних,—все эти предметы, особенно же ковчегцы или „раки“ с мощами (были и такие!), а также могилы, таили в себе, содержали магическую силу героя и источали ее из себя на все окружающее. Действие их считалось как бы концентрическим, по радиусам: магическая сила или „благодать“ от мощей, реликвий, могил, была тем действительнее, чем ближе к ним находилась, и наоборот. Находящаяся в городе могила героя,—думали,—источает свою благодать на весь город и, в зависимости от размера культа, на всю округу или даже область.

Считали также, что силу эту можно магически—молитвами и обрядами—призывать на себя, на город, на какое-либо место или предмет. Этим объясняется наличие чтимых, но пустых могил героев, а затем культовое употребление, поклонение изображениям их—иконам и статуям.

Стоит ли добавлять, что все, связанное с героем и его мощами, считалось и называлось „священным, святым“, каковое именование прилагалось и к ним самим; оскорбление, осквернение их, иногда даже простое невнимание, якобы, влекло за собою с их стороны должное возмездие.

В связи с этим прилагались особые старания, заботы разыскать могилу героя, обрести его мощи, если они были в другом месте, перевести их целиком или частично на родину. Кому в действительности принадлежали эти „мощи“ там, где их признавали существующими, а иногда даже показывали (иные держались „под спудом“), конечно, неизвестно. Несомненно одно: так как подавляющее большинство героев были личности мифические, то их мощи, на самом деле, или вовсе не существовали, или являлись плодом недоразумения и самообмана, или же,—что чаще всего,—были продуктом обмана.

„Обретались“ они разным путем. Иногда какая-либо могила просто по установившемуся местному преданию приписывалась тому или иному герою. Иногда дело решало „чудо“; например, герой, будто-бы, сам являлся кому-либо во сне, открывал себя и указывал на местоположение своей могилы. Иногда находили случайно чью-либо неизвестную могилу, а затем, по разным основаниям, приписывали ее герою. Чаще вопрос разрешался жрецами и дельфийским оракулом, кои признавали кого-либо героем, или подтверждали это его достоинство, или наконец, сами предлагали ввести и вводили культ нового героя, причем, случалось, указывали и соответствующую могилу.

Желающих найти массу соответствующих примеров мы отсылаем к трудам Павзания, Геродота и других древних авторов²³⁾, сами же

²³⁾ О мощах и могилах героев, богов и демонов см. также обстоятельную а богу—F. Pfister—„Der Reliquienkult im Altertum“, 2 тома, 1909—1912 гг.

ограничимся лишь двумя, первыми попавшимися, примерами. Так, Павзаний рассказывает, что кости—мощи (мифического) героя Аркада были обретены и перенесены в г. Мантинею в силу пророчества указания дельфинского оракула. Он же передает, что, якобы, царь Филипп, вследствие сновидения, велел перенести из г. Фив к нему, в Македонию, кости-мощи (мифического) певца Лина, но после нового сновидения отослал их обратно (VI, 9, 3, 4; IX, 29, 8). В г. Аргосе, якобы, находились головы (мифических) сыновей Египта. По сообщению Страбона, тело героя Эврисфея было погребено в г. Гартетте, а голова—отдельно, около источника Макария. Голова мифического певца и богослова Орфея обреталась в двух экземплярах: на острове Лесбосе и около города Смирны. В Спарте, якобы, имелся палец Геракла, откушенный у него немецким львом.

О реликвиях („святынях“—священных предметах) героев, об их копьях, мечах, частях одежды или обуви, посохах, седалищах, развалинах их жилищ и т. п. мы уж не говорим.

Могилы героев обычно находились в центре поселений, в городах часто на базарной площади, иногда в других местах. На них стояли жертвенники, алтари для жертвоприношений, часто над ними воздвигались часовенки—„героя“ и даже храмы. Поредко такие святилища, могилы, чаще—алтари находились одновременно в различных местностях и странах, что объясняется распространенностью культа. Выставлялись затем также изображения героев, их статуи, как в святилищах, так и в частных молельнях, домашних божницах.

Самое служение героям заключалось в жертвах, молитвах и других обрядах. Не говоря уже о том, что герой чествовался вместе с другими богами и героями, раз в году ему посвящался особый праздник,—с более богатыми жертвами и торжественным служением. То же самое устраивалось также в чрезвычайных случаях, например: в моменты военной опасности, стихийных бедствий, в благодарность за помощь и пр. Были, затем, и ежедневные службы герою.

В честь его или ему жгли факелы, свечи, лампы, кадрили благоуханиями, приносили цветы, делали возлияния, закалывали животных. Пред алтарем или изображением героя молились, простирали руки, становились на колени, целовали его могилу, порог святилища и т. п. Устраивались также, особенно в некоторые—поминальные дни трапезы на могилах самих героев. К ним обращались с молитвами, о помощи или благодарили за нее.

О чем же их молили, какой и в чем помощи от них ждали?

Мы уже отмечали, что героями считались лица, якобы, еще при жизни чем-либо выдававшиеся из массы остальных, обладавшие сверхчеловеческими способностями—качествами, силой. Это сближало их, часто до неразличимости, с богами, заставляло видеть в них существа, наделенные божественной силой и могуществом, особенно, после смерти. Когда же, в связи с новыми социальными условиями и, отразившим их, эвгемеризмом боги стали считаться героями и, наоборот, некоторые герои возвышаться до богов, и когда, поэтому, границы между этими двумя категориями, и без того весьма неопределенные, стерлись почти совсем, тогда стали думать, вернее, еще более уверяться и объяснять, что герои могут дать и сделать то же, что и боги.

„О силе героев,—говорит Э. Люциус,—имелись самые возвышенные представления. В глазах своих поклонников они мало уступали богам (и то количественно, а не качественно). В самых различных случаях герои могли оказывать услугу людям, приходило к ним на

помощь. Часть их, якобы, обязанная своим возвышением своей воинской доблести, слыла покровителями, охранителями, защитниками той местности, где они были погребены, или которая отпала из нее в качестве бойцов, соратников в битвах. Другие считались, отчасти телами общественных бедствий, спасателями людей от опасностей на воде и суше, в особенности же—целителями болезней и отряпателями будущего.

Короче, полагали, что помощь героев могла приходить в самых разнообразных случаях, как отдельным лицам, так и целым общинам, где только оказывалось то подобающее почитание и поклонение, на которое претендовали герои вследствие своей высшей природы²⁴.

В связи с этим, греки пред битвами обращались с молитвами о помощи к своим или местным героям, брали с собой их мощи или изображения. Существовало много сказаний, будто герои реально, физически и зримо принимали участие в боях. Еще больше примеров приписанной им чудесной помощи в стихийные бедствиях, когда они, якобы, прекращали эпидемию, голод, засуху и т. п. Да и их действительная деятельность признавалась довольно широкой, при чем некоторые из них прямо слыли специалистами-целителями, профессионалами.

Не говоря уже о таких профессионалах, как Асклепий и его сыновья—Асклеиады, назовем, хотя-бы, местных аттических героев: Иатра, чье имя буквально значит „врач“, почитавшегося в Афинах и Элевзине; Аристомаха в Марафоне и Рамне; Амина—„помогающего“²⁴).

В благодарность за „чудесные исцеления“ поклонники часто жертвовали в храмы и часовни таких героев сделанные из золота или серебра и другого материала копии или изображения исцеленных частей тела: глаз, ушей, рук, ног и пр.; подобными подарками увешивались стены. Вырезывались также и надписи—рассказы, сообщения о чудесных исцелениях. Из таких и им подобных рассказов, с присоединением сюда мимо—биографических элементов, создавались „жития“ героев.

Дело шло еще дальше. В силу ряда причин, например, усложнившейся производственной, трудовой дифференциации общества, среди героев была проведена еще иного рода специализация. Некоторые из них сделались или были избраны в патроны—божественные покровители разных профессий, а также—союзов, обществ, корпораций. Так, например, в Спарте такими „покровителями“ считались герои: у глашатаев—Талтибий, у пекарей—Маттон, у поваров—Кераон. Афинские горшечники своим патроном чтили героя Керама. Больше того, относительно многих героев (независимо от их историчности или мифичности) сложились сказания, что они еще при жизни творили чудеса. Возьмем несколько примеров, относившихся к жизни позднейших героев—религиозно-нравственного характера.

Про Пифагора рассказывали, что он исцелял телесные и душевные недуги, Аполлоний—бесноватых, он же, будто-бы, воскрешал и мертвых. Передавали, что, когда однажды к Проклу пришел один отец, прося помочь его заболевшей дочери, Прокл помолился Асклепию и вернувшийся домой отец нашел дочь уже выздоровевшей. Говорили, что Пифагор прекращал эпидемии, бури, грозы, волнения на море; то же самое и Аполлоний. Прокл, якобы, мог наводить дождь и прекращать засуху, останавливать землетрясения. Приписывали, конечно,

²⁴) О них см. F. Kutsch—„Heilgötter und Heilheroen“; 1913 г.

и восторге, она ласками берем, ласкаем и проч. Сообщали, например, что Ифатор заставил зрели спускаться к нему на руку, а пойманной им же медвежонке привалил не трогать ничего живого и питаться растительными, что она, будто бы, и делала с тех пор. До нас дошли также рассказы об их чудесах над природой, о чудесной прозорливости, провидении и предсказании событий²⁵⁾.

Как видим, все эти „герои“, их культ и приписываемая им деятельность очень близко напоминают, даже почти целиком совпадают с одним из элементов христианства. Но прежде чем переходить к последнему, рассмотрим еще другой, существенно-важный элемент древних религий, — культ „демонов“, т.е. низших божеств, божков или духов, мужского или женского рода.

В. Демоны.

Культ этот вырос из того же культа предков, что и культ героев; они были родственны между собой и порой сливались до неразличимости. Там же, где между ними проглядывало или имелось различие, оно объясняется тем, что герои иногда выдавали или сохраняли свое „родовое“ происхождение, а демонами считались вообще „волшебные существа, связанные с отдельными местностями и сферами жизни“ (Вундт). Впрочем, и эту сторону их мы наблюдали и отмечаем у геросв.

Чтобы сущность и деятельность демонов выступила перед нами яснее, обратимся к рассмотрению их, причем воспользуемся сделанным Вундтом делением их на группы или классы²⁶⁾.

Таковых групп он насчитывает пять, из них первые две: „демоны — призраки“ и „демоны болезней“, прямого отношения к нашей теме не имеют, почему мы их оставляем в стороне.

Третьей группой являются „демоны плодородия“. Сферой деятельности их считалось все то, что связано с важнейшими жизненными, хозяйственными интересами человека. Например, им приписывались помощь или вред при земледелии, начиная с запашки земли и кончая молотью, даже помолом сжатого урожая. Полагали, что от них зависит благополучие стад: приплод, молочность, тучность, обилие шерсти, наличие или отсутствие эпидемических заболеваний скота; равно как удача или неудача на охоте, изобилие или исчезновение дичи, и т. п.

В четвертую группу Вундт выделяет демонов — покровителей отдельных мест, сословий, профессий, ремесл, искусств и проч., правильно отмечая при этом, что в создании этой группы отразилось „распадение общества на сословия и сравнительно-сложное разделение труда“. Считалось также, что каждый человек имеет еще своего особого демона-покровителя (аналогичного христианскому „ангелу-хранителю“).

Что эта группа целиком совпадает с соответствующей группой „геросв“ — покровителей, говорить не приходится. Больше того, демоны покровители, повидимому, развились из указанных геросв путем утраты последними резко-выраженного, родового характера. В то же время эта группа частично переплетается с предыдущей, третьей, отличаясь от нее тем, что демоны плодородия более спе-

²⁵⁾ Люциус, — назв. соч., стр. 507—512.

²⁶⁾ В. Вундт — „Миф и религия“, стр. 324 сл.; изд. Брокгауз-Ефрон.

циальны, имеют более узкую сферу деятельности и ближе стоят к природе.

Отметим кстати, что такого смешанного характера демоном, божком был также разбираемый нами Тихон: в качестве испосылавшего изобилие, урожай винограда, он относится к третьей группе; как покровитель местности (г. Амафунта и окрестностей),—к четвертой.

Что же касается пятой группы,—„небесных демонов“, то сам Вундт отмечает, что она резко не выделяется и переплетается со всеми предыдущими. К ней относятся, между прочим, демоны, ведающие солнечным теплом и светом, луной, коей древние приписывали большое влияние на животный и растительный мир, облаками, дождями, ветрами и т. п. атмосферическими явлениями, играющими важную роль в хозяйственной жизни человека.

Самый культ демонов, как и героев, сводившийся к целому ряду обрядов и празднеств, носил многообразный характер: магический, когда старались путем магических обрядов заставить демона вызвать или отвести то или иное явление; искупительный, когда пытались умиловить прогневанного демона; просительный и благодарственный. Нередко все эти моменты переплетались и даже совпадали.

Кроме соответствующих, только им посвященных, обрядов демоны свою долю внимания и поклонения со стороны верующих получали и при служении богам, при обрядах и празднествах в честь их. Это обстоятельство находит свое объяснение также в том факте, что демоны-божки и боги различались только количественно, а не качественно, переходили друг в друга, резко не разграничивались, совпадая и в этом с героями. Так, например, отец Приапа—Тихона, бог Дионис, считался также демоном, равно как и сам Тихон—демон иногда считался богом.

Отчасти благодаря этому древние (особенно греки) в своей мифологии объединили всех богов, демонов и многих героев в одно целое, отдельные части коего были связаны многообразными родственными и прочими отношениями. Мы говорим „отчасти“, так как основная причина такого соединения крылась, конечно, в оживившихся и усложнившихся экономических и политических связях и взаимоотношениях между носителями культов вышеназванных, мифических персонажей.

Относительно же связи между культурами демонов и героев мы уже отмечали, что они были родственны между собою, переходили друг в друга и часто сливались до неразличимости. Это можно подметить, сопоставляя приписываемые демонам и героям тождественные функции, это же выступает и в связанных с ними мифах и обрядах.

Так, например, с типичными чертами демонов-покровительниц земледелия выступают элевзинский „герой“ Триптолем—„молотильщик ячменя“, ведавший током, молотью, а затем и посевом; афинский герой Кекропс, божество жатвы; афинские божества ячменного поля—герои Эрехтей и Эрехтоний; или божественная покровительница „поля в бороздах“—Агравла.²⁷⁾

Посему, вряд ли стоит добавлять или подчеркивать, что эвгемеризм коснулся и демонов, т. е. что в них, особенно в первые века нашей эры, тоже стали видеть возведенных в сан богов и полубогов, некогда живших на земле и умерших, выдающихся лиц.—иными словами, стали рассматривать и их в качестве героев. В связи с этим

²⁷⁾ См. напр. Б. Богаевский—„Земледельческая религия Афин том 1 стр. 150—169; 1916 г.

во многих местах показывали их могилы, порой даже „моңды“ и прочие реликвии (святыни).

Ограничимся сказанным и рассмотрим теперь дальнейшую судьбу двух этих, тесно связанных между собой, култов: героев и демонов, или, вернее, этого одного, слитного культа. Культ этот, в той или иной форме, существовал на всем протяжении древнего мира. Благодаря тому, связанный с социальными, особенно—хозяйственными моментами (земледелием, скотоводством и пр.), он составлял вместе с культом мертвых вообще основное ядро и главное содержание религии простого народа. Древний крестьянин и недалекий ушедший от него бедняк-горожанин, в силу примитивной техники своих орудий производства, в силу своего невежества, а отсюда и хозяйственной беспомощности, меньше полагался на себя и свою работу, а больше—на своих божественных „покровителей“. Он видел себя отовсюду окруженным полчищами этих низших духов—полубожеств и божеств, то враждебных, то милостивых, им приписывал он все радости и невзгоды своей трудовой жизни, их влияние он усматривал здесь.

Правда, он верил в существование и влияние также больших, главных божеств,—какого либо Зевса, Юпитера, Аполлона и др., он чествовал, чтил и их, но считал их находящимися где то далеко от него, где то в недостижимой выси, более занятыми судьбами всего мира или народа, также высших, имущих классов, а не простых селян и горожан. К ним,—думал он,—молитвенный доступ его труднее, нужны какие то посредники, ходатаи, предстатели.

Такие представления особенно стали развиваться с развитием абсолютизма и бюрократизма в римской империи, когда императорская власть стала замыкаться в стенах своих дворцов, окружать себя и управлять государством посредством массы различных сановных и несановных чиновников. Все это нашло свое отражение и в религиозной области: в героях и демонах стали видеть не только самих ближайших божественных помощников, защитников, но и ходатаев за простых людей, предстателей за них пред высшими богами.

И вот, в этом то мире и в эту то эпоху, в первые века нашей эры, перенасыщенные мистицизмом, аскетизмом, демонизмом, магией, легковерием, верой в чудесное, шарлатанской практикой разного рода „чудотворцев“, „пророков“, „подвижников“,—„праведников“, проповедников какого либо нового учения и т. п.,—выступило на сцену и развивалось христианство.

Мы уже говорили выше, что оно формировалось, складывалось, воспринимая в себя все новые и новые „языческие“ элементы. Посему, присвоив себе и осваивая уже отмеченный нами, повсеместный культ мертвых, оно должно было впитать и впитало в себя, с одной стороны,—веру, что души умерших обладают большим могуществом, силой, в особенности же души тех, кои при жизни выдавались, выделялись из массы остальных, превосходили их; а с другой,—связанный с этой верой, смешанный культ героев и демонов.

Култ этот в христианстве получил название культа „святых“.

г) Святые.

Что между этими двумя—языческим и христианским,—культами была тесная внутренняя и преемственная связь, этого не скрывали и сами древние, причем даже именование святых героями не редко в

ранне-христианских писаниях и надписях;²⁸⁾ аналогичного происхождения также самое звание — „святой“ или „святая“.

Обращаясь теперь к самому культу святых, мы видим, что обрядовая сторона его почти безо всякого изменения, и то позднейшего, осталась языческой: в отношении святых их поклонники делали все то же, что язычники в отношении своих героев и демонов, причем и здесь центром культа были, опять-таки, могилы святых, позднее — воздвигнутые на них часовни и храмы.

„Святые“, — пишет Г. Лешке, — заняли место древних предков, богов и героев, и культ их тоже получил аналогичный древнему культу характер. Отныне на христианских могилах начинают дню и ночью гореть свечи, на гробы начинают класть венки из цветов, мертвым приносят пищу, возливают миро и вард (благовонное масло); во многих церквах, посвященных мученикам, горят неугасимые лампы, верующие при входе в них целуют порог, в церкви святым приносят в большом количестве освященные подарки (храм св. Феклы в Селевкии, например, имел целый птичий двор); исцеленные вывешивают изображения своих исцеленных членов и т. д. Два язычника, заснувшие в храме св. Космы и Дамиана (с целью получить во сне откровение) и думавшие, что они находятся в языческом храме, должны были получить (во сне) разъяснение от самих святых, что они не в святилище (героев) Диоскуров, а в христианском храме. Св. Фока (в качестве незримого покровителя) приглашается в гости корабельщиками.

Все это, совершенно очевидно, является заимствованием из языческого культа и доказывает, что святые только сменили древних богов и героев²⁹⁾.

Подтверждение этого дает нам самая история канонизации святых, т. е. причисления кого-либо к их лику. Переходя к ее краткому очерку, напомним, что героями считались, прежде всего, мифические и, реже, — действительные предки, основоположники какого либо рода, города, общества, союза, а также отдельные, выдающиеся члены их, причем им часто приписывались еще при жизни необыкновенная сила, храбрость, мужество в борьбе. Припомним и то, что христианство распространялось сперва среди выдвигавшегося на сцену, в римской империи и формировавшегося из имущих, нового класса, вступившего в длительную политическую борьбу с тогдашним господствующим, сенаторским классом. Первые века христианства проходят под знаком этой борьбы в среде имущих, пока, наконец, в IV веке победа не склонилась окончательно на сторону нового класса.

В силу тогдашних условий, эта политическая борьба окрашивается у христиан в религиозную окраску, принимает вид борьбы христианства с язычеством, больше того, борьбы с властью и царством дьявола и его присных. Христиане, группировавшиеся по городам и образовавшие там тайные и явные общества, общины, в периоды борьбы считали себя „воинством христовым“, борцами за новое царство, где власть будет принадлежать только им, т. е. их классу. По этому, в общинах этих должны были особенно уважаться, чтиться

²⁸⁾ См. напр. P. Dörfler — „Die Anfänge der Heiligenverehrung“, стр. 14 1913 г.

²⁹⁾ G. Loeschke — „Jüdische und Heidnische im christl. Kult“, стр. 29-31; 1910 г. (перевод этой работы дается в этом номере журнала; см. — „Иудейское и языческое в христианском культе“).

и пользоваться культовым, героическим почитанием те члены, кои в борьбе обнаруживали особое мужество, доблесть, стойкость и даже запечатлели это своей кровью.

Когда раннее христианство начало создавать своих „героев“, то, в силу указанных моментов, первыми, кого оно причислило к лику героев—„святых“, были, так называемые, „исповедники“, в особенности, — пролившие свою кровь, „мученики“³⁰⁾. Для объяснения последнего обстоятельства, культового превознесения „мучеников“, следует привлечь также, отмечавшийся нами и особенно выдвинувшийся в те века, момент языческих религий: магию. В данном случае играла роль магия страдания и крови, коим приписывалась огромная магическая сила. Эта магия связана также с человеческими жертвоприношениями, она же фигурировала в выработке и развитии центральной идеи христианской религии—идеи жертвенных, кровавых страданий и смерти „спасителя“.

Культ исповедников и мучеников, являвшийся все тем же культом героев, сложился в период борьбы христиан за власть. Во время этой борьбы и дальше, с переходом на мирное положение, что хронологически совпадает и внутренне связано с периодом подъема в среде греко-римского общества мистицизма, аскетизма и магии, формируется новый тип героев—святых: разного рода „подвижников“, аскетов, пустынников. Они, соответствуя языческим героям религиозного и нравственного типа, в христианском освящении тоже принимают характер борцов за новое царство, против царства или мира дьявола и его слуг. Подобно многим своим языческим предшественникам и современникам, они порывают с этим миром, бегут от него и ведут жизнь, полную всяческого, иногда доходящего до нелюбви и безумия, отречения. Являясь, в подавляющей массе, социальными паразитами, они нередко собирают вокруг себя подобный же, паразитирующий элемент путем основания различных „пустынь“, обителей, монастырей, что тоже, в свою очередь, служит одним из поводов к причислению „основателей“ к лику святых.

Политическая борьба в среде имущих слоев римской империи закончилась победой нового класса. Власть со всем, отсюда вытекающим, была захвачена. Религия этого класса—христианство—была объявлена государственной. Командные верхи церкви: наиболее богатая, а потому, и наиболее влиятельная организация—епископат, заключили братский союз с императорской властью, в лице Константина и его преемников, для совместной эксплуатации трудовых масс. Осталось только удержать и освятить это новое положение вещей, надо было внушить массам идею незыблемости, святости строя, власти и ее носителей.

Отсюда—новые группы „святых“: епископы и цари.

Что дело обстоит именно так, показывает тот факт, что в святые стали зачислять всех епископов, лишь бы они были мало-мальски „безупречны“. Так, например, по словам церковника, проф. духовной академии, Е. Голубинского, — „патриархи константинопольские, начиная с Митрофана, первого собственного византийского епископа, занимавшего кафедру в продолжение 315—325 г., и до Евстафия, занимавшего кафедру с 1010 по 1025 г., т. е. в течение более 700 лет), почти все причислены к лику святых, за исключением тех между ними, которые были еретиками, некоторых из тех

³⁰⁾ О „мучениках“ см. ценную работу В. Рожицына — „Золотая легенда“ 1924 г.

между ними, которые не досидели до смерти на кафедре, а при жизни оставили ее или были удалены с нее, и, наконец, тех между ними, которые были заведомо (!) порочной жизни.

