



Г. П. ФРАНЦОВ

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ

Г.П.ФРАНЦОВ

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ



В данную книгу входят наиболее значительные работы академика Г. П. Францова по вопросам научного атеизма. В основе ее лежит фундаментальный труд «У истоков религии и свободомыслия», в котором излагаются достижения философов-материалистов прошлых веков в решении проблем происхождения религии, и тесно связанная с этим трудом работа «Древнегреческие сказки о верховных жрецах», посвященная проблеме происхождения жречества.

В том включены также статьи, в которых рассматриваются актуальные вопросы атеистической пропаганды на современном этапе.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ОТДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА



ИНСТИТУТ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА ПРИ ЦК КПСС



АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК ПРИ ЦК КПСС

ИНСТИТУТ НАУЧНОГО АТЕИЗМА

Г. П. ФРАНЦОВ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

ФИЛОСОФИЯ
И СОЦИОЛОГИЯ



НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ



БОРЬБА ЗА МИР



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» • МОСКВА 1972

Г. П. ФРАНЦОВ

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» • МОСКВА 1972

РЕДАКТОРЫ-СОСТАВИТЕЛИ:

П. Н. ФЕДОСЕЕВ (ответственный редактор),
А. Ф. ОКУЛОВ, М. И. ШАХНОВИЧ,
П. К. КУРОЧКИН

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый том избранных сочинений академика Георгия Павловича Францова (Юрия Павловича Францева) — крупного специалиста по проблемам истории религии и атеизма, философии и социологии, видного публициста и общественного деятеля — содержит наиболее значительные его труды, посвященные вопросам научного атеизма.

Свой творческий путь Г. П. Францов начал как талантливый египтолог — он был одним из членов той «могучей кучки» молодых советских египтологов, которые в конце 20-х — начале 30-х годов закладывали основы марксистского изучения истории древнего Египта.

Уже первые работы Г. П. Францова показали, что египтология может много ждать от этого молодого ученого. В статье 1927 г. «Легенды о Бокхорисе у Геродота» он, сопоставив рассказ Геродота с египетскими источниками, показал, что источником Геродоту послужило народное сказание саисского времени и что Геродот сохранил нам самый древний вариант легенды об оракулах Бокхориса. Тем самым было найдено еще одно доказательство добросовестности «отца истории» и ценности его II книги для изучения истории Египта.

Ряд других статей этого времени Г. П. Францов посвятил тому же кругу проблем — фольклорным мотивам в египетской литературе и связи ее с мифотворчеством. Именно этой проблематике была посвящена и его кандидатская диссертация — серьезное исследование «Древнеегипетские сказки о верховных жрецах».

В этом труде, построенном на детальнейшем анализе текстов, автору удалось не только показать зависимость изменений в содержании и форме сказки от развития общественных отношений, но и вскрыть сложный механизм опосредствованного отражения действительности в народной фантазии. Чрезвычайно тонкий анализ источников позволил также убедительно

выделить в текстах литературных сказок элементы народного творчества. В результате своего исследования Г. П. Францов пришел к выводу, что сказки о колдунах, хотя они и сохранились в поздних произведениях египетской литературы, восходят к периоду разложения первобытного общества, сказки, героями которых являются выходцы из средних слоев общества,— к периоду Среднего царства, мемфисский цикл сказок отразил взгляды низшего жречества, в среде которого зарождался «первобытный антиклерикализм», а сказки греко-римского времени выражают мессианизм народных масс этого периода. Интересные наблюдения сделал Г. П. Францов в статье «К эволюции древнеегипетских представлений о Земле». Сопоставив строки Лейденского демотического папируса I, 384, IX, 22—23 с источниками Нового царства, он показал, что у древних египтян еще до Анаксимандра сложилось представление об объемной форме Земли, плавающей в пространстве.

В конце 1929 г. известный этнограф профессор В. Г. Богораз-Тан привлек Г. П. Францова к работе по созданию антирелигиозной выставки Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР, Государственного Русского музея и Государственного Эрмитажа в Ленинграде. На основе этой выставки был организован Музей истории религии Академии наук СССР, который открылся к XV годовщине Великой Октябрьской социалистической революции. Будучи первоначально его старшим научным сотрудником, а затем с 1937 по 1945 г. директором, Г. П. Францов много знаний, сил и энергии отдал развитию этого музея.

В нем окончательно определились научные интересы Г. П. Францова в области истории религии и атеизма. Его исследования древнеегипетских верований и свободомыслия на Древнем Востоке, начатые еще под руководством академика В. В. Струве до работы в музее, дополнились под влиянием В. Г. Богораз-Тана изучением происхождения религии и ее ранних форм. Руководя различными отделами музея, публикуя статьи и книги, читая курсы лекций в ленинградских вузах, Г. П. Францов рассматривал всегда вопросы истории религии и атеизма в их внутреннем единстве как борьбу противоположностей. Он часто ссылался на письмо В. И. Ленина И. И. Скворцову-Степанову 19 марта 1922 года, видя в нем указание советским ученым не отрывать изучение вопросов религии и атеизма друг от друга. В. И. Ленин предлагал И. И. Скворцову-Степанову написать книгу «по истории религии и *против всякой* религии (в том числе кантианской и другой утонченно-идеалистической...), с обзором материалов по истории атеизма и *по* связи церкви с буржуазией»¹.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 54, стр. 210.

Для общественной деятельности Г. П. Францова, его научных трудов характерна глубокая партийность, борьба за чистоту марксистско-ленинской теории, разоблачение буржуазной идеологии, правого и «левого» ревизионизма. Он стремился к тому, чтобы его исследования служили делу коммунизма, торжеству научного мировоззрения над предрассудками и суевериями.

Ученый энциклопедических знаний, ответственный редактор первого тома «Всемирной истории», автор известного труда «Исторические пути социальной мысли», Г. П. Францов привлекал разнообразные данные истории и философии для всесторонней критики религии, внес большой вклад в теорию научного атеизма по вопросам происхождения религии, возникновения христианской мифологии и истории атеизма.

Г. П. Францов считал, что в критике религии огромное значение имеет анализ ее происхождения. Он развивал воззрения материалистов прошлых веков на ранние формы религии, доказывал, что фетишизм, магия, анимизм и тотемизм в том виде, как они изучены этнографами, не являются первоначальными формами религии, так как они сами продукт более позднего развития. Однако во всех этих формах, особенно в фетишизме, можно заметить то древнейшее содержание, которое указывает, в каком направлении следует искать определение характера первоначальных религиозных верований. По мнению ученого, генезис представлений о сверхъестественном — в наделении чувственных предметов и явлений природы сверхчувственными свойствами. Опираясь на мысли К. Маркса о сущности фетишизма, Г. П. Францов показал, что фетишизм играет огромную роль в истории религий, от самых примитивных до наиболее сложных. Ученый осветил проблему почитания «чувственно-сверхчувственных» вещей по данным этнографии, проанализировал фетишизм в древнем Египте, пришел к выводу, что наиболее древние мифы Египта возникли в результате стремления объяснить архаические фетишистские обряды. Автор изучил пережитки фетишизма в христианских верованиях и культе.

Исходя из замечания Ф. Энгельса о том, что древнеегипетская религия оказала влияние на возникновение христианской мифологии, Г. П. Францов посвятил ряд своих исследований выяснению вопросов формирования мифа о страдающем боге в древнем Египте, появлению там христианства и близости его сказаний к древнеегипетскому фольклору и литературе.

Г. П. Францов был одним из первых ученых, которые выступили против полного замалчивания стихийно-материалистических воззрений в древнеегипетских памятниках. Он доказал, что в древнем Египте в наивной форме мифов был поставлен вопрос о материальной первооснове природных явлений, изучил замечательные памятники древнеегипетского скептицизма «Песнь арфиста», «Беседу разочарованного» и другие.

В основе тома лежит фундаментальный труд «У истоков религии и свободомыслия», в котором автор осветил достижения философов-материалистов прошлых веков. в решении проблемы происхождения религии, обобщил свои исследования древнейших религиозных верований, возникновения христианской мифологии, зачатков материалистической мысли. В том включены также предисловие к книге «Общество и религия» и две статьи Г. П. Францова, посвященные актуальным проблемам атеистической пропаганды на современном этапе, обобщению исторического опыта КПСС в области преодоления религии и формирования научного мировоззрения.

Во второй части тома помещены более ранние труды Г. П. Францова, относящиеся к области египтологии и имеющие ближайшее отношение к атеистической проблематике. Здесь публикуется тесно связанная с капитальным трудом «У истоков религии и свободомыслия» работа «Древнеегипетские сказки о верховных жрецах», в которой разрешается проблема происхождения жречества. Из статей Г. П. Францова, посвященных духовной жизни древнего Египта, даны два этюда, относящиеся к вопросу о взаимоотношениях древнеегипетских верований и фольклора и о зачатках естественнонаучных представлений.

Этот том собрания сочинений академика Г. П. Францова представляет большой интерес для научных работников и преподавателей вузов по истории философии, для аспирантов и студентов, изучающих «Основы научного атеизма», для лекторов и пропагандистов по научно-атеистической тематике. Книга явится пособием для всех интересующихся духовной культурой Древнего Востока и вопросами критики религии.

Работу по изданию избранных сочинений академика Г. П. Францова осуществляла созданная Отделением философии и права АН СССР комиссия в составе:

академик П. Н. Федосеев (председатель), академик Е. М. Жуков, член-корреспондент АН СССР А. Г. Егоров, доктор философских наук Г. Е. Глезерман (зам. председателя), доктор философских наук А. Ф. Окулов, доктор философских наук В. С. Семенов, доктор философских наук П. К. Курочкин (ученый секретарь), доктор философских наук Е. Д. Модржинская, Г. А. Жуков, Л. Н. Толкунов, доктор философских наук М. И. Шахнович, В. М. Францова.

Научно-организационную работу по подготовке книги к изданию вели научные сотрудники Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС кандидат философских наук И. П. Тинякова, Н. П. Бореева.



ГЕОРГИЙ ПАВЛОВИЧ
ФРАНЦОВ
(1903—1969)

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

•

I. МАТЕРИАЛИСТЫ ПРОШЛОГО О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ

Введение

Проблема происхождения религии занимает большое место в истории материализма и атеизма. Маркс и Энгельс писали, что материалисты должны были дать ответ на вопрос о возникновении религиозных верований, показать, «как случилось, что люди «вбили себе в голову» эти иллюзии»¹. Анализ проблемы происхождения религии тесно связан с разработкой теории познания, с борьбой материализма против идеализма.

Еще сейчас распространено мнение, что эту проблему будто бы изучали не философы, а лишь этнографы и археологи, причем материалисты и идеалисты действовали здесь, так сказать, сообща. Это, разумеется, неверно. В исследованиях генезиса религии шла и идет ожесточенная борьба науки, материализма против фидеизма.

В умении разрешить проблему возникновения религии проявляется сила научного мировоззрения, которое не только отрицает религию как иллюзию, но и показывает, почему возникла эта иллюзия, объясняет ее происхождение. Материалистическая мысль, начиная с эпохи античности, внесла в разрешение этой проблемы большой вклад. История разработки этой проблемы материалистами прошлого — славная страница в истории прогрессивной человеческой мысли. Но вместе с тем при анализе

* Монография «У истоков религии и свободомыслия» была впервые опубликована издательством Академии наук СССР в 1959 г. с 53 иллюстрациями под фамилией Ю. П. Францев. Первая часть монографии «Материалисты прошлого о происхождении религии» напечатана в 1957 г. в первом томе «Ежегодника Музея истории религии и атеизма» (стр. 5—74). Автор монографии в основу ее положил свою переработанную докторскую диссертацию «Фетишизм и проблема происхождения религии», изданную в 1940 г., статью «Религия» из второго издания Большой советской энциклопедии, главы из книги, посвященной формированию мифа о страдающем боге, и другие статьи.— *Прим. ред.*

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 224.

этого вопроса появляется и слабость, ограниченность материализма и атеизма, предшествующего марксизму-ленинизму.

Полностью и со всей глубиной разрешить эту проблему мог только марксизм-ленинизм, до конца последовательное мировоззрение рабочего класса, его партии, ведущей трудящихся к победе над эксплуататорами, к строительству нового общественно-го строя.

Ленин отмечал, что главнейшим недостатком буржуазного атеизма является неумение вскрыть социальные корни религиозности масс, что в первую очередь и отделяет пролетарский атеизм от теорий буржуазного атеизма². Именно это мешало буржуазным атеистам создать полную и глубокую теорию происхождения религии. У них было идеалистическое понимание общественной жизни. Проблема же происхождения религии — это проблема, требующая для своего разрешения применения материалистической философии к социологии.

Механистический материализм, лежащий в основе буржуазного атеизма, не мог объяснить, как создается в человеческой голове представление о сверхъестественных силах. Домарксистский материализм с его неумением применить диалектику к теории отражения не мог вскрыть гносеологические корни религии, показать, как совершается в сознании людей отлет фантазии от действительности. Этот анализ можно было дать только с позиции диалектического материализма.

Буржуазный материализм в силу своей классовой ограниченности не мог показать, каким образом бессилие человека перед природой и перед эксплуататорами отражается в сознании в виде фантастических представлений о духах и богах. Вскрывая основу религиозных представлений, В. И. Ленин писал: «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом...»³

Именно эту сущность религиозных верований и не мог вскрыть домарксистский атеизм, хотя передовые мыслители человечества изучали проблему происхождения религии. Опираясь на те научные данные, которые были доступны в их время, они подготавливали своими поисками тот ответ, который дал на этот вопрос диалектический материализм.

В противоположность ложным утверждениям фидеистов, что религия есть врожденное чувство, материалисты доказывали, что религия представляет собой историческое явление, возникшее в определенных условиях жизни людей. Материалисты нанесли сокрушительный удар по богословским сказкам о том, что религия возникла в результате «откровения», данного богом че-

² См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 418—420.

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 48, стр. 232.

ловеку, что распространенность религии, самое существование религиозных верований якобы свидетельствуют о существовании бога. Такое «доказательство» в пользу бытия бога было полностью уничтожено материалистами, показавшими, что религия — явление историческое, а потому объяснения причин возникновения в умах людей религиозных верований необходимо искать с помощью научного анализа. Материалисты опровергли утверждения идеалистов о том, что религия якобы является неким «возвышенным» чувством, «облагораживающим» человека. Передовые мыслители доказали, что первых в мире богов создал страх; именно страху, чувству приниженности и заботности обязана своим происхождением религия. Прогрессивные ученые, начиная с отдаленнейших времен, показывали, что религиозное мировоззрение основано на невежестве, а поэтому глубоко противоположно научному мировоззрению.

Классики марксизма-ленинизма всегда отмечали, какое важное значение имеют труды материалистов прошлого, посвященные критике религиозных представлений. Победа научного мировоззрения в условиях социализма подготавливалась в длительной борьбе науки против религии. Выяснение с позиций научного мировоззрения проблемы происхождения религии — важная сторона этой славной борьбы. Дав блестящий анализ корней религиозности у масс в период капитализма, В. И. Ленин упоминает о взглядах на религию Фейербаха, французских мыслителей XVIII в., античных материалистов, утверждавших, что первых богов создал страх.

Античные мыслители о происхождении религии

В древней Греции в связи с развитием материалистической теории, отрицавшей сотворение мира и признававшей, что мир развивается закономерно и не нуждается в каких-либо богах или духах, управляющих ходом его развития, философы задумывались над вопросом: как же случилось, что ложные представления о богах и духах укоренились в человеческом сознании? Ответ на этот вопрос определялся идеологической борьбой, обострившейся в древней Греции в V в. до н. э. Поднимающаяся рабовладельческая демократия вступает в борьбу не только с политическим и экономическим засилием аристократии, но и с идеологией, которая освящает власть знати. Удары наносятся и по древним религиозным мифам, по устоям древнего мировоззрения, которое передовыми людьми, просветителями древности, было объявлено ложным.

Но если эти верования ложны, откуда же они взялись, каково их происхождение?