Основываясь на этом примере патриархов константинопольских, с немалой вероятностью можно предполагать, что в указанное древнее время причисляемы были частными церквами, каковы суть епископии, к ликам их местных святых все их православные и ничем укоризненным не запятнавшие себя епископы, на основании того (вдушаемого массам) верования, что епископы, как призванные ходатаи за людей перед богом в сей жизни, остаются таковыми и в загробной жизни³¹⁾.

Если мы сопоставим даты: 315—325 года,—начало зачисления византийских (столичных) епископов в святые, и переход на сторону христианства императора Константина, первый соответствующий эдикт коего был обнародован в 313 году, то внутренняя связь между захватом власти и стремлением удержать ее, между прочим, путем выставления глав церкви „святыми“ или кандидатами на это звание, выступает сама собой. Дабавим, что этого рода „святым“ соответствуют „герои“ из жрецов,

Так, путем создания святых из епископов, церковь, вернее, ее главы стремились укрепить свое привилегированное положение. Однако, при этом они не забывали и свою союзницу—императорскую власть. Не говоря уже о своей устной и письменной проповеди о „богостановленности“ царской власти, о необходимости повиноваться ей, как богу, причислением, всего залитого кровью родственников и подданных, до конца своей жизни остававшегося язычником и лишь по политическим соображениям возвысившего христианство, императора Константина и его выжившей из ума, престарелой матери, царицы Елены,—причислением их к лику святых церковь начинает создание новой группы последних: святых царей и цариц.

Желающих видеть, кого из них зачисляли в святые, мы отсылаем, для примера, к прилагаемому тем же Е. Голубинским „Хронологическому списку императоров и императриц константинопольских и лиц из императорских семейств, причтенных к лику святых“, каковой список доведен только до XII века и содержит двадцать имен; примеры в нашей истории,—хотя бы, киевский князь Владимир и Ольга.

Кто же и за что их так превозносил?

Ответим славами того же церковника, что цари и царицы „были причислены к лику святых или за свои заслуги перед церковью, или за свою личную добродетельную жизнь. Что касается до заслуг перед церковью, то для оценки их не существовало какой-нибудь нормы, которая бы определяла то или иное достоинство их с математический (?) и для всех беспорною точностью. Поэтому должно думать, что здесь решающий голос принадлежит или мнению одних представителей церкви, которые причисляли к лику святых те или иные лица из класса царей и цариц за заслуги перед церковью, или же мнению представителей церкви и вместе общественно-народному“³²⁾.

Отбрасывая, как измышленный самим же духовенством или же выражающий лишь взгляд прислужников монархии, последний момент, т. е. „мнение общественно-народное“, и ставя под большой знак

³¹⁾ Е. Голубинский — „История канонизации святых в русской церкви“, стр. 16—17; 2 изд., 1923 г.

³²⁾ Е. Голубинский, — наз соч., стр. 18-19.

вопроса царскую „добродетельную“ жизнь мы остаемся пред красноречивым показанием и фактом взаимной поддержки и обмена „услугами“ между представителями церкви и их венценосными союзниками. Все это своей целью имело, конечно, укрепление и поддержание совместной власти над эксплуатируемыми, народными массами.

Заканчивая обзор группы святых, прибавим сюда еще две.

Так, к лику святых были причислены также большинство ветхозаветных и новозаветных лиц: предполагаемые предки человечества:—патриархи, праведники, цари, пророки апостолы, их ученики и пр.

Наконец, последнюю, очень расплывчатую по своему составу и происхождению, группу мы назовем „святыми-разночинцами“, так как здесь фигурируют не столь сановные, чем выше, лица: разного рода „праведники“, „чудотворцы“. Вводились они в этот соvm по, не всегда ясным ныне, чисто экономическим или политическим соображениям, расчетам, причем выставлялись самые различные предлоги: добродетельная жизнь, подвизничество, обретение мощей и, в особенности, обладание „даром чудотворения“.

Как видим из этого обзора, культ всех этих святых, с одной стороны, носит, в подавляющем большинстве случаев, резко выраженный классовый характер: большинство святых, особенно, древних, независимо от их историчности или мифичности,—представители имущего или властвующего класса, а не выходцы их рядов бедноты. С другой, он является простым продолжением и видоизменением (в зависимости от изменившихся социальных условий) языческого культа героев. В качестве такового, он долго сохраняет свой „героический“, местный характер: большинство „святых“ так и не выходит за пределы своей местности и лишь малая часть их постепенно возвышается и приобретает себе более широкий круг поклонников. Такое положение дел длится до самого XI века, когда церковь зачисляет всех местных и общих святых в один список и вводит один повсеместный культ их, что, впрочем, мало меняет положение.

Итак, культ того или иного святого, раньше всего и прежде всего,—культ местный. Это находит свое выражение и в самой канонизации,— причислении кого-либо к лику святых. Раньше это делалось очень просто: канонизация совершалась местным духовенством, чаще—епископами, и даже самого чина канонизации не было. Позднее западная—римская церковь такой чин установила, восточная же, а за ней и русская, до сих пор его не имеет: „совершается торжественная служба в честь новопринятого (местным духовенством, позднее—синодом) святого, и это составляет его канонизацию, за которой следует ежегодное, в положенный день или в положенные дни, совершение его памяти“³³).

Наиболее часто канонизация совершалась или устанавливалась культ, если имелась или находилась „могила“ соответствующего „праведника“, в особенности же, если „обретались“ его „мощи“. В связи с этим, нам следует здесь несколько остановиться еще на одной, перекочевавшей в христианство, стороне героического культа,—на почитании могил и мощей.

Мы уже раньше видели, сколь широко было развито это почитание в греко-римском, языческом мире. Наибольший расцвет его падал там на первые века нашей эры, когда усилился мистицизм, магия и вера в чудеса. Как раз это—эпоха христианизации культа героев и демонов. Посему, вполне естественно, что вместе с ним усва-

³³) Е. Голубинский, назв. соч., стр. 31.

иваются, а затем и широко развиваются связанные с ним вера в магическую силу мощей и их почитание. Заметим, что „мощами“ назывались и называются у христиан, как целые трупы („нетленные мощи“), так и их отдельные части, чаще всего—кости и даже частицы костей, иногда—остатки крови. Кроме мощей, т. е. телесных остатков, почитались также различные предметы, принадлежавшие или относившиеся к святому: части одежды, обуви, посохи, орудия мучений и т. п. реликвии.

Так как могилам и мощам приписывалась огромная магическая сила, „благодать“, то, разумеется, всеми церквами прилагались особые старания обрести или заполучить их, причем в выборе средств христиане далеко оставили за собой, превзошли своих языческих предшественников. Наиболее простым и наименее употребительным и даже шаблонным средством были „чудесные видения“ и „откровения во сне“, затем „чудеса“.

Благодаря этому были „обретены“ мощи почти всех мифических ветхозаветных и новозаветных праведников, таких же мучеников и прочего рода „святых“, разысканы были могилы, например, всех „пророков“, апостолов, их учеников, библейских патриархов. Александрийский епископ Феодил специально посылал людей в Вавилон отыскать мощи (мифических) трех отроков, якобы, некогда брошенных там в печь огненную. Несмотря на все новые и новые „обретения“, спрос на мощи превышал предложение³⁴⁾. На этой почве развивается самая дикая и беззастенчивая вакханалия: достаточно было найти чью либо неизвестную могилу, как она объявлялась принадлежавшей сразу же изобретаемому святому. Огромное количество подобных „святых“ доставляли римские (и другие) катакомбы: гроба их и все, найденные там, останки умерших, были сочтены за гроба и мощи святых, а так как гроба были большей частью безымянными, то папа Дамазий поспешил их снабдить надписями и именами³⁵⁾.

Больше того, „так велик был спрос на мощи, что не останавливались перед насилием и воровством, чтобы их приобрести. Земляки св. Макария украли его тело ночью; мученически умершвенные монахи Феквы, в Палестине, сделались предметом спора двух селений. В Сирии жителями соседней деревни был похищен живой отшельник, коего сочли за умершего. Тело Мартина, когда он умер в Пуатье, тайно было выкрадено через окно, для водворения в г. Тур. Путем оракула—жребия был разрешен спор трех претендентов на обладание мощами убитого Еброинном Леодегара“.

Это воровство и фабрикация „мощей“ особенно возросли тогда, когда последние сделались ходким и дорого ценным товаром: развивалась настоящая спекуляция ими. Так, например, Григорий „Великий“ пишет, что в Рим приезжали греческие монахи и по ночам на кладбищах вырывали трупы из могил, чтобы увезти их с собой, в Грецию, и там выдать за мощи святых. Григорий Турский рассказывает про одного беглого церковнослужителя, который раз'езжал по Галлии и торговал мощами святых мучеников—Винcentия и Феликса и у которого при обыске в мешке нашпи, вместо мощей, разные чародейские снадобья, медвежье сало, мышинные кости, шкуру змеи и т. п.

Скоро при всем широком размахе „обретения“ и фабрикация „мощей“, в виде целых трупов или скелетов, последних стало не

³⁴⁾ Э. Люциус, назв. соч., стр. 182 сл.

³⁵⁾ Примеры этого и след. см. Max v. Wulf—„Neben Heilige und Heiligenverehrung“, стр. 444—448; 1910 г.

хватать и тогда перебив на дорожках их распространялись, приобретались и выставлялись на поклонение отдельные части или частицы останков, нередко принадлежавшие, в действительности, разным животным.

К чему все это вело, можно видеть, хотя бы, из списка мощей изданного Моланном и частично приводимого Мальвером. Из этого, далеко не полного списка выходит, например, что у св. Андрея было 5 туловищ, 6 голов и 17 рук и ног; у св. Анны—2 туловища, 8 голов и 6 рук; у св. Антония—4 туловища и 1 голова; у св. Варвары—3 туловища и 2 головы; у св. Василия—4 туловища и 5 голов; у св. Георгия—30 туловищ; у св. Юлиана—20 туловищ и 26 голов; у св. Фи липпа—3 туловища, 18 голов и 12 рук; у св. Севастьяна—4 туловища, 5 голов и 13 рук ³⁶⁾.

Само собой разумеется, что подобная фабрикация „святых“ и „мощей“ равно должна была вызвать против себя горячие протесты и негодование, особенно—со стороны противников церкви. Например, еще император Юлиан бросает по адресу христиан горький упрек: „все вы заповодили могилами и надгробиями“. „Вы идолов превратили в своих мучеников,“—негодуют манихеи. „Кости и черепа многократных преступников, осужденных законами, они выдают за богов“ ³⁷⁾.

Раздавались против этого культа и голоса отдельных, более радикальных представителей церкви, например, Иеронима, но они оставались гласом вопиющего в пустыне: культ этот был экономически и политически выгоден и необходим церкви, духовенству, так как с помощью его оно получало огромные доходы и легче привлекало к себе, завоевывало продолжавшие жить в язычестве широкие, народные массы. Действительно, учитывая стойкость народа за свою, связанную с хозяйственными и бытовыми условиями, религию, где большое место занимал культ героев и демонов, и оставляя, поэтому, ее почти в неприкосновенности, но лишь мало по малу на место старых божественных „покровителей“—героев и демонов вводя новых—своих „святых,“ церковь с помощью еще экономического и политического воздействия на массы, легче их забирала в свои руки, „обращала в христианство.“ С этой же целью она часто просто механически превращала, „освящала“ языческие храмы, а также праздники в христианские, в честь святых.

Например, Григорий Чудотворец установил в Понте аналогичные языческим христианские праздники и торжества на могилах мучеников, „дабы народ со-временем обратился к святому и строгому образу жизни“. Основной принцип этой церковной политики открывает нам Августин, говоря, что „так как язычники дни своих богов проводили в бражничестве и пьянстве, и их нелегко было отучить от этого обычая, то наши предки решили, что следует уступить этой слабости: пусть они вместо отменяемых ими (языческих) дней и праздников справляют другие—в честь святых мучеников, причем с таким же обилием и роскошью, но только без прежнего безбожия“ ³⁸⁾.

Так, папа Григорий „Великий“ предписал, чтобы в Англии языческие храмы были освящены и туда положены мощи, и чтобы на праздниках в честь святых, по старому обычаю, храмы украшались цветами и ветвями, закалались и вообще поедались во славу божию животные, раньше предназначавшиеся для жертвоприношений.

³⁶⁾ См. А. Мальвер—„Наука и религия“, стр. 129; 1953 г.

³⁷⁾ М. Вульф, назв. соч., стр. 441.

³⁸⁾ Эта и след. выдержка—из книги М. Вульфа,—стр. 439.

„Этим тупым головам (т. е. христианской народной массе) невозможно все понять. Кто хочет достигнуть всевышнего, тот идет к нему шагком, а не прыжками“.

Григорий Турецкий рассказывает об одном языческом празднике на берегу озера, в Галлии. Население приезжало туда, окунало платки и полотна в воду, бросало туда, в качестве жертвоприношения, сыр, воск и хлеб. С собой приносили еду и питье, закаляли животных и цировали три дня. Тогда там была построена базилика в честь святого Гилария. С тех пор народ стал носить свои дары этому святому, т. е. духовенству. По тем же соображениям, мощи мученика Вавилы были помещены около храма Аполлона, в Дафне, у Антиохии.

Аналогичным образом было поступлено епископом Кириллом в Египте. Там, недалеко от г. Александрии, в местечке Менуфисе, были, пользовавшийся огромной популярностью, храм богини Изиды. Славились он, яко-бы, производимыми ею там исцелениями болезней, почему посещался как язычниками, так равно и христианами. В конце IV века епископ Феофил, чтобы подорвать влияние и доходы храма, построил рядом с ним церковь в честь евангелистов, но она, за отсутствием мощей их, успеха не имела. Позднейший епископ—Кирилл снова взялся за это дело, решив, что влияние такой языческой чудотворицы можно подорвать, только противопоставив ей двух христианских чудотворцев. И действительно, когда он перенес в Менуфис мощи двух, мало даже известных, александрийских мучеников—Кира и Иоанна, дело изменилось: за чудесными исцелениями все, христиане и язычники, стали проходить в храм новых целителей. „Поклонники Изиды перешли в религию Кира и Иоанна и предоставили разрушаться храму богини. Изида была побеждена.“

Приведем еще несколько примеров того, что христианские „святыне“ заместили собой языческие божества, присвоив себе не только их культ, но и их обязанности, функции³⁹⁾.

Так, в Селевкии покровительницей этого города от внешних врагов, подательницей всяческого благополучия и целительницей болезней считалась богиня-дева, Афина—Паллада. Развитой культ ее существовал там еще в IV веке нашей эры. Рядом с ней, но несколько меньшим почитанием пользовался „герой“ Сарпедон, храм коего был также оракулом, местом, где давались от имени бога прорицания, ответы на различные вопросы верующих и советы им. Сарпедон, в действительности, был местной разновидностью солнечного бога—Аполлона, самим этим богом, опустившимся до ранга „героя“, причем именем последнего сделалось одно из многих прозвищ Аполлона—Сарпедон. Эта тождественность Аполлона—Сарпедона выдавалась, между прочим, и тем, что названный герой считался божественным целителем: ему приписывались многочисленные чудесные исцеления, о них же его молили.

И вот, когда в этом городе стало распространяться христианство и затем одержало верх, место божественных покровителей и целителей города заняла мифическая святая, дева-мученица, Фекла, самое имя коей является, повидимому, уменьшительным и ласкательным именем от греческого слова „thea—феа“—богиня (или же, возможно, стоит в связи с названием созвездия Весов⁴⁰⁾). Рассказы о жизни и чудесах этой Феклы, а также самый культ ее неоспоримо свидетель-

³⁹⁾ Дальнейшие примеры из книги Э. Люнуса, стр. 199-270.

⁴⁰⁾ О св. Фекле см. также Д. Шестаков—„Исследования из области греч. народных сказаний о святых“, стр. 14, 39—47 и др; 1910 г.

сказывают, что она—все та же богиня Афина, продолжающая жить под другим, (а, может быть, лишь простонародным) именем и воспринявшая еще черты героя Сарпедона. Отметим кстати, что в Селевкии чтимый храм Афины был выстроен на горе, почему на горе же, позднее, был воздвигнут храм и в честь Феклы, причем при нем, как и при первом,—о чем уже упоминалось ранее,—существовали культовые птичьи дворы.

Точно такое же явление мы наблюдаем в древней истории культа св. Дмитрия, в г. Фессалониках. Ранее здесь городским покровителем вообще, защитником от нападений враждебных соседей (славян) в особенности, считался и пользовался культом бог Кавир. С развитием там христианства его сменил легендарный, а может быть, даже и мифический святой—„мученик“ Дмитрий,—„сменил“, т. е. воспринял на себя все местные функции Кавира и принадлежащий ему культ. Действительно, если оставить в стороне их имена, то между этими двумя „покровителями“ города—богам и святым—можно поставить знак равенства.

В качестве последнего примера такого рода святых мы укажем, хотя бы, на святого мученика Феодора. Культ его, с одной стороны, был местным: его могилу показывали в местечке Евхаите, близ Амазии, в римской провинции Понте; с другой—Федор почитался во многих других городах Малой Азии, особенно—во Фригии. Самое житие святого полно чудесного и мифологического материала, а вместе с культом показывает, что он—или никто иной, как весьма чтимый в тех местах, лунный бог Мен, или же,—если Федор личность историческая,—целиком воспринял на себя все черты, функции и культ названного божества.

Все эти примеры, а число их можно устократить, свидетельствуют и подтверждают вышевыставленное положение, что культ святых—все тот же культ героев, переплетшийся с культами демонов и богов, и сознательно поддерживаемый христианским духовенством. Действительно, культовая сторона святых: обряды, праздники, почитание могил и мощей, самая идея этих христианских „покровителей“ и приписываемая им деятельность, функции,—все это находит свое полное соответствие и просто заимствовано из смешанного языческого культа героев, демонов и богов. В глазах христиан, а иногда даже и язычников, святые делают все то, что ранее делали их языческие предшественники: незримо охраняют тот или иной город, местность от врагов, от стихийных бедствий, эпидемий, ниспосылают благополучие, богатство, изобилие или урожай, приходят на помощь и отдельным людям, ниспосылая те или иные блага или исцеляя их телесные и душевные недуги, наконец, „покровительствуют“ разного рода союзам, товариществам, организациям, обществам и профессиям.⁴¹⁾

Отсылая за соответствующими примерами к житиям святых и местным историям святых, мы приведем здесь лишь слова уже цитированного нами, проф. Вундта.

Отметив, что в лице христианских местных святых скрываются или фигурируют соответствующие языческие, местные демоны-покровители, причем самое понятие „демона“ он берет в широком смысле этого слова и охватывает им то, что мы называем разными именами—демона, героя и бога, он пишет далее:

„Святые патроны—(покровители) отдельных занятий и деятель-

41) См. D. H. Kerler—„Die Patronate der Heiligen“; 1905 г.

ности представляют собою, в действительности, нечто иное, как демонов, независимо от того, существовали ли они раньше, как таковые, под более неопределенными именами и лишь позже были превращены в имена святых, или же их превратили в сакрализованных демонов покровителей тенденция к оказанию помощи, присутствуя суду святых.... Такие регрессивные образования всегда оказываются близкородственными самым первобытным формам веры. Ведь святые востой, предоставленной им в народной вере роли существ, предотвращающих всякого рода бедствия, лишь частично входят в область отдельных демонов культуры. Область их покровительства гораздо больше охватывает, неизменно связанное с человеческим существованием, опасности и бедствия, чем *полезную работу и деятельность на поприще личного занятия и общественной жизни*. Существуют, правда, также патроны сапожников, портных, горшечников и др. ремесел, или пасторы, охраняющие скот или домашнюю птицу, земледелие и хлеб. Но большинство этих демонов, украшенных именами святых, имеет дело с напастями и страхами, которые одолевает человек еще раньше всякой культуры. Лаврентий помогает от боли в плече, Себастьян изгоняет чуму, Рох—сифилис, Иоанн евангелист предохраняет от отравления, Бенедикт—от околдования, Винцент возвращает потерянное, Клара помогает девушке выйти замуж и т. д. Они также, разумеется, демоны покровители, но они заботятся не о добываемых человеческим трудом культурных благах, или, во всяком случае, они это делают в наименьшей мере; на первом плане у них стоит опасность и бедствия, которые озабочивают некультурного дикаря так же, как и культурного человека и принимают лишь у того и другого несколько различные внешние формы. На первом месте здесь стоит болезнь. Как чародейство против нее в форме чародейских обычаев и амулетов коренится в первобытном анимизме и появляется на сцену первым при каждом случае возврата к нему, так и казуистика северного культа святых также определила каждому святому его особую болезнь, от которой должно защищать обращение к нему. В этом разделении задач святые совершенно похожи на демона-покровителя языческих литовцев или римских „индигитаментов“ (списка низших божеств). Но здесь призываются уже не демоны культуры, а чародейские демоны первобытного анимизма, которые заимствовали от демонов культуры лишь принцип разделения труда, а от христианских святых—лишь имена⁴²⁾.

Эти, несколько туманные, слова Вундта, ставящие знак равенства или тождества между христианскими святыми—покровителями и языческими демонами—покровителями: богами, героями и демонами в узком смысле этого слова, особенно любопытны в том месте, где он говорит, что „святые.... представляют собой в действительности... демонов, независимо от того, существовали ли они (т. е. демоны) раньше, как таковые, под более неопределенными именами, а лишь позже были перекрещены в имена святых“....

Их можно понимать двояко: в том смысле, что культ и предполагаемые функции того или иного демона столь полно, целиком были присвоены какому либо святому, что от последнего было взято или осталось только имя; или же в том, что некоторые демоны целиком, даже вместе со своими именами и сохраняя их, были превращены в святых и выданы за них.

Что случаи первого рода были, мы видели на примерах, хотя

⁴²⁾ В Вундт, назв. соч. стр. 408, 908.

бы, святых Кира и Иоанна, Димитрия и Феодора. Это наиболее частые, многочисленнее случаи, и мы вряд ли ошибемся, если скажем, что подавляющее большинство святых исторического характера именно таково.

Но были ли случаи второго рода, т. е. что бы святые являлись, в действительности, языческими божествами, лишь перекрашенными на христианский лад и выданными за святых? Да, такие случаи были, притом не единичные, и часть их уже встречалась нам раньше. На этой группе „святых“ нам и надо теперь несколько остановиться, но так как она связана с историей вообще языческих богов при распространении христианства, то коснемся и их.

Нами уже неоднократно отмечалось, что христианство распространялось среди язычества и развивалось, усложнялось, обогатилось на его счет, усваивая отсюда идеи, обряды, праздники и целые культы.⁴³⁾ Разумеется, оно должно было занять ту или иную позицию в отношении самих богов язычества. И вот, мы наблюдаем любопытную, хотя и понятную картину: ранние христиане не отрицают этих богов, верят в их существование и даже в их полезную или вредную для людей деятельность, в том числе и в их чудеса, предсказания и пр., но так как эти божества принадлежат борющимся с христианами, враждебным группировкам греко-римского мира, то поклонники Христа, заимствуя все прочее, самих этих богов зачисляют в сонм враждебных сил, бесов или демонов. Вот почему слово „демон“, имевшее раньше у греков и римлян смысл вообще низшего божества, полубога, безразлично—злого или доброго, у христиан получает значение исключительно злого начала, враждебного им и Христу. Процесс этот особенно имел место тогда, когда христианство одержало верх и уничтожало своих соперниц,—прочие религии, уничтожало чаще путем обирания и поглощения их. Тогда весь языческий мир богов был поглощен им и превращен в различных обитателей христианского ада: дьяволов, бесов, демонов, коим теперь стали приписываться всяческие беды и напасти, выпадающие на долю людей. Такая судьба постигла, в первую очередь, главных и наиболее видных богов и богинь, вроде громовержца Зевса—Юпитера, сребролукого солнечного бога—целителя Аполлона, воинственного Ареса—Марса, лунной Артемиды—Дианы, мудрой Афины и пр., так как культ их был развит больше всего среди тех высших слоев общества, в политической борьбе за власть с коими христиане были и коих они после победы громили⁴⁴⁾.