У великих материалистов древности Демокрита и Эпикура мы находим первые попытки более или менее обстоятельно изучить проблему происхождения религии. Но еще ранее, задолго до Демокрита и Эпикура, античная философская мысль делает очень важное научное наблюдение: человек создает богов по образу и подобию своему. Здесь нет еще какой-либо теории происхождения религии. Но в этом утверждении содержится важная предпосылка для создания теории возникновения религиозных верований. Ведь религия учит, что боги создали весь мир и человека. Именно это важное положение религиозного мировоззрения теперь подвергается критике. Представления о богах создаются людьми, боги рисуются по образу и подобию людей. Критика касается главным образом антропоморфизма в религиозных сказаниях, т. е. представлений о человекоподобных богах. Но человекоподобие, добавим мы, характерно для всех богов, ибо любые боги наделяются сознанием, волей подобно людям; «божественное сознание», «божья воля» — это черты, взятые у человека и перенесенные на природу. Ведь в природе нет ни злой, ни доброй воли, нет сознания. Это все человеческие качества, навязанные человеком природе. Здесь, таким образом, кроется зародыш глубокой мысли о том, что боги — олицетворение сил природы, наделенных человеческим сознанием, что для религиозных верований характерно перенесение на природу человеческого сознания. Эта мысль на протяжении веков будет развита последующими мыслителями. В афоризмах древнегреческого мыслителя Ксенофана (VI в. до н. э.) лишь высказана мысль, что человек создает богов по образу и подобию своему: «Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман»⁴. Люди придают богам «тела такого рода, каков телесный образ их самих (каждые по своему)»⁵. Если бы быки имели богов, рассуждает Ксенофан, то они наделили бы своих богов образами быков.

Древнегреческие мыслители за первоначальную форму религиозных верований принимали античные верования в их готовом виде; они нападали на гомеровскую мифологию.

Почему же, однако, люди видят в природе сознательные силы, наделенные волей, способные вредить или помогать людям? На этот вопрос предстояло ответить античным философам-материалистам.

Первая из известных нам теорий происхождения религии принадлежит великому материалисту древности Демокриту. Демокрит приходит к выводу, что страх и непонимание людьми

⁴ См. у Секста Эмпирика в «*Adversus mathematicos*», IX, 193.— А. О. Маковский. Досократики, ч. I. Казань, 1914, стр. 111. № 11.

⁵ См. там же, № 115.

природы являются корнем происхождения религии⁶. Это было величайшим достижением материалистической мысли, важной победой научного мировоззрения над религиозным. Религия — вымысел, результат обмана и самообмана людей. Но это отнюдь не «нас возвышающий обман». Наоборот, религиозные иллюзии обязаны своим возникновением страху, чувству зависимости, заботности и придавленности, а также невежеству. Религиозные верования — плод незнания, они — нечто противоположное знанию. Эти краеугольные камни критики с позиций научного мировоззрения были заложены уже античным материализмом. Разумеется, такие мысли были тогда еще неразвиты. Попытки же углубиться в рассмотрение их с позиций наивного материализма вели к неизбежным срывам. Так, Демокрит свою теорию пытается дополнить соображением о существовании в окружающей среде, в действительности каких-то уже готовых прообразов («идолов») для человеческих понятий о богах. Если в сознании человека есть понятие-слепок с действительности, то в действительности должен быть готовый прообраз для этого слепка. Так рассуждал Демокрит. Это заводило античных материалистов в тупик. Исходя из своего материалистического учения, они приходили к выводу, что богов, создавших мир и управляющих им, нет и не может быть, а на основании своей наивно-механистической теории отражения заключали, что если в сознании людей есть представления о богах, то и в реальности должны быть какие-то прообразы для этих представлений. Получался своеобразный заколдованный круг. Наивно-механистическая теория отражения Демокрита не могла, разумеется, дать правильный подход к уразумению диалектического процесса переработки человеческим сознанием данных материального мира, показать, как создаются в человеческом воображении фантастические образы.

Однако не только в этом проявилась слабость античного атеизма. В нем имеются признаки того двойственного отношения к религии, которое характерно для представителей эксплуататорских классов, хотя и признающих, что религия — обман, но утверждающих, что этот обман «необходим» для низших слоев общества, для угнетенной массы.

В политических боях V в., которые ведет рабовладельческая демократия за власть, уже совершенно ясно проявляется эта новая черта в теории происхождения религии: представители

⁶ Платон пишет о некоторых людях, очевидно материалистах, которые говорят, что боги существуют лишь «вследствие искусства и в силу некоторых законов, причем боги различны в разных местах, сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства» (Платон. Законы. 889.— «Творения Платона», т. XIV, Пг., 1923, стр. 128).

демоса начинают отмечать не только религиозный самообман, но и прямой обман со стороны аристократической власти. В своем литературном оформлении и идеалистическом перетолковании эта теория связана с именем Крития⁷. Критий в качестве основы религиозных верований указывает на обожествление сил природы, имевшее очень большое значение в античной религии: люди боялись грозных сил природы, испытывали страх перед ними. Это и наводит законодателей на мысль выдумать богов, стоящих за силами природы. Но этот обман законодателей благодетелен, он будто бы необходим, так как служит основой морали, без него человеческое общество потонуло бы в беззаконии. Критий сам принадлежал к «благодетельным законодателям», будучи одним из «тридцати тиранов», и, таким образом, прекрасно отразил двойственность отношения своего класса к религии. Возникновение подобных воззрений на религию как узду, сдерживающую массы, может быть в конечном счете объяснено тем, что с развитием рабовладения росло обнищание античного крестьянина, появились массы бедного свободного люда, скапливалось все большее количество рабов, для усмирения которых нужно было внедрять страх перед богами. Критий соединил просветительную критику религии, толкование ее возникновения как результата страха перед силами природы, а также невежества с признанием положительного значения религии, которая должна держать в узде «простой люд». В этом сказывается со всей ясностью классовая природа античного атеизма, атеизма эксплуататорского класса, заинтересованного в том, чтобы средствами экономического, политического и идеологического воздействия держать в повиновении угнетенные массы.

Античный материализм получает свое завершение у Эпикура. Страх и невежество создали богов — это основа учения Эпикура о возникновении религии. Людей надо освободить и от суеверного страха, и от невежества — в этом задача философии. Эти идеи и делают Эпикура великим просветителем древности, значение идей которого сказывается даже много веков спустя, в эпоху Возрождения.

Эпикур стремился объяснить, как создались в сознании человека понятия о богах. Естественно, что в уме человека есть понятие дерева, леса и т. д. Это отражение того, что существует в самой действительности. Но представления о богах? Стараясь углубить теорию происхождения религии, Эпикур, однако, так же как и Демокрит, не может отказаться от поисков каких-либо реальных прообразов для человеческих понятий о богах. Если есть те или иные понятия в умах людей, то должны быть для них и реальные прообразы. Эпикур признает существова-

⁷ См. отрывок Крития у Секста Эмпирика в «Adversus mathematicos» (IX, 54).

ние неких прообразов и для представлений о богах. Мыслитель считает, что боги существуют, но они совсем не таковы, какими их изображает религия.

Буржуазная философия ломала себе голову над тем, почему Эпикур признавал существование богов. Порой буржуазные исследователи трактовали этих богов Эпикура как загадку, порой как парадокс и задавали вопрос, не были ли боги Эпикура простой уступкой традиционной религии, лицемерием великого философа. Однако это слишком простое объяснение. Указания Ленина дают действительный ключ к пониманию эпикуровского учения о богах. Ленин отмечает, что, по Эпикуру, боги суть «всеобщее», абстракция от чувственного, как число⁸. Таким образом, боги Эпикура — результат абстракции, отвлечения от чувственных вещей, отвлечение, подобное такой абстракции, как число, которое отражает самые различные предметы, существующие в реальности. Эти боги, являющиеся лишь отвлечением от чувственных вещей, по Эпикуру, существуют вне сознания человека.

Как пришел Эпикур к такой теории?

В основе взглядов Эпикура лежит все та же наивно-механистическая теория, которой придерживался и Демокрит. Боги существуют в действительности, так как представления о них имеются в умах людей. Боги образовались путем скопления неких истечений от действительных вещей. Диоген Лаэртций в X книге (§ 139) своих сочинений — основном источнике наших знаний об Эпикуре — пишет: «В других сочинениях он говорит, что боги познаваемы только разумом; одни из них определяются числами, другие, человекоподобные, образуются вследствие непрерывного течения подобных образов в одно и то же место». На эти слова Диогена Лаэртция историки философии обращали мало внимания. Между тем анализ этого утверждения показывает, что, по Эпикуру, боги хотя и существуют, но являются чем-то вторичным, производным от действительных, реальных вещей и явлений. Процесс отвлечения от чувственного Эпикур наивно толкует не как происходящий в мозгу человека, а как происходящий в объективной реальности. Однако на основе наивно-материалистической теории Эпикур сумел подняться на новую ступень: по его учению, боги происходят от скопления истечений от единичных вещей. Возникшие в результате таких скоплений боги помещаются Эпикуром за пределами нашего мира, в межмировом пространстве; естественно, что, будучи сами лишь отсветом от мирских вещей, материальными сгустками истечений от них, эти боги не могут вмешиваться в жизнь мира и человека, не играют в реальной жизни никакой роли.

⁸ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 271.

Так Эпикур пытается объяснить возникновение веры в богов. Перед Эпикуром стоит уже более сложная задача, чем критика гомеровского мира богов. В его эпоху религиозная идеология античного общества изменяется, религиозные представления до некоторой степени уже утрачивают свой первоначальный «природный» наряд, характерный для более ранних этапов развития религии. Поэтому перед античным материалистом стоит задача объяснить возникновение представлений не только о богах, олицетворяющих силы природы, но и вновь возникшие представления о боге справедливости, боге честности и т. д. По Эпикуру, боги являются отвлечением от людских качеств, свойств, они суть «**совершенство, подобное человеческому**, которое возникает благодаря подобию образов из непрерывного слияния подобных образов в одно и то же». Ленин указывает, что «*боги = совершенство, подобное человеческому, ср. Фейербах*»⁹. Мысль, высказанная еще на заре античной философии, что боги подобны человеку, получает у Эпикура свое развитие: боги — ответ людских качеств, они созданы по образу и подобию человека путем «слияния подобных образов», путем отвлечения от человека его свойств: сознания, воли, доброй или злой, других черт духовного мира человека. Эту мысль, в своеобразной и наивной форме высказанную впервые Эпикуром, последующим материалистам предстоит разработать и углубить. Атеизм Эпикура в этом отношении — далекий предшественник атеизма Фейербаха, который наиболее подробно развил мысль о том, что человек создает богов по образу и подобию своему.

В Риме идеи Эпикура развивает поэт и философ Лукреций (I в. до н. э.). Он пишет, что религия создана для того, чтобы запугать людей, «чтоб своеволие умов и нечестие сердца в народе сдерживать страхом великим и святостью властной богини»¹⁰. Религия, порожденная страхом и невежеством, служит для того, чтобы сдерживать «своеволие умов», сковывать великую познавательную силу человеческого ума, все наперед «объяснив» волей богов. Хотя Лукреций говорит, что вера в богов сдерживала «нечестие сердца», но вся его поэма проникнута мыслью не о благодетельной, а о реакционной роли религии в античном обществе.

Пытаясь дать историю развития общественной жизни, отмечая, что люди первоначально были дикарями, Лукреций указывал, что они обожествляли явления природы, не умея правильно понять и объяснить эти явления. Материал для таких построений Лукрецию дала сама античная религия с ее развитым культом природы. Античный культ природы, по Лукрецию, — результат невежества дикарей. Не меняя основных поло-

⁹ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 271.

¹⁰ Т. Лукреций. О природе вещей, кн. II. М., 1933, стр. 46.

жений эпикурейского учения о существовании особых богов как прообразов человеческих представлений о богах, Лукреций многое старается в этом учении развить и дополнить. Он пишет, что «образы светлых богов наяву они видят порою, но еще больше во сне поражали их боги величием»¹¹. Сон — полоса сплошного господства фантазии, когда она отделяется от жизни, действительности. Лукреций впервые пытается установить связь между религиозными иллюзиями и причудливым миром сновидений.

Впоследствии многие мыслители будут возвращаться к вопросу о сновидениях, чтобы объяснить возникновение религиозных фантазий.

Лукрецию принадлежит и своеобразная попытка объяснения самих сновидений. Он стремится дать анализ возникновения заблуждений и ошибок, основанных на снах. «Сон наступает там, где вся душевная сила из членов прочь удаляется; частью она отлетает наружу, частью же, тесно сплотившись, глубоко вовнутрь отступает. В изнеможении полном тогда опускаются члены. Так как сомнения нет, что от нашей души происходит всякое чувство, то раз оно связано сном, надо думать, что в это время душа вся находится в полном смятении»¹². По теории Лукреция, именно тогда, когда душа «связана сном» и «находится в полном смятении», образы богов больше всего и овладевают сознанием людей. Правда, у Лукреция, как мы видим, мысль о роли сновидений в возникновении представлений о богах только намечена, но в дальнейшем она будет развита другими материалистами.

Таким образом, от античных атеистов ведет свое начало теория, утверждающая, что невежество и страх создают богов. Античные материалисты видели в древних богах олицетворение сил природы. Из этих гипотез древних мыслителей возникают затем теории происхождения религии, созданные материалистами XVII—XVIII вв.

Мыслители средних веков и эпохи Возрождения о происхождении религии

В средние века в Западной Европе были забыты гипотезы происхождения религии, выдвинутые передовыми античными философами. Это объясняется общим забвением научных, материалистических теорий, что было так характерно для периода господства церковной схоластики и мистики. Но не следует упускать из виду и то, что античные теории стремились выявить лишь происхождение «язычества» с его культом природы. Средневековые же мыслители должны были объяснить возник-

¹¹ Там же, стр. 149.

¹² Там же, стр. 111.

новение мировых религий: христианства, иудаизма, ислама. По этому вольнодумцы средних веков создают свою особую теорию, по которой эти мировые религии обязаны возникновением «трем обманщикам» — Христу, Моисею, Мухаммеду. Возможно, что отголоски античной теории, объявившей религию результатом обмана, сказались и в теории «трех обманщиков». Однако рамки исторического кругозора в Западной Европе были уже иные, чем в античном мире. Мыслители периода средневековья сопоставляют три новые мировые религии, находя в основе их нечто общее. Это было важным завоеванием прогрессивной мысли. Ведь духовенство твердило тогда об исключительности, «боговдохновенности» каждой из этих трех религий. За одну попытку сравнивать религии сжигали на кострах. И вот три новые мировые религии были как бы отождествлены и объявлены результатом обмана. О примитивных религиях, «идолопоклонстве» речь пока еще не идет. Лишь позже, когда на заре капитализма мореходы и купцы привезут первые сведения о «диких народах» и их верованиях, когда появятся первые книги о религиях народов, живущих за пределами влияния христианства и ислама, встанет снова вопрос о происхождении «паганизма», «язычества», «идолопоклонства».

Высказывалось предположение, что сравнение трех мировых религий — иудаизма, христианства, ислама — принадлежит арабам, в частности мыслителю Аверроэсу, который был одним из крупнейших представителей арабской прогрессивной мысли в период средневековья и оказал немалое влияние на европейских мыслителей эпохи Возрождения. Несмотря на различные богословские «привески», учение Аверроэса прокладывало дорогу свободомыслию и материализму. На создание теории «трех обманщиков», по-видимому, действительно оказало влияние арабское свободомыслие, которое не порывало связей с античной философией. В эпоху Возрождения в Италии людей, придерживавшихся прогрессивных взглядов в области философии, часто звали аверронстами.

Что касается Европы, то ученый XIX в. Майвальд в «смешении религий в Андалузии» видел необходимые условия для сравнения трех мировых религий¹³. В средневековой Испании, действительно, хорошо были известны и христианство, и ислам, и иудаизм. На севере Европы о том же исламе знали очень мало.

Как бы то ни было, зародившись впервые в Испании или во Франции, теория «трех обманщиков» появляется сравнительно рано в европейском средневековье. По-видимому, впервые она зарегистрирована историческими источниками на рубеже XII—XIII вв. В 1201 г. магистр Симон из города Турнэ от-

¹³ См. *M. Maywald. Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Berlin, 1868. S. 27.*

крыто учил в Парижском университете, что «трое подчинили мир своим сектам и догматам: Моисей, Иисус и Мухаммед. Моисей первым обманул иудейский народ, вторым Иисус Христос, от него пошли христиане, третьим Мухаммед — языческий народ»¹⁴. В дальнейшем теория «трех обманщиков», по выражению одного старого исследователя этой проблемы, как «неуловимое привидение» вставала перед католической церковью и устрашала ее на протяжении всего конца средневековья.

По мере того как разгорается борьба крестьян и буржуазии против феодализма, против католической церкви, все более входит в обиход теория, согласно которой вся власть и могущество католической церкви, оказывается, основаны на обмане; папы и епископы — не более как ловкие обманщики, а их вероучение — хитрая ложь. Теория о «трех обманщиках», создавших мировые религии, — идеологическое оружие антифеодальных движений, которые характерны для периода средневековья. Этим оружием пользуются иной раз и светские феодалы в своей борьбе против церкви.

Нельзя не признать, что теории, подчеркивающие роль обмана в религии, опираются на некоторые верные наблюдения. Ни одна религия классового общества не обходится без обмана верующих. Уже в период разложения первобытнообщинного строя обман имеет место в виде разных фокусов колдунов и шаманов. Что же касается средневековья, то фабрикация различных чудес, волшебных предметов, мощей и т. д. достигла в это время поразительных размеров. Однако сторонники теории обмана не могут объяснить главного: почему люди становятся жертвами обмана, в чем корень религиозности масс?

При всем внешнем радикализме теория «трех обманщиков» отличается крайней слабостью. Почему Моисею или Мухаммеду удастся обмануть народ, на чем держался в течение столетий религиозный обман, — на эти вопросы теория «трех обманщиков» не отвечала. Материалистическая мысль находилась лишь в зародыше, создать более или менее цельную теорию происхождения религий на такой философской основе, какой располагало средневековье, было невозможно.

Своеобразной философской основой теории «трех обманщиков» была возникшая в средние века теория двойственной истины. Теория двойственной истины утверждала, что религиозные догматы не менее истинны, чем научно-философские положения, они отличаются от последних лишь исходной позицией и критерием. Эта теория имела и таких приверженцев, которые делали из нее более радикальные выводы. Они утверждали, что религиозную истину можно допустить лишь как условную истину, догматы которой не были сами по себе истинными и при-

¹⁴ См. там же, стр. 7—8.

знавались таковыми лишь в силу необходимости, для поддержания морали в обществе. Такими сторонниками двойственной истины религия объявлялась производной от норм морали и необходимым результатом невежества масс, якобы не способных подняться до философской истины. Эти мысли в зародыше заметны уже у арабского философа Аверроэса и у некоторых других теоретиков двойственной истины. Исходный пункт здесь заключался в том, что истина религиозная предназначена главным образом для тех, кто не может возвыситься до истины философской. Далее делается вывод, что тут открывается широкое поле для обманщиков, которые умеют ловко провести народ, подсунув ему свои истины вместо истин философских, доступных немногим и непостижимых для народа. Черты классовой ограниченности ярко проступают в теории двойственной истины и в теории «трех обманщиков». Сторонники этих теорий не собираются освобождать народ от ложных истин, они хлопочут лишь об «избранных», которые желают потеснить власть церкви и только для себя хотели бы выговорить право не быть в рабской зависимости от религиозных догм.

Взгляд на все религии как на изобретение обманщиков, указывает Энгельс, господствовал со времен средневековых вольнодумцев вплоть до просветителей XVIII в. включительно¹⁵. В истории буржуазного атеизма теории «трех обманщиков», зародившейся в средние века, предстояла долгая жизнь.

Эта теория известна и в эпоху Возрождения опять-таки в связи с развивающейся теорией двойственной истины¹⁶. В начале XVI в. эту теорию пропагандирует итальянский философ Помпонаци. Его рассуждения о сходстве «трех религий» чрезвычайно приближаются к теории «трех обманщиков». Помпонаци при этом говорит, что бессмертие души выдуманно.

Однако в эпоху Возрождения споры вокруг вопроса о значении религии переносятся в несколько иную плоскость. В ту пору умы передовых людей занимают вопросы: в какой мере может государственная власть вмешиваться в дело религии, должна ли она обязательно поддерживать католическую церковь и стоять на страже ее интересов, не пришло ли время отказаться от такой поддержки? Мыслители нарождающейся буржуазии выступают против феодализма, против освящающего его католицизма, за то, чтобы государственная власть перестала поддерживать католицизм.

Но значит ли это, что государственная власть должна быть вообще безразлична к религии и церкви? Нет, отвечают многие

¹⁵ См. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 19, стр. 306.

¹⁶ О распространенности в Англии в эпоху Возрождения теории «трех обманщиков», вплоть до отголосков ее в художественной литературе (поэт Марлоу и др.), см. *Bucley. Atheism in the English Renaissance*. Chicago, 1932.

мыслители поднимающейся буржуазии. Основные принципы религии все же необходимо поддерживать в массах силой государственной власти. Ведь массам недоступен свет философской истины; их мораль, их поведение держатся на некоторых религиозных истинах, которые-де неистребимы, да и не подлежат истреблению. Все наслоения христианства (католицизма), ислама, иудаизма недостойны поддержки государственной власти. Но под этими наслоениями, обязанными своим возникновением деятельности «трех обманщиков», скрывается основа, «простейшие» принципы, элементы религии, якобы врожденные человеку.

Попытки выявить эти «простейшие» принципы или элементы религиозных верований на самом деле были не чем иным, как попытками видоизменить феодальную религиозную идеологию, сделать ее более приемлемой для поднимающейся буржуазии.

Речь идет, таким образом, о появлении буржуазных форм религиозной идеологии или, употребляя выражение Ленина, о буржуазной подчистке религии. Эти подчищенные формы религии буржуазия собирается защищать силой государственной власти и распространять всеми средствами в массах, дабы держать их в повиновении.

В этот период создается теория «естественной религии». Сторонники ее стремятся найти какой-то минимум религии, якобы свойственный непосредственно человеческой природе. Соблюдения этого минимума религии и может требовать государственная власть, отвлекаясь от споров о различных догмах, обрядах и т. п., характерных для этой эпохи религиозных распрей. Таким образом, эта теория чрезвычайно тесно связана с религиозной политикой того времени. Буржуазные теоретики отнюдь не хотят отказываться от религии, которая должна держать в узде народные массы. Но эти теоретики хотели бы потеснить феодальную религию и церковь, лишить ее прежних монопольных прав. Первая брешь в религиозном мировоззрении была в то время пробита — было объявлено, что христианство (католицизм) возникло в результате обмана. Этим обманом объясняли те черты религиозной идеологии и церковной организации, которые буржуазией были признаны неуместными. Под наносным слоем верований, созданных под влиянием обманщиков, оказывается, скрывается более древний слой некой «естественной» религии, якобы врожденной человеку. По существу такая позиция снимала возможность постановки вопроса о происхождении религии. Возникновение религии сводилось к деятельности обманщиков, которые опутали ложью народы. Но далее все упиралось в тупик: религиозные верования в некоторой минимальной степени заложены в самой природе человека.

Надо было штурмовать новую твердыню — идею о врожденности религиозных представлений. Только разрушив этот бастион, можно было двигаться дальше. Эту задачу выполнили

английские материалисты XVII в. Пока же в эпоху Возрождения постановка вопроса о происхождении религии лишь намечается. Наиболее радикальными мыслителями «минимум» религии толкуется так, что от теории врожденности религиозных верований почти ничего не остается. «Минимум» религии, доказывают радикальные мыслители, — это лишь некоторые пантеистические представления, согласно которым нет других богов, кроме природы.

Элементы теории «естественной религии» сказываются и в учении крупнейшего итальянского мыслителя эпохи Возрождения — Джордано Бруно. Наличие пантеистических положений в философии Бруно не дает ему возможности поставить проблему происхождения религии. В самом деле, если в какой-то мере пантеистическое мировоззрение присуще человеку, как думает Бруно, то, естественно, вопрос о том, как люди пришли к одушевлению природы, к олицетворению ее сил в образе богов, снимается. Надо ответить лишь на вопрос, как и когда произошла порча этого древнейшего духовного наследия человечества — пантеистических воззрений. Бруно приходит к допущению какого-то «естественного» света за древними религиозными представлениями, старается в них видеть иносказания правильных по существу мыслей о природе. В мифах заключено некое наивное учение о природе, своеобразная натурфилософия древнего человека. Внимание Бруно направлено главным образом на то, чтобы указать последующие искажения этих более древних представлений, искажения, которые обязаны своим возникновением христианству. О языческих верованиях как ранней ступени развития религии Бруно говорит: «Эти мудрецы знали, что бог находится в вещах и что божественность, скрытая в природе, проявляясь и сверкая по-разному в разных предметах и посредством различных физических форм, приобщает их всех к себе в известном порядке, приобщает, говорю, к своему бытию, разуму, жизни»¹⁷.

Много веков спустя после античных философов Бруно вновь возвращается к рассмотрению дохристианских представлений, к античным религиям с их развитым культом природы. Великий итальянский мыслитель противопоставляет и сравнивает разные этапы в развитии религии: древние античные религии и христианство. Античные представления о природе, отразившиеся в религиях древнего мира, по сравнению с христианством кажутся Бруно лишь иносказаниями более или менее правильных форм философских идей, изложенных в образной форме и относящихся к различным явлениям природы. Бруно противопоставляет христианство античной религии, указывая, что в ней, в отличие от христианства, есть верная основа — природа. Причем следует

¹⁷ *Джордано Бруно. Изгнание торжествующего зверя.* СПб., 1914, стр. 164.

отметить, что Бруно берет античные верования не в их действительном виде, а уже пропущенными через призму учений философов того времени, древних «мудрецов», как он говорит. В древних верованиях Бруно видит в первую очередь отражение «лестницы природы». Человек впервые «открывает природу» в наивной форме, в его сознании господствуют мифические представления, но содержание этих представлений — природа, ее явления и силы. Египтяне, например, по Бруно, «своими молитвами и божественными обрядами возвышались до божества по той же лестнице природы, по которой само божество спускалось вниз ради сообщения себя самого ничтожнейшим вещам»¹⁸. Другими словами, почитание египтянами «ничтожнейших вещей» — это лишь почитание ими природы во всем ее многообразии, их дань уважения величью природы, выраженная в наивной форме. Таким образом, по Бруно, в античных религиях, которые предшествуют христианству, есть зерно истины — это мифы и сказания о природе. Далее эта основа была испорчена христианством. В отношении античной религии можно было говорить лишь об искажении первоначальных мифологических представлений под влиянием корыстного обмана жрецов. Первоначальный же этап религиозных верований рисовался как господство наивных представлений о природе, которые были наивными догадками древних людей о жизни и силах природы¹⁹.

Бруно поднял вопрос, который оказался неразрешимым не только для него, но и для последующих поколений буржуазных материалистов и атеистов: есть ли в древних сказаниях человечества нечто, свидетельствующее о познании человеком природы, или в них заключаются только ложные, искаженные представления о ее силах? На этот вопрос можно было ответить, только рассматривая религиозные, идеалистические вымыслы как пустоцвет на могучем дереве познания общественного человека. Для этого необходимо было изучить социально-экономическую жизнь древних людей. Эта задача, разумеется, была непосильна мыслителям эпохи Возрождения.

Бруно ставит и другую проблему, которую затем пытается решить буржуазный атеизм: вопрос об отличии христианства от древних религий. Два с половиной столетия спустя после сожжения Бруно, в XIX в., Людвиг Фейербах также будет пытаться найти отличие античных религий от христианства в первую очередь в том, что религии древнего мира были «естественными религиями», в них фантастически отражалась природа, в то время как в христианстве доминирующее значение имеет

¹⁸ Там же, стр. 163.

¹⁹ Позицию, близкую к этой, занимал и английский философ Бэкон. Его аллегорическое толкование мифов не уходит далеко от толкования Бруно (см. К. Фишер. Бэкон Веруламский. СПб., 1870, стр. 136).

духовная сущность человека, оторванная от действительного человека и противопоставленная ему как некая внешняя, господствующая над ним сила. Семена, посеянные Джордано Бруно, дали обильные всходы. Но чтобы разрешить проблему возникновения христианства, необходимо изучить историю рабовладельческого мира, проанализировать его религиозную идеологию, понять, как придавленность человека силами природы сменяется придавленностью его силами социального гнета. Это можно сделать, лишь стоя на позиции марксизма-ленинизма.

Для характеристики теорий происхождения религии мыслителей эпохи Возрождения интересно также отметить Джулио Чезаре Ванини, развивавшего идеи Джордано Бруно. Неустомный пропагандист и борец против католицизма, Ванини в своих «Диалогах» ставит вопрос о происхождении религии. Материалом для его анализа служит христианство, другие мировые религии и античные верования. У него нет того противопоставления античной религии христианству, которое было в учении Джордано Бруно. Он стремится найти нечто общее и в античных верованиях, и в новых мировых религиях. Для Ванини вера в воскресение мертвых и у христиан и у язычников — результат обмана; ссылаясь на Лукиана, он говорит, что эти верования были выдуманы «греческими лгунишками» и платониками. Ванини указывает, что Сократ учил о бессмертии души, чтобы держать народ в повиновении. Таким образом, сущность языческих религий и христианства одна и та же: они все предназначены для того, чтобы держать в повиновении простонародье. Ванини твердо заявляет, что единственная истинная религия — это религия «природы, которая и есть бог» (*Natura, quae Deus est*). Все другие религии, согласно древним мудрецам, являются иллюзиями, «введенными не какими-либо демонами (легендарными, как считают философы), но выдуманными властями, чтобы сдерживать народ, и поддержанными священнослужителями, жадными до почестей»²⁰. Так именно истолковывает Ванини и христианство и античные религии. Эти религиозные иллюзии были созданы для того, чтобы держать простой народ в рабстве, в «страхе перед верховным существом, которое все видит и награды и наказания вечно всем раздает». Насколько нам известно, именно Ванини впервые воскрешает вновь теории античных материалистов о том, что страх и невежество создали богов. Этим особенно и интересны его мысли о происхождении религии.

Однако в воззрениях Ванини есть и другая сторона, привлекающая наше внимание. Интересно, что Ванини чувствует необходимость в некоторых дополнительных аргументах, объясняющих, почему же масса верит обманщикам, откуда берется

²⁰ J. C. Vanini. De admirandis naturae. Lutetiae, 1616, p. 366.

у нее легкоеверие, которое обеспечивает удачу ловким обманщикам. Ванини при узости своего мировоззрения не может правильно понять явления общественной жизни, а поэтому вынужден искать фантастические объяснения. Он пишет, что звезды в определенные периоды сближаются, образуют конstellляции. Это оказывает влияние на весь мир. Воля людей изменяется, растет воображение, разум их смущается. Тогда среди этих людей, до крайности возбужденных и отличающихся легкоевием, появляются обманщики, которые увлекают массы за собой, становятся пророками новых религий. «Отсюда мудрый муж, жадный до вечной священной славы, предвидя это будущее, объявляет себя пророком, посланным богом, все те чудеса, которые происходят по необходимости от небесных тел, он приписывает своему собственному всемогуществу, так что простонародье, обольщенное им, боготворит и почитает его»²¹.

В этой теории нас не должно удивлять допущение влияния звезд на жизнь человека. К звездам Ванини прибегает всегда, когда ему не удастся объяснить какое-либо явление. Следует подчеркнуть, что для Ванини влияние звезд — не сверхъестественный фактор, а одно из свойств природы, к которому сверхъестественные силы и духи не имеют никакого отношения. Теория Ванини чрезвычайно показательна как наивная попытка объяснить, почему массы идут за хитрыми и расчетливыми пророками, использующими их легкоевие, как попытка исследовать основы религии у масс.

Таким образом, уже в эпоху Возрождения некоторым мыслителям становится ясно, что одним обманом трудно объяснить происхождение религиозных верований, а поэтому вновь появляется теория, согласно которой религия обязана своим возникновением страху и невежеству людей.