Иного рода процесс шел внизу социальной лестницы, в толпах простого народа: как в городах, так и в деревнях. Язычество, тысячами нитей переплетенное здесь с хозяйственными моментами, продолжало существовать. Просачивавшееся туда христианство не вытесняло его, а переплеталось с ним и сливалось. Само христианское духовенство, заинтересованное лишь в овладении этими массами и лучшей эксплуатации их, редко прибегало к насильственным мерам и обращению в свою религию: политические и экономические расчеты диктовали ему не ссориться с этими группами общества и предоставлять указанному процессу слияния идти своим чередом. Вольше того, оно иногда или в некоторых местах даже способствовало ему, что мы видели на примерах из деятельности Григория „Чудотворца“

⁴³⁾ Кроме книги В. Зольтау, см. также: Wrede—Das Heidentum in der römischen Kirche.

⁴⁴⁾ См. также А. Мальвер,—назв. соч., стр. 125 сл.

в Понте, папы Григория Великого в отношении Англии, Григория Турского в Галлии—Франции, и др.

Благодаря такой политике и ряду других причин, коих касаться здесь мы не будем, христианство сравнительно скоро завоевало всю римскую империю, но только внешне: язычество по-прежнему, хотя под новой оболочкой и слившись с новыми элементами, продолжало жить, во многом выступая наружу. Для глухих сельских и городских местностей религиозная перемена или смена не была даже чувствительна и заметна. Если прежние языческие храмы превращались теперь в христианские церкви, если на месте прежних жрецов богослужение, в массе составленное из прежнего, совершали новые жрецы — священники и епископы, то население, принимая участие в этом, часто по-прежнему в молитвах обращалось к своим исконным „покровителям“: богам, героям и демонам, выступающим теперь в новом облике и звании... Кого? Того или иного „святого“!

Действительно, раз переход широких народных масс в христианство заключался в том, что они к своей прежней религии присоединяли, часто заимствованные отсюда же, элементы новой, то неизбежны и нередки должны были быть случаи, когда, например, культ какого-либо местного божества, вместе с ним самим, сохранялся, удерживался целиком и лишь окрашивался на христианский лад, христианизовался. Эта христианизация с десятилетиями и столетиями могла идти все дальше и дальше, так что, в конце концов, чисто языческое происхождение культа забывалось, а центральная фигура его, какое либо божество, демон или герой, по вполне понятным причинам, превращалось, в сознании верующих или в глазах духовенства, в соответствующее, родственное тем, существо: в „святого“.

В результате этого, целый ряд языческих божественных „покровителей“, считавшихся добрыми и, главное, пользовавшихся наибольшим поклонением простого народа в деревнях и селах, где они были тесно связаны с местными, хозяйственными условиями, превратился в различных святых: мучеников, подвижников, праведников, чудотворцев-целителей и пр., культ коих, — повторим в последний раз, — развился из смешанного, опять-таки, языческого культа героев, демонов и богов. ⁴⁵⁾

Оставляя в стороне примеры несколько иного рода христианских мифических „покровителей“, в лице коих выступают прежние языческие божества, например: предполагаемого основоположника христианства-Иисуса, в лице коего таится слитный образ восточных растительно-солнечных божеств: Адониса—Таммуза, Аттиса и др.; его матери Марии, получившейся от слияния восточных же девственных богинь—матерей: Астарты-Иштар, Изиды и др.; ⁴⁶⁾ или, например, апостолов, вроде ключеносца Петра, ⁴⁷⁾ Андрея „Первозванного“ и прочих, мы возьмем более типичные и ближе касающиеся нашей темы примеры такого рода „святых“.

Один такой пример уже имелся у нас раньше: святая Фекла, в действительности, являющаяся богиней Афиной-Палладой.

Бог Гермес—Меркурий перекочевал в христианские святцы под именами св. Гермеса и Меркурия.

⁴⁵⁾ Масса примеров в книге П. Сэнтыва „Les Saints—Successes des Dieux“: 1907 г.

⁴⁶⁾ Об Иисусе и Марии см. работы А. Древеа: „Миф о христе“, 2 тома и: „Жил-ли христос“, также: Д. Робертсона и др.

⁴⁷⁾ О Петре см. А. Древе „Жил-ли апостол Петр.“

Солнечный бог Аполлон, носивший также прозвище „Эфеба“, читается до сих пор под именами св. Аполлона, Аполлония и Эфеба.

Зевс под своим прозвищем „Никифора-Победоносного“ дал св. Никифора.

Праздник в честь Сатурна повлек за собой создание св. Сатурна.

„Русая-Флава“ богиня хлеба—Церера превратилась в святую Флавию.

Мифический герой Ипполит, якобы, растерзанный лошадыми, послужил основанием к изобретению св. Ипполита, якобы, погибшего аналогичным образом ⁴⁸⁾.

Другой мифический герой—демон Гиацинт дал св. Гиацинта. Св. Георгий своим происхождением обязан прозвищу одного из божеств: „Георгос—земледелец“.

Отметим любопытный пример превращения славянского бога в святого. В то время, как покровитель скота—бог Велес, Волос или Влас до сих пор спокойно исполняет свою обязанность под новым именем—св. Власа, другому славянскому богу—Святовиту не повезло: он претерпел мученическое рассечение на две части почему, вероятно, и превратился в мученика—„святого Вита“.

Ограничимся примерами еще двух, хорошо знакомых нам, божеств,—родителей Приапа-Тихона.

Мать его, богиня Афродита, под своим именем и разными местными прозвищами, несмотря на свой развратный культ, была причтена к лику святых и выступает перед нами в виде целого ряда их св. Афродисии, Марины („Морской“), Пелагия („Морской“), Маргариты (Жемчужины), а также Анфусы ⁴⁹⁾.

Отец его—герой и бог вина, виноградной лозы, тоже под своим именем и прозвищами, по вполне понятным хозяйственным и прочим причинам, был удержан христианами и превратился в святых: Дионисия, Вакха или Бака, Сотера („Спасителя“), Элевтерия и Рустика.

Раз эта божественная чета под столькими именами пробралась в христианский рай, то можем ли мы удивляться, что и их сын—демон или божок, Приап-Тихон, тоже попал в сонм христианских святых под именем святого Тихона?

Тихон.

Возвращаясь теперь к Тихону, отметим, что он первоначально был только чисто местным, амафунтским, а затем Кипрским „святым“. Остров Кипр вообще, его город Амафунт, предполагаемая родина и место деятельности епископа Тихона, в частности, были одним из центров культа богини Афродиты, носившей поэтому прозвище Киприды и Амафунтской. Вместе с ней поклонением пользовались Дионис и, особенно, их сын, Тихон-Приап. Последний, как чисто сельский демон—божок, связанный с местными хозяйственными моментами: нивой и виноградарством, должен был особенно почитаться в деревнях и им подобным, по занятиям, городах. Недаром, до сих пор еще существует около Амафунта деревня, носящая имя „святого Тихона“.

Когда сюда проникло христианство, вытеснить культ местного любимого божка оно не могло: население продолжало чтить его, спра-

⁴⁸⁾ См. Рождины,—назв. соч., стр. 69—71.

⁴⁹⁾ См. Г. Узенер „Forträge und Aufsätze“, стр. 199—216.

злить в честь его праздник „богоявления“—16 июня и помнило его тесную связь с их главными предметами занятий. Можно даже предположить, что там имелась или показывалась могила этого демона—центр поклонения, культа. Ведь, как мы уже указывали ранее, подобные могилы различных мифических героев, демонов и богов были разбросаны по всей территории греко-римского мира; к тому же, в самом житии Тихона сказано, что в соседнем с Амафунтом городе Пафосе существовала могила Афродиты.

Мало по малу новая религия все глубже и глубже проникала в толщу местного населения, кое-что из старых верований и культов она уничтожала, кое-что изменяла на свой лад, христианизовала. Эта христианизация должна была коснуться и Приапа-Тихона: культу его также надлежало претерпеть изменения, особенно, с внешней стороны, внутренне-же он остался прежним.

Во времени Иоанна Милостивого, т. е. за период в несколько сот лет, память об языческом происхождении местного, амафунтского божественного покровителя забылась или полуизгладилась, но христианизованный культ его продолжал процветать. Нет сомнения, что он был использован во-всю и старательно поддерживался местным духовенством, для которого подобного рода святые—источник постоянного и немалого дохода. С этой целью оно-то, конечно, и поспешило наобранные с паствы деньги водрузить над могилой „чудотворца“ в память его—храм, одно из обычных средств обирания слепо-верующих, невежественных масс.

Впоследствии, заинтересованный этим культом Иоанн, желая, очевидно, еще более прославить—популяризировать своего земляка, местного святого, и, быть может, стремясь также удовлетворить нужду в „житии“, необходимом для церковных надобностей, стал собирать сведения. Документов никаких не было, да и быть не могло; пришлось довольствоваться местными, изустными рассказами—преданиями, передаваемыми из поколения в поколение. Конечно, услышал он о, сделавшейся к тому времени непонятной, связи Тихона с хлебом—пшеницей, о чудесной лозе с созревающими к 16 июня—празднику гроздьями. Возможно, что в слышанном им были также отзвуки когда-то бывших распри, борьбы между язычниками и христианами.

После этого Иоанну нетрудно было из подобных, разрозненных сведений легендарного мифологического характера составить житие. Труд этот упрощался и облегчался тем, что к его времени в христианской литературе уже выработался особый шаблон или форма для подобного рода произведений, почему многие древние, да и новые „святые“ и их жития так похожи друг на друга и утомительно-однообразны. Тем здесь не много: происхождение от благочестивых, чаще—богатых родителей, рано проявившаяся набожность, доброта и любовь к бедным, избито-шаблонные чудеса, отражающие местные социальные условия, смерть, опять чудеса.

Расположить по этой программе или плану скудно сохранившиеся и христианизованные сведения о Тихоне-Приапе было не трудно. Но, все же, скудость фактически-исторического материала, данных резко бросается в глаза, хотя ее можно легко объяснить себе тем, что и в самой греко-римской мифологии о Приапе рассказывалось очень немногое.

Между прочим, эта мифология дает нам ключ еще к одной подробности жития Тихона, на коей мы не останавливались. Там смутно сказано, что святой в детстве помогал отцу в торговле.

По нашему мнению, здесь нашел свое отражение тот, менее распространенный и известный взгляд древних, согласно коему, демон Тихон стоял в связи или даже сливался с богом торговли—Гермесом. Гезихий сообщает о Тихоне, что одни считают его Гермесом, другие—принадлежащим к свите Афродиты. Но, так как этот взгляд, все же, существовал, хотя и был менее принят, то он, повидимому, и проскользнул в житие только в виде намека и события, отнесенного к юным годам чудотворца.

Наконец, можно остановиться еще на одном вопросе: почему Тихон-Приап был превращен в епископа, а не в какого либо иного святого?

Узнер⁶⁰ этого вопроса не ставил. Мы лично думаем, то здесь оказалось сравнительно позднее превращение языческого божка-демона в святого. Дело в том, что, как мы уже показывали, раньше всего в святых были превращены различные мученики, якобы, пострадавшие при гонениях, затем начали канонизироваться подвижники-аскеты, особенно—монахи; наконец, за ними уже к лику святых стали причисляться „князья“ церкви,—епископы и пр.

Следовательно, святые—епископы составляют уже третью и, значит, позднейшую ступень развития христианских представлений об этой категории предполагаемых обитателей христианского рая. Когда составлялось житие Тихона, господствовала эта ступень, а потому, быть может, Приап-Тихон и был возведен в сан епископа. Возможно, что здесь сказалось также и то, что житие составлялось епископом. К лику мучеников Приапа причислить было нельзя, ибо в языческих мифах о нем элемент страдания совершенно отсутствует. Тем менее можно было ввести его в сон подвижников-аскетов: он был веселым, фаллическим божком нивы, лозы, вина, и служение ему, как мы видели, сопровождалось „смехом и шутками“. В качестве такового, он более подходил к роли милостивого и благодетельного епископа, раздающего хлеб бедным, сажающего виноградную лозу и узнающего о своей кончине среди работающих на ниве сельчан.

Что же касается роли Тихона, как чудотворца, то его мифические чудеса ничто пред тем, что проделала и проделывает христианская церковь.

Действительно, языческого бога Орфана-Конисала-Итюфалла-Афродита-Приапа-Тихона, который постоянно и обязательно изображался,—по деликатному выражению проф. Маленина,—⁶⁰ „с большим мужским срамом в состоянии возбуждения“ и статуи которого играли в садах и огородах роль пугала для ворон,—такого бога посвятить в сан диакона, затем возвести в епископа, далее превратить в чудотворца, святого и, наконец, заставить в течение более тысячи лет миллионы верующих молиться ему,—разве все это уступит чудесам Тихона?!

Однако, удивляться этому не следует и мы привели всю эту историю культа святого Тихона именно как типичный пример того, что проделывало и все еще проделывает церковь, духовенство, в своих политических и экономических целях используя темноту и невежество широких народных масс.

⁶⁰) А. Маленин, наз. соч. стр. 89.

Молоко приснодевы.

Конгрегация по делам об обрядах, будучи запрошена относительно реликвий молока приснодевы, благочестиво хранимых во многих церквях, еще в 1603-м году издала декрет, из коего мы извлекаем здесь только то, что имеет отношение к молоку святой девы, хранимому в Урбино:

„Конгрегация предписывает, чтобы заглавие, гласящее: „О земле, на которую было пролито молоко“, впредь было изменено в заглавие: „О земле, на которой блаженная дева Мария кормила грудью сына своего, Иисуса Христа“.

Она превратила, таким образом, в простое воспоминание о святой земле то, что до того времени считалось одной из самых драгоценных реликвий.

Монсеньер Барбье де-Монто, ученая осведомленность которого в подобного рода вещах известна каждому, счел весьма полезным дать в одной из статей, в „Revue de l'art chrétien“ (1888 г., стр. 485), по поводу описи инвентаря храма святого Петра в Риме, изданной Мюнцем, целую монографию о реликвиях молока святой девы. При этом он указывает церкви, в которых почитались эти реликвии, свойства, кои им приписывались, и, что еще важнее, дает описание самой реликвии, согласно с наиболее компетентными и древними местными писателями. Эти источники информации весьма интересны, так как позволяют наметить, после внимательного чтения, важнейшие пункты, которые, может быть, дадут нам возможность определить, более или менее научно, что такое представляла из себя эта реликвия молока приснодевы, и дойти, таким образом, до исходного пункта легенды, рассматриваемой нами сейчас.

Но, против своего обыкновения, Барбье де Монто, такой точный во всех литургических вопросах, не дает нам ни „памяток“, ни молитв, относящихся к культу молока святой девы. Манускрипт 145 Тулузской библиотеки, XIII века, позволяет нам заполнить этот пробел, на основании одного места, где идет речь о целом ряде восточных реликвий:

памятка о молоке богородицы:

„Для полноты благоговения дано нам девственное молоко, достойное почитания; веруем, что на нем исполнилось истинное пророчество патриарха Иакова о „благословении сосцов“, данное им сыну своему, Иосифу¹⁾. Прекраснее сосцы твои лозы виноградной. Благоухание бальзама лучшего“.

¹⁾ Такое благословение имеется, действительно, в книге Бытия, XLIX, 23: „От бога отца твоего, который и да поможет тебе, и от всемогущего, который и да благословит тебя благословениями небесными свыше, благословениями бездны, лежащей долу, благословениями сосцов и утробы“.

Молитва:

„Господи, Иисусе христе, удостоившийся сосать молоко из благословенных сосцов преславной деви, матери твоей, даруй нам, се же молоку поклоняющимся, чтобы росли заслугами во спасение. Ты живишь и царствуешь, Боже, во веки веков. Аминь“.

Повсюду молоко приношена хранилось в хрустальном или золотом сосуде. Но если в Пезполе можно видеть это молоко жидким в праздники, посвященные богоматери, то в шестидесяти восьми других церквях, где хранятся реликвии того же рода, не может быть и речи о жидкости. И даже в Реймсе, в храме святой Радегонды de Rompières (Deux Sèvres), где ковчезцы и раки мощей открыты и где имеется тщательно хранимое описание реликвии, мы читаем, что это был мелкий порошок, белый, похожий на истолченный камень, или, скорее, круглые кусочки какого-то беловатого камня, размером похожие на зерна проса, несколько других, более мелких частиц и пыль, образовавшаяся от трения этих кусочков.

Барбье де Монто, которого нельзя обвинить в пристрастии, заключает, что это не может быть натуральным молоком, вышедшим из груди приснодевы, а является, по всей вероятности, белым мелом, сухим, состоящим из крупинки и происходящим из „Пещеры Молока“, что возле Вифлеема, где пресвятая дева кормила Христа; мелом, распущенным просто-на-просто в воде, которую паломники и приносили, называя ее молоком святой деви. Священная Конгрегация по делам об обрядах склонна думать так же, что подтверждается ее декретом. Вот это-то и нужно исследовать.

Но каковы же свойства, которые приписывались этой реликвии и которые заставляли паломников с великим благоговением направляться к святым местам, обладавшим подобной реликвией?

У нас имеются на этот счет местные предания; мы можем черпать их из цитат монсеньера Барбье де Монто. В Шартре позагали, что молоко святой деви было дано самой девой святому Фульберту, страдавшему горловой и глазной болезнью. В Нанте реликвия называлась „богоматерью-Млекодательницей“; то же самое и в храме святой Радегонды de Rompières, куда сходились молиться матери, потерявшие молоко; сестра Катерина Эммерих, претворившая в своих видениях, кажется, все легенды средних веков¹⁾, говорит о нем, как о спасительном средстве для женщин, не имеющих молока. Мы ограничимся здесь указанием на обычные действия, приписываемые этой реликвии. Резюмируя сказанное, мы можем отметить, что главными свойствами молока святой деви было дарование молока женщинам и исцеления от горловых и глазных болезней.

Просматривая один из наиболее полных манускриптов лапидария XV века, я был поражен, найдя там упоминание о белом камне, похожем на ивасцы, который, согласно Диоскориду, превращали в порошок и давали пить нормилицам, отчего у них прибывало молоко. Этот камень Лапидарий называет „кристаллом“; Гюг Раго в своем лапидарии называет его так же. Но если мы поищем, какие другие названия дают ему этот лапидарий и другие, писавшие о том же самом предмете, то найдем, что он встречается там под разными име-

¹⁾ Помимо того, рассказы паломников XV века, Грегения, например, не оставляют на этот счет никаких сомнений: „В этой пещере Вифлесса христос выплюнул молоко, и пречистая, вытирая его, брызнула на стену; доселе христиане берут эту молочную пыль, как целительное и благословенное средство“.

нами: галатид, гелатид, галактит, галаксит, галаринит, левкас, левко-
гия, левкофрагис, мелитит, морохт, снитофт. *Ан дель Пепельдан* в своей
книге („О металлах“) объясняет нам, при каких обстоятельствах этот
камень получил некоторые из этих своих, разнообразных названий.

„Галактит славился, как средство при воспалении глаз и при
язвах. Его находят в реках, которыми он приносится с Апеннин и
Люнеджианну. Он бывает цвета пепельного, черного, зеленого, медо-
вого; эти камни настолько гладки, что при прикосновении кажутся
намыленными; все они дают сладкий, молочный сок и легко раство-
ряются. Камни пепельного или черного цвета галактиты, желтые мо-
гут с полным правом быть названы мелетитами, зеленые — морохтами.
Последние блистают, как драгоценные камни, гораздо больше, чем
все другие“.

Теперь нам предстоит определить природу галактита, его меди-
цинские свойства, происхождение суеверных идей, создавшихся вокруг
него; затем нужно сравнить его с реликвными молоком святой деви
и посмотреть, не уместно-ли будет их отождествление и не придется
ли оно нас к тому, чтобы в этих „маленьких камешках“, в этом „бе-
лом порошке“, кои мы имеем в ковчезях с реликвными молоком бого-
матери, видеть просто кусочки галактита (т. е., молочного камня“).

Был момент в семнадцатом веке, когда средневековые лапидарии
еще не вполне утратили доверие, но, однако, некоторые ученые, про-
никнутые духом исследования, не могли уже принять, без критики
целые басни, бывшие в ходу до этого времени, и пожелали прове-
рить научным путем целительную силу камней, коим, как они слы-
шали, приписывалось столько заслуг. Исследования этих ученых
особенно ценны для нас, потому что камни эти были им доступны,
потому что они знали их, видели их в аптеках, где они продавались,
и в церковных сокровищницах, где они хранились; в то же время
они определяют их природу и создают, изучая их, естественную исто-
рию. Таким образом, благодаря им, мы можем прийти к тому ото-
ждествлению, которое без их помощи сделать было бы совершенно
невозможно.

Одно из этих драгоценных исследований принадлежит Бозцию
(Boetius—, *Gemmarum historia*“; 1647 г.): „по немецки галактит называется
„Milchstein“ („молочный камень“); и действительно, хотя бы он был и
пепельного цвета, он дает жидкость молочного цвета и сладкую. На-
ходят его в Саксонии, в Апеннинах, в Люнеджианне, в Этрурии и возле
Гильдесгейма...“

В сводах пещер, на вершинах гор находят ноздреватое (губчатое)
вещество, рыхлое, белое, очень легкое... Жители на нем. языке назы-
вают его „Moon Milch“, то-есть „лунным молоком“. Смешанное с водой,
оно становится подобным молоку; оно не имеет вкуса и легко высы-
хает. Его продают в Люцерне, в аптеках. Врачи пользуются им как
средством для присыхания язв; некоторые дают также кормилицам
одну драхму этого порошка, и это делается не без основания, а чтобы
увеличить их молоко“.

Говоря о морохте, тожественном галактиту, Бозций прибавляет:
„Кроме того, он сжимает поры тела и является превосходным
средством для тех, кто харкает кровью; его примешивают также в
примочку для глаз, для действия на слезные железы“.

Наконец, Лаэрт пишет: „портные пользуются им вместо мела,
при кройке одежды“ (Jean de Laert—, *De gemmis et lapidibus*“; 1647 г.).

Итак, это сорт мела, вяжущее медицинское средство, находимое
в сводах пещер. Я легко подумал бы, что это азотистая известь, так

как Бонций уверяет, что это сорт мергели, очень легко растворяющийся в воде и превращающийся в молоко. Нам нужно теперь опять отодвинуться на целые века назад и поискать среди самых древних верований эту легенду о галактите.

У нас нет необходимости долго останавливаться на средних веках. Они ничего не создали, ничего не изобрели. Они удовольствовались тем, что сохранили для нас с ревнивой заботливостью мифы и легенды, полученные от античности, иногда извращая их вследствие непонимания. Цитируя Исихора Севильского, мы тем самым говорим заранее то, что энциклопедисты средних веков, вплоть до Випцента из Бовэ, скажут по этому поводу.

„Галактит пепельного цвета, сладкий на вкус, получивший свое название оттого, что, будучи истолчен, распускается в молоко“, — говорит он.

У кого же он взял это определение?

У Диоскорида:

„Галактит называется так потому, что выделяет молочный сок. Однако, он пепельного цвета, а на вкус сладок“.

У Галена:

„Также и галактит, когда он обращается в жидкость, по виду походит на молоко“.

Наконец, у Плиния, которого мы процитируем целиком:

„Галактит добывают из Илла; он имеет цвет молока. Называют его также левкогеей, левкографией и синофитом. Если его растереть (и растворить в воде), он дает жидкость, цветом и вкусом напоминающую молоко. Говорят, что он дает много молока кормилицам, которые пьют его; что, если его повесить на шею ребенку, он вызывает у него большое выделение слюны, и что он растворяется, когда его берут в рот. Прибавляют также, что он вызывает утрату памяти. Этот камень находится также в реке Ахелое. Некоторые называют галактитами изумруды, испещренные белыми жилками“.