В XVI в. передовой мыслитель Франции Мишель Монтень вновь высказывает мысли, близкие к идеям Ксенофана. Монтень заявляет: «Человек может быть только тем, что он есть, и воображать только по своему пониманию»²². Монтень пишет, что люди приписывают богам «желание, гнев, месть, свадьбы, любовь и ревность, наши члены и наши кости, наши болезни и наши удовольствия, наши смерти, наши погребения». Монтень объясняет это «удивительным опьянением человеческого рассудка». Создавая образы богов, люди исходят из условий человеческой жизни, причем «вещи наиболее подходят для обожествления»²³. Монтень считает, что «вещи неизвестные являются полем и субъектом обмана». Эту мысль потом цитирует и подробно развивает один из самых ранних представителей фран-

²¹ Там же, стр. 390.

²² М. *Montaigne*. *Essais*, t. 1. 2. 12. Ed. Leclerc. Paris, 1890, p. 486.

²³ Там же, стр. 481—482.

цузских материалистов Жан Мелье в своем «Завещании»²⁴. Мелье не создал какой-либо новой теории происхождения религии, но он выдвинул идеи, которые наталкивали пытлившую мысль на вопрос о происхождении религии. Последующим материалистам предстояло далее развить идеи французских вольнодумцев XVI — начала XVIII вв.

Английские материалисты XVII в. о возникновении религиозных верований

Разработка проблемы происхождения религии стала возможна с освобождением философских учений от пантеистических элементов, характерных для многих мыслителей эпохи Возрождения. Впервые после античных философов вопросом возникновения религиозных верований с большой обстоятельностью занялись английские материалисты XVII в.

У признанного основателя английского материализма Фрэнсиса Бэкона еще нет попыток решить проблему происхождения религии, но в его теории заложены важные предпосылки для постановки и решения этой проблемы последующими мыслителями, вставшими на позиции материализма.

Бэкон ставит вопрос о природе человеческих заблуждений. «Человеческий разум,— пишет Бэкон,— не холодный свет, его питают воля и чувства... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, чувство пятнает и портит разум... Но в наибольшей степени помехи и ошибки человеческого ума происходят от косности, несостоятельности и обмана чувств...»²⁵

Бэкон пытался дать и своеобразную классификацию человеческих заблуждений, назвав их «идолами» или «призраками». Таковы «призраки Пещеры», «призраки Рынка» и «призраки Театра». Среди «призраков Рынка», восходящих в конечном счете к «обычному мнению», к «разуму толпы», Бэкон называет и «призраки, которые навязываются разуму словами». «Одни,— пишет Бэкон,— суть названия несуществующих вещей (ведь подобно тому, как бывают вещи, у которых нет названия, потому что их не замечают,— так бывают и названия, которые лишены вещей, потому что выражают вымысел); другие суть названия существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей»²⁶. Этот второй вид «призраков Рынка», который «происходит из плохих и невежественных абстракций», по мнению Бэкона, «глубоко сидит». Нетрудно видеть, что здесь намечен и путь анализа религиоз-

²⁴ См. Ж. Мелье. Завещание, т. I. М., 1954, стр. 110.

²⁵ Ф. Бэкон. Новый органон. Афоризмы XLIX и L. М., 1935, стр. 120—121.

²⁶ Там же, стр. 125, афоризм LX.

ных вымыслов, путь анализа таких «невежественных абстракций», которые лежат в основе религиозных представлений.

Бэкон наметил путь, но не пошел по нему. По пути анализа возникновения религиозных верований пошли Гоббс, Толанд и другие английские материалисты.

Гоббс один из первых попытался дать ответ на вопрос о происхождении религии. Материализм позволяет ему поставить эту проблему. На радикальных по тому времени атеистических воззрениях Гоббса сказываются его политические взгляды. Политическая позиция Гоббса обусловила в конце концов его разрыв с придворными и аристократическими кругами, для которых он оказался опасным радикалом. Произошло даже некоторое сближение Гоббса с кромвелевской революционной Англией, выразившееся в возвращении его в то время на родину. Но материалистическое и атеистическое учение Гоббса, как и других философов-материалистов того времени, «приводило в ужас благочестивый средний класс...»²⁷ Оно было ненавистно английской буржуазии «не только за то, что являлось религиозной ересью (т. е. за атеизм.— Г. Ф.), но и за то, что было связано с антибуржуазным политическим направлением»²⁸. Атеизм и материализм Гоббса и его последователей (Болинброка и др.) были оценены буржуазией там, где общественное развитие пошло по несколько иному пути, там, где восстание буржуазии против феодализма «совершенно сбросило с себя религиозные одежды»²⁹, т. е. во Франции. В эпоху же английской революции материализм и атеизм проявились у защитника абсолютной монархии Гоббса и у представителей одного из крайних течений левеллеров — у Овертона и Уолвина.

Атеистические взгляды Гоббса, его критика религии тесно связаны с его политическим учением. Государство — «миротворящая власть», спасающая людей от «войны всех против всех», от гражданской войны, от звериного состояния. В этом основа социологической и политической концепции Гоббса. Отказавшись от теорий «божественного» происхождения государственной власти, сдернув ореол святости с политических учреждений, Гоббс выступает проповедником открытой диктатуры высших классов.

Среди разнообразных функций государства, направленных к общей цели «умиротворения в обществе, поддержания в нем порядка», выгодного господствующим классам, Гоббс намечает и такую функцию государства: оно «допускает» или «дозволяет» разнообразные религиозные верования, основа которых — внушить людям страх и повиновение властям. Основа религии,

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 310.

²⁸ Там же, стр. 311.

²⁹ Там же.

таким образом,— это ее общественная функция и связь с государственной властью правящих классов. Для Гоббса смысл религии не в каких-то сверхъестественных ее правах, а в том, что она является средством, «дозволенным государством».

Религия, по Гоббсу, есть страх перед вымышленными или воображаемыми, неведомыми, но допущенными государственной властью силами. Только это допущение государственной власти и делает те или иные верования религией, отличая ее от суеверий и различных других человеческих фантазий. Не было бы государства, не было бы власти имущих — и религия не приобрела бы того огромного значения в жизни людей, которое она имеет. Таков основной вывод, который делает Гоббс из наблюдений над политической ролью религии и церкви в обществе в период перехода от феодализма к капитализму. Те, которые располагают властью в этом обществе, используют страх людей перед вымышленными, воображаемыми силами для того, чтобы держать в повиновении своих подданных. В этом суть атеистической теории Гоббса.

Таким образом, у Гоббса получают дальнейшее развитие идеи античных атеистов и некоторые гипотезы таких мыслителей эпохи Возрождения, как Ванини и др. Гоббс разоблачает вымысел о «божественном» происхождении религии: она обязана своим возникновением людям, будучи лишь тенью государства.

Гоббс показывает, что та власть, которой пользуется церковь, дается государством, гражданской властью и от этой последней полностью зависит. Лейбниц правильно понял суть гоббсовской историко-религиозной концепции. Гоббс полагает, писал он, что истинная религия есть религия государства. Поэтому если бы цезарю Клавдию заблагорассудилось взять любое слово из какого-либо своего эдикта, например «сгеритус» (треск), и вздумалось причислить к действительным богам бога «сгеритус», то этот бог был бы истинным и достойным поклонения. «Но это равносильно положению, что религия вообще есть простая человеческая выдумка»³⁰. Историко-религиозные экскурсы Гоббса служат лишь доказательством этого положения: религия — простая человеческая выдумка, сила ее — в поддержке государственной власти.

Но Гоббс не может уйти от ответа на вопрос, который вставал еще перед Ванини: почему же деятельность законодателей и властителей находит столь благодарную почву в народных массах, откуда берется вера в вымышленные силы? Гоббс — материалист, и в качестве такового он объявляет религиозные верования заблуждением, иллюзией. В этом сила философии Гоббса. Но материализм Гоббса механистичен и метафизичен,

³⁰ В. Серебрянников. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908, стр. 63.

он наделен чертами буржуазной ограниченности. Поэтому правильно ответить на поставленный вопрос о происхождении веры в сверхъестественные силы Гоббс не может.

Что же представляет собой тот страх людей перед вымышленными силами, который так широко и умело используют сильные мира сего, спрашивает Гоббс, в чем же состоит основа религии, почему люди верят в богов? Гоббс не ищет основ религии в социальных условиях жизни масс, он старается наметить какие-то «естественные», простейшие основы религии в самой человеческой природе.

История религии состоит в том, что религия «собирается», как говорил Гоббс, благодаря деятельности законодателя, царя, основателя религии и т. д. и далее может распадаться на свои составные части. «Поняв, как распадается религия, нетрудно понять и причины распадаения ее на свои первоначальные начала или семена; сами эти начала, а именно вера в божество и в невидимые и сверхъестественные силы, неистребимы в человеческой природе, и потому из них тотчас возникают новые религии»³¹.

Тезис о неистребимости зерен, семян (seeds) религиозных представлений в человеке совершенно понятен в механистическом материализме Гоббса. Ограниченность и недостаточность его материализма обуславливает и ошибки в постановке проблемы возникновения религии и в ее разрешении. Если религия свойственна «человеку вообще», а не общественному человеку при определенных социальных условиях, то неизбежен и вывод о вечности религиозного чувства. По Гоббсу, изменения в религии состоят в распаде ее на первоначальные зерна и во «вращивании», «собираании» этих зерен соответственно несколько изменившемуся уровню просвещения, сами же зерна заложены в природе абстрактного человека.

Однако Гоббс не был бы материалистом, если бы он остановился на мысли о врожденности религиозных идей. Так учила церковь, это утверждали идеалисты. Гоббс задает вопрос: почему в человеческом сознании укоренились «семена» религии, почему человеческой природе присущи представления о вымышленных силах? Гоббс ищет ответа на этот вопрос в рассуждениях древних материалистов о том, что страх и невежество создали богов. Пытливый человеческий ум не может пробиться сквозь плену невежества, и потому он прибегает к вымыслам; страх перед неведомыми могущественными силами тяготеет над человеком, подталкивает его фантазию.

³¹ *Th. Hobbes. Leviathan*, XII. London, 1943, p. 60. «Это зерно религии,— говорит Гоббс в конце XI главы,— заметили некоторые люди; заметившие были склонны вскормить, воспитать и облечь его в формы законов (to nourish, dress and form it into laws) и добавить к нему из своего собственного измышления» (там же, стр. 54).

Основная причина возникновения религиозных представлений, по мнению Гоббса, лежит в желании человека доискаться первопричины явлений окружающего мира. Эта склонность благодаря невежеству людей является и причиной их страха. «Этот постоянный страх, сопровождающий человечество, пребывающее как бы во мраке благодаря незнанию причин, должен непременно иметь что-либо в виде объекта, и когда человек не видит ничего, чему он мог бы приписать свое счастье или несчастье, он приписывает их невидимым силам или агентам»³². Итак, постоянный страх сопровождает человечество. Люди не знают, чему приписать свои несчастья, что порождает их удачу и счастье в жизни. Пребывая во мраке невежества, люди приписывают влияние на свою судьбу неким невидимым силам, действующим за пределами реального мира. Научное объяснение явлений мира дает понимание причин, религиозное же мировоззрение основано на незнании действительных причин явлений, на вымыслах относительно неких невидимых сил, господствующих в повседневной жизни людей. Так развивает Гоббс мысли античных атеистов.

Материалисты XVII в. не могли выяснить, чем определяется этот страх, каковы общественные условия, которые его создают. Но и то, что сделал Гоббс в вопросе о происхождении религиозных верований, было значительным шагом вперед, достижением материалистической мысли, ударом по религиозному мировоззрению. Человек, по Гоббсу, находится в постоянном, вечном страхе. Поэтому, говорит он, «некоторые древние поэты утверждали, что боги впервые были созданы человеческим страхом»³³.

Но и на этом не останавливается Гоббс. Он пытается выяснить, как возникают в человеческом сознании простейшие представления о невидимых силах. Ведь этих сил нет в действительности. Как же и из чего лепит их фантазия человека? Еще Эпикур предполагал, что боги появились в результате «истечений» от материальных вещей.

В чем же видит Гоббс «зерна» религии, простейшие составные части, из которых «складываются» различные религии? Эти «зерна» — вера в «невидимых агентов». Они представляются людям «имеющими особое вещество или субстанцию», в то время как на самом деле они ее не имеют. Гоббс прибегает здесь к аналогии со сновидениями. «Что же касается до существа (matter) или субстанции невидимых агентов, таким образом выдуманных, то люди, при естественном рассуждении, не могли не прийти к тому, что она (т. е. субстанция.— Г. Ф.) такова же.

³² *Th. Hobbes. Leviathan*, p. 55.

³³ Там же.

как и субстанция человеческой души, и что человеческая душа такой же субстанции, как то, что является во сне спящему или в зеркале бодрствующему; люди, не зная, что такие явления суть не что иное, как создания фантазии, считают их реальными и вне нас существующими (external) субстанциями и поэтому называют их духами (ghosts)...»³⁴

В приведенном отрывке заключена важная мысль: религиозные верования характеризуются тем, что люди свои фантазии считают существующими вне нас. Существо этих фантазий, их субстанция, как говорит Гоббс, той же породы, что и сновидения, возникающие в голове человека. Гоббс здесь подходит к определению религиозных верований как фантастических представлений, возникающих в голове людей. Ведь религиозные представления не являются обычными представлениями, более или менее правильно отражающими окружающий мир. По своему характеру религиозные представления фантастичны, они — результат деятельности воображения, которое несуществующее выдает за существующее. На эту сторону религиозных представлений и обратил внимание Гоббс.

В том же своем сочинении — в «Левинафане» — он снова касается этого вопроса в главе о значении слов «дух», «ангел». «Что касается до идолов мозга (idols of the brain), которые представляются нам телесными, но не существуют и являются в зеркалах, в снах, а иногда и наяву от чрезмерного раздражения мозга, то они, как говорит апостол об идолах, — ничто. Они ничто, хотя кажутся существующими, в самом мозгу они не что иное, как волнение, произведенное или действием объекта, или расстроенной деятельностью (disorderly agitation) самого органа наших чувств»³⁵. Образы религии не существуют в действительности, хотя людям и кажется, что они существуют. На деле это лишь плод фантазии «чрезмерно раздраженного мозга». Страх и невежество расстраивают деятельность человеческого сознания и ведут к возникновению фантастических представлений. Так нащупывает Гоббс путь к материалистической постановке вопроса о возникновении религии. Под именем духов, отмечает он, «и писание и обыденная речь, и еврейские и греческие писатели разумеют то тонкое тело, как воздух, ветер и души животных, то образы, которые появляются в снах в видениях...»³⁶. Разве «духи», которыми люди населяли весь мир, подобны ветру, воздуху, или они на самом деле той же природы, что и образы, которые являются человеку во сне? Гоббс склоняется к этому второму предположению. У «духов» нет никакой субстанции, они не являются какими-то «тонкими телами», они

³⁴ Там же.

³⁵ Там же, гл. XXXIV, стр. 211.

³⁶ Там же, стр. 214.

лишь плод деятельности человеческого воображения; аналогию этой деятельности следует искать в сновидениях.

Необходимо напомнить, что в то время в философской полемике, завязавшейся между сторонниками рационализма Декарта и материалистами, вопрос о сновидениях играл значительную роль. Рационалисты, отрывавшие мысль от чувственного момента познания, ссылались на сновидения как на такую форму деятельности сознания, при которой чувства человека не получают никаких раздражений извне, а в уме человека все же возникают различные представления без помощи чувств, вызванные к жизни самим человеческим сознанием. Декарт во втором своем «размышлении» приводил такой пример: он видит свет или слышит шум, чувствует теплоту. «Но мне скажут, что это ложные призраки и что я сплю». Декарт парирует такое рассуждение ссылкой на то, что, по его мнению, чувствовать — это, точнее говоря, не что иное, как мыслить («et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela précisément n'est rien autre chose que penser») ³⁷. Декарту возражал материалист Гассенди, указывавший, что без показаний органов чувств не было бы и сновидений: «Вы когда-то пользовались глазами, и именно через их посредство Вы чувствовали и получили те образы, которыми Вы теперь можете пользоваться без их помощи». Гоббс идет вслед за Гассенди, показывая, что сон есть деятельность воображения, вызванная «напором внутренних частей человека на его мозг», и стараясь угадать физиологические основы сна.

Таким образом, сон — это область господства фантазии, которой не было без деятельности чувств; в фантазиях сновидений есть земная основа. К такому выводу пришли материалисты того времени, разбирая вопрос о сне и сновидениях.

В своей теории происхождения религии, когда следовало дать анализ человеческих иллюзий, Гоббс сравнивает религиозные представления со сновидениями как с наиболее полно выраженным моментом деятельности воображения, имеющим, однако, земные корни. Сон и сновидения — это область фантазии, тут происходит отлет фантазии от жизни, от действительности. Люди приходят к выводу о существовании сверхъестественных сил в результате невежества и страха. Они считают образы, порожденные фантазией, вне нас существующими.

Таковы основные мысли Гоббса о происхождении религии. Догадки философа расчищали дорогу тем, кто шел по его стопам, отбрасывая религиозные верования и отстаивая основы научного мировоззрения.

Заслуга другого крупнейшего английского материалиста, Локка, в решении проблемы возникновения религии состоит в

³⁷ См. *Р. Декарт. Избранные произведения. М., 1950, стр. 346. Ср. Descartes. Oeuvres choisies. Ed. Garnier. Paris, (6. г.), p. 85.*

том, что он доказывал отсутствие каких-либо врожденных идей. Отсюда следовал вывод, что и идея бога возникает в определенный период истории, а не присуща человеческой природе.

Локк считает, что существуют народы, которые не имеют никакого понятия о боге, которые в своем развитии, так сказать, не дошли до этого понятия. «Они не знают даже слова бог,— пишет Локк,— не имеют никаких представлений о божестве, никакой религии, никакого культа».³⁸ Виргинийский царек, по Локку, не имеет идеи о боге «только потому, что не думал о том, что могло бы его привести к нему».³⁹

Утверждение, согласно которому религии не было, потому что люди не додумались до идеи бога, неверно. В этой идеалистической постановке вопроса — одно из проявлений непоследовательности Локка как материалиста. Но все же в этом утверждении Локка было рациональное зерно: религия — явление историческое, имеющее свое начало; возникновение религии связано с развитием мышления, сознания человека, представляющим также исторический процесс. Эти мысли даны у Локка в зародышевой форме.

Локк отрицает существование врожденной идеи бога у человека, чем разрушает богословские измышления; «религия существовала всегда, она врождена и неистребима». Гоббс не ставил вопроса о том, был ли когда-либо период в истории, когда религия еще не возникла. Для Гоббса «семена» религии, порожденные невежеством и страхом, существовали всегда в умах людей; возникающее государство взращивает эти семена. Из материалистической теории Локка с необходимостью вытекало, что религия имеет свое начало, она — явление историческое. Однако тот «богословский предел», о котором говорил Маркс по отношению к философии Локка, мешает ему правильно поставить вопрос о происхождении религии.

Отрицая наличие врожденных идей, Локк все же допускает, что доказательство бытия божия в какой-то мере возможно из созерцания самой человеческой природы. В своем «Опыте» Локк пишет: «Хотя бог не дал нам врожденных идей о себе, хотя он не отпечатал на нашей душе никаких первоначальных букв, по которым можно было бы прочесть его бытие, однако он даровал нашей душе способности и тем не оставил себя без свидетеля. У нас есть чувство, воспитание, разум; у нас не может быть недостатков в ясном доказательстве бытия божия, пока мы размышляем о себе».⁴⁰ Здесь Локк остается далеко позади Гоббса. Гоббс допускал, что человеку сама его природа давала материал для выработки представлений о невидимых духах, напри-

³⁸ Дж. Локк. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, стр. 45.

³⁹ Там же, стр. 67.

⁴⁰ Там же, стр. 625.

мер, сновидения. Но Гоббс говорил, что к мысли о наличии невидимых агентов человека приводит страх, непонимание причин своего несчастья и счастья. Локк же делает уступку фидеизму, объясняя возникновение религии из «размышлений о себе». В этом сказался деизм Локка, его признание наличия бога, не вмешивающегося в судьбы мира и людей.

Дальнейший шаг в исследованиях проблемы происхождения религии могли сделать те английские материалисты, которые преодолевали деистические установки локковского типа. Идя по этому пути, материалисту Джону Толанду удалось двинуть вперед теорию происхождения религии.

В основном Толанд, так же как и Гоббс, утверждает, что религия является орудием в руках государственной власти, законодателей, жрецов. Но если Гоббса это положение приводило к признанию религии необходимым инструментом государства, то Толанд в общей связи со своими политическими взглядами приходит к иным выводам. Толанд получил славу борца против неограниченной королевской власти, «монархомаха», своими изданиями биографии и сочинений Мильтона, а также рядом политических брошюр. Он зарекомендовал себя идеологом левого крыла английской буржуазии. Толанд в своих сочинениях совершенно определенно заявляет, что он одинаково ненавидит суеверие и тиранию. Религия, по мнению Толанда,— орудие в руках тирании и деспотизма. С этими «бессмысленными выдумками людей» он и призывает бороться при помощи просветительства. Толанд развивает мысли, намеченные у Гоббса. Для него именно вера в душу является непосредственной основой всех этих бессмысленных выдумок, называемых религией. В истории материализма это положение впервые четко сформулировано именно Толандом.

Почему вера в душу является основой религиозных воззрений? На этот вопрос он отвечает достаточно ясно. Люди «полагали, что их мысли, или идеи, нематериальны и не имеют ничего общего с протяженностью»; ⁴¹ это и является основой ложных религиозных представлений. Представление о душе — это представление о человеческом сознании как о некой нематериальной, отделимой от материи силе, заключающейся в самом человеке. Человек далее переносит это извращенное представление об отделимости мысли, идеи, сознания от материи и на всю природу. Толанд более глубоко, чем Гоббс, определяет природу идеалистических представлений. Он указывает, что основой их является признание независимости мысли от материи.

Как же возникли в умах людей ложные понятия о том, что их мысли якобы не имеют ничего общего с материей? Как

⁴¹ Дж. Толанд. Письма к Серене.— «Избранные сочинения». М.—Л., 1927, стр. 46.

появились представления о каком-то особом, «втором» мире, отличном от мира объективной реальности?

Толанд идет дальше Гоббса в определении того, что способствует внедрению в массы бессмысленных выдумок о душе, о духах и т. д. Он лишь мельком указывает на роль сновидений, которая была отмечена Гоббсом.⁴² Вопрос о происхождении религиозных верований он связывает не столько со сновидениями, сколько с невежественными представлениями о смерти человека. Особый упор Толанд делает на всем том, что сопровождает смерть человека в общественной жизни: на похоронах, оплакивании покойного, желании увековечить его память и т. д. Он внимательно изучает научные данные того времени о древнейших верованиях, связанных со смертью и погребением людей.

Толанд пишет: «Из древнейших исторических свидетельств можно заключить, что все суеверия были вначале связаны с культом покойников, имея свой главный источник в погребальных обрядах».⁴³ Первоначально, однако, погребальные обряды не были проникнуты верой в бессмертие души; происходили оплакивания покойников, произносились надгробные хвалебные слова, но при этом люди еще не представляли себе, что покойник будет и в дальнейшем жить «на том свете». Однако люди считали, что их мысли, их сознание не имеют ничего общего с материей. Это было результатом невежества. Смерть толковалась только как гибель тела, сознание же якобы не исчезает с разрушением тела, так как не имеет ничего общего с материей. Отсюда был один шаг до признания бессмертия души. В образовании представлений о бессмертной душе большое значение имели те выгоды, которые извлекают из «легковерия простого народа» власть имущие. Нетрудно видеть, что Толанд все дело постепенно свел к происхождению представлений о бессмертии души.

Впоследствии многие буржуазные ученые-позитивисты XIX в., повторяя мысли Толанда, заявляли, что у первобытного человека представление об отделимой от тела душе возникло в результате наблюдений над смертью. Но у Толанда иной ход рассуждения. Он предлагал в первую очередь учитывать основу религии, вывод, к которому пришли люди, об отделимости мысли от материи. Он подчеркивал идеалистический, извращенный характер религиозных верований, позитивисты же умалчивали об этом.

Толанда всего более интересует тот момент в истории общества, когда появились на свет владыки, цари, вожди племен. Мы сказали бы сейчас, что внимание Толанда было сосредоточено на периоде разложения первобытнообщинного строя и на воз-

⁴² См. там же, стр. 46—47.

⁴³ Там же, стр. 53.

никновении классового общества. Мы теперь знаем, что этому периоду предшествовала эпоха безраздельного господства первобытнообщинного строя, когда не было ни царей, ни иных сильных мира сего и когда уже существовали религиозные верования. Но это неизвестно было Толанду. По его мнению, религиозные верования, основа которых — представление о бессмертии души, представление, порожденное невежеством, легковерием масс и укрепленное их страхом перед властью предержавными, оформляются в период, когда появляются владыки, цари, вожди племен. «Льстецы, превозносившие владык в лице их предшественников, чрезмерная привязанность друзей и родных и выгоды, извлекавшиеся жрецами из легковерия простого народа, двинули это дело гораздо дальше». ⁴⁴ Вера в загробную жизнь первоначально относилась к царям и вождям племен. Воздавание посмертных почестей им породило веру, согласно которой они не умерли окончательно. В дальнейшем эта вера распространилась и на других людей. Далее Толанд отмечает, что таким же образом произошли «особые религиозные культы отдельных семейств».

В теории Толанда есть верные наблюдения. На примере ее мы видим, как окрепла материалистическая мысль к XVII в.. насколько обильнее стали научные знания о древнейших этапах истории общества. Указания Толанда на культ предков-патриархов представляют большой интерес. Философ впервые обращает внимание на религию патриархального рода — важный этап в развитии религии.

Исследования Толанда показали, что разработка истории древнейших верований невозможна без изучения истории первобытного общества. Толанд, разумеется, не располагал никакими данными о закономерном развитии древнейших общественных форм. Вопросы, которые хотел разрешить Толанд, были под силу только ученым, вооруженным историческим материализмом, который показывает, как изменяются религиозные верования с разложением первобытнообщинного строя, как появляется почитание предков-патриархов, старейшин рода и как в классовом обществе возникает обожествление угнетателей.

Толанд наивно полагал, что желание увековечить память об умерших привело к почитанию неба, звезд, которые считались как бы местопребыванием мертвых царей и жрецов. Такая точка зрения подверглась обсуждению в XVIII в. и уже тогда была, видимо, отвергнута. ⁴⁵ Неверно, что люди хотели увековечить память о царях или жрецах, а потому обожествляли солн-

⁴⁴ Там же, стр. 54.

⁴⁵ П. Гольбах в «Système de la nature...» (II partie, Londres, 1781, p. 28) использует книгу Бенуа (Benoit. Remarques critiques contre Toland). Эта книга, к сожалению, осталась нам недоступной.

це, звезды и т. д. Мы знаем теперь, что возникновение фантастических образов богов имеет своей основой бессилие человека в борьбе с природой, а затем и с классовым гнетом. Древние египтяне, например, представляли себе богов природы в виде могущественных царей, а фараонов считали земными подобиями небесных богов. Толанд высказывает верную догадку, что представления о богах начали складываться по образцу представлений о земных владыках. В этом он прав.

Из почитания покойников выводит Толанд и появление представлений о рае и аде. «Благодаря тем же погребальным обрядам возникло убеждение, что внизу находится подземное царство, в котором обитают добрые и злые, правда, в различных местах и условиях, ибо все люди равно подвергались погребению, а обожествлялись лишь очень немногие, которые и считались пребывающими на небесах».⁴⁶ Различия в общественном положении людей, которые были погребены, породили представление и об их различной загробной участи. Толанд стоит, несомненно, на правильном пути в анализе возникновения представлений о рае и аде, о загробном воздаянии, которые так характерны для религии становящегося классового общества.

Центром всей своей историко-религиозной концепции Толанд сделал культ мертвых, обряды погребения. И по сей день ученый, занимающийся проблемой происхождения религии, должен уяснить себе роль погребений, культа мертвых в первобытных религиозных представлениях. Нам известны теперь захоронения, восходящие к древне-каменному веку, к отдаленному периоду мустье. Древний человек, разумеется, не понимал смерть так, как понимает современный материалист. Он догадывался, по-видимому, что смерть — это переход в какое-то новое состояние, но не считал, что после смерти человек исчез навсегда. Ложные представления о смерти становятся предпосылкой для возникновения веры в бессмертие души, когда представление о душе, отделимой от тела, уже появилось. Но для того чтобы возникли сами представления о душе, необходимо, как правильно указывал Толанд, чтобы в той или иной форме сложилось убеждение, согласно которому мысли, идеи, сознание человека не имеют ничего общего с материей. Из наблюдений над умирающим или над мертвецом такое заключение сложиться не могло. Смерть — это угасание сознания, связанное с умиранием тела. Никакие наблюдения над смертью не могут породить представления о том, что сознание не материальная сущность. Для возникновения представлений о душе должен быть определенный уровень развития отвлеченного мышления и определенные условия, которые толкали бы к отрыву мысли, идеи от действительности. Сами же невежественные представления о жизни

⁴⁶ Дж. Толанд. Письма к Серене.— «Избранные сочинения», стр. 57.

и смерти не являются причиной возникновения религиозных верований.

Английский материалист Джозеф Пристли, отправляясь от теории Толанда, существенно дополнил ее. «Коллинз, Додуэлл, Кауард, Гартли, Пристли и т. д., — писали Маркс и Энгельс в «Святом семействе», — уничтожили последние теологические границы локковского сенсуализма»⁴⁷. Анализируя представления дикарей о душе, Пристли непосредственно пользуется материалом, собранным у Локка, цитируя его «Опыт». В главе «О происхождении народных представлений относительно души» Пристли заявляет, что он развивает идеи Толанда: «Именно, я думаю, вместе с мистером Толандом, что на эту мысль могут навести некоторые известные обычаи их в отношении мертвых...»⁴⁸

Вместе с тем Пристли и расходится с Толандом. Он пишет: «Представление о том, что в человеке есть нечто, отличное от тела, и что это нечто может быть причиной ощущения, мышления и воли и других душевных операций и чувств, смогло возникнуть в этот грубый век и помимо указанного обстоятельства. Но, несомненно, вышеупомянутый обычай мог содействовать возникновению этого представления».⁴⁹

Таким образом, Пристли в какой-то мере правильно заметил узость и односторонность теории Толанда. Почему следует отмечать невежественные представления о жизни и смерти, оставляя в стороне другие, столь же грубые и ложные понятия, порожденные безграничным невежеством наших далеких предков? Нет ли других путей, по которым могло бы идти формирование представлений о том, что мышление есть нечто отдельное от тела, некая нематериальная сила? Важно отметить, однако, что именно в этом отрыве, по мнению Пристли, следует искать основу религиозных верований. Материалисты должны были объяснить: как и почему случилось, что человек свое мышление отделяет от бытия, приходит к выводу о существовании некой нематериальной силы, командующей телом. Желая объяснить это, Пристли несколько расширяет и дополняет теорию Толанда соображениями относительно невежественных представлений древнейшего человека о своей собственной природе.

Пристли, однако, не уходит далеко от Толанда. Он старается найти источник представлений о душе не в «специальных обычаях», как считал Толанд, но в чем-то действительно существующем, в чем-то «видимом», что могло навести человека на мысль о существовании души, отделенной от тела. Ошибка метафизического материалиста состояла в том, что он пытался найти в готовом виде среди явлений окружающего человека мира

⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 144.

⁴⁸ Дж. Пристли. Избранные сочинения. М., 1934, стр. 56.

⁴⁹ Там же, стр. 57.