Мне хочется параллельно с Исихором Севильским, ограничивающимся суверенными преданиями, процитировать одного медика шато-го века, Аэция из Амиды, говорящего нам о медицинском употреблении галактита в его время (Aetius—„Opera“, 1549 г.):

„Галактит также, подобно вышеуказанному левкографиду, имеет зеленоватый цвет и дает молочный сок, который даже белее, чем у левкографида. Дает женщинам изобилие молока, если они, после бани, пьют с водой или с сладким вином этот истолченный камень. Применяется он и к глазным примочкам. Его же привязывают к шее детей, у которых режутся зубы, и он облегчает прорезывание“.

В промежутке между этими учеными, между Плинием и Исихором Севильским, между Диоскоридом и Аэцием, зарождается целая куча басен. Изучение восточных книг, которым гордилась Александрийская школа, гностики, все религиозные секты, появившиеся в эти четыре столетия, заставляют нас, когда дело коснется какой-нибудь легенды, считать ее со всем тем, что идет из Египта. Мы должны старательно разобраться в текстах, которыми они снабжают нас, для того, чтобы выяснить постоянно повторяющиеся в них места. Ни Орфей, ни Дамигерон не забывают в своих лапидариях отметить галактит-камень, дающий молоко женщинам. Я процитирую только главные места из Орфея:

1. „Предлагаю тебе другой камень, равно благодетельный для тех, кто обращается со своими молитвами к богам; он полон божественного молока, как грудь молодой девушки, зачавшей в первый

раз, или как вымя плодовой коровы. Древние называли его «царским бриллиантом», потому что он укрощает дух богов таким образом, что, будучи почтены жертвами, они больше сострадают смертным.

Зовут его также летеем, потому что он заставляет как смертных, так и бессмертных забывать те бедствия, коим они подверглись, так как он смягчает дух и порождает приятные мысли.

2. «Другие думают, что этот камень следует скорее называть галактитом, потому что, когда его разбивают, изнутри его течет белый сок, совершенно подобный молоку».

«Если вы хотите испытать его, это легко сделать».

«Когда ты увидишь, что вымя овец твоих уменьшилось и висит, что сделаешь ты, дорогое дитя? Когда твои козы, за которых ты часто возносил моления, чтобы избегли они хищных животных, станут перед тобою печальными и изнуренными, и, исхудавшие, будут испускать долгие стенания, тогда прикажи вымять больных матерей в пучине черных источников. Затем ты очистишь их одну за другой и, смешав порошок галактига с рассолом, ты пройдешь через все стадо овец и окропишь этою смесью пушистые и плодородные спинны каждой из них».

Он советует обрызгать овец в стойлах раствором галактига: они тотчас начнут давать молоко:

3. «Тотчас же они станут сильнее и шелковистее шерстью и дадут в изобилии молока своим юным питомцам. Эти же, насытившись у изобильного вымени, будут прыгать от счастья под брехами своих матерей. Дай также молодой матери сладкого питья, к которому примешай галактиг, чтобы она отнесла в колыбель свое дитя, насыщенное сокровищем ее груди».

«Если кормилица повесит один из таких камней на шею своей молодой воспитаннице, она тем удалит от нее ужасную Мегеру. Почитаемые цари и многочисленные народы будут чтить вас, если вы носите этот камень в руке; и боги склонятся на все твои желания, внимая мольбам твоим».

Прочтем теперь Дамигерона:

Камень галацит.

«Одни называют его ананхитом, другие левкографитом, египтяне—смарагдом, еще другие—гальбатидом; маги и египтяне—синицитом. Действительно, он один из всех камней, в нем есть все, чего ни пожелаешь».

Останес, учитель всех магов, называет его, сверх всего этого, летаргом, забвением всех зол. Он восхваляет его, как никто другой: так велика сила камня.

Маги чтут его не только по традиции, но и согласно своим книгам и его магической силе; необычны похвалы, коими окружают они этот единственный камень, самый единственный, самый могущественный из всех. Его зовут также галацитом, потому что он возвращает молоко женщинам, потерявшим его. Вот, как нужно употреблять его для этого: женщину заставляют воздерживаться от пищи, потом дают ей выпить его с медом, вином или водой, и вслед затем она увидит, что молоко у ней прибавляется. Если она не хочет пить, нужно взять шерсти от тучной овцы, скрутить из нее нитку и, продев ее в проткнутый этот камень, обвязать вокруг шеи,—тогда молока прибавится.

Если у овец нет молока, поступайте таким образом: после того, как вымоете ваше стадо, окропите его соленю водою на восходе солнца. Предварительно растворите камень в воде и затем кропите

этой водой ванна овец, и увидите, что они станут давать много молока. Если у них чесотка, лечите их таким же образом, и они станут еще плодотворнее. Этот камень называют также летаргом, потому что он заставляет людей забывать их прежние несчастья. Если кто носит этот **освященный** камень и оскорбит царя, вельможу, начальника, отца или хозяйина, это будет скоро забыто. Обладатель этого камня всегда хорошо выглядит, во всем искусен, красноречив, убедителен и угоден богу, который с удовольствием принимает жертвы от того, кто носит этот камень. Больше того, он помогает сопротивляться ненависти и чарам. В самом деле, кто носит его, не может быть никогда очарован. Но особенно полезен он для детей; он не допускает их до нервных припадков, даже если они испугаются какой-нибудь страшной женщины. В лигатуре он излечивает зубную боль, возвращает людям веселое и хорошее настроение. Если какая-нибудь женщина мучится родами, то мазь из этого камня с обвязанной вокруг правого бедра ниткой шерсти с плодовой овцы доставит безболезненные роды. Этот камень называется также кратеритом, потому что он полон силы. Во время суда и процессов он доставляет победу истцам своей силой и могуществом. Нечего удивляться, что у него столько названий, когда знаешь, сколько у него свойств!

Мы уже имели случай говорить о Дамигероне в своей работе о „Рыбе на гравированных камнях“. Он жил, конечно, не позже II-го века. Здесь мы можем сравнить его с Орфеем, отметить почти полное сходство, существующее между этими двумя авторами, сходство, которое должно нас заставить думать, что, передавая одни и те же легенды, оба автора пользовались одними и теми же источниками, то-есть, что эти легенды родились в Александрийской школе. Один называет галактит камнем—„летеем“, другой—„летаргом“, и оба объясняют это одинаковым образом; они приводят один и тот же рецепт, в одинаковых выражениях, чтобы вернуть молоко молодым женщинам и овцам. Между многочисленными свойствами камня они отмечают свойство устранять Мегеру („бабу-ягу“) от детей; это означает, на мой взгляд, что он препятствует конвульсиям; наконец, камень этот привлекает на своего обладателя расположение богов.

Но один из этих авторов трактует вопрос, как поэт; Дамигерон, в некотором роде, более научен. Он цитирует авторов, коих использовал, Останеса, главу магов; он дает герметическую формулу: „поступишь же так“. Он забывает при этом сказать нам, что Плиний до него указал многие свойства, перечисляемые им. **У него есть одна черта, совершенно особенная: чтобы производить свои чудесные действия камень должен быть освящен: „Если кто носит этот освященный камень“**

Вот это и найдетса мне почти официальным началом религии. Существуют формулы освящения камней; они приведены у Сотто и у кардинала Питры (Dell Sotto—„Le lapidaire du XIV siècle“; 1882 г. Pitra—„Spicilege“, III); у нас есть варианты их, которые мы опубликуем несколько позже. Литургисты сохранили их для нас, но они не объясняют их происхождения, которое должно быть очень отдаленным, если иметь в виду текст Дамигерона. Они показывают нам, каким уважением были окружены эти камни, эти пережитки язычества, столь живучие и столь свойственные человеку, что даже и сейчас, после стольких веков, в эпоху всеобщего обучения, нельзя еще отрицать силы и жизненности легенды лапидариев.

Ити еще дальше мне было невозможно. После Плиния я обратился к самой глубокой древности. Я нахожу только у Феофраста землю с Самоса, род белого мергеля, вязущего вещества, коим пользовались в медицине. Когда он бывал слегка пепельного цвета (а это

является одним из пунктов сходства,—указания на прекрасный цвет мы встречаем вплоть до трудов Цезальпина), ему давали название коллириона, потому что он входил в состав примочки („колларис“) для глаз. Посему, легенда о святом Фульберте, в целенном от глазной болезни молоком святой девы, то-есть галактитом, землей с Самса разведенной в воде, имеет правдоподобную основу, обр. взяв которую физически.

Не забывают этого камня и восточные манускрипты, испанский перевод которых дал нам в тринадцатом веке Аболайс. Лапидарий Альфонса X из мадридского Эскуриала называет его „камнем, по имени—Лехар“. Вот, что он говорит о нем: „К 18° Рака относится камень Лехар. Он носит такое название потому, что влага, которую он выделяет, напоминает, по составу своему и вкусу, молоко. По своей природе, он холоден и влажен, бел, хрупок и тяжел.

Когда вы его трете, из него выступает влага, о которой мы говорим. Если вы приложите его к слезящимся глазам, он остановит слезотечение. Он залечивает также всякие раны и внутренние язвы. Если же вы поместите этого молоко в свинцовый сосуд, то сила его оттого еще более увеличится“.

Под знаком Близицов мы встречаем его с арабским именем, которое дал ему Аболайс и которое не умел объяснить этот испанский переводчик:

„Камень, называемый Зарокаи, белого цвета; блестящей белизной своей он напоминает помированную кость; он блещит, но недостаточно для того, чтобы светиться; он легок и кажется хрупким на ощупь, но, в то же время, прочен и крепок при раскалывании. Его много везде. Лучшие сорта идут из Бербери и Испании. Его находят на берегах рек и морей. Свойство его в том, что он заставляет прибывать молоко у женщин, которые носят его, точно так же и у животных. Берберы заставляют своих женщин носить его на шее, как Эль Алиофар (жемчуг). Он хорошо действует также, когда его кладут в постель или когда дают пить. Хорош он против меланхолии и очень полезен для лечения нарывов, образующихся вокруг глаз“.

Я могу лишь упомянуть о камне Азуфаракиде, каковой я не могу отождествить ни с чем, мне известным. Про него рассказывали, что, если мазью из него натереть грудь женщины, то прибудет молоко, он излечивает также глаза.

Итак, мы находим всегда два одних и тех же свойства: давать молоко и излечивать глазные болезни.

Согласно Мохамеду Абен-Киху, в другом эскуриальском лапидарии еврейское название камня, дающего молоко женщинам.— „Ленелим“: „он прибавляет также молоко у женщин, у коих его мало“.

Таким образом, куда мы ни обратимся, какой народ ни станем изучать, всюду находим мы белый камень который имеет свойство давать молоко утратившим его женщинам и, вследствие своих вяжущих свойств, излечивать глазные болезни.

По-французски это будет галактит, по-немецки—милхштейн, по испански—лехар, по арабски—зарокаи по-еврейски—ленелим и азуфаракид, если только, конечно, древние лапидарии совершенно точно сохранили нам названия. Этот камень имеет такие же свойства, как и молоко святой девы, и одной с ним природы.

Я полагаю, что эти камень и реликвия—одна и та же вещь, и что тожество их можно считать установленным. *)

*) Статья—перевод монографии F. de-Mély — „Les Reliques du Lait de la Vierge et la Galactite“; Париж, изд. Э. Леру.

Из шантажной практики духовенства.

I. Чудо святого Януария.

Древние не знали чуда превращения крови в жидкое состояние — специально католическое чудо. Однако, Гораций говорит об аналогичном дивном деле в сатире (I, VI), где он в забавном тоне описывает свое путешествие из Рима в Брундизий:

«Следующий день был лучшим, дорога же еще хуже, вплоть до стен Бари, обильного рыбой. Затем Эгнатия, выстроенная наперекор водам, дала нам повод вдоволь посмеяться и позабавиться: нас хотели убедить, что ладан, по оженный на порог храма, тает без помощи огня. Пусть верит этому еврей Апелла, но не я, потому что я знаю, что боги проводят время на небесах очень спокойно и что на вершине эфирного свода они вовсе не заботятся о том, чтобы увеличить число чудес, производимых природой».

Чудо превращения в жидкость у католиков имеет гораздо больший размах; дело идет уже не о какой-нибудь простой, благоволившей смоле, а о крови Христа или святых мучеников.

В церкви доминиканцев, в городе святого Максимиана, в Провансе, некогда хранилась маленькая хрустальная бутылочка, в которой находилось несколько маленьких камешков, окрашенных кровью Христа, а также осколки стекла от первой склянки, содержавшей эту драгоценную кровь. Эти камешки якобы, собранные некогда Магдалиной под деревом святого креста, и эти осколки стекла казались особенно красными в страстную пятницу, с полудня до часа дня, и чудо это привлекало каждый год более пяти—шести тысяч богомольцев¹⁾. Народ был убежден, что эта кровь, выделяясь из камней и стекла, поднималась и заметно для глаз кипела.

Это чудо прекратилось в конце единадцатого века; без сомнения, оно никогда и не существовало иначе, как в воображении людей, находившихся под влиянием внушения.

¹⁾ R. P. Vincens Reboul—«Histoire de la vie et de la mort de sainte Marie Magdeleine», стр. 13; 1682 г.

Бывали, например, реликвии крови Иисуса-христа, которые, действительно, превращались в жидкость:

„В Билльоме, в Оверни, полагали, что обладают склянкой крови спасителя, которую каждый год третьего мая носили с торжественным крестным ходом. Шествие открывалось несколькими мальчиками, одетыми ангелами и несшими нарисованные изображения страстей господних. Затем шли двенадцать мужчин, представлявших двенадцать апостолов, с орудиями их мучений; после того шли кануцины, паломники и различного рода кающиеся; к последним примешивались и женщины, шедшие босиком и в рубахах, со свечами в руках. Священник, несший божественную реликвию драгоценной крови, беспрестанно поворачивался во все стороны, чтобы показать ее верующим, и ежеминутно покачивал хрустальный сосуд, чтобы было видно, что жидкость сохраняет свою текучесть“³⁾.

Три эти апокрифические реликвии,—у святого Максимина, в Невфи-Сен-Пюлькр и в Билльоме, исчезли с французской земли; но набожная Бельгия еще и ныне хранит кровь Иисуса-христа.

Эта кровь, будто бы, была принесена из святой земли Тьерри на Эльзаса, который вручил ее аббату святого Василия в Брюгге.

С 1148 до 1310 года кровь эта становилась жидкой каждую пятницу с самого начала дня до трех часов пополудни, но с тех пор чудо не возобновлялось⁴⁾. Кровь христа перестала быть жидкой, но не так обстоит дело с кровью святых.

В Ирландии хранится кровь святого Патрика, которая приходит в жидкое состояние в известные моменты года. Кровь святого Вита также пользуется этой привилегией. Монахи святого Аманда во Фландрии хранят кровь своих собратьев, замученных в девятом веке норманнами. Эта кровь становится текучей каждый год на третий день пятидесятницы.

В Италии это чудо чрезвычайно распространено. Кровь святого Иакова Компостельского, хранимая в Риме, в базилике Двенадцати апостолов, остается всегда жидкой.

В Авеллинском соборе хранится кровь святого Лаврентия. Это—какой-то сгусток, заключенный в хрустальной чаше, отделанной чеканным серебром; он окрашивает красным стенки стекла в течение недели, в августе месяце, когда ее выставляют для поклонения. Болландисты, очень много писавшие о чудесах святого Лаврентия, ничего не говорят об этом. Но взамен того они рассказывают, следуя книге Аринги („Подземный Рим“), о подобном же чуде, ко срое ежегодно происходит в церкви святого Лаврентия-вне-стен и которое продолжается с начала вечера, в день праздника святого мученика, до конца восьмидневного празднования его.

Они передают, что папа Павел V взял оттуда частицу крови и поместил в своей отдельной молельне, у святой Марии—Великой. Эта церковь святого Лаврентия, в окрестностях Рима, теперь стала

³⁾ Collin de Plancy—„Diet. critique des Reliques“. II, 450—451; 1821 г.

⁴⁾ Grosley—„Observations sur l'Italie“, III, 267; 1770 г.

Прекратилось чудо не без причины. Одно, по крайней мере, указывает отец Маленize, каноник церкви спасителя: „Какой-то злодей вмешался в толпу верующих, каждую пятницу собиравшихся для поклонения святой крови. Он приблизился, как другие, чтобы приложиться к драгоценной реликвии, но когда он наклонился, как бы из благоговения, его нечестивые уста осмелились произнести самое страшное богохульство против святой крови и против самой смерти христа. Бог пожелал дать в то же мгновение доказательство своего гнева, вызванного этим кощунством: святая кровь стухнула и отвердела“.

коллегнальной, зависящей от святой Марии-Великой. Никто не мог бы сказать, ни откуда происходит эта реликвия, ни с какого времени она здесь находится. Однако, не кажется, что это могло быть очень давно, так как, по свидетельству Аринги, оказывается, что о ней никогда не было слышно в Риме до времен папы Павла V.

Еще кровь святого Лаврентия хранилась в соборе, в Тиволи, и в церкви Успения, в Амазено, где она обрабатывалась в жидкость каждый год, девятого августа.

Один монах святого Пантелеймона, написавший немного спустя после смерти Михаила Палеолога историю чудес святого Пантелеймона, рассказывает об аналогичном чуде с кровью этого мученика, хранившейся в Константинополе. Он говорит, что одна часть ее очень красная, а другая очень черная, и что эти цвета изменяются попеременно из года в год таким образом, что та, которая была красной, становится черной, а черная красной. И вот, прибавляет он, чуда не произошло за год до смерти императора Михаила, год, который должен был быть таким трагическим, и возобновилось в следующем году⁵⁾.

Некогда в Бари хранили склянку, кровью святого Пантелеймона, которая была получена из Беневента. Одна частица этой крови пришла однажды в кипение при обстоятельствах, к которым мы еще вернемся.

Город Лавалло, в епархии Бари, обладает еще в своей церкви склянкой, полной крови этого мученика, которую выставляют каждый год в день празднования его памяти (27 июля) и которая, как о том говорят, становится жидкой в это время, тогда как весь остальной год она бывает холодной и густой.

Каждый год для поклонения бисселльцев духовенство преподносит ставшую жидкой кровью святого Пантелеймона и двух других мучеников. Отец Аринги, один из монахов святого Филиппа-Нери в Валичелле, говорит, что подобное чудо ежегодно происходит в Равелло, затем он прибавляет: „Наша „церковь-внутри-стен“, в Валичелле, посвященная святой деве и святому Григорию, обладает также склянкой этой самой крови, происходящей от крови из г. Равелло, которую его высокопреосвященство—кардинал Куза пожаловал уже давно нашей конгрегации. Эту священную кровь, до того времени, как она свернулась, видели разжижающейся и кипящей чудесным образом, в присутствии всех, с начала праздничной вечерни, и большое число отцов нашей конгрегации были тому свидетелями—очевидцами. Но уже много лет, как этот святой мученик, по тайному внушению бога, перестал творить это чудо. Однако, навсегда остается чудесным тот факт, что эта кровь, весь остальной год остающаяся тусклой и темной, ко времени праздника принимает живой и светлый оттенок, не считая уже того, что она сохраняется невредимо уже в течение 1222-х лет, хотя и была смешана с какой-то молочной жидкостью“.

Всем известно, что в Муньяно, у подножия Апеннин, кровь святой Филомены, если не разжижается, то проявляет настолько необыч-

⁵⁾ Abbè Lecani—„Diet. des Propheties et des Miracles“. II, 904; 1854 г. „Монастырь Воплощения в Мадриде обладает склянкой, содержащей кровь святого Пантелеймона. Эта кровь становится жидкой в день его праздника, 26 июля, с начала вечерни и остается такою до захода солнца следующего дня, 27 июля. В этот момент она снова отвердевает и остается твердой до того же числа следующего года“ (Письмо, подписанное Фелипе-Сан-Роман, настоятелем монастыря в Мадриде, с датой: Толедо, 10 сентября 1906 г.).

ные изменения в отношении своего объема, цвета и формы, что невооруженным глазом можно не видеть в этом небесного действия. Вот что пишет об этой реликвии аббат Кюрик, по показаниям очевидца:

„Известно, что кровь святой была тщательно собрана вместе с ее костями во время обретения ее славных мощей в катакомбах. Она пребывала в виде маленьких высохших частиц, прилипших к стенкам сосуда, которому она была первоначально вверена благочестием верующих. Когда ее извлекли оттуда и собрали различные кусочки ее в хрустальный сосуд, лица, присутствующие при этом, вдруг увидели, к своему великому удивлению, как заблестал сосуд, в котором священные частицы, принявшие вид золота, серебра и самых ярких драгоценных камней, сверкали таким образом, что эта, сохшаяся и темная за минуту перед тем, кровь, засияла самыми живыми красками, какими сияет радуга.

И вот, эти-то драгоценные частицы, всегда хранимые с большой заботливостью в хрустальном сосуде, где они принимают различный вид на глазах у богомольцев, явились этому миссионеру под видом святых сердец Иисуса и Марии (?) (апрель 1872 г.).

На его глазах также сделали священной чашей крестное знамение, дабы призвать благословение святой на святую особу Пия IX, и в этот момент кровь святой Филомены сделалась вдруг черной. Пусть же благочестивые души, читающие эти строки, удвоят свои молитвы перед божественным повелителем, чтобы верховный первосвященник, испивший чашу до дна, скорее бы вновь высоко поднял голову в день неминуемого торжества“⁴⁾.

После того, как тело святого Фомы Аквинского было перенесено из Фоссануовы в Тулузу, где оно еще и ныне покоится, один ученый богослов из Пиперно „нашел, что мало чести для святого Фомы в том, что он позволил перенести себя целиком после того, как монахи Фоссануовы оказали ему такое большое одолжение, милосердно питая его в течение нескольких дней и похоронив его в своем монастыре“.

Это размышление побудило богослова отправиться нарочно в церковь Фоссануовы, в тот час, когда он был уверен, что не застанет там никого. Там он начинает заклинать святого, чтобы тот открыл ему, правда ли, что он позволил перенести себя целиком, и не оставил ли он, по крайней мере, каких-нибудь драгоценных остатков своего святого тела. В то время, как он, умоляя его так, находился в самом разгаре молитвы, он вдруг услышал, как трижды повторился стук в угол стены.

Он счел это за знак того, что святой хочет показать ему, что там находится что-то; но из боязни надоесть ему, он не хотел настаивать более на этот раз и удалился; в следующие два дня он снова приходил туда и слышал те же самые удары в том же самом месте. Это заставило его сообщить обо всем настоятелю монастыря, который в присутствии монахов велел тотчас же разобрать стену, и там был найден, к величайшему удивлению присутствующих, сосуд, в котором находилась голова меж двух склянок.

На сосуде нашли надпись: *Caput divi Thomae Aquinatis* (глава блаженного Фомы Аквинского); на склянке с правой стороны прочитали следующие слова: „*ex sanguine divi Thomae*“ („часть крови блаженного Фомы“); на склянке с левой стороны была такая надпись: „*ex adipe*

⁴⁾ Abbé Curicque—„Voix prophétiques“, I, 355—358, 1872. В последней фразе имеется в виду лишение папы светской власти.

„Sancti Thomas“ („часть жира блаженного Фомы“). Там же нашли записку, в которой указывалось, что один монах, имени которого я уже не помню больше, сохранил эти драгоценные мощи и подложил другую голову на место настоящей, во время перенесения святого тела.

Монахи, чтобы еще более увериться в истинности этого, приложили обе склянки к голове святого, и кровь, так же, как и жир, бывшие в них, начали кипеть. Этот опыт повторили в присутствии епископа, и с одинаковым успехом. Монахи и епископ единогласно решили тогда известить об этом святого отца (папу), который уполномочил епископа исследовать дело и постановить, что он найдет нужным относительно этого: потому что римский двор всегда полагался на благоразумие епископов в делах о святых, из которых нельзя было извлечь ста тысяч злота, как это бывало при канонизациях. С тех пор мощи носились крестным ходом, и был установлен день, когда в Инперно должна была праздноваться память святого Фомы.

„Настоятель яковинцев познакомил меня с тем ученым богословом, побудившим святого Фому совершить чудо. Он показался мне человеком простым, который вполне мог бы позволить монахам Фоссануовы обмануть себя“⁷⁾.

Это происходило около 1770 года, и подробный рассказ об этом „обретении“ находится в одной современной работе, принадлежавшей перу одного доктора богословия и одобренной святейшим престолом и многими прелатами.

Среди всех мест Апулии особенной привилегией пользовался Неаполь: кровь святого Альфонса де Лигуори разжижается 2 августа в Porta Alba.

„Отец Жан-Баттист Франки, доминиканец, в небольшой книге, написанной на итальянском языке: „Поклонение пятнадцати святым заступникам“, говорит, что в Неаполе, в монастыре его ордена, известном под именем монастыря святого Севера, можно видеть склянку крови, обращающейся в жидкое состояние, святого Пантелеймона из Никомедии. Караччиоли в своем „Священном Неаполе“ говорит, что она приходит в жидкое состояние каждый год, накануне и в самый день праздника святого; но ни тот, ни другой не говорят нам, откуда досталась она отцам доминиканцам“⁸⁾.

В храме святого Григория Армянского хранится склянка крови святого Иоанна-крестителя. „Франческо Маджистри передает, что обитель монахинь святого Михаила ad Vajajum совсем обезлюдела и была покинута в течение нескольких лет вследствие эпидемии в начале шестнадцатого века; при возобновлении же церкви, в 1530-м году, нашли в хранилище мошей склянку без надписи, содержащую неизвестное вещество; ее поместили среди других неизвестных мошей.

И вот, в 1554-м году, когда эта кровь и все эти мощи были возложены на алтарь, в начале вечерни, в праздник усекновения главы Иоанна-предтечи, содержимое склянки стало жидким и начало кипеть при пении „Величит душа моя господа“. Тогда подумали, что это могла быть кровь святого Иоана-крестителя, и перенесли ее после этого в церковь святого Григория, где чудо возобновлялось каждый раз, как кровь выносили народу и когда служили обедню у алтаря, где она была положена“⁹⁾.

⁷⁾ Pilati de Tassulo—„Voyages en differents pays de l'Europe“, 1777 г., стр. 347—349.

⁸⁾ Аббат Леканю, назв. соч., II, 903.

⁹⁾ Аббат Леканю, назв. соч., II, 907.

Кровь святого Лаврентия, в церкви францисканской обители, называемой обителью святого Лаврентия, и в церкви бенедиктинского монастыря, известного под именем монастыря святой Марии Альвинской, обладала тем же свойством. В церкви Санто-Гaudioзо имелась бутылка, полная крови святого Стефана. Епископ Гаудиозо, будто-бы, принес ее сам из Африки в пятом веке, но откуда он ее получил—неизвестно. Эта кровь, которая свертывается ежегодно, распускается и становится свежей во время обедни в день обретения тела святого Стефана.

Наконец, в Неаполе постоянно совершается со славой чудо святого Януария.

Известно, что тела святого Стефана и святого Лаврентия были найдены в одной и той же могиле; уже этим объясняется то обстоятельство, что кровь того и другого пользуется одной и той же привилегией, но мы знаем, кроме того, что они иногда почитались одновременно со святым Януарием. По словам обитателей Ауджио, Витеговий, аббат Ауджио, в первый год своей службы (1485) построил церковь и воздвиг в ней три алтаря; первый он посвятил святому Януарию, второй—святому Стефану и третий—святому Лаврентию.

Эта связь в культе трех святых, кровь которых чудесным образом приходит в жидкое состояние, дает основание полагать, что в реликвии чудесной крови свободно могли произойти из двух-трех общих источников. К несчастью, вовсе не легко, при данном состоянии документов, осветить этот вопрос исторически.

2.

Но, если мы не можем установить точного происхождения всех этих предполагаемых реликвий, нельзя ли, по крайней мере, определить их сущность? Возможно ли на опыте, без всякого участия религии, воспроизвести подобное чудо? **В этом нет сомнения.** Кровь святого Януария иногда разжижается и в уединении, в своей нише, и не в установленные обрядом дни, посвященные поклонению этой реликвии¹⁰⁾. Благочестивые авторы, как Кавэн, отмечают, что в таком случае это не является чудом¹¹⁾.

Берлинский химик, ученый Ньюманн, воспроизвел это чудо перед большим числом приглашенных в 1734-м году. Пилати-де-Тассуло, бывший ученым и известным юрисконсульт, говорил, что знал в Берлине одного искусного химика (весьма возможно, этого самого Ньюманна), который производил это чудо „с кровью лютеран и кальвинистов“.

В „Записках академии наук“, за 1762 г., стр. 383, находится доклад де-ла-Кондамина, помеченный 1757-м годом. Он описывает прибор, дающий возможность производить это чудо:

„Я был очень огорчен, что пришлось покинуть Неаполь и не иметь, таким образом, возможности присутствовать при этом торжестве (чудесном кипении крови св. Януария), когда случай доставил мне своего рода вознаграждение. Однажды вечером, когда я отпра-

¹⁰⁾ Разжижение крови происходит три раза в год: в мае, в течение девяти дней, начиная с субботы, предшествующей первому воскресению этого месяца, и до второго воскресенья включительно; в сентябре, в продолжение восьми дней—от 19 по 26; в декабре 16 числа и только на один этот день. L. Cavène—Le celebre Miracle de Saint Janvier, стр. 101, 1909 г.

¹¹⁾ Смотри на этот счет юридические размышления Винтреберта,—L. Wintrébert—„Chronique scientifique“ в „Revue de Clergé“, 1 мая, 1909 г.

вился к маркигравине Барейтской, к этой принцессе принесли склянку, выразленную в обруч из бронзы или позолоченного серебра, стоящий на чрезвычайно богато украшенной подставке; она была увенчана кадудеем, что отличало ее от склянки, хранимой в соборе. Весь этот прибор вручили в руки принцессе, затем он перешел в руки маркиграфа и нескольких других лиц, в том числе и мой, и вот, что увидели мы все.

Склянка казалась пополювину наполненной какой-то массой или густым серым тестом, а стенки ее — потемневшими от пыли. Когда ее наклоняли попеременно в различных направлениях и покачивали в течение полуминуты, немногим меньше или больше, то тесто становилось жидким и текучим, иногда частично; другой раз оно застывало, и когда ее снова покачивали, оно через некоторое время начинало разжижаться. Все это действительно происходило и, что особенно достойно внимания, происходило без всякого намерения или желания лица, покачивавшего склянку, произвести тот или иной эффект по своему вкусу.

Вот, что видел я несколько раз, не только в тот вечер, о котором я говорю, в присутствии их высочеств, но и особо, белым днем, у хранителя прибора, где я все время исследовал его. Я заметил внизу склянки два маленьких конуса, не знаю, из какого вещества; они сходились своими вершинами, в которых, как мне сказал обладатель прибора, были проделаны маленькие отверстия. Он прибавил, что конусы полые и что нижний был подвижным, таким образом, что его отверстие попадало иногда на верхний конус, а в других случаях не встречалось с ним, в зависимости от того обстоятельства, совпадало или нет движение, сообщенное склянке, с осями обоих конусов. Что касается пыли, которую видел я в склянке, то мне сказали, что это была амальгама из ртути, свинца, олова и висмута. Висмут, который плохо амальгамируется, мешает тому, чтобы смесь стала совершенно вязким тестом и придает ей вид порошка, слишком грубого для того, чтобы пройти через маленькое отверстие, посредством которого сообщаются оба конуса.

Наконец, добавляют, круговой канал, скрытый в оправе и открывающийся в нижнем конусе, содержит подвижную ртуть, и что, когда покачивают неравномерно, то ртуть проникает в большем или меньшем количестве и расплавляет амальгаму. Иногда происходило, вследствие разнообразия движений, сообщаемых приспособлением, что введенная ртуть выходила через это самое отверстие, и тогда амальгама переставала быть текучей.

Я передаю то, что говорил мне тогда обладатель этого остроумного приспособления и что я записал в тот же день; все, что я могу утверждать, так это то, что прибор этот производил большой эффект. Мне было обещано тогда точное описание прибора с рисунками всех его частей, для сообщения академии; то же самое обещание было мне возобновлено позже, но до сих пор еще не приведено в исполнение.

Этот, ловко устроенный, ковчежец забавен, но не может дать нам понятия о механизме „неаполитанского чуда“. Нам нужно подойти к разрешению задачи совсем иным путем. Между чудесными реликвиями, перечисленными уже нами, большая часть, несомненно, является смесью; так, например, обстоит дело с кровью святого Пантелеймона, хранимой в Равелло. Лаврентий Пене, каноник-казначей собора, в письменном удостоверении заявляет, что „склянка содержит три весьма различных слоя: во-первых, смешанную землю, затем землистую кровь и потом кровь чистую“.

Но, какова природа этой смеси, мы не знаем. Сальверт в 1829-м году предлагает рецепт, который с тех пор очень часто применялся. „Можно произвести это чудесное действие,—говорит он,—подкрасив серный эфир красным корнем (опозма Линнея); насыщают тинктуру спермацетом: этот состав остается застывшим при 10° выше нуля, а растапливается и кипит при двадцати градусах.

Чтобы поднять его до этой температуры, достаточно потереть некоторое время в руке склянку, в которой он находится“¹²⁾.

Я не сомневаюсь, что подобными же опытами пользовались для своих доказательств в любопытной полемике, имевшей место в Англии по поводу рассказа о чуде, опубликованного одним английским католиком, аббатом Видалем, в 1831-м году¹³⁾.

Анри Ковен, сотрудник „Constitutionnel“, присутствовавший при разжижении крови в сентябре 1858 года, опубликовал об этом сообщении защитительного характера в названной газете, в начале октября. Это послужило сигналом к полемике, в которой главная роль принадлежала „Siecle“. Таксиль Делор, по указаниям выдающегося химика, Луи Пейсса, опубликовал рецепт для совершения чуда, который не очень сильно отличается от рецепта Сальверта. Он заслуживает быть приведенным здесь:

„Возьмите десять граммов сала (свечного) и растворите его в двенадцати граммах эфира; примешайте туда шесть капель красящего вещества кровавого цвета—киновари или: сиенской земли, по вашему выбору; взболтайте все это в приемнике и выложите в стеклянку, которую можете держать на ладони; зажмите ее в кулаке (можно также подержать в кармане), через пять минут раскройте руку, и—фокус готов“.

Аббат Постель, который перепечатал отрывки этой последней полемики и сам проделал опыт, возражает, что эфиром, который был открыт только в шестнадцатом веке, не могли пользоваться для совершения чуда в предшествующие века; что упомянутый состав не имеет вида застывшей крови¹⁴⁾, что он с трудом растапливается и не приходит в кипящее состояние¹⁵⁾; следовательно, не следует смешивать этих двух явлений.

Эфир, конечно, не входит в различные смеси, преподносимые для поклонения верующим; но мне кажется, тем не менее, вероятным, что они должны были содержать вещество, тающее при низкой температуре, по всей вероятности, жирное минеральное вещество. Мы уже видели, что кровь святого Пантелеймона, хранимая в Валичелле, смешана с какой-то молочной жидкостью.

Кровь святого Лаврентия, находящаяся в окрестностях Рима, больше походит, как говорят, на жир, чем на кровь; но при кипении кровь и жир отличаются самым заметным образом. Это уже очень ясно; но вот, что еще более показательно. Достопочтенный отец Беа-

¹²⁾ Eus. Salverte—„Des Sciences occultes“, I, 332; 1829 г. Этот рецепт воспроизведен в „Большом словаре Ларусса“, в статье „Святой Януарий“. С тех пор им часто пользовались для публичных опытов. Марсель Эбер на моих глазах воспроизводил весьма удачно чудо, пользуясь двумя несколько различными формулами: спермацет+эозин и эссенция зеленого аниса+эозин.

¹³⁾ „The catholic Magazine and Review“. Приблизительно, 20 лет спустя доктор Кемминг воспроизвел это чудо в Бирмингеме, перед 4000-м собранием.

¹⁴⁾ Был ли он вполне уверен, что неаполитанская кровь святого Януария сама имеет вид застывшей крови?

¹⁵⁾ В действительности, кровь святого Януария вовсе не кипит. Кипением называют выделение нескольких пузырьков, которые появляются на поверхности смеси после ее разжижения.

тило, иезуит, писал в 1527-м году: „Уже несколько лет, как в городе Беневенте найдены некоторые мощи великой ценности, в частности несколько костей и затвердевшая кровь славного мученика, святого Пантелеймона. Ректор нашей беневентской коллегии получил оттуда несколько частиц, благодаря щедрости епископа, и поделился ими со мною. Я положил эти драгоценные частицы в маленький стеклянный сосуд; затем, не знаю почему, случилось так, что, когда я положил в ту же самую склянку немного манны святого Николая, то все вдруг пришло в кипение и смешалось. Это-те самые реликвии, которые почитаются теперь в соборе Бари и которые хранятся там в серебряном ковчезце“.

Что же такое эта манна святого Николая? Не кажется ли вероятным, что дело идет о беловатом жирном веществе, часто встречаемом в некоторых гробницах Италии, в особенности—в Апулии?

Благодаря любезности Эбера, у меня в руках был флакон с жидкостью, которую в настоящее время продают богомольцам под именем „манны святого Николая“. Чрезвычайно обязательный г. Леспю, профессор химии в Высшей Нормальной школе, подвергнув ее анализу, констатировал, что дело идет о чрезвычайно простой вещи: о воде источника, дающего во время испарения, при температуре в 110°, осадок по меньшей мере 0,17 грамма на литр, состоящий отчасти из известковых солей.

Не думаю, впрочем, чтобы всегда продавали именно этот продукт под тем же названием.

Аддисон писал в восемнадцатом веке: „В некоторых местах на море, недалеко от подножия Везувия, находят пахучее масло, очень дорогое и дающее чудесный аромат. Когда оно всплывает, видно, как поверхность моря вся покрывается бутылками; его собирают вместе с пеной, которой наполняют лодки, затем отделяют в глиняных сосудах. Мне говорили, что ключи его бьют исключительно только в спокойную и теплую погоду, но возможно, что движение воды мешает обнаружить их в другое время“.

Итак, манна святого Николая должна была быть некогда именно подобной жидкостью.

Кроме святого Николая в Бари, блаженная Беатриче Эсте в Ферраре, святая Мария Магдалина в Пацци, святой Ювенал в Нарни, святой Фортунат в Фано, святая Катерина в Сиенне, а также некоторые тела святых в Кампании: святого Феликса в Ноле, святого Андрея в Амальфи, святого Варфоломея в Беневенте и святого Матфея в Салерно,—испускали или испускают еще что-то вроде студенистой жидкости, которую называют манной или бальзамом.

Знаменитый жир святого Фомы Аквинского, открытый в то самое время, как его голова и кровь, был, несомненно, также подобным же веществом; точно так же и молоко приснодевы, которое разжижалось в праздник богородицы в церкви святого Людовика, в Неаполе. И я не сомневаюсь, что для объяснения этого чуда не мешало бы сперва добыть и проанализировать манну или бальзам, которыми славятся тела некоторых святых в этом вулканическом краю.

Что касается красноватого вещества, весьма возможно, что дело идет о крови, набальзамированной каким-нибудь забытым способом.

Спектроскопический анализ, на самом деле, показывает, что „кровь святого Януария“ действительно содержит кровь. Эта кровь, вероятно, в очень небольшом количестве сравнительно со всем составом, была, без сомнения, смешана с веществами, употребляемыми при бальзамировании тел: камедью, маслами и ароматами.

В субботу, 22 декабря 1906 года, в Народном доме, в Риме, инженер Арнальдо Джиаиччи воспроизвел чудо святого Януария. После короткой речи Подрекка и научного объяснения Джиаиччи, этот последний показал склянку, полную свернувшейся крови, и „чудо“ кипения совершилось совершенно таким же образом, как это происходит в неаполитанской базилике.

Подрекка заявил, что он долгое время изучал „чудо“, присутствуя при нем несколько раз в неаполитанской церкви, один или в сопровождении своих братьев — Галантара и де-Нава. В это время они сделали три главных наблюдения, а именно:

- 1) Кровь не кипит, как говорят, а только тает.
- 2) Таиние совершается в результате колебательных движений, непрерывно сообщаемых священником „така“, которую он держит („така“ — маленькая дарохранительница, застекленная с четырех сторон, в которой находится склянка).
- 3) Мальчик из хора всегда держит толстую свечу возле „така“, на уровне стекол, якобы, с той целью, чтобы дать возможность народу видеть склянку, но в действительности, чтобы повысить температуру внутри „така“.

На самом деле, исключительно поднятием температуры объясняется распускание крови, которое совершается, в среднем, в сорокаминутный срок. В результате этих наблюдений, прибавляет Подрекка, мы собирались произвести некоторые опыты, когда встретились с Джиаиччи, который уже долгое время изучал это явление и обладал совершенно готовым опытом.

„Вы видели сегодня, насколько он удался. Это кровь теленка, смешанная с одним химическим веществом, выбранным Джиаиччи для этой цели.“

Джиаиччи добрался до него, изучая химические способы, употребляемые древними египтянами для сохранения своих мертвецов и останков или крови своих героев. Вне всякого сомнения, что для того, чтобы помешать крови портиться, египтяне применяли к ней химические вещества. Присутствием их и объясняется разжижение крови¹⁹⁾.

Итак, чудесный неаполитанский состав, по всей вероятности, есть смесь манны и бальзама, подкрашенная кровью. Этот состав мог, главным образом, принимать вид ладана: достаточно было подкрасить его в желтый или коричневый цвет. Без сомнения, это и проделывали жрецы Эгнатии, возле Бари, когда производили чудо, о котором говорит Гораций. Почва Апулии доставляет все элементы, необходимые для этих различных чудес, было ли это таинием ладана, молока или крови.

3.

Но как же производят это чудо в настоящее время? Прежде всего нужно заметить, что, согласно цифрам, сообщаемым Кавэнно, явление никогда не происходит при температуре ниже 19° Цельсия. В течение девятнадцатого века оно произошло только 37 раз на сто декабрьских праздников, очевидно, в виду недостаточно высокой температуры.

Можно устранить свечу, которая служит для того, чтобы осветить реликвию в то время, как наблюдается чудо; оно не перестанет совершаться и без нее; но никак нельзя надеяться на чудо при окружающей температуре в 17° Ц.

¹⁹⁾ „Le Siècle“, от 27 дек. 1906 г.

При 19° достаточно, говорят, движения, сообщенного сосуду с реликвией, чтобы вызвать явление. Простое механическое действие вызывает его.

Что же можно заключить об этом? Точный ответ возможен только после научного исследования ковчежца и состава. Мы можем, однако, попытаться объяснить это: полярность немедленно обнаруживается во всякой составной массе; все атомы приходят в движение, при чем некоторые из составных частей становятся коллоидами, то-есть, принимают студенистый вид; другие становятся кристаллоидами и отделяются от коллоидальной массы. Это общий физический закон, и несомненно, что неаполитанская реликвия тоже подчиняется этому общему закону. Когда такого рода разделение, в силу изменения положения или вследствие распада составных веществ, доходит до известной степени, то, действительно, возможно, что движения, сообщаемые сосуду с реликвией, вызовут то явление: манна и кровь тогда достаточно разделятся, чтобы частицы составных элементов противодействовали одна другим таким образом, как при опыте Беатилло.

Эта гипотеза подтверждается фактом периодичности превращения в жидкое состояние и очевидными изменениями в объеме реликвии.

С возвращением мая кровь, как будто, увеличивается в объеме; действительно, переход в коллоидальное состояние одной из составных частей происходит тогда с большой активностью, почему и превращение в жидкость может происходить самопроизвольно. Для этого достаточно одного колебания сосуда.

В сентябре наблюдается обратное явление: масса, как будто, уменьшается в объеме, и переход какой-нибудь из составных частей в кристаллоидальное состояние, по видимому, достигает с наступлением зимы максимума своей интенсивности.

Разделение частей зависит от времени года, в связи с изменением состояния массы; освобождая элементы смеси, оно создает необходимые условия для превращения их в жидкое состояние.

Когда пытались воспроизвести это чудо, то слишком много занимались хитрым устройством ковчежца. Тем, кто отныне снова примется за эту работу, я полагаю, прежде всего нужно будет отыскать среди естественных предметов в местах погребения Апулии вещества, входящие в состав чудесной смеси.

В ожидании этого неизбежного разрешения мы не должны забывать, что все эти реликвии в наивысшей степени апокрифичны, начиная с самой крови святого Януария. Житие этого святого относится к 920 году и было написано спустя более шестисот лет после его смерти, так как он был замучен в 305 году. Автор жития, Иоанн—дьякон церкви в Неаполе, бывший также настоящим изобретателем мощей, уверяет, что он составил его на основании более древнего сочинения, „содержавшего“ незлые и бесполезные вещи.

Итак, легенда оказывается одной из самых недостоверных, но насколько еще более недостоверна реликвия! Такая штука, изобретенная церковником заинтересованной церкви, является в высшей степени подозрительной, и в использовании чуда для подтверждения подлинности сфабрикованных мощей чувствуется обман.

Подложность мощей в Пинерно (приписываемых святому Фоме Аквинскому) заставила аббата Леканю сказать: „Из этого вытекает в высшей степени важный вывод, что или кости и кровь, которые могут свободно вовсе не быть костями и кровью святого, производят чуде-

са, или что лжные чудеса получили славу в силу юридического признания их подлинными.

Если эти случаи кипения, канонически установленные, были чисто искусственными, то каким это является ужасным доводом против других фактов того же рода“.

Кроме того, он был совершенно уверен в подложности большей части аналогичных реликвий: „Если бы имели право порицать то, что допускается церковью, мы могли бы сказать, по меньшей мере, что мы были бы счастливы, при скромности наших желаний, видеть устраненным все то, что не вполне доказано. Если бы церковь, в таком случае потеряла несколько подлинно-святых реликвий, она стала бы неуязвимой с этой стороны, и нам кажется, что она осталась бы от этого в выгоде“.

Эти практические рассуждения, относящиеся к 1854 году, не были выслушаны. Все эти реликвии не менее апокрифичны сегодня, чем вчера, и понятно, что даже между умами, наиболее благожелательно настроенными по отношению к ним, есть много, убежденных в постоянном обмане.

Раз сосуд наполнен чудесной смесью, возможно, что показыватели этого благочестивого чуда преподносят его другим с полной верой, убежденные сами в том, что здесь имеет место вмешательство святого.

Так обстояло дело с большим числом священнослужителей; но уже с четырнадцатого века (у нас не имеется предшествующих по времени, письменных свидетельств о чуде), приходилось встречаться со многими скептиками, как бы мало они ни были критически настроенными. Такие люди могли пользоваться чудом в политических видах. Кроме того, им достаточно было заметить, что чуда не происходит при температуре ниже 19°, чтобы заключить отсюда, что всякое средство, которое поддерживало бы температуру реликвии около 15°—16°, парализует чудесное свойство крови.

Всем хорошо известно, что во время общественных бедствий и, в особенности, накануне их наступления, кровь святого Януария отказывалась обращаться в жидкое состояние. Так, при взятии Рима коннетаблем Вурбоном, в течение 1527 и 1528 г.г., чудо не совершалось. В то же самое время увидели впервые, как изображение приснодевы открывает и закрывает глаза.

„Когда в 1702-м году Филипп V, король испанский, сопровождаемый маршалом Эстре, пришел завладеть короной Обеих Сицилий, Неаполь оказался тайно поделенным между этим принцем и эрцгерцогом, имевшим на своей стороне многих представителей церкви. Когда приблизился праздник святого Януария, то распространился слух, что превращение крови в жидкость не совершится; этого было более, чем достаточно, чтобы произвести в народе впечатление, мало выгодное для Филиппа V. Вследствие таких слухов маршал Эстре обратился к великим викариям, — декану и синдику собора.

„До меня дошло, — сказал он им, — что в этом году чудо не произойдет. Уладьте это, а если чудо не произойдет, как следует, то в ночь после праздника вы увидите огонь с четырех сторон вашего города и у дома каждого церковнослужителя“. Вследствие этой угрозы чудо произошло обычным порядком¹⁷⁾.