нечто такое, что отражалось бы в сознании людей в виде образа «души», «духа». Античных материалистов, как мы видели, такой наивный подход к вопросу о природе фантастических религиозных представлений приводил к предположениям, что и боги должны существовать, если образы их имеются в сознании людей. В действительности никакого готового прообраза для представлений об отделимой от тела душе нет, это результат работы отвлеченного мышления, абстрагирующего ума — извращенное фантастическое представление. Но Пристли старается найти такой готовый прообраз: «Однако было бы вполне естественно, прежде всего, приписать причину мысли чему-либо такому, что составляло бы *видимое* различие между живым и мертвым человеком. Но так как *дыхание* является самым ярким отличием в этом отношении, то эти способности и приписываются дыханию. В соответствии с этим мы видим, что в еврейском, греческом и латинском языках название души тождественно с именем *дыхания*. Отсюда мы можем с вероятностью заключить, что первоначально душа понималась именно таким образом, и здесь источник обычая принимать *уходящее дыхание* умирающих, как если бы таким образом схватывались их уходящие души». ⁵⁰

Пристли переносит центр внимания с обрядов, которые, по Толанду, порождают представления об отделимой от тела душе, на различие между живым и мертвым, на дыхание, которое может явиться «прообразом» для представлений об одушевленном мире, противоположном мертвой природе. Представления первобытного человека о дыхании могли повлиять на представления о форме, образе духа, обитающего в теле. Как же и почему человек приравнял мысль к дыханию? Как из наблюдений над дыханием, в том числе и над последним дыханием, человек мог прийти к выводу об отделимости мышления от бытия? Когда отрыв мышления от бытия уже совершился, люди утверждали, что все дышащее «одухотворено», т. е. в нем имеется некая душа или дух, управляющий телесной оболочкой. Но для такого представления должно было возникнуть понятие о душе как нематериальной силе, отделимой от тела. Таким образом, корень представления о душе заключается не в том, что человек заметил отличие между той частью природы, для которой характерно дыхание, движение, и той, у которой дыхание отсутствует. Дыхание есть дыхание, а представление о нематериальной сущности, которая является причиной «мысли», как говорит Пристли, есть представление фантастическое, извращенное.

Как случилось, что первобытный человек пришел к выводу, согласно которому его телом командует некий отделимый от тела дух, а за всеми явлениями природы таятся невидимые духи

⁵⁰ Там же.

и души? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо уяснить себе, как бессилие общественного человека порождает фантастическое отражение в его голове тех сил, которые господствуют над ним в его повседневной жизни, как приходит человек к мысли о сверхъестественном. Пристли лишь скользит по поверхности, когда, развивая гипотезу Толанда, указывает, что «последнее дыхание» как видимое различие между мертвым и живым является прообразом представлений о душе, отделимой от тела. «Раз допускалось, что жизненные и мыслящие силы человека помещаются в отдельном начале или отдельной субстанции,— рассуждает Пристли,— то естественно было приписать такое начало всему, что обладает *движением*, в особенности — регулярным движением, что и оказывает какое-нибудь заметное *влияние*, хорошее или дурное. Особенно здесь выдвигались такие блестящие тела, как *солнце, луна, звезды и планеты*. В связи с этим в качестве одного из древнейших мнений языческого мира нужно считать верование, что все названные небесные тела одушевлены подобно людям».⁵¹

Безусловно, не блеск приковывал внимание древнего человека к солнцу и звездам. Мы знаем сейчас, что культ солнца появился в ту пору, когда те или иные племена перешли к земледелию. Дело здесь не в блеске, а в том, что солнце для древнего земледельца — могущественная сила природы. Бессилие человека в борьбе с природой ведет к возникновению представлений о сверхъестественной силе солнца — духе солнца, духе земли и т. д.

Пристли пишет, что раз допускалось, что жизненные и мыслящие силы человека помещаются в отдельном «начале», то такое «начало» было приписано и всей природе. Таким образом, представление о душе переносится и на природу. Так, по мнению Пристли, возникает вера в богов и духов природы. Но почему человек пришел к выводу, что его мысль, сознание — особое, нематериальное начало, и предположил, что это начало и есть основа всей жизни как человека, так и природы? Пристли объяснял это невежеством древнего человека. Стоя на позициях механистического материализма, едва ли можно пойти глубже в анализе происхождения религиозных верований. Позитивисты Г. Спенсер, Э. Тэйлор и многие другие ученые XIX в. повторяли на разные лады мысли, высказанные еще Пристли. Они утверждали, что на веру в существование души, отделимой от тела, первобытного человека навели наблюдения над последним дыханием умирающего, над кровью, истекающей из тела смертельно раненного, над тенью и т. д. Все эти наблюдения играли какую-то роль в формировании представлений о душе, но не они породили это заблуждение.

⁵¹ Там же, стр. 59.

«По-видимому, мыслящих людей, стоящих на низкой ступени культуры, всего более занимали две группы биологических вопросов,— писал Э. Тэйлор.— Они старались понять, во-первых, что составляет разницу между живым и мертвым телом, что составляет причину бодрствования, сна, экстаза, болезни и смерти. Они задавались вопросом, во-вторых, что такое человеческие образы, появляющиеся в снах и видениях. Видя эти две группы явлений, древние дикари-философы, вероятно, прежде всего сделали само собой напрашивающееся заключение, что у каждого человека есть жизнь и есть призрак».⁵²

Примерно так же, как Тэйлор, рассуждал английский социолог XIX в. Г. Спенсер, который утверждал, что из наблюдений над снами, над отражением в воде и т. д. человек приходит к мысли о нематериальном «двойнике», душе, духе. Такая теория получила название анимистической от латинских слов *anima* — душа и *animus* — дух. Эта теория возникла из догадок английских материалистов, но позитивисты XIX в. видели корни религии в размышлениях дикаря-философа над биологическими вопросами. Английские материалисты считали, что корень религиозных верований — страх и невежество, что в основе религиозных верований лежит представление о том, что мысль отделима от тела, самостоятельна и командует телом. Они стремились, таким образом, приблизиться к разгадке вопроса о возникновении фантастических религиозных представлений. Позитивисты ухватились за «прообразы» для представлений о душе, указанные английскими материалистами, свели все к этим «прообразам» и тем самым обеднили теорию происхождения религии английских материалистов.

Тэйлор и Спенсер ожесточенно оспаривали друг у друга первенство в изобретении анимистической теории. Ни тот, ни другой не упомянули о Гоббсе, Толанде и Пристли, у которых они взяли основные положения, оснастив их фактами, добытыми наукой лет через полтора-два после того, как эти положения впервые были выдвинуты. С тех пор в научной литературе стало обычным приписывать именно Э. Тэйлору и Г. Спенсеру то, что высказали английские материалисты.

Английские материалисты сделали немало для разрешения вопроса о происхождении религии. Они доказали, что нет никакой врожденной идеи бога, души и т. д., тем самым признав религию историческим явлением. Рассуждая о религии классового общества, они отметили значение забитости масс и страха, используемых властью имущими. Они наметили также область тех невежественных и ограниченных представлений древнего человека, которые играли роль в создании вымыслов о душе, духах, противопоставляемых всему материальному. Они стара-

⁵² Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 265—266.

лись найти «прообразы» для представлений о душе и духах, но они не сводили все дело только к подысканию таких «прообразов». Основа религиозных верований, согласно их учению, заключается в представлении, что мысль, идея — существо, отдельное от материи.

Английские материалисты опирались на сведения о первобытных племенах и об их религии. Эти сведения использовал Локк, который упоминает о религиозных верованиях племен, живущих в Бразилии, о религиях народов Перу, Африки, о мингрелах, которые, несмотря на христианизацию, сохранили различные древние религиозные обычаи.

Данными, собранными Локком, пользуется и Пристли. В противоположность Локку, Толанд привлекал материал не первобытной, а главным образом античной религии: верования Греции, Рима и Египта. Внимание Толанда направлено на возникновение религии классового общества. Происхождение религии он связывает с появлением царей и жрецов, которые создают деспотизм. Гоббс не интересовался данными о первобытной религии, так как он считал, что религию формирует государство; до возникновения государства религия в ее оформленном виде, как считает Гоббс, не существовала, имелись лишь различные суеверия.

Английские материалисты XVII в. не видят еще необходимости отделять первобытную религию, т. е. религию, присущую доклассовому обществу, от античных религий, т. е. от религий древнего классового общества, и, наконец, от такой мировой религии, как христианство. Это объясняется тем, что английские материалисты не могли наметить этапы развития общества, смутно представляли себе его начальные ступени как исконный «догосударственный быт». У Толанда есть намеки на племенной и родовой (патриархальный) быт. Однако сколько-нибудь ясного понимания развития человеческого общества у английских материалистов нет, а следовательно, у них не может быть и понимания истории религии, хотя в XVII в. уже накопился значительный материал по истории общества и по истории первобытных религиозных верований.

Английским материалистам известны, например, данные о диких племенах, населяющих Америку, которые не имеют еще никакой организованной власти.⁵³ Уже в 1702 г. один из исследователей предостерегал об опасности судить о древних племенах по аналогии с современностью; материал для сравнения должны дать «нравы дикарей Америки и похождения купцов, которые открыли неизвестные земли».⁵⁴ В то время уже широко

⁵³ См. *Th. Hobbes. Leviathan*, XIII, p. 65.

⁵⁴ *P. Saintyves. Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore.* — «Revue de l'histoire des religions», 1932, N 1, p. 52.

были известны «похождения» купцов и их рассказы о нравах «дикарей». Еще в начале XVI в. были составлены фундаментальные сводки сведений об обычаях и верованиях различных народов.⁵⁵ Эти труды подготовили почву и для исследований французских материалистов XVIII в., предваряли большие томы исследований Дюпон и Вольея, собравших обширный конкретный материал и старавшихся воссоздать картину истории религии. От этих трудов французских материалистов, в свою очередь, в той или иной мере зависела вся последующая разработка вопросов истории религии и в XIX в.

Анализируя некоторые данные о верованиях первобытных племен и исходя из своего философского мировоззрения, английские материалисты сосредоточили основное внимание на происхождении представлений о нематериальных существах, в частности на вопросе о возникновении представлений о душе, отделимой от тела, на таких религиозных представлениях, которые играют большую роль. Этим они внесли значительный вклад в разработку проблемы происхождения религии. Они наметили также в общих чертах круг тех невежественных представлений дикаря, которые в той или иной мере влияли на формирование древнейших религиозных верований. За это ухватились позднейшие буржуазные ученые, отбросившие утверждение английских материалистов о том, что основа этих верований заключается в представлении, будто бы сознание, дух ничего общего не имеют с материей.

Французские материалисты перенесли внимание с анализа возникновения представлений о душе на изучение отношения первобытного человека к окружающей его природе. Они снова возродили античные теории, отмечавшие обожествление природы как первичный этап религии, порожденный невежеством, страхом, обманом. При рассмотрении вопроса о происхождении религии они выделяли значение «среды», окружающей «дикаря». На это уже обращал внимание их предшественник, великий материалист XVII в. Бенедикт Спиноза.

Спиноза о происхождении религии

Спиноза продолжил ту линию в критике религии, которая восходит еще к античному атеизму. Подобно Ксенофану, Спиноза пишет о «многих», которые «не знают ничего более совер-

⁵⁵ П. Сэнтив (*P. Saintyves. Les origines...*, p. 45) приводит уже для начала XVI в. такие сводки: *Jean Boem. Moeurs, lois et coutumes de toutes les nations. Recueil de diverses histoires touchant de toutes les régions et pays. Paris, 1542.* В XVII в. количество таких обзоров резко возрастает. Мы указывали выше, как использует их Локк.

шенного, что можно было бы приписать богу, как не то, что в нас самих составляет величайшее совершенство».

Спиноза на новой основе повторяет мысль Ксенофана о быках и конях, которые выдумали бы богов по своему образу и подобию, если бы могли мыслить. Только вместо античного сравнения с быками и конями вводится рассуждающий треугольник, который, соответственно, и богов придумывает треугольных.⁵⁶ Однако спинозовская критика религии направляется не только против антропоморфизма, но и против самого существования религиозных представлений. Спиноза утверждает, что, кроме преувеличенного человеческого существа, человеческого сознания, в понятии «бог» никакого другого содержания не остается, если не разуметь под богом природу.

Спиноза спрашивает: почему произошло перенесение человеческого сознания на всю природу, якобы населенную, благодаря такому перенесению, невидимыми сверхъестественными силами?

В «Этике» Спиноза пишет о людях: «Так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как-то глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т. д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи, как на средства для своей пользы. Они знают, что эти средства ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи, как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем позаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести».⁵⁷

Так, по мнению Спинозы, возникли религиозные верования. Его критика представлений о каком-то «правителе» (т. е. единобожии) или каких-то «правителях» (т. е. многобожии) природы

⁵⁶ «Если бы треугольник имел дар слова, то он таким же образом сказал бы, что бог в эминентном смысле треуголен, а круг сказал бы, что божественная природа эминентным образом круга» (*Б. Спиноза. Переписка. М., 1932, стр. 185*).

⁵⁷ *Б. Спиноза. Этика. М., 1911, стр. 53—54.*

направлена, несомненно, не только против антропоморфных представлений в их наиболее грубом виде, но задевает и более утонченные, подчищенные представления о боге «творце и вседержителе».

Спиноза по сравнению с английскими материалистами делает большой шаг вперед в разрешении вопроса о возникновении религии. Спинозу уже не удовлетворяет аналогия со сновидениями⁵⁸ или с дыханием, его интересует, как получается, что человек свою сознательную деятельность переносит на природу.

В анализе происхождения религиозных верований Спиноза отправляется от человеческой сознательной, целеустремленной деятельности. В изготовлении «средств» к жизни человек ставит себе цели; осознавая эту свою деятельность, человек переносит затем сознательность, целеустремленность и на всю природу.

Эта черта религиозного мировоззрения подмечена Спинозой правильно. Религия никогда не дает верного представления о природе, вносит в объяснения явлений природы вмешательство духов или богов. Церковь преследовала учение Коперника потому, что оно нанесло удар по антропоцентрической точке зрения, согласно которой свехъестественные силы создали солнце для освещения земли. Эта черта проступает со всей ясностью и в первобытной религии, и в религиях античного мира, и в так называемых мировых религиях. Но можно ли с помощью анализа этой стороны религиозных верований дать ответ и на вопрос о происхождении религии?

Конечно, с отдаленных времен сознательность человеческого труда, момент его целевой направленности имели огромное значение. Энгельс указывал, что и животные оказывают влияние на окружающую природу, изменяют ее, однако это «происходит без всякого намерения с их стороны и является по отношению к самим этим животным чем-то случайным. А чем более люди отдаляются от животных, тем более их воздействие на природу принимает характер преднамеренных, планомерных действий, направленных на достижение определенных, заранее известных целей»⁵⁹.

Попытка Спинозы отметить планомерность, целеустремленность человеческих действий заслуживает внимания. Но из самого факта, что человек трудится сознательно, ставит цели в своей деятельности, еще никак нельзя вывести, что столь же

⁵⁸ Говоря о привидениях, образах гарпий, гидр и т. д., Спиноза пишет: «...Я не могу смотреть на привидения иначе, как на сновидения, которые столь же отличны от бога, как сущее (ens) отлично от не сущего (non ens)» (*Б. Спиноза. Переписка*, стр. 179).

⁵⁹ *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 20, стр. 494.

обязательно он должен видеть это сознание разлитым в природе, придумывать духов, невидимые силы и т. д.

С разложением первобытнообщинного строя, с появлением классового общества, с отделением умственного труда от физического в идеологии действительно укрепляется представление, согласно которому главное во всей человеческой деятельности — это мысль. Работа головы, которая создает цели и планы, расценивалась как главное, а дело рук человеческих считалось чем-то второстепенным и маловажным. Руки в то время принадлежали рабам и другим людям, зависимым от знати, от сильных мира сего, привилегией которых была умственная деятельность; идеалистическое мировоззрение и в природе разыскивало мысль, цели, сознание как основу для всех ее явлений. Другое дело труд человека в условиях первобытнообщинного строя, когда нет еще эксплуататоров, нет отделения умственного труда от физического. Здесь склонность во главу всего ставить мысль, сознание, приписывать сознательную деятельность образуется в совершенно иных условиях. Эта склонность появляется как результат бессилия человека в тяжелой борьбе с природой. Не успехи в изготовлении средств к жизни породили эту склонность, а поражения в борьбе с природой привели человека к предположению о невидимых «правителях».