При этом, чудо очень запоздало и совершилось только во время шестой обедни. Святой уступил, но по принуждению; также верным

¹⁷⁾Gosley, — назв. соч., III, 265—266.

доказательством его дурного расположения духа было то, что 16 декабря того же года кровь растворилась лишь наполовину.

С этого времени, когда чуда не происходило, французы были убеждены, что в этом виновен не святой.

„Это случилось“, — пишет Дюкло, — только тогда, когда было выгодно не производить чудо“. Это мнение настолько установилось, что мы видим несколькими годами позже, как граф Аварэ следует примеру маршала Эстрэ.

„Когда, во время войны за испанское наследство (1701—1713), мы были хозяевами Неаполя и Аварэ был там начальником, подошло время совершения „чуда“. Неаполитанцы сбегались в церковь из набожности, французы из любопытства. Отправился туда и Аварэ, чтобы поддержать порядок и сдерживать нескромность французов. Он знал, что неаполитанцы не любят нас, едва выносят, видя нас хозяевами у себя, и что архиепископ был вполне предан австрийскому дому. Он доказал это в настоящем случае. Скълинка с кровью святого Януария была уже у него в руках и он покачивал ею уже с четверть часа, но чудо не хотело совершаться. Народ, помолвившись, чтобы бог упрости святого Януария совершить чудо, после того, как оно, все-таки, не совершалось, начал роптать, обвиняя в этом еретиков — французов, присутствие которых было препятствием для милостей неба.

Это, постоянно возрастающее, волнение могло иметь серьезные последствия. Войска были немногочисленны, по сравнению с числом обитателей. Один гренадер при других обстоятельствах внушал страх сотне горожан, но, если-бы фанатизм разжег их умы, последний из народа стоил бы ста гренадер. Аварэ, приняв быстрое решение, послал одного из своих людей сказать на ухо архиепископу, чтобы он сейчас же совершил чудо, иначе он прикажет совершить его кому-нибудь другому, и архиепископ будет немедленно повешен; и чудо совершилось“¹⁹⁾.

В 1796-м году в Италии и, в частности, в Риме, было более ста изображений или икон, глаза которых начали двигаться. Вот что читали мы в „Moniteur“ за V-й год, в № 139, от 19 июля (7 февраля 1796 г.):

„Из Неаполя пишут, что святой Януарий не совершил обычного чуда, которое должно было произойти 14 октября (так!). Самые искусные каноники собора напрасно покачивали свитую скълинку, — кровь не распустилась. Это упорство святого беспокоило неаполитанских лаццарони; оно заставило их изменить мнение относительно мира, заключенного с Францией.

Папские святоши говорят, что не должно быть мира между добрыми католиками и французами — врагами религии; другие полагают, что святой Януарий не может одобрить мира, который заставляет тысячи невинных, как некогда его самого, быть жертвами заблуждения и деспотизма“.

Во время осады Неаполя французами, в январе 1799 г., было устроено торжественное поклонение реликвии. Можно было бояться, что святой, отказавшись утвердить мир с Францией в 1796-м году, откажется одобрить и занятие Неаполя французскими войсками в 1799 г.

Благодаря артиллерии и ружейным залпам генерала Шампионна, этого не произошло. Александр Дюма дает забавный рассказ о театральном вмешательстве Шампионна²⁰⁾. Долго спорили относительно

¹⁹⁾ „Duclos — Voyage en Italie“ в „Oeuvres complètes“. II, 679—680; 1820 г.

²⁰⁾ A. Dumas „Le Corricolo“ глава XXVII.

тельства, с искаженным лицом, попросив меня посторониться, приблизился к кардиналу, от которого я его отделил, и, показывая ему на моих глазах один из спрятанных под жилетом пистолетов, сдавленным голосом закричал ему в ухо: „Если чудо не совершится сейчас же, вы умрете!“

У кардинала, уже старого, может быть, были недостаточно сильные руки, чтобы открыть клапан, через который должен был войти в ковчег атмосферный воздух, чье присутствие необходимо для разжижения сурьмы; именно она, как мне говорили, образует красную жидкость, принимаемую народом за кровь святого Януария. Возможно также, что он не хотел один брать на себя ответственности за происшедшее. Как бы то ни было, его главный викарий пришел к нему на помощь, и чудо немедленно совершилось.

Тогда кардинал, показав генералу Макдональду и сопровождавшим его лицам красноватое, жидкое вещество, приблизился к народу, показал его и ему и произнес:

„Видите, братья мои, святой Януарий желает революции!“... Всякое воспоминание об испытанной задержке исчезло... Всеобщие рукоплескания, крики, способности, казалось, поколебать своды, смешались с звуками нескольких симфоний. И под шум этой невероятной катавасии и криков „ура“ в честь республики, главнокомандующего и правительства, оставляли мы эту толпу в неистовстве энтузиазма, так быстро сменившего ее ужасное настроение; мы ушли, унося из этой церкви неизгладимое воспоминание“²²⁾.

Это повторное свидетельство уступчивости святого Януария по отношению к французам доказывает одновременно его политический смысл и его благоразумие. Однако, можно с полным правом удивляться тому, что он не всегда разделял печали и радости церкви.

В 1854 г. один неаполитанский священник открыл сылку с кровью святого Людовика Гонзаго, которая обладала свойством обращаться в жидкое состояние.

В 1833 году дон-Плацидо, не переставая, собирав подаяния на души, находившиеся в чистилище, постоянно пронося по улицам Неаполя и в общественных местах города эту реликвию, которую он „обрел“. Чудесная кровь обращалась в жидкое состояние, по желанию, во всякое время года и во всякий час дня, как только находились щедрые даятели. В 1854 году дон-Плацидо пользовался такой известностью по всему побережью залива, что король Фердинанд счел долгом назначить его ректором университета и настоятелем „Gesù Vecchio“.

Несколькими годами позже этот благочестивый священник, — я сказал бы, — этот „чудотворец“, знававший некогда бедность, умер, окруженный вниманием и почестями, и оставя своим племянникам пятьдесят тысяч ливров годового дохода. Те, кто не верят в подлинность этой реликвии святого Людовика Гонзаго, думают, что дон-Плацидо открыл состав знаменитой, „чудесной“ крови.

Я не сомневаюсь, что химики, приняв во внимание указания, доставляемые, рассмотренными выше, историческими документами, найдут составные элементы этой смеси в естественных продуктах почвы и в гробницах Апулии и сумеют в свою очередь, воспроизвести состав, который дон-Плацидо шестьдесят лет тому назад превращал в жидкость, конкурируя со святым Януарием в его округе.

²²⁾ „Mémoires du General Baron Thiébauld“, II, 503—510; 1894 г.

II. Иконы, открывающие и закрывающие свои глаза.

В 1522 году французы напали на Милан, защищаемый Сфорцами.

В 1523 году венецианцы были теснимы Карлом V, который хотел, чтобы они разорвали союз с французами. Франциск I снова делал приготовления, чтобы спуститься в Италию. В 1524 году генерал Бониве не смог помочь Кремонне; она принуждена была сдаться. Родина знаменитого генерала Антуана де-Лев, Павия, несмотря на отчаянную защиту, попала в руки французов, с вместе миланским замком.

„Длительные несчастья были следствием этой упорной войны, ужасные распри раздирали всю Италию. Дело дошло до того, что в 1527-м году, после перемирия, устроенного министрами Карла V; Рим сделался добычей армии коннетабеля Бурбона и испытывал бедствия, память о которых не изгладится никогда... Неурожай, наводнения, голод, чума, безнадежное положение дел довели тогда Италию, и особенно Рим, до столь ужасного отчаяния, что люди думали, что с самого сотворения мира не было еще такого несчастного времени...“

Я думаю, что в эту эпоху люди, видевшие таинственную ладью Петра (т. е. церковь) застигнутой таким ужасным ураганом и отечество, ставшее добычей таких плачевных бедствий, при виде необычайных чудес, производимых богом, пришли к выводу, что этими чудесами он хотел укрепить и поддержать их веру в столь тяжелых испытаниях¹⁾.

„При таких то обстоятельствах (в 1524 г.) стал чудотворным образ богородицы „милосердной“ в Брешии. Большое число людей, молясь перед ним в день пятидесятницы, заметило, что лик Марии открывал и закрывал глаза с видом божественного величия и кротости; она также складывала и протягивала руки; младенец Иисус тоже поднимал глаза и руни к своей матери; лучи необыкновенного света исходили из глаз святого Иосифа, нарисованного на той же иконе. Чудо это наблюдалось тысячью лиц, епископом Фамагусты, несколькими прелатами и светскими людьми всех званий; сомневаться в нем невозможно“²⁾

¹⁾ Jean Marchetti.—„Miracles arrivés à Rome en 1796“, стр. 84—87; Париж, 1801 г.

²⁾ Don G. Felice Astolfi.—„Historia universale delle imagini miracolose della gran Madre di Dio“, стр. 540; Венеция, 1624 г.

См. также: Corner.—„Nouvelles historiques des apparitions et des images... de la Vierge“, стр. 377; Венеция, 1701 г.

К тому же времени (между 1524 и 1536 г.г.) очень почитаемое изображение святой девы, находившееся под старыми воротами церкви святого Иоанна, в Пистойе, начало двигать глазами, „как будто оно было живым“¹⁾.

Врешни и Пистойе угрожали иностранные войска, но они не страдали так, как другие города. Нужно признать, что или провидение принимало особенное участие в судьбе их обитателей, или ловкие люди сумели вызвать явления, которые,—по их мнению,—могли поддержать дух сограждан.

В 1627-м году, в день пасхи, видели, как изображение святой девы (на земле Зендинары) открывало и закрывало глаза несколько раз, проливая слезы. Эта статуэтка из ольивкового дерева была сделана на подобие статуи богородицы в Лоретте.

„Капуцин Марк Авиано, известный приписываемыми ему чудесами, прибыл в 1685 г. в Нейбург. Когда он вошел в церковь святого Петра, то заметил в углу старую деревянную статую богородицы, которая была вся изуродована и покрыта пылью. Его одновременно охватило рвение и печаль при виде этой богородицы в таком печальном положении. Он распростерся во всю длину перед ней, начал бить себя в грудь и разразился рыданиями. Когда он стонал так, он вдруг вскричал: „чудо“ и уверял, что добрая богородица повернула глаза и взглянула на него. В церкви находилось тогда несколько старых женщин, которые сбежались на крики капуцина и с радостью ухватились за случай, дававший им возможность говорить, что они были свидетельницами чуда. Вовсе не требовалось долго убеждать их, чтобы они закричали вместе с капуцином, что богородица посмотрела на него. Он немедленно вышел вместе с ними и наполнил весь город молвой об этом мнимом чуде. Власти поддержали его, и после некоторых предварительных действий, рассказывать о коих нет необходимости, отправились крестным ходом к храму святого Петра. Статую обмыли, возложили святые дары на главный алтарь, который был ей посвящен; богородица пышно нарядили и поместили на этом алтаре, где она творила чудеса миллионами. Князья и народ завалили ее подарками, и из всех краев приходили сюда на богомолье“²⁾.

„В 1716-м году, когда турки объявили войну венецианцам и осадили Корфу, известный Ноэль Скарфа был извещен святой девой, что для того, чтобы добиться победы над неверными, нужно творить молитвы за находящиеся в чистилище души. Когда было разглашено об этом видении, толпа народа сбежалась к святой деве, в церковь святого Вита (Пеллестрина), где громадное число присутствующих было охвачено вполне понятным страхом, видя, как святое изображение опускало и высоко поднимало ресницы. Несколько венецианцев, прибежавших при слухах о таком удивительном чуде, были тому свидетелями-очевидцами, и действительность его была явно доказана протоколом составленным по всей форме канцелярной епископа Кьоджи. Епископом там был в то время преосвященный Иоани Соффьетти; 14 июля 1717 года им было вынесено постановление в пользу истинности вышеуказанных чудес. Сенат Венеции учредил две постоянные службы, в память такого великого благодеяния, и принес в дар серебряную лампаду для того, чтобы она горела перед святым изображением“³⁾.

¹⁾ R. P. Jos. Donduri—„Della pieta di Pistoja“, стр. 165; Пистойя, 1666 г.

²⁾ M. Misson—„Nouveau voyage d'Italie“, I, 113—114; 1727 г.

³⁾ Корнер, 79—87.

Эти два последние случая очень поучительны; они показывают нам, как легко было людям публичным, более или менее лукавым или фаватичным, с одинаковой вероятностью в том и в другом случае (истерия сопровождается почти всегда непреодолимой склонностью обманывать и лгать), содействовать коллективному внушению.

Но это ничто по сравнению с той колоссальной эпидемией, которая должна была вспыхнуть в пределах католической церкви в эпоху революционных войн.

Со середины июня 1796 года до середины января 1797 г. многочисленные мадонны Италии и несколько других святых изображений порождали странные явления.

„Статуи, картины, казалось, ожили: движения глаз, текущие в изобилии слезы, сильное и чудесное выступление пота стали как бы непрерывным откровением, то предвещающим бедствия, то пробуждающим надежды. Папой Пием VI была учреждена комиссия, чтобы исследовать и описать эти явления, происходившие перед глазами бесчисленных пришельцев со всех концов света. Опросы, показания более чем девятисот свидетелей подтвердили то, что видели все: и вот, тогда римская церковь, чтобы увековечить воспоминание об этом, учредила специальный праздник под названием праздника „богоматери чудес“¹⁾.

„Церковь святого Николая Лоренези, расположенная в квартале Навонской площади, с 1792 года обладала иконой богоматери, довольно хорошо исполненной; один благочестивый иезуит долгое время пользовался этой иконой для своих проповедей. Священники названной церкви имели обыкновение каждую субботу сообщать, за час до захода солнца, совершать перед главным алтарем молебствия пресвятой деве. В июне месяце 1796 года один из них — Николо-Ринальди во время такого молебствия видел несколько раз, что образ чудесно открывает и закрывает глаза. Он не осмелился рассказать об этом видении, скрыл его в совершенном молчании и, таким образом, отклонил от себя честь первым объявить о чуде, обнаружение которого выпало на долю уст, менее боязливых. Действительно, к концу месяца в Риме начали распространяться необычайные слухи. Там узнали, что в Анконе 25 июня образ святой девы, почитаемый под именем „царицы всех святых“ и известный под именем „девы de San-Ciriaco“, чудесно открывал и закрывал глаза. Следующие дни принесли подтверждение этой новости. Чудо продолжалось и, казалось, приняло постоянный характер. Сбежался народ из Анконской Марки, чтобы быть этому свидетелем. Наконец, 6 июля 1796 года кардинал Рануцци, на глазах у которого происходили эти вещи, приказал отпечатать и опубликовать рассказ о происшествии. Таким образом, факт этот не мог быть в Риме предметом какого бы то ни было сомнения. Известия эти произвели там глубокое впечатление. Однако, это было только прелюдией к необыкновенным явлениям, тотчас же проявившимся в самом Риме.

В памятный в летописях этого папского города день, 9 июля 1796 года, солнце взошло на чистом небе и залило город волнами света. Было около восьми часов утра, когда, на виду у всех, возле площади святых апостолов остановился незнакомец и стал рассказывать, что в этот самый час, в нескольких шагах отсюда, он видел, что мадонна del'Archetto открывала и закрывала глаза, как мадонна San-Ciriaco.

¹⁾ Matignon — „La Question du surnaturel“, стр. 507; Париж, 1863 г. Атеист.

Чудо это распространялось час от часу. К концу дня его констатировали почти во всех кварталах Рима.

Мастерские закрывались; работы были прекращены; толпы скрепчивались по всем направлениям. Возбуждение продолжалось до глубокой ночи. На следующий день, 10 июля, с восходом солнца улицы снова были наводнены народом. В этот день и в следующие круг распространения чуда еще увеличился. Церкви святой Марии dei Miracoli, святой Марии Валличельской, святого Николая in Carcere, святого Мартина di Monti, братьев святого Иоанна божьего, старинная церковь странноприимного дома Утешения, несколько других часовен и молельен, общественных и частных, оказались имеющими своих чудотворных мадонн. Имеющийся перед нашими глазами список перечисляет их более сотни.

Иногда дева-покровительница домашнего очага, образ, завещанный предками, также удостаивал оживляться и бросать на семью, находящуюся в неутешимой горе, взгляд утешения¹⁾.

Фрозиноне, Верули, Торриче, Капрано, Фраскати, Урбанна, Сан-Либерато, Кальката, Тоди,—все они тоже имели по одной или по несколько чудотворных мадонн. Эпидемия достигла максимума своего развития в августе 1796 года.

В Анконе чудо продолжалось без перерыва с 25 июня 1796 года до января месяца 1797 года. 23-го числа этого месяца чудеса опять возобновились; тогда граждане, с начальством города во главе, испросили разрешение, чтобы дни 25 и 26 июня праздновались ежегодно обедней и торжественными молебствиями. Несколько дней спустя после этого разрешения, 10 февраля 1797 года, Бонапарт совершил свое вступление в Анкону. Убеденный в том, что анконское чудо было результатом мошенничества церковников, предназначенного для возбуждения народа против французов, он призвал Кириака Каполеони и Иосифа Кадолини, каноников собора. Осыпав их жестокими упреками, он приказал закрыть изображение. 12 февраля 1797 года чудесная икона была задернута сукном. Приказание будущего императора распространилось, без сомнения, и на всех других мадонн Италии, потому что как раз к этому времени все чудеса пошли на убыль. В феврале чудеса в Риме возобновлялись еще, но уже с большими промежутками. В марте они прекратились совсем.

Нет никакого сомнения, что мы имеем здесь дело с явлением коллективного внушения. Множество лиц, посетивших тогда различные изображения этого рода, никогда не видели сами этого чуда²⁾.

„Иные из них могли удовлетворить свое благочестивое любопытство лишь при четвертом или пятом посещении, и теперь все очень хорошо помнят, что, когда им удавалось поместиться на таком расстоянии, чтобы хорошо видеть, и они, все-таки, ничего не видели, они, тем не менее, слышали, как народ свидетельствовал, что чудо совершается“³⁾.

Жан Маркетти говорит нам, что „во власти всемогущего удостоить видеть и слышать чудеса лишь того, кого он захочет“, и приводит нам примеры из евангельских событий. Мы не будем его оспаривать. Но остается несомненным, что здесь дело не может идти о явлениях объективного характера; иначе, все видели бы их; ведь, не

¹⁾ Маркетти—„Histoire des images miraculeuses de Rom... en 1796 et 1797“, стр. 6—11; Париж, изд. 1850 г.

²⁾ Маркетти—„Чудеса“, 71.

³⁾ Маркетти—„Чудеса“, 50.

може от совершить целую серию новых чудес и при этом дать лишь небольшому числу „благочестивых людей“ заметить их.

Было ли это внушение самопроизвольным и развивалось ли оно само-собой в народе, единственно под влиянием бедствий, угрожавших Италии? Я не думаю этого. Со времени вступления Наполеона в Анкону чудеса должны были бы удвоиться в других городах полуострова и, особенно, в Риме. Этого не было; наоборот, мы видим, что они всюду перестали проявляться. **Как только духовенство поняло, что стало опасно поддерживать чудеса, они прекратились.** Поэтому мы имеем право думать, что оно не было чуждо познанию и развитию этой эпидемии чудес. Жан Маркетти даст нам, к тому же, доказательства этого.

„Во время этих чудес наш народ уже несколько лет питал и питает еще теперь чрезвычайное благоговение к чудотворному изображению святой деви, почитаемому в храме святого Варфоломея в Бергамаске и известному под именем „скорбящей богородицы“. Парисована икона на полотне и с нее сняты бесчисленные копии, которые распростанялись повсюду и довольно большое число которых уже было помещено на улицах и общественных местах города. Итак, упование, благоговение, всеобщее почитание, почести, оказываемые Марии, и молебствия, устраиваемые ей, направлялись именно к этой иконе „скорбящей богородицы“, и потому это благочестивое народное предрасположение—факт, который вследствие своей всеобщей известности не может быть оспариваем.

Постоянно видели, как народ толпился вокруг нее при всех обстоятельствах, обычно возбуждающих благочестивое рвение, а таковыми, в особенности, бывают общественные бедствия. Словом, ощущение бедствий, которые нам тогда угрожали и к торые становились все более зловещими, известные о чудесах, которые произошли 25 июня в Анконе и в других местах Анконской Марки и которые с первых же дней июля месяца начали производить шум в Риме, были способны возбудить благочестивое воображение народа и придать некоторую силу известного рода соревнования, заставляющему видеть также и в Риме чудесное движение глаз святого изображения Марии, когда еще не говорили с уверенностью, что видели подобное явление. Итак, совершенно понятно и все естественные последствия делают очевидным, что именно воображение нашего народа и привело в движение, 9 июля, глаза решительно всех изображений „скорбящей богородицы“. Словом, здесь произошло, следовательно можно сказать, новое чудо, состоящее в том, что набожность, стеченне и вера всего народа продолжались без перерыва во время наших чудес, как и раньше по отношению к этим самым изображениям „скорбящей“, особенно, в церкви святого Варфоломея; вовсе не надо было иметь особенно разго яченной головы, чтобы сказать, что видел сам, как она двигала глазами“¹⁾.

Чудеса, действительно, должны были бы быть связанными с иконами этой „скорбящей богородицы“, если бы эпидемия была народного происхождения; но,—делает важную заметку „католический библиофил“,—„замечательная вещь: первое из изображений, на котором Мария проявила свое могущество, принадлежало члену знаменитого „общества Иисуса“, (т.-е. иезуиту), в то время рассеянного и гонимого, и последнее чудо имело место на площади Иисуса, как раз против церкви и дома этого же самого общества“²⁾.

¹⁾ Маркетти—„Чудеса“, 38—41.

²⁾ Маркетти—„История“, 6.

С другой стороны, тот образ действий, который имел место при юридическом расследовании, в высшей степени способен возбудить наши подозрения. Нужно было, согласно обычаю, назначить экспертов, чтобы произвести осмотр „материала изображений“. Однако, решили обойтись без этого, якобы, как в виду большого числа изображений, подлежащих осмотру,—заметьте, что дело шло лишь о двадцати шести,—так и потому, что изображения не были новыми.

Можно ли, на этом основании, заключить, что со всеми этими изображениями было проделано мошенничество? Совсем нет. Это совершенно по очень многим причинам. Но ни для кого не тайна, что расположение глаз на некоторых изображениях Христа, например, на которых зрачки нарисованы под ресницами,—на изображениях, находящихся и ныне в лавочках католических торговцев,—производит именно такое впечатление, будто глаза попеременно открываются и закрываются для тех, кто пристально смотрит на них в течение некоторого времени¹⁾.

Поэтому, достаточно было бы некоторой подрисовки, чтобы установить то или другое расположение глаз, которое способствовало бы возникновению этой коллективной галлюцинации.

Раз явление галлюцинации возникло, то появляются движения „уже необычные для человеческих глаз“, и нам заявляют,—по крайней мере, это касается одного свидетеля, что лицо Марии, когда она двигала глазами, казалось ему уже не естественным, но изменившимся.

Первыми свидетелями движений некоторых изображений (в храме св. Сильвестра in Carite, например) были лица, которых ключарь никогда не видел. Образ богородицы del Lupo, в церкви святого Иоанна божьего, которое производило особенно чудесные явления и гравюры с которого, сделанные до и после этого события, имелись у нас, под конец поворачивало голову уже не в ту сторону. Мы можем предположить, что первоначальная подделка впоследствии была изменена. Расследование не дает данных, противоречащих этому мнению. Статуя богородицы du Rosaire, находившаяся в домашней часовне Луи Галли, несомненно, была подрисована наново. Легко можно было бы увеличить примеры этого рода.

Но как бы ни была велика доля шантажа, тем не менее, оказывается, что в общем эти чудеса являются эпидемией коллективного внушения.