Не понимая конкретного единства общественного человека и природы, беря своего «человека» абстрактно, Спиноза и его последователи в вопросе о происхождении религии могли уловить лишь очертания явлений, отметить самый процесс наделения сознанием сил природы. В качестве же объяснения этого явления они могли сказать лишь, что причина этого кроется в сознательности самого человека, который в своей трудовой деятельности ставит себе цели. На самом же деле процесс воздействия людей на природу, целесообразные действия людей есть общественный процесс производства. Только низкий уровень развития общества определяет то бессилие общественного человека в борьбе с природой, которое заставляет его в этой природе видеть господствующие над ним сверхъестественные силы. Он олицетворяет эти силы природы, видит в них сознание и волю, всюду предполагает существование невидимых агентов, которые будто бы и сковали его жизнь.

Заслуга Спинозы заключается в том, что впервые в поле зрения мыслителя, занимающегося вопросом происхождения религиозных верований, попадает трудовая деятельность человека, изготовление им «средств» для жизни, хотя эта деятельность и взята абстрактно; отношения человека и природы понимаются идиллически, без ожесточенной борьбы человеческого общества с силами природы, без того чувства бессилия, которое возникает в этой борьбе.

Заслуга Спинозы заключается также в том, что в «Бого-

словско-политическом трактате» он стремится показать, как из страха люди создают «бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто бы она заодно с ними безумствует». Спиноза продолжает славную традицию материалистов, указывая, что «страх создал богов». Спиноза отмечает, что «люди поработаются суевериями, пока продолжается страх», и что этот страх основан на том, что люди не могут «поступать по определенному плану» и «из-за сомнительных благ фортуны... большею частью находятся в жалком колебании между надеждой и страхом».

Корни религии заключаются в том, что человечество находится в жалком колебании между надеждой и страхом, в том, что люди не могут поступать планомерно в своей жизни. Это верная догадка, но еще не решение вопроса.

Почему люди не могут поступать планомерно?

В условиях первобытнообщинного строя это было невозможно, так как производительные силы были неразвиты. В классовом обществе эксплуататорский строй, частнособственнические отношения не позволяют человеку стать хозяином своей судьбы, к силам природы присоединяются силы социальные, которые гнетут трудящихся. Спиноза думает, что здесь дело можно поправить тем, что люди прозреют под влиянием просвещения и осознают необходимость, которой подчиняются явления окружающего их мира. На самом деле массы могут почувствовать себя настоящими хозяевами жизни только тогда, когда они свергнут эксплуататорский строй, когда освободятся от ярма угнетателей. Трудящиеся должны, разумеется, знать объективные законы развития природы и общества, для того чтобы правильно действовать, для того чтобы заменить строй эксплуатации строем социализма, для того чтобы построить социалистическое общество и поставить себе на службу силы природы.

При изучении вопроса о происхождении религии необходимо учитывать, что именно общественный строй создаст забитость и страх у трудящихся масс. По-видимому, Спиноза, говоря о страхе, имеет в виду не первобытного человека, а сторонника иудаизма или христианства. В «Богословско-политическом трактате» внимание Спинозы сосредоточено на анализе не первобытных верований, а Библии, священной книги иудаизма и христианства, следовательно, он имеет в виду условия классового общества, в котором эти религии зародились и распространились.

Люди не могут поступать планомерно, они колеблются между страхом и надеждой. Так говорит Спиноза. Но он не знает, что люди поступают так потому, что над ними властвуют слепые силы природы, перед которыми они беспомощны, а затем силы эксплуататорского строя, действия которых они не могут предвидеть и которые господствуют над ними. Спиноза этого не видел и не мог увидеть. Он признает необходимость религии

для масс, сохраняя обычную двойственность буржуазного атеизма. Однако Спиноза все-таки идет дальше английских материалистов, близко подходит к тем идеям, которые будут развивать передовые представители французской буржуазии XVIII в. Он мечтает ввести некую гражданскую обрядность, проповедует уничтожение клира и духовного сословия. Он пробует ввести какой-то культ «бога истинной религии»; это, может быть, далекий предшественник культа Разума эпохи Французской революции. В интересах этого культа Спиноза старается всячески ограничить права и возможности всех «остальных», т. е. действительно существовавших религий⁶⁰.

Спиноза разрабатывает теорию, согласно которой страх создает религиозные настроения у масс. Его мысль о страхе, о неуверенности как источнике религии содержит зачатки понимания социальных корней религии. Он утверждает, что основа религиозных верований, будь то многобожие или единобожие, состоит в том, что человек переносит свою сознательную деятельность на природу. Олицетворяя силы природы, приписывая им сознание и волю, человек создает богов по образу и подобию своему. В этом — большая заслуга Спинозы как атеиста.

Французские материалисты XVIII в. о возникновении религии

Маркс писал о французских материалистах, что они цивилизовали английский материализм. Это замечание относится и к атеистическим воззрениям французских материалистов, которые более тесно, чем их предшественники в Англии, связали вопросы критики религии с проблемами общественной жизни, борьбы за общественный прогресс.

Уже такие ранние французские просветители XVIII в., как историк древнего мира, член Академии надписей и литературы Николя Фрере, которого называли «патриархом атеизма», стремились именно таким образом анализировать историко-религиозные проблемы.

В двадцатитомном собрании сочинений Фрере имеются работы, специально посвященные истории религии: «Исследования религиозных и философских традиций индейцев», «Общие рассуждения о сущности религии греков», «О религиозных праздниках в персидском годовом цикле», «Наблюдения в области религий галлов и германцев» и др. В 1722 г. в знаменитом «Письме Трасибула к Левкиппе», которое оказало влияние на антирелигиозные памфлеты Гольбаха, материалист Фрере широко применяет сравнительно-исторический метод к изучению рели-

⁶⁰ См. *Б. Спиноза. Политический трактат*. М., 1910, стр. 120—121.

гий разных народов, чтобы найти «причины и источник суеверий». Он разделяет все религии на два основных вида: многобожие и единобожие. В глубокой древности люди каждое растение, каждый камень считали обиталищем доброго или злого духа, все приписывали действию неумолимых богов. Эти религиозные верования возникли, по мнению Фрере, потому, что невежественные люди не могли объяснить причины и следствия явлений вселенной, которые они считали результатом вмешательства таинственных духов или богов. Особенно важно стремление Фрере установить связь между возникновением представлений о всемогущих богах и властью королей. Он писал, что люди приравняли богов к древним королям и стали выражать свою подчиненность богам так же, как земным деспотам. Поскольку короли, под властью которых находились люди, были жестокими и свирепыми тиранами, постольку такими же качествами стали наделять и богов. Из этого видно, что Фрере связывал анализ возникновения образа бога с критикой деспотизма.

В теории происхождения религии французские материалисты стараются ввести понятие «среда», которое определяет воззрения людей. У Гольбаха, как и у других французских материалистов и просветителей, есть попытка наметить картину развития человечества, указать на реакционную роль религии в истории культуры и цивилизации. По мнению Гольбаха, первоначально люди живут в полуживотном образе, в пещерах, у них нет досуга для размышлений; религиозные верования, которые появляются на этом этапе в результате невежества и страха, крайне скудны. Уже здесь немалую роль играют старики, обладающие большим опытом; они начертали некие формулы поведения своих сограждан, сочинили для них сказки. Старики мало чем отличаются, по мнению Гольбаха, от последующих царей и законодателей. Их обману приписывается важное значение для возникновения древнейших верований. Это, разумеется, неверно. На самом деле обман имеет место в религии классового общества; именно эксплуататорские классы часто прибегают к обману масс. Но, разумеется, нельзя переносить это на доклассовое общество, видеть в нем неких обманщиков, имеющих возможность использовать темноту и забитость масс. Обман шаманов и колдунов — это явление свойственно разлагающемуся первобытно-общинному строю, периоду формирования классового общества. Таких явлений первобытнообщинный строй в эпоху его расцвета не знал и знать не мог. Французские материалисты искажали картину древнейших общественных отношений, не умея определить этапа господства первобытнообщинного строя в развитии общества.

По теории Гольбаха, далее, когда слагаются древние государства, выступают законодатели, которые оформляют перво-

начальные верования. Мудрые законодатели занимают большое место в общей социологической концепции Гольбаха — без них народы никогда не вышли бы из состояния дикости. Эти законодатели «приносят с собой общественность, земледелие, искусство, законы, богов, культы и религиозные верования семьям или ордам, еще рассеянным и не соединенным в нации»⁶¹. Эти законодатели заботятся о просвещении и о внедрении законов, охраняющих общественную жизнь. Под их руководством разрозненные семьи или орды сливаются в государства. Люди впоследствии обожествляют таких мудрых законодателей. Гольбах приводит имена греческого полубога Орфея и некоторых других древних божеств, с которыми в античном мире связывались представления о возникновении ремесел, искусств или земледелия. Он полагает, что эти боги — лишь обожествленные впоследствии законодатели и цари. Здесь перед нами типичный для буржуазного мировоззрения культ героев, царей, которые по своему усмотрению распоряжаются судьбами пассивных и бессловесных народных масс. Эвгемеризм, разумеется, — искажение действительного общественного процесса. Никто не приносил людям земледелия, ремесла или искусства. Великие достижения культуры завоеваны народными массами, которые сами являются творцами истории и культуры.

Гольбах был далек от действительного уразумения сущности развития религии, как и развития общества. Центр всей историко-религиозной концепции Гольбаха — фигура законодателя, его деятельность играет решающую роль в развитии религии в прошлом, настоящем и даже в будущем. Гольбах обращает свои взоры к благодетельному и просвещенному властителю, который в будущем почувствует вредность религии и положит ей конец: «В ожидании этого желанного для человечества момента принципы натурализма будут приняты только малым количеством мыслителей»⁶². Таким образом, появление просвещенного законодателя, который положит конец безудержному господству попов и религии, — «желанный момент для человечества». По мнению Гольбаха, начало господству религиозных верований в истории человечества было положено также законодателем, под руководством которого из разрозненных семей и орд образовались государства и сложились религии. Историко-религиозная концепция Гольбаха показывает, что, оставаясь идеалистом в вопросах общественного развития, невозможно показать возникновение, развитие и конец религии как преходящего исторического явления.

Все же в своем анализе представлений «невежественного дикаря» французские материалисты проблему олицетворения

⁶¹ P. Holbach. *Système de la nature... II partie*. Londres, 1781, p. 24.

⁶² Там же, стр. 330.

сил природы, наделения их сверхъестественными свойствами пытаются поставить исторически, в известной мере развивая мысли Спинозы. Политеизм — многобожие — является закономерным этапом в развитии религии, за ним следует монотеизм — единобожие. Это впервые было установлено в науке уже во времена французских материалистов; и с тех пор, как ни хотят поповствующие ученые доказать, что религия началась с единобожия, с «прамопотензма», эти попытки терпят неизбежный крах. Гольбах старался наметить и еще более древнюю стадию религиозных верований, предшествующих политеизму античных религий. В этом также большая заслуга французских материалистов перед наукой.

Вере в божества предшествует, по Гольбаху, еще более примитивная ступень религии — поклонение фетишам, основанное на суеверном страхе перед предметами и явлениями природы. Самый термин «фетиш» был известен с XVI в., когда португальские моряки, познакомившись с предметами культа первобытных народов, назвали их «feitico» (деланный, сделанный). Отмечая грубость и примитивность первобытного ритуала, французские материалисты обратили внимание на культовые предметы — «фетиши». Гольбах резюмирует свою концепцию развития религии в следующих словах: «Первая теология человека заставляет его сперва бояться и почитать материальные и грубые предметы. Он воздавал также почитание агентам, управляющим этими предметами, гениям могущественным, гениям низшим, героям или знатым людям. Стремясь упростить дело, он подчинил всю природу одному агенту, суверенному разуму, универсальной душе, которая придала природе и ее частям движение»⁶³.

Древнейший вид религиозных верований, по Гольбаху, это почитание предметов и явлений природы, камней, деревьев, гор, животных и т. п. Далее идет почитание гениев, духов, неведомых агентов, возникает политеизм. Следующая стадия развития религии — почитание одного агента, представление об универсальной душе, единобожие. У Гольбаха нет четкого ответа на вопрос, как и когда возникают представления о «гениях», духах, управляющих всеми явлениями природы, является ли эта вера в духов следующим за почитанием фетишей этапом или возникает в какой-то мере одновременно с почитанием фетишей. Здесь кроется начало последующих разногласий в определении древнейшей формы религиозных верований. Но значение теории французских материалистов не в этом.

Внимание Гольбаха привлекают причины, которые вызывают почитание «грубых и материальных» объектов. Эти причины он видит в невежестве человека и в страхе его перед явлениями

⁶³ Там же, стр. 14.

ми природы. Этим явлениям человек приписывает свои удачи или неудачи, успехи или поражения.

«Дикарь,— говорит Гольбах,— приписывает добро или желание сделать ему добро какому-нибудь предмету, все равно,— одушевленному или неодушевленному, камню определенной формы, скале, горе, дереву, змее, животному и т. д., если каждый раз, когда он встречается эти объекты, обстоятельства складываются так, что он имеет успех на охоте, в рыбной ловле, на войне или в другом предприятии».⁶⁴ Так же обстоит дело и с идеями зла, вреда.

Гольбах видит основу религии в переносе мыслительной деятельности, духовной сущности человека на природу. Невежество, по мнению Гольбаха, приводит дикаря к необходимости «обожествовать» явления природы и предметы, т. е. «наделить их умом, страстями, позволяющими предположить сверхъестественную силу».⁶⁵ Наделение предметов и явлений природы умом, волей, страстями превращает их из естественных в сверхъестественные. Невежество и страх порождают такие представления о сверхъестественных силах, которые окружают человека и господствуют над ним в его повседневной жизни.

Труды французских материалистов при всех их ошибках идеалистического и метафизического характера содействовали научному анализу первобытной религии. Философы стремились обобщить известные к тому времени факты и рассмотреть их с позиций атеизма.

XVIII в. положил начало изучению истории религии, в том числе и ее древнейших ступеней. В этот период создаются сводки конкретного материала по истории религии. Такова огромная, появившаяся в 1723 г. «*Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*», с рисунками известного художника Пикара. Обширная сводка аббата Лафито «Нравы дикарей Америки», в противоположность первой, отличающейся просветительским направлением, была составлена иезуитом с богословско-проповедническими целями.

В конце XVIII в. выходит труд атеиста и материалиста Дюпюи «Происхождение всех культов». Дюпюи подробно изучает известные в то время данные о культе природы античного мира и дает систематический анализ христианской мифологии. В Германии в конце XVIII в. появляется книга Мейнерса «История религии», написанная на основе изучения фактов, известных к тому времени в науке. Эта книга не потеряла своего значения и в 40-х годах XIX в. Изучая историю религии, Маркс читал эту книгу.

⁶⁴ Там же, стр. 10—11.

⁶⁵ Там же, стр. 11.

Среди всего этого потока литературы многие историки справедливо выделяют труд де Бросса о первобытной религии.

Историк и лингвист, давший оригинальную теорию происхождения языка, де Бросс был сотрудником «Энциклопедии» по вопросам лингвистики.⁶⁶ Видный французский критик XIX в. Сент-Бев писал: «Де Бросс с удивительным умом, с тонким, живым вкусом и отчасти гениальный не столь широко известен, как он того заслуживает»⁶⁷. О его исключительной учености с восторгом отзывались секретарь Французской академии Дюпюи и большой друг де Бросса, известный французский ученый XVIII в. Бюффон: «Его взгляд простирался с высот до мельчайших деталей, не избегая никаких беглых отношений, которые может заметить лишь глаз гения».⁶⁸ Английский ученый XIX в. Эдуард Тэйлор называет де Бросса «могучим мыслителем».⁶⁹

Однако «Очерк первобытной религии», представленный де Броссом во Французскую академию надписей, был принят плохо. Французский фольклорист и историк религии Сэнтив рассказывал, что «ученое собрание, в котором клир составлял большинство, отказалось включить сочинение де Бросса в свои мемуары по причине смелости идей автора».⁷⁰ Труд де Бросса появился, как и книги Гольбаха и других атеистов, анонимно в Женеве, без указания издателя и без пометки о разрешении печатать.