Пий VI питал большое доверие к Жанну Маркетти, которого он назначил наблюдателем римского духовенства, а затем настоятелем коллегии и церкви иезуитов. Эта личность прославилась своими политическими происнами. Так, во время вступления французов в Рим, в 1798 году, он был заключен в замок Святого Ангела, а потом изгнан из пределов римской республики; он вернулся на родину (Эмполь в Тоскане), где снова был заключен в тюрьму, так как Тоскана была захвачена французами. После того, как Пий VII отлучил Наполеона от церкви, Маркетти, подозреваемый в том, что посоветовал папе эту меру, был сослан на некоторое время на остров Эльбу²⁾.

Мы не ошибемся, если скажем, что он был душой этой религиозной эпидемии, и Наполеон в этом не обманулся. В донесении, часто нами цитированном, Маркетти признается сам, что был одним из тех, кто отклонил исследование материалов, из коих были сделаны эти чудотворные изображения. Без сомнения, у него имелись на то свои основания.

¹⁾ Глаза, окруженные нарисованным или накладным жемчугом, могут производить такую же иллюзию.

²⁾ Abbé F. Perennès—„Diet. de biographies chretiennes“, II, 1370; 1851 г.

Последняя эпидемия этого рода, известная нам, имела место в 1850 году, когда папа, изгнанный из Пинской области революцией 1848 года, вернулся туда под покровительством французов, но получил предчувствия близкого конца своей светской власти.

Икона божьей матери, известная под именем „матери милосердия“ и находившаяся в маленькой церкви святой Клары, в Римини, обратила на себя внимание своими движениями глаз и слезами. Эта икона, на полотне, была нарисована в 1796 году одним гражданином из Римини.—Иосифом Бранкалеони.

В субботу, 11 мая 1850 года, в день, вдвойне посвященный Марии, госпожа Анна Бульи, графиня Бальдини, сопровождаемая двумя молодыми дочерьми, вошла в церковь святой Клары, чтобы совершить там свои утренние молитвы. Велико было их удивление, когда, молясь перед святой иконой, они увидели, что лицо значительно изменило свое выражение. Глаза вращались в своих орбитах и поднимались к небу. Женщины удалились под впечатлением благоговения, восторга ужаса, решившись хранить молчание до нового доказательства. На следующий день чудо возобновилось в присутствии нескольких других лиц, которых они привели с собой. Они уведомили об этом почтенных отцов, миссионеров „Драгоценной Крови“, которые исправляли должность священников в церкви святой Клары; те сами засвидетельствовали чудо, уверившись после долгого и внимательного предварительного рассмотрения других изображений, что это не обман зрения. После полудня того же дня чудо уже не было ни для кого тайной; церковь, улицы и соседние площади были запружены радостной толпой, дрожавшей от благоговейного любопытства. После того оказались сотни, чтобы не сказать тысячи, свидетелей-очевидцев, потому что чудо возобновлялось часто; и все те, кто мог в тесной часовне поместиться таким образом, чтобы хорошо видеть святую икону, были в то же самое время свидетелями чуда.

В следующие недели Фоссомброне, Санта Агата, Фельтриа, Сандженеччио, Терни, Луго, Сант-Арканджело, Монтбароччио и несколько других мест оказались обладающими своими чудотворными мадоннами.

Грамотой от 25 июля 1850 года папа Пий IX уполномочил епископа Римини поднести золотую корону в дар „матери милосердия“. Наконец, 11 января 1851 года епископским посланием, после юридического опроса, была установлена подлинность и сверх-естественный характер вышеназванных чудес.

Эти чудеса, без всякого сомнения, способствовали тому, чтобы **подготовить благоприятную атмосферу для провозглашения догмата о непорочном зачатии**, который был установлен Пием IX 8 декабря 1854 года *).

1) Матиньон,—508.

*) Статья взята книги P. Saintyves—„Les Reliques et les Images légendaires“, стр. 84—106; Париж, 1912 г.

Статья эта ценна тем, что рисуемая в ней „эпидемия чудес“ с иконами богини Марии является хорошей параллелью к эпидемии чудес с „обновлением икон“, с начала Октябрьской революции и по ныне еще подстраиваемой у нас, в СССР, духовенством буржуазией и в политически-контрреволюционных и эксплуататорских целях.

БИБЛИЯ И РАБСТВО

(Некоторые материалы для лекции).

Уже в рассказе о создании первых людей „библия“ устанавливает известное неравенство: „создал бог из ребра, взятого у человека жену, и привел ее к человеку“ („Быт.“, II, 23). Этот рассказ, как считает христианская церковь, определяет приниженное, зависимое положение женщины от ее господина-мужчины (см. „I Тим.“, II, 12, сл.).

Рассказ о проклятии Ноем Хама делает вообще всякое рабство богоустановленным. По рассказу „библии“ („Быт.“, IX, 21 сл.), Хам был проклят отцом своим, Ноем, за нарушение иудейского обычая (регламентированного в „Лев.“, XVIII, 7: „наготы отца своего не открывай“). Не желая нарушать благословения божьего, которое было только что изречено по адресу Ноя и трех его сыновей (IX, 1), Ной проклятие свое перенес на сына Хама—Ханаана (так объясняет это удивительное проклятие Иоанн „Златоуст“ в беседе XXIX, 6 на кн. „Бытия“). Тем самым, истолковывают далее ясники, проклятие Ноем перешло на всех потомков Хама. „Раб рабов будет он у братьев своих“, изрекает „святой праотец“.

Ясники иудейские и христианские стараются определить, кто эти потомки Хама: это т. н. ими „амиты“ (в противоположность семитам—потомкам Сима и европейцам—потомкам Иафета), к числу коих экономические соображения заставляли причислить негров и другие цветнокожие народности.

Благочестивые христианские ясники и до сих пор считают, что сам бог predetermined рабство этих народностей у европейцев. А когда римскому папе Николаю V пришлось откликнуться на вопрос о невольничестве, этот непогрешимый „наместник сына божьего на земле“ особой буллой в 1454 г. благословил ввоз негров из Африки в Европу для продажи. На этом же основании другой папа, Бенедикт XIV, в 1741 г. благословил и торговлю индейцами.

Современные русскому митрополиту Филарету житийские соображения подсказали и этому святителю великолепное возражение против намечавшейся отмены крепостного права. Русская обстановка, в которой были свои рабы, того же цвета кожи, что и все, позволила этому святителю подтвердить теорию о том, что от Сима произошли церковники, от Иафета—помещики, и вообще люди „голубой крови“ и „белой кости“, от Хама же—те самые „хамы“ и „хамки“ с „черной костью“, которые сотни лет тащили на себе ярмо феодального, а затем капиталистического рабства.

Еще и до сих пор в с. Ивановском, Щигровского уезда, Курской губернии цела церковь, выстроенная богатейшим помещиком кн. Барятинским, где в притворе имеется следующее религиозно-нравственное изображение: Ной, благословляющий находящихся справа и слева от него царя и митрополита и под ногами их крестьянина, папу-

щего земля. Сбоку поспевшая паднётся, две зёрнышка благословенныя богом. Одно другому необходимо нужно". (См. рис. в конце статьи).

Вполне естественно, что в „Библии“ можно и далее видеть только подтверждение уже узаконенного рабства. В „благочестивых“ историях об Аврааме, Исааке и прочих „святых праотцах“ в качестве имущества фигурируют паравне с ослами и волами — рабы.

Взгляд на рабство нашего „священного писания“ весьма прост: рабы и слуги принадлежат господам всецело. Об этом свидетельствуют хотя бы рассказы о наложницах рабынях и служанках, коих жены „святых праотцев“ преподносят своим мужьям в подарок, чтобы те, очевидно, не вздумали искать себе половых развлечений вне семейного очага. Исакову жена дарит служанок Вальду и Зелфу („Б.“, XXX), а Аврааму св. Сарра дарит Агарь. Причем, когда Агарь, зачав от господина, стала „презирать госпожу свою“, Авраам сказал: „вот, служанка твоя в твоих руках. Делай с нею что тебе угодно“ („Б.“, XVI). Святости, конечно, не убавилось ни у Авраама, ни у его жены даже и после расправы с „зазнавшейся“ рабыней. „Св. праотцы“ поступали по „божьему закону“, который подтверждает сам „апостол Павел“ в „Гал.“, IV, 30: „изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной“.

„Библия“ предусматривает пути, коими приобретаются рабы. Эти пути установлены богом. Уже при приказании Аврааму обрезать всякого младенца бог упоминает „кушленно“ за серебро у какого нибудь иноплеменника“ („Б.“, XVII, 12). Это, по „Библии“, вполне благочестиво. В „Лев.“ XXV, 44 бог растолковывает Моисею порядок этих приобретений: „Что бы раб твой и рабыня твоя были у тебя, то покупайте себе раба и рабыню у народов, которые вокруг вас. Также и из детей поселенцев, поселившихся у вас, можете покупать, и из племени их, которое у вас, которое у них родилось в земле вашей, и они могут быть вашей собственностью. Можете передавать их в наследство и сынам вашим по себе, как имение; вечно владейте ими, как рабами“.

Понятно, что X заповедь о рабе говорит, как об „имении“, — наряду с ослом, волком, домом, и прочим.

Но и не только из иноплеменников разрешается покупать рабов: „Исх.“, XXI знает и такой закон божий (объявленный на Синае): „если купишь раба еврея, пусть он работает шесть лет“...

„Если кто продаст дочь свою в рабыню“ (обеспеченные люди этим, конечно, не занимались), и „если она не угодна господину своему“ (надоела, одним словом), „пусть позволит выкупить ее“ (чем не гуманность?); „чужому народу продавать ее не властен“ (ст. 7-8)

На седьмой год полагалось рабов евреев освобождать. При чем, приплод — это доход хозяина: „если господин дал ему (рабу) жену, и она родила ему сынов или дочерей, то жена и дети ее пусть останутся у господина ее, а он выйдет один. Но если раб скажет: люблю господина моего, жену мою и детей моих, не пойду на волю, то пусть господин его приведет его перед богом“ (отголосок древнего идолопоклонства евреев). „и поставит его у двери или к косяку, и проколет ему господин его ухо шилом, и он останется рабом его вечно“ („Исх.“, XXI, 5-6).

Господина своего раб мог и не любить, но уж если обзавелся детьми, рабское клеймо ему было обеспечено навсегда, хотя бы он был и единоплеменник. Очень удобный способ при „гуманных“ законах блюсти аппетиты рабовладельцев.

Однако, отпуск рабов на свободу, даже и при такой прекрасной

возможности уклониться от его выполнения, оказывается был просто на бумаге. У „Иер.“, XXXIV, 8 сл. есть упрек по адресу соотечественников, которые отпускали рабов, „но, после того, раздумав, стали брать назад рабов и рабынь, которых отпустили на волю, и принудили их быть рабами и рабынями“.

Приобретению рабов служило и обращение в рабство за долги, о чем говорится у „Амоса“, II, 6, и за воровство, если уличенный вор не в состоянии был покрыть причиненный им ущерб собственнику: „укравший должен заплатить; а если нечем, то пусть продадут его для уплаты за украденное им“ („Исх.“, XXII, 3). Сумма убытков по этому „божьему“ закону при выискании с вора удваивалась (ст. 4).

Как дорого стоил раб? В „Исх.“, XXI, 32, за убитого раба назначается плата 30 сиклей серебра (около 20 р.). За Иосифа братья его выручили 20 сребренников („Быт.“, XXXVII, 28). У „Осии“, III, 1 сл., есть любопытная справка, относящаяся уже ко времени развития денежного хозяйства у евреев: приобрел я себе ее (женщину) за пятнадцать сребренников и за хомер ячменя и полхомера ячменя“. (Сказать „полтора хомера“ „святой дух“ еще не научился в то время). Сумма, как явствует, ничтожная: рублей 15 деньгами, да около четырех четвертей ячменя.

„А за это за все“—, св. пророк“ Осия (во имя которого есть придел в Морском соборе в Ленинграде) „сказал ей: оставайся у меня; не блуди и не будь с другим“ (на то-ж и деньги уплачены!).

Другой способ—кроме продажи в рабство иноплеменников и соотечественников—обшараспроstrаненный и послуживший, вероятно, началом вообще рабства у человечества—захват пленных—нашим „священным писанием“ не одобряется. Большинство описаний легендарных войн, имеющих в „библии“, заканчивается упоминанием: „не оставили в живых ни одной души“, „истребили все дышащее“ и т. д. (Ср. „Иис. Нав.“, X, XI и др.) В „Ез“, IX прямо говорится про иноплеменников: „не ищите мира их и блага их во веки“.

Впрочем, в отношении скотских вожделей мужчин господь бог через Моисея дает поблажку верующим: когда велась, например, война с мадианитянами, бог разрешил, после истребления „всех детей мужеского пола и женщин, познавших мужа на мужеском ложе“... „оставить в живых для себя всех детей женского пола, которые не познали мужеского ложа“ („Числ.“ XXXI, 17-18). Захлебываясь от восторга, „св. дух“ вдохновлявший „священного писателя“, уверяет, что „было добычи... женщин, которые не знали мужеского ложа, всех душ тридцать две тысячи“ (ст. 35). „Дань из них господу тридцать две души“ (ст. 40). „Воины грабили каждый для себя“ (ст. 53).

Еще один благочестивый и одобренный богом и всем авторитетом христианской церкви массовый способ приобретения рабов: когда египтяне стали умирать от голода, то они пришли к Иосифу и сказали: „купи нас и земли наши за хлеб“... „И купил Иосиф землю египетскую... И народ сделал он рабами от одного края Египта до другого“ („Б.“, XLVII).

Каково же должно быть обращение с рабами по „библии“?

Рабов, конечно, можно бить, сколько хозяйской душе угодно, ибо даже детей „св. писание“ настоятельно и многократно рекомендует колотить почаще („Притч“, XIII, 24; XXII, 15; XXIII, 13; XXIX, 15, 17).

При этом, „если кто ударит раба своего или служанку свою палкою и если они день или два переживут“ (не ухлопает, од-

ним словом, сразу), „то не должно наказывать его, ибо это его серебро“ („Исх.“, XXI, 20-21).

Рабу надо больше всего заботиться о господине своем („Притч“, XXVII, 18), ибо, „если какому человеку бог дал богатство, то это дар божий“ („Еккл.“, V, 18).

Веда, если раб почувствует себя не глупее господина: „трясется от этого земля, не может носить“ такого раба, уверяет „св. писатель“ („Притч“, XXX, 21-23). „Не прилична глупцу шашинь, тем паче рабу господство над князьями“ („Притч“, XIX, 10).

Христианизованное иудейство, все современное христианство, тем более возвело и возводит рабство в своего рода обязательный атрибут веры и вполне благочестивое состояние.

Что по отношению к богу все верующие в него рабы — это само собой разумеется. И в христианской религии, сумевшей вместить в себе самые противоречивые утверждения, в этой религии, где говорится, что „нет ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского“ („Гал.“, III, 26), мифическому „основателю“ которой приписаны слова: „почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими, но между вами да не будет так; а кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугой; и кто хочет быть первым между вами — да будет вам рабом“, — в этой „всесветной блуднице“ все основано на бесконечном рабстве. Вся суть христианства — в нем, в этом безгранично рабском состоянии всех „верующих во Христа Иисуса“.

Сам „христос“ — де сошел на землю „в рабем зраке“. Он пришел облегчить страдания „нуждающихся и обремененных“, их звал к себе и, наоборот, отворачивался от богатых и сильных мира сего. Когда богатый юноша просил совета, как достичь „жизни вечной“ и, получив ответ — „продай имение и раздай нищим“, — отошел с печалью — Иисус, де, сказал: „трудно богатому войти в царствие небесное. Удобнее верблюду пройти сквозь игольные ушки, нежели богатому войти в царствие небесное“ („Мф.“ XIX, 16 сл.). Притчей о богатом и бедном Лазаре („Лк.“, XVI, 19) он нарисовал такую ужасную картину загробных мук богача, только за богатство, что, казалось бы, никому и в голову не должно было более приходиться испытывать наслаждений здесь на земле.

Когда же речь заходит о том, платить ли подать римскому императору, следует уклончивый ответ: „кесарево(?) — кесарю“ („Мф.“, XXII, 21). А „апостольские послания“ еще дальше развивают эту иезуитскую мысль: „всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога, существующие же власти от бога установлены. Противящиеся власти противятся божию установлению... Надобно повиноваться по совести... Отдавайте всякому должное: кому подать — подать, кому оброк — оброк“ и т. д. („Рим“, XIII, 1 сл.) „Каждый оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся“ („I Кор.“, VII, 20 сл.).

После этих постановлений сыпятся, как из рога изобилия, приказы священных авторов: „рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как христу, не с видимой только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы христовы, исполняя волю божию от души, слуга с усердием, как господа, а не как человекам“ („Еф.“, VI, 5 сл.).

„Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, но в простоте сердца, боясь бога“ („Кол.“, III, 22).

„Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих

достоинными всякой чести. Те, которые имеют Господами верных (т. е. христиан) не должны обращаться с ними небрежно... („1 Тим.", VI, 1 сл.)

„Рабов увещевай повиноваться своим господам, угождать им во всем, не прескловить“ („Титу“, II, 9).

И когда в „послании к Филимону“ автор его заводит речь о беглом рабе Онисиме, то „св. апостол“ находит в себе только несколько жалких слов с просьбой не отнестись жестоко к беглецу, но христианин раб все-таки возвращается по принадлежности к господину—христианину же.

„Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым“—решительно отсекает всякую попытку к возражениям „ап. Петр“: „ибо то угодно богу, если кто, помышляя о боге, переносит скорби, страдая не справедливо. Ибо вы к тому призваны, потому что и христос пострадал за нас, оставив нам пример“ („1 Петра“, II, 17 сл.).

В том то и вся сущность христианства: пусть все остается, как есть. На все воля божия. Никакого ропота, никакого сопротивления („не противься злomu“). Затем то и бог на землю приходил, чтобы научить людей страдать еще сильнее, еще крепче: раньше слезы текли, а теперь слезы с кровью перемешались,—и на все это воля божия.

Но если, все-таки, мелькнет у угнетенных мысль поднять свой голос против земных порядков!.. Как Содом и Гоморра, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример, так точно будет и с теми мечтателями, которые отвергают начальства, и злословят высокие власти... Горю им, потому что идут путем Каиновым („Иуды“, ст. 7 сл.)

Если еще взглянуть в евангельские речи Иисуса „христа“, можно убедиться только в том, что именно слова, приписываемые этому излюбленному буржуазией „страстотерпцу“, положили основание христианскому благословению рабства: с таким возмутительным хладнокровием обсуждает он „права“ рабовладельцев.

„Царство небесное подобно царю, который захотел сосчитать себя с рабами своими“ („Мф.“, XVIII, 23).

„Если раб скажет в сердце своем: не скоро придет господин мой, то придет господин раба того... и рассечет его“ („Мф.“, XXIV, 48).

Бог, при „кончине мира“, поступит так, „как человек, который, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им имение свое“ („Мф.“, XXV, 14 сл.). Далее идет известная притча о талантах). „Негодного раба выбросьте во тьму внешнюю“.

„Раб, который знал волю господина своего, и не делал по воле его, бит будет много, а который не знал и делал достойное наказания бит будет меньше“ („Лк.“, XII, 42 сл.)

Или вот еще замечательное местечко: „кто из нас, имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажут ему: пойдн скорее, садись за стол. Напротив, не скажет ли ему: приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам. Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? **Не думаю**“ („Лк.“, XVII, 7).

И так далее, все в том же роде. Мерзейшие сентенции рабовладельца—крепостника защищаются авторитетом самого бога, бывшего на гастролях в Палестине. И все это одобрено замечательным, поистине исчерпывающим все, выражением: „что высоко у людей, то мерзость перед богом (Лк., XVI, 15). Поистине, это верно также и наоборот: „что мерзко у людей, то высоко перед богом“.

На основании этих „божественных и апостольских поучений“,

„дев. отцы“, ревнители и наставники христианства, составили прекрасный своим единодушием хор, в котором на разные лады выводили одну мелодию — о божественном основании рабства. Таковы: святые Киприан, папа Григорий „великий“, Василий „цесарийский“, Иоанн „Златоуст“ и др., которые в основание своих поучений клали послания ап. Павла. Св. Ипатий антиохийский („богоносец“) даже дружески советовал рабам не желать свободы, из боязни попасть в рабство к своим страстям (1). Св. Августин „блаженный“ полагал, что иго рабства положено в наказание только на грешников, а св. Фома аквинский удостоверял, всем своим авторитетом, что даже сама природа предназначила некоторых людей в рабы.

Можно ли удивляться тому, что рабство в христианском „цивилизованнейшем“ мире, под сенью столь „богооткровенных“ мыслей, процветало во всех видах: и в форме продажи детей римско-католических священников (по благословению папы Бонифация VIII в начале XI в.), коим брак был запрещен; и в форме крепостного права в России, Франции, Германии и прочих странах; и в форме торговли неграми и индейцами; и в форме эксплуатации миллионов трудящихся современным капиталом и т. п.

Удивительно ли, что у многих язычников-варваров не было даже и понятия рабства, пока его не принесло христианство (галлы, например, по свидетельству Юлия Цезаря, который упоминает только о службе бедняков у богатых—„De bello gallico“, VI, 13), или оно было гораздо более мягким, как у германцев, где рабы были только на оброке.

Рабовладельцы в яростной борьбе за свои права всегда имели на своей стороне христианскую церковь начиная от сельского попа, благословлявшего помещика, который забивал на смерть крепостных на конюшне, до митрополита Филарета, папы Николая V и прочих, богословски обосновавших „права“ рабовладельцев.

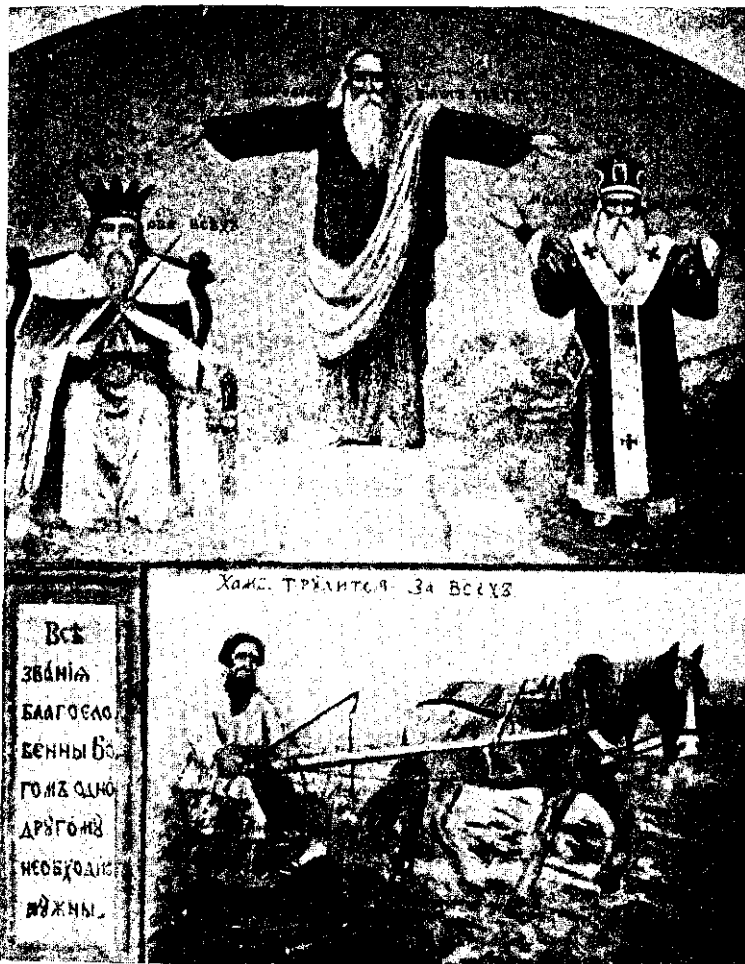
Новые формы хозяйства и революции, ими вызываемые, разрушали благоприятные условия для рабства, но христианская церковь, теоретически руководясь „библией“, всегда была за рабство в любом, хотя бы приспособленном виде, ибо такова воля божия.

В наиболее благочестивых христианских странах рабство позднее всех исчезло с арены хозяйственной жизни: в 1836 г. Испания в войне с С.-А. Соед. Штатами потерпела поражение на о. Кубе, чем и было там закончено рабство, а революция в Бразилии, устранившая влияние той же христианнейшей Испании, только в 1888 г. уничтожила рабство и в этой последней американской стране, все еще имевшей институт узаконенного права на жизнь и личность невольника.

Борьбу, однако, решили отнюдь не божески соображения: рабство стало экономически менее выгодно, чем труд „свободного“ рабочего. Несякали источники вербования рабы. „Свободный“ рабочий обходился дешевле: не надо было заботиться о его жизни, здоровье, пище, одежде, крове; труд наемника при известной конкуренции сделался более производительным. Понятно, что даже заядлые крепостники мало по малу стали применяться к новым воззрениям, порожденным капитализмом. К этим голосам постепенно присоединились и христианские рясники.

В конце XIX столетия папа Лев XIII в первых же своих энцикликах поднял вопрос о прекращении торговли неграми. Некоторые из его кардиналов даже начали проповедывать необходимость нового крестового похода против магометан—арабов и турок, которые вели

еще широкую торговлю рабами в Африке. „Рабство несовместимо с христовыми заветами“,—на новый лад записали рисники. Они благочестиво забыли при этом, что бог, по их уже словам, установил „вечное владение рабами“, что „сын его“ и его истолкователи, водимые „духом божиим“, подчеркивали неизбежность рабства. Они просто, по обыкновению своему, добросовестно защищали стремления своего нового хозяина—промышленного капитала, вынужденные, повторяем отказать от защиты юридического (крепостного) рабства, личного, но всем авторитетом „христа“ и христианской церкви стали овящать новый вид рабства—эксплоатацию наемных рабочих, более выгодную капиталистам.



БИБЛИОГРАФИЯ

(продолжение).

Список книг и статей, вышедших до 1-го июня 1925 года.

I. История религии.

Аграрное движение в Пенджабе. „К. И.“, 25 г., № 1.

Заметка посвящена аграрному движению в Пенджабе, которое носит религиозно-реформаторскую окраску.

Блонневист, Е., Ибах, В., Поснова, Л. „Первообытный человек, материальная культура и религия“. Изд. „Прибой“. Л., 25 г.

Древс, А. *Миф о христе.* Перев. с нем. 3-го издания. Под ред. и с предисл. П. А. Красикова. Т. I. Изд. 2-ое, дополненное. Гиз. М. 25 г. Стр. 201.

Кунов, Генрих. *Возникновение религии и веры в бога.* Перевод и предисловие И. Степанова. 4-ое издание. Гиз. М. 25 г. Стр. 379.

Маутнер, Фриц. *Гипатия.* Роман. Гиз. 24 г. Стр. 302.

Роман посвящен эпохе Юлиана-Отступника, борьбе христиан с язычеством. Симпатии автора всецело на стороне последних представителей античности. Христиане изображены у Маутнера, как дикие и жестокие пауверы.

Николюнский, Н. *Астрономический переворот в исторической науке* (по поводу книги Н. А. Морозова „Христос“). „Новый мир“, 25 г. № 1. Стр. 157—175.

Н. подвергает довольно обстоятельному разбору методы Н. Морозова и его приемы и приходит к следующему выводу: „К сожалению, чудесные открытия самого Морозова при помощи астрономического и других методов существуют лишь в его фантазии и для серьезного историка интереса не представляют“.

Олар, Альфонс. *Церковь и государство в эпоху великой французской революции.* Укргоиздат. 25 г. Стр. 93.

Путинцев, Ф. *Происхождение религиозных праздников.* Под ред. М. Горева-Галкина с пред. Е. Ярославского. Изд. 2-ое и сп. и доп. Гиз. 25 г. Стр. 191.

Степанов, И. *Очерк развития религиозных верований.* Пособие для партийных школ. Гиз. 25 г. Стр. 55.

Степанов, И. *Происхождение нашего бога.* По Г. Кунову. 3-е издание. Гиз. 25 г. Стр. 149.

Ярославский, Ем. *Как рождался, жил и умирают боги и богини.* Изд. 3-е. Гиз. 25 г. Стр. 287.

12. Ярославский, Емельян. *Религия на службе капитала.* „Большевик“, 25 г., № 3—4. Стр. 27—28.

В краткой, но весьма содержательной статье автор дает ряд фактов, статистических данных, ярко иллюстрирующих приспособление религии к интересам капитала: „Прежде священник служил помещику, теперь он держит нос по ветру—правит на нового господина, на крупную промышленность“, интересы которой он обслуживает и в капиталистических странах и в колониях.

II. История философии.

13. Деборин, А. *Фихте и великая французская революция* (продолжение). „ПЗМ“, 24 г., № 12.

14. Ленин, И. *Конспект „Науки логики“ Гегеля.* Со вступит. замечаниями А. Деборина. „ПЗМ“, 25 г., № 1—2.

15. Ронцини, В. *Гегель и Фейербах о религии.* Гиз. 25 г. Стр. 99.

16. Цейтлин, З. „Hypoteses non fingo“ „ПЗМ“, 25 г. № 1—2.

Статья посвящена этому утверждению Ньютона и его проверке на произведениях самого Ньютона.

III. Антирелигиозная пропаганда.

1. Разоблачение религии и церкви.

18. Горев, Михаил. „Молебн или трактор“. „Что надо знать каждому ребенку на праздник рождества христова“. Изд. „Прибой“. Л. 25 г. Стр. 15.

19. Зорич, А. *Чудо в Калиновке* (деревенская быль). Изд. „Молодая Гвардия“. М. 25 г. Стр. 25.

20. Клубам и пасхе. *Сборник материалов под ред. С. Рафалевича.* Гиз. 25 г. Стр. 189.

*) См. сборник Атеиста: „От религии к атеизму“. См. журнал „Атеист“ №1—„Библиография“.

Все содержание сборника распределяется на отделы: 1. Материалы для докладчика. 2. Художественные материалы. 3. Стенная газета. 4. Материалы для выставки. 5. Библиография.

К сборнику приложены диаграммы и рисунки.

21. Кузьмин. „Христос не воскрес“. Изд. „Молодая Гвардия“. М. 25 г. Из серии книг для вожатых и пионеров.

22. Логинов, А. *Веселые рассказы из священной истории*. Изд. „Безбожник у станка“. М. 25 г. Стр. 64.

Р: И. Зырянов.—„П“, 25 г., № 74.

23. Логинов, А. *Легенда о христе*. Напечат. в № 1 „Библиотеки Безбожника у станка“.

24. Логинов, Антон. *Существует ли бог и почему в него люди верят*. Сборник статей. Изд. „Основа“. Иваново-Вознесенск. 25 г. Стр. 215.

Содержание: 1. Вера и знание. 2. Религия и нравственность. 3. Легенда о христе. 4. Богословские доказательства бытия божия. 5. Как следует вести борьбу с религиозными предрассудками.

25. Луначарский, А. *Почему нельзя верить в бога*. Лекция, прочитанная в I МГУ. Изд. „Работник Провещания“. М. 25 г. Стр. 32.

26. Львова, К. *От икон к баррикадам*. (Инварь—декабрь 1925 г.) Исторический этюд в 4 действия. Самарский Губнадат. 25 г. Стр. 39.

27. Мордвинов В. *Чорт Паленый*. Сказ про то, как мастеровой Митька-Сверчок с чортом паленым об заклад бился да с буржуями боролся и как чорт Митьке голову свою проиграл. Изд. „Новая деревня“. М. 24 г. Стр. 31.

28. Ойлынец, С. *О золотых мошгах, сокрытых непорочными старцами Киево-Печерской лавры*. „Пр.“, 25 г. № 3.

29. Рафалович. *Как обновилась иконы*. Изд. „Прибой“. Л. 25 г. Стр. 46.

30. *Религия или наука*. Альбом. Изд. Укр. Главполитпросвета. 24 г.

31. Рожицин, Валентин. *Святая пасха*. Изд. „Пролетарий“. Харьков. 25 г. Стр. 55.

32. Рожицин, В. *Умиравший бог*. Изд. „Пролетарий“, Харьков. 25 г.

33. Россетти Сандро. *Святая отец и святой год*. (Письме из Италии). „Пр.“, 25 г. № 3.

В письме дано описание празднования „святого года“ в Риме в текущем году.

34. Соболева А. *Беседы о душе*. Изд. 25 г. Стр. 77. С рисунками.

35. Степанов И. *Беседы о верах*. Изд. „Прибой“. Л. 25 г. Стр. 71.

36. Сухов, А. А. *Отче наш*. Укр. госиздат. 25 г. Стр. 20.

37. Сухов, А. А. *Сколько верна сесте и какал правильнее*. Укр. госиздат. 25 г. Стр. 23.

38. Сухоплюев, Ив. *Ленин о религии*. Укр. госиздат. 25 г. Стр. 87.

39. Сухоплюев, Ив. *Октябрины*. Укр. госиздат. Харьков. 25 г. Стр. 43.

40. Фигурин, А. *Литургия обедни*. Изд. „Пролетарий“. Харьков. 24 г. Стр. 32.

41. *Чтения о Рождестве*. Под ред. Ц. Р. ГКОМ. Изд. „Молодая Гвардия“. М. 25 г. Стр. 34.

„Бронзеры не принадлежат к чреду удачных“ (Ю. Бочаров—„П“, 25 г. № 6).

42. Шейнман, М. *Отем и кровью во имя бога*. Под ред. М. Горьва. С пред. Ем. Ярославского. 3-е изд. Изд. 25 г. Стр. 78.

43. Ярославский, Е. М. *Библия для верующих и неверующих*. Ч. III. Вторая книга Моисеева. Исход. 2-ое издание. Изд. 25 г. Стр. 94.

44. Ярославский Ем. *Библия для верующих неверующих*. Вып. IV. Книга Левит. Изд. 25 г. Стр. 94.

2. Рассказы и пьесы.

45. Бабель, И. *Иисусов грех*. Рассказы. В сборнике рассказов Б. Изд. 25 г.

46. Бедный, Демьян *Светопреставление*. „П“. 25 г., № 10.

47. Борисоглебский, М. *Святая пыль*. Повесть. Изд. 25 г. Стр. 195. Р: Гаген-„К“, 25 г., № 12—23.

48. Войнич, Е. *Джек Пеймонд*. Перев. С. А. Аредица. Изд. „Пучина“. 25 г., Стр. 254. Одним из главных действующих лиц романа является викарый, садит ханжа и лицемер. Р. „И“, 25 г., № 61.

49. Волжский, Ал. *Освободилось*. Рассказ. В сборнике рассказов В. „Бытовое“. Изд. „Новая Москва“. 25 г. Стр. 40.

50. Городецкий Сергей. *Про Ивана—безбожника, при царе — острожника при советах—Красноармейца*. Вып. „П“, 25 г., №

51. Дубовский, В. *Суд над грешной душой*. Пьеса в 1 д. В № 3 Библиотеки Безбожника у станка. М. 25 г.

52. Козлов, Петр. *Отец Архиплутый*. Агит.-пьеса. Изд. „Советская мысль“. Б. Устюг 25 г. Стр. 10.

53. Леф-Агитни. *Стихи и заметки Маяковского, Асеева, Третьякова, Крученых*. Изд. Всеросс. Союза Поэтов. М. 25 г. Стр. 61.

54. *Песенки безбожника*. Составил В. Н. Дулов. Изд. „Прибой“ Л. 25 г. Стр. 61.

55. Поливанов, С. *Жрец Тарквиний*. Трагедия в 3-х действиях. Под ред. П. А. Шпильберга и Н. Ф. Аксагарского 3-е издание. Изд. Московского Театр. О-ва 25 г. Стр. 78.

56. **Божественная шутка или Письма дедам божьего света.** Письма к Е. П. Сидорову. Изд. № 3. Библиотека «Безбожник у станка». М., 25 г.

3. Методика антирелигиозной пропаганды.

57. **В помощь агитпропоранализатору.** Сборник статей и материалов под редакцией С. И. Сырцова. Изд. «Прибой». Л., 25 г. Стр. 161. В сборнике имеется материал по антирелигиозной пропаганде.

58. **К постановке антирелигиозной пропаганды.** Сборник статей. Библиотека «Безбожник у станка», № 5. М., 25 г., стр. 33.

В сборник входят статьи Костеловской, Логинова, Полидорова, Годубкова и др., посвященные методам антирелигиозной пропаганды. К сожалению, статьи очень коротенькие и совершенно не удовлетворяют по разработке тем, поставленных в заголовке этих статей.

59. **Как строить общество безбожников.** Библиотека «Безбожник у станка», № 4. М., 25 г., стр. 24.

60. **Олещук, Ф.** Об антирелигиозной пропаганде среди пионеров. «Молодой большевик», 25 г., № 2.

61. **Рубинштейн, А.** Что читать о религии. Справочник для сельского работника. Укргознадат. Харьков, 25 г., стр. 59.

Весь материал в справочнике разбит на четыре группы, по категориям читателей.

62. **Сухоллюев, Ив.** проф. Антирелигиозная пропаганда. Программа для городских и окружных антирелигиозных семинаров и клубных кружков. 2-ое исправленное и дополненное издание. Укргознадат., Харьков, 25 г., стр. 90.

IV. Современное научное мировоззрение (Атеизм).

63. **Асмус, Ф. В.** Дialeктический материализм и логика. Изд. «Сорабкоп». Киев, 25 г., стр. 226. Р. П. Серебряков—«К», 25 г., № 4.

64. **Быстрицкий, В.** Ленин, как материалист—диалектик. Изд. «Прибой», Л., 25 г., стр. 294.

Вайнштейн, И. Мышление и речь. (К критике А. Богданова). «ИЗМ», 25 г., № 1—2.

66. **Воннов, А.** Откуда земля, жизнь, человек? Рассказ земли о происхождении живущего на ней. С 4 рис. Изд. «Прибой». Л., 25 г., стр. 30.

67. **Гааз, Артур.** проф. Физическая картина мира по данным новой физики. Перев. Л. Н. Рамм, под ред. проф. Н. Н. Андреева. Изд. Л. Д. Френкель. М.-Л., 24 г., стр. 108.

68. **Гейльборн, Адольф.** История развития человека. Развитие человека и животного его зародка. Перев. со 2-го немецкого издания Ф. Шварцмана, редактор В. Кавалеридзе, с 48 рис. и текстом Изд. «Земля и фабрика». М.-Л., 25 г., стр. 131, р. М. 1—«К», 25 г., № 10.

69. **Граф, Т. Э.** О библии в Дарвинизм. К истории идеи эволюции. Перев. с немецкого. Гиз, М., 25 г., стр. 34.

Содержание: 1. Значение идеи эволюции. 2. Земледелие и первые зачатки астрономии. 3. Завоевание земли и познание вселенной. 4. Исследование земли. 5. Теория происхождения видов — продукт эпохи капитализма. Р. П. Серебряков—«К», 25 г., № 12—13.

70. **Гришин, М.** Основы философии марксизма. (Общая философия марксизма и принципы исторического материализма). Изд. Киргизск. Гиза. Оренбург, 25 г., стр. 58.

Если ко всем содержащимся в книге Гришина нелепостям присоединить еще совершенную безграмотность ее набора, то книгу придется признать совершенно никуда негодной и только пожалеть тех «формирующихся марксистов», которые вздумали бы повторить по ней основы марксизма. Л. Дячковская—«К», 25 г., № 1.

71. **Гросман-Рошин, И.** Личность, необходимость, реальность. «ИЗМ», 24 г., № 12.

72. **Гурев, Г.** Мироздание безбожника. Популярный очерк о мироздании, миропроисхождении, материи и энергии 2-е переработанное и расшир. издание. Изд. «Гомельский Рабочий». Гомель. 25 г. Стр. 373. 64 иллюстр.

Содержание: I. Введение. II. Значение мироздания. III. Земля и небо. IV. Наш родной мир. V. Среди небесных земель. VI. Среди далеких солнц. VII. Здание мира. VIII. Круговорот мирового вещества. IX. Рождение и гибель миров. X. История солнечной системы. XI. Прошлое земли. XII. Будущее земли. XIII. Кирпичи мироздания. XIV. В недрах атома. XV. Энергия мира. XVI. Вселенная — машина. XVII. Начало всех начал. Библиография.

73. **Деборин, А.** Введение в философию диалектического материализма. Предисловие Г. В. Плеханова, 4-ое изд. Гиз, 25 г. Стр. 379.

74. **Деборин, А. М.** Последнее слово ревизионизма. («О-ва воинствующих материалистов»). Гиз, М. 25 г. Стр. 52.

Брошюра посвящена разоблачению некоторых современных немецких ревизионистов, пытающихся примирить социализм с религией.

75. **Дингельштедт, Ф.** Причинность и целесообразность. Изд. «Буревестник». Ростов-Дон, 25 г. Стр. 47. Р. П. Серебряков—«К», 25 г., № 6.

76. *Исторический материализм. Хрестоматия по Ленину.* Составил Адоратский. Гиз. 25 г. Стр. 450.

«Хрестоматия тов. Адоратского является важным вкладом в нашу литературу по ленинизму» (В. Сарабьянов—К., 25 г., № 10). В хрестоматии много места уделено философии, несколько параграфов отведено мыслям Ленина об отражении борьбы классов в религии и морали.

77. *Козо-Полянский, Б. М. Дialeктика в биологии.* Пробный очерк контакта эволюционной теории и материалистической диалектики. Изд. «Буревестник». Ростов-Дон—Краснодар. 25 г. Стр. 93.

78. *Малис, Г. Психонализ коммунизма.* С предисловием проф. К. И. Плягонова. Изд. «Космос» Полтава. 24 г. Стр. 79. Р: Я. Шафир.—«ПР», 25 г., № 2.

79. *Маркс, К. и Энгельс, Ф. Лейпцигский Собор.* С введением Густава Мейера. Изд. «Сорабкон». Киев. 24 г. Стр. 30. «Статья дает возможность взглянуть в мастерскую исторического материализма, показывая нам, как у Маркса и Энгельса сложилось материалистическое воззрение на историю, отстаиваемое им против всяких философских туманов. (Из предисловия).

80. *Неилов, А. В. Жизнь и смерть.* Общедоступный очерк. Гиз. М. 25 г. Стр. 80. Р: М. Гремяцкий.—«К», 25 г., № 7.

81. *Орлов, И. Здравый смысл и его идеолог.* (По поводу работ проф. П. Боричевского). «ПЗМ», 25 г., № 1—2.

82. *Орлов, И. Математика и марксизм.* «ПЗМ», 24 г., № 12.

83. *Полидоров, С. Как изучать диалектический материализм рабочему коммунисту.* Изд. «Московский Рабочий». М. 25 г. Стр. 50. Р: «К», 25 г., № 5.

84. *Семейкин, Б. Солнце, его дети и внуки.* Гиз. 25 г. Стр. 74.

85. *Слоним, Ис. Тайны земли.* Откуда и как произошла наша земля и все на ней живое. С иллюстрациями. Изд. «Прибой». Л. 24 г. Стр. 142.

86. *Тальгеймер, А. Ленин, как философ.* «ПЗМ», 24 г., № 12.

87. *Тальгеймер, А. О некоторых основных понятиях теории относительности с точки зрения исторического материализма.* «ПЗМ», 25 г., № 1—2.

Сокращения, принятые в указателе:

«И» — «Известия ЦИК»
«К. И.» — «Коммунистический Интернационал»
«П» — «Правда»
«ПЗМ» — «Под знаменем марксизма»
«ПР» — «Прожектор»
«ИР» — «Печать и Революция».

Содержание № 1 журнала АТЕИСТ.

1. От Редакции.
2. **И. Шпицберг.**—Святой Василий Грязнов—защита подмосковных акул текстильной промышленности.
3. **С. Рейнан.**—Общие явления животного тотемизма.
4. **Г. Шлзгер.**—Неисторичность Нуды Предателя.
5. **А. Немоевский.**—Исторический ли факт—голосие на христиан при Нороне?
6. **Н. Румянцев.**—666 (попытка решения апокалиптической загадки).
7. **Л. Сэнттив.**—Моши Христа.
8. **В. Шишанов.**—Религия и женщина.
9. **Я. Нетнович.**—К вопросу об эволюции религ. верований.
10. **А. Монин.**—Капиталистическая прививка и 7 годовщина Красной армии.
11. На книжной полке.

Издательство

== „АТЕИСТ“ ==

Отв. редактор И. Шпицберг.

Главлит. 39337.

Тип. МСПО. Тел. 4-69-41.

Тир. 15.000 экз.

ИЗДАТЕЛЬСТВО „АТЕИСТ“

ВЫШЛИ ИЗ ПЕЧАТИ:

- Трагедия ЖРЕЦ ТАРКВИНИЙ, в 3 актах. С. ПОЛИВАНОВА, под редакцией И. Шпицберга и Н. Аксагарского. 2 изд. (Распродано).
- „Миф о христе“ т. I, А. Дрекса, пер. с нем. под редакцией П. Красикова, со ст. И. Шпицберга: „Христос, как динамомашинка капитализма“—1 р.
- „Миф о христе“, т. II, А. Дрекса, пер. с нем. Н. Румянцева, под редакцией П. Красикова, с передовой ст. переводчика „Мифологическая школа“. (Распроданы оба тома).
- „О боге и чорте“, памфлет Э. Дазнсона, пер. с франц. и примечания И. Шпицберга. (Распродано).
- „Святой отрок Гавриил“—бейлисада. 10 к. (Распродано).
- „Рождество христово“, Н. Румянцева. 15 к. (Распродано).
- „Страшный суд, как картина звездного неба“ Д. Святского. 15 коп. (Распродано).
- „Философия жизни Иисуса“—А. Немоевского, пер. с польского яз. и предисловие Н. Румянцева 35 к. (Распродано).
- „Евангельские мифы“—Джона Робертсона. Перевод с нем. под редакцией и с предисловием И. Шпицберга. 50 к. (Распродано).
- „Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении“—Г. Эйльдермана, (с нем.), с предисловием автора и профессора В. К. Никольского. 1 р. 50 к. Сдано в печать второе, исправленное, издание.
- „Зеркало папизма“—Отто Корвина, с предисловием И. Шпицберга 1 р.
- „Инквизитор Торквемада“, трагедия в 7 карт. С. Поливанова (по В. Гюго) 50 к.
- „Миф об Иоанне крестителе“—Н. Румянцева, 20 к. (Распродано).
- „Жил ли христос?“—А. Дрекса, пер. с нем. Н. Румянцева, 40 коп.
- Издание 2-ое.
- „Рождественская мифология“—Н. Румянцева, 20 к. (Распродано)
- „Отче наш, капитал“—атеистическое обозрение в 3 д. с пением, Д. Долева и Ф. Благова, 50 к.
- „Новоявленная икона“, пьеса в 3 актах, В. Соловьева. 50 к.
- „В сетях святой инквизиции“, пьеса в 4-х картинах А. Струве. 75 к.
- „Религия и здравый смысл“, П. Гольбаха, пер. с франц. под редакцией В. Шишакова. 75 к.
- „Завещание священника Иоанна Мелье“ (по Вольтеру). Пер. с франц., под редакцией В. Шишакова. 30 к.
- „Пасхальная мифология“—Н. Румянцева. 1 р. 25 к.
- „Жил ли апостол Петр?“—А. Дрекса, перевод и примечания Н. Румянцева, с предисловием И. Шпицберга. 75 к.
- „На страшном суде“—атеистическая сатира в трех происшествиях, Д. Долева и Ф. Благова. 75 к.
- „Старуха на духу“—пьеса для крестьянского театра, С. Городецкого, 10 коп.
- „Что мы знаем об Иисусе“—Э. Гертлейна, с нем. 40 к.
- „Песнь атеистов“, для смешанного хора, слова А. В. Луначарского, музыка В. И. Анпилогова—60 коп.