Следуя за французскими материалистами в своей общей концепции, де Бросс сосредоточил внимание на изучении древнейшего этапа в истории религии. Он считал, что таким этапом был фетишизм — почитание различных предметов и явлений природы.

«Я называю вообще этим именем,— пишет де Бросс,— всякую религию, которая имеет в качестве объекта культа животных или неодушевленных земных существ»⁷¹. Де Бросс отмечает, что эти объекты — фетиши — представляются обиталищем духов.⁷² В понятие «фетиши» де Бросс включает талисманы и амулеты, то, что впоследствии в буржуазной науке получило название «магические предметы». Фетишизм, по де Броссу, распространен среди наименее культурных народов, особенно среди жителей Африки. Он видит следы его, как основу культа,

⁶⁶ См. *G. Boissier. Un grand homme de province.*— «Revue des deux mondes», 1875, t. 12, p. 757.

⁶⁷ См. *Cunisset-Carnet. La querelle de président de Brosses avec Voltaire.*— «Revue des deux mondes», 1888, t. 85, p. 879.

⁶⁸ См. там же, стр. 882.

⁶⁹ Эд. Тэйлор. Первобытная культура, т. I, 1872, стр. 150.

⁷⁰ *P. Saintyves. Les origines...* p. 59—60.

⁷¹ *De Brosses. Du culte des dieux fétiches.* Paris, 1760, p. 61.

⁷² См. там же, стр. 57.

«в Египте, как и на Антиллах, в Персии, как и в Галлии». ⁷³ Ученый приходит к мысли, что «фетишизм распространен у всех первобытных народов вселенной, во все времена, во всех местах». ⁷⁴ Он ищет объяснение происхождению религии в духовном облике древнейшего человека: «...Его сердце, вечно открытое страху, его душа, беспрестанно жаждущая надежд, что делает беспорядочным течение его мыслей, приводит его к тысяче действий, лишенных смысла, в то время как его ум, лишенный культуры и рассудительности, неспособен заметить связь между определенными причинами и действиями». ⁷⁵ Таким образом, де Бросс отмечает, что страх породил религиозные верования. Страх вызывает беспорядочное течение мыслей, а невежество и неразвитость умственных сил людей ведут к тому, что они часто не могут правильно определить причинно-следственную связь между явлениями. Буржуазная наука в XIX в. недалеко продвинулась в анализе сознания первобытного человека от этих положений де Бросса.

Де Бросс отвергает всякую мысль о том, что в самом начале развития человечества можно обнаружить какую-либо «возвышенную», «интеллектуальную религию». Он указывает, что, изучая историю религиозных верований, нельзя упускать из вида «развитие разума», «последовательную картину прогресса», нельзя забывать, что человечество прошло вначале «век детства», период «детства разума». ⁷⁶

Отбрасывая поповскую мысль, что человечество могло возвращаться от «здорового и интеллектуального способа мыслить» ⁷⁷ к грубым и «глупым» формам, де Бросс настаивает на изучении «естественного прогресса человеческих идей». Ученый считает, что этот естественный прогресс состоит «в переходе от чувственных предметов к отвлеченному мышлению (*passer des objets sensibles aux connaissances abstraites*), в переходе от близкого к далекому...» ⁷⁸ Возможно, что именно де Бросс первый сформулировал правильное положение: развитие умственной деятельности человека состоит в прогрессе отвлеченного мышления. Говоря о начальной ступени этого естественного прогресса человеческого мышления, де Бросс отмечает, что дикий — не философ, который сумел бы из одной декартовской идеи «*cogito ergo sum*» (я мыслю, значит существую) дойти до спиритуализма, до признания существования бога и первой причины. Ученый предостерегает от того, чтобы «наделять диких

⁷³ Там же, стр. 184.

⁷⁴ Там же, стр. 185.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же, стр. 191—193.

⁷⁷ Там же, стр. 197.

⁷⁸ Там же, стр. 196.

головой Платона или Декарта». ⁷⁹ Он протестует против механического внесения таких терминов, как «бог», «дух» (*dieu, esprit*), в область первобытных религий, ибо эти термины там «совершенно не значат того, что хотят ими выразить у нас». ⁸⁰ «Рассуждая об их способе мыслить,— пишет де Бросс о дикарях,— следует, как уже отмечено, остерегаться приписывать им наши идеи».

Описывая «естественный ход эволюции человеческого разума», де Бросс указывает, что именно ее следует принимать в расчет, изучая первобытные верования. Человеческое мышление развивается закономерно, ибо нельзя предполагать, что «человек строил дворцы ранее, чем хижины, изучал геометрию ранее земледелия». ⁸¹

Итак, основная мысль де Бросса заключается в том, что человеческое сознание развивается, что к нему следует подходить исторически. Предшествующие материалисты также считали, что сознание людей изменяется. Но они под изменением сознания понимали лишь некоторый прогресс в области знаний, сокращение количества невежественных представлений. Де Бросс обращает внимание на качественное изменение, на развитие отвлеченного мышления. В древнейшую эпоху преобладали чувственные моменты, отвлеченное мышление было развито слабо. Религиозные верования возникли не сразу в современном их виде, они формировались в тесной связи с развитием умственной деятельности человека. Де Бросс указал правильный путь, но сам мог сделать по нему лишь первые шаги. Чтобы идти дальше, необходимо было знать развитие общественного бытия, которое определяет развитие сознания. Не зная этого, французский ученый XVIII в. мог высказать лишь более или менее правильные догадки.

Де Бросс высмеивает тех, кто пишет «гипотетические романы, где они склонны рисовать одного человека, оставленного с детства на пустынном острове и который из наблюдений над природой задает себе самому наиболее тонкие физические и метафизические вопросы, который доходит до здравого разрешения их и до создания из своего рассуждения выводов мудрой доктрины по всем этим пунктам». ⁸²

В XVIII в. были в большом ходу так называемые робинзоны, которые и высмеивает де Бросс. Насмешки де Бросса попадали не в бровь, а в глаз н ученым-идеалистам XIX в., рассуждавшим о «дикаре-философе».

⁷⁹ Там же, стр. 196—197.

⁸⁰ Там же, стр. 220.

⁸¹ Там же, стр. 206.

⁸² Там же, стр. 209.

В чем же состоят, по мнению французского ученого, древние религиозные верования, если при определении их формы учитывать особенности первобытного мышления?

По мнению де Бросса, дикарь, «подталкиваемый страхом к предположению невидимых сил и приводимый чувствами к фиксации своего внимания на видимых предметах, объединяет два действия (*deux opérations*) противоположных и одновременных, присоединяет невидимую силу к видимому объекту, не различая в глубоком своем рассуждении материальный предмет от духовной силы, которую он там предположил...»⁸³

В этом рассуждении де Бросса много верного. Древнейшие религиозные верования отличаются тем, что человек наделяет сверхъестественными свойствами различные явления и предметы природы, представления же о духах, отделимых от явлений и предметов природы, появятся позже. Путь для анализа древнейших религиозных представлений в общем намечен де Броссом правильно. Но в теории де Бросса не развита главная мысль: почему возникают представления о сверхъестественных силах, таящихся в явлениях природы и в предметах? Что является основой для возникновения фантастических, извращенных представлений о природе? Де Бросс видит корни религии лишь в невежестве дикаря, в его умственной неразвитости. Подобно Спинозе и Гольбаху, де Бросс апеллирует к «естественной склонности человека» осознавать окружающую природу по своему образу и подобию.

Такое стремление к олицетворению мира не может еще объяснить возникновения извращенных фантастических представлений о силах и явлениях природы, гнетущих человека. Ведь и в сказках люди очеловечивают природу: горы «разговаривают», деревья «протягивают свои руки» и т. д. Но эти поэтические образы нельзя считать религиозными, в них нет отражения бессилия человека, его страха, нет почитания сил природы. Наоборот, во многих таких народных поэтических произведениях выражены ум, смелость, сила человека, хотя явления природы и очеловечены. Одно очеловечивание явлений природы без надделения их сверхъестественной силой, без признания зависимости людей от этих сил не может создать религиозных верований, которые усыпляют волю человека к борьбе, закрепляют его бессилие.

Какой же вывод сделали французские материалисты из труда де Бросса?

Назвав книгу де Бросса «превосходной» и согласившись с основными ее выводами, Гельвеций писал, что «фетишизм был не только первой из религий, но его культ, сохранившийся еще сейчас почти во всей Африке и особенно в Нигерии, был не-

⁸³ Там же, стр. 217 (курсив наш.— Г. Ф.).

когда универсальным культом». ⁸⁴ Сделав вывод о том, что «ложные религии почти везде были одними и теми же», Гельвеций пытается выяснить, «откуда родится это единообразие», почему фетишизм является универсальной формой религии. «Оттого,— пишет Гельвеций,— что люди, одушевленные примерно теми же интересами, имея примерно те же объекты для сравнения и те же средства, так сказать, тот же дух для того, чтобы их комбинировать, должны были необходимо прийти к тем же результатам». ⁸⁵ Великий французский материалист приходит к мысли о закономерности развития религиозных верований, которые принимают определенную форму — фетишизм. Оставаясь идеалистом в понимании общественной жизни, Гельвеций все ее явления сводит к духовному развитию человечества. Иначе и быть не могло в XVIII в. у идеологов буржуазии. Но идея закономерного развития религиозных верований, идея их зависимости от уровня развития человечества были прогрессивными.

Основная мысль Гельвеция является ведущей и у Вольней, видного французского ученого и мыслителя конца XVIII — начала XIX в., близкого к материализму. В сочинении «Руины, или размышления о революциях империй» Вольней ставит вопрос о характере первоначальных религиозных верований и об их изменении в ходе исторического развития. Вольней доказывает, что «идея божественного, эта идея, столь темная сейчас, в своем первоначальном образе является только идеей физических сил вселенной...» ⁸⁶. Он пишет, что первоначально обожествлялись агенты или явления природы. «Существо, называемое богом, было то огнем, водой, всеми элементами, то солнцем, звездами и их влияниями, то материей видимого мира, целостностью вселенной, то абстрактными и метафизическими качествами, такими, как пространство, длительность, движение, сознание». Но, добавляет Вольней, «идея божественного никогда не была чудесным откровением невидимых существ, а являлась естественным продуктом познания, действием человеческого разума, которое следовало за прогрессом и было подчинено переворотам в познании физического мира и его сил». ⁸⁷ Вольней, как и Гельвеций, не выходит за пределы сознания, оставаясь в этом идеалистом. Но для него возникновение и изменение религиозных верований — это не результат откровения, как учили церковники. В основе изменения религиозных идей лежат изменения сознания человека, рост абстрагирующей силы ума, переворот в понимании людьми окружающего мира, признание сла-

⁸⁴ *C. Helvetius. De l'homme, t. I, sect. II, ch. XX. Londres, 1775, p. 251.*

⁸⁵ Там же, стр. 252.

⁸⁶ *C. Volney. Oeuvres complètes. Paris, 1860, p. 49.*

⁸⁷ Там же, стр. 50—51.

бости человека и господства над ними сил природы. Таково содержание идеи божественного, заключает Вольней. Страх и надежда составляют главный принцип религии.⁸⁸

Основой представлений о сверхъестественных силах является олицетворение сил природы. Человек, «судя обо всем по сравнению» и замечая, по аналогии с собой, в природе произвольное движение, предполагает наличие в ней существ, подобных себе. Из стремления задобрить и умиловить эти сверхъестественные человекоподобные существа развивается религиозный культ. Однако первоначально еще «не существовало ни паразитов под именем жрецов, ни данн под именем жертвы, ни владычества под именем алтаря». Первоначально весь культ сводился к почитанию «видимых сил природы». Развитие религиозных идей шло от более грубых, чувственных представлений к более абстрактным. Эта идея де Бросса прочно усвоена Вольнеем, который развивает ее в своем труде. Изменение «условий жизни» сказывалось на изменении верований; религия имеет свое начало и свою историю, которую должна и может вскрыть наука. Таков был основной вывод французских материалистов XVIII в. относительно проблемы происхождения религии. При всей своей наивности, при всех своих ошибках, при идеализме в подходе к общественным явлениям труды французских материалистов прокладывали дорогу науке, а не поповщине, наносили удар по религиозному мировоззрению.

В борьбе против теологической идеи врожденности понятия бога французские материалисты привлекали этнографические данные, описания жизни различных племен, сделанные путешественниками XVII и XVIII вв., но тот факт, что французские атеисты не были и не могли быть историческими материалистами, мешал им должным образом использовать весь этот богатейший материал. Так, например, Дидро очень уклончиво высказался по вопросу о происхождении религии. В замечаниях на книгу Гельвеция «О человеке», в которой развивается мысль, что религиозные идеи зависят от законодательства и воспитания, Дидро, возражая против этого, писал: «Я совершенно не разделяю этого взгляда. Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем мы, как они исчезают».⁸⁹

В XVIII в. уже имело место своеобразное соединение французского материализма и утопического социализма. Еще в начале века Жан Мелье, проповедуя материализм, в своем «Завещании» призывал к объединению угнетенных против угнетателей. У Мелье, как справедливо отмечает В. П. Волгин, впервые «воинствующий атеизм служит прямым орудием борьбы против

⁸⁸ См. там же, стр. 51.

⁸⁹ Д. Дидро. Собрание сочинений. т. II. М.—Л., 1935, стр. 133.

основных принципов классового общества». ⁹⁰ Мелье подчеркивал, что «власть сильных мира сего, низкопоклонство льстецов, хитрости и уловки обманщиков, слабость и невежество народа являются причинами распространения на земле всех заблуждений, идолопоклонства и суеверий, а также их сохранения и роста вплоть до наших дней». ⁹¹ Все религии, утверждал Мелье, являются иллюзиями и обманом.

Однако пройдут еще многие десятилетия, пока научное мировоззрение станет оружием эксплуатируемых в борьбе против эксплуататоров, когда прозвучат по всему миру слова «Коммунистического манифеста» Маркса и Энгельса, когда появится до конца последовательный пролетарский атеизм. Что же касается атеизма французских материалистов XVIII в., то на нем лежала печать буржуазной ограниченности, так как он не вскрывал социальных корней и классовой сущности религии, хотя и являлся важным этапом в истории борьбы научного мировоззрения против религиозных взглядов.

Реакция идеалистов XVIII и начала XIX в. на теории материалистов о возникновении религии

Труды материалистов поставили проблему происхождения религии, создали поворот в изучении древнейших религиозных верований. Поэтому идеалисты вынуждены были учитывать вклад, внесенный материалистами в область изучения древнейших религий.

Первым выступил английский агностик Юм, который в 1756 г. опубликовал свое сочинение «Естественная история религии». Он должен был признать, что религиозные верования в человеческом сознании отнюдь не первоначальны, а производны, вторичны. Их возникновение не может быть объяснено каким-либо внутренним побуждением, религиозным чувством и т. д., как это будут утверждать идеалисты и богословы в XIX в. Юм принимает положение материалистов, что религия вызвана к жизни невежеством людей, которые не могли объяснить грозные явления природы и олицетворяли их в образах богов. Юм соединяет это положение со своими взглядами агностика: сущность явлений природы непознаваема, причинность — лишь субъективное построение человеческого ума. Попытка заглянуть за порог познаваемого ведет к возникновению выдумок, фикций. В XIX в. идеалистически настроенные ученые, придерживавшиеся позитивизма, не раз прибегали к этому приему Юма, стремясь с помощью агностицизма «примирить» науку и религию, провести «размежевание» их за счет научного познания. Юм даже признавал материалистический тезис, что страх и надежда

⁹⁰ См. Ж. Мелье. Завещание, т. I. М., 1954, стр. 5.

⁹¹ Там же, стр. 109.

заставляют людей искать позади неизвестных им сил природы каких-то богов. Особенно Юм отмечал значение антропоморфизирующей силы фантазии, которая поместила за явлениями природы человекоподобные существа. Юм признавал и утверждения материалистов о том, что монотеизм — единобожие — развился лишь впоследствии из политеизма — многобожия. Пример Юма наглядно показывает, сколь сильны были позиции материализма в XVIII в., как материализм теснил идеализм, заставляя видных сторонников идеализма в той или иной мере приспособляться к достижениям науки, спасать фидеизм с помощью агностицизма.

Однако, разумеется, лагерь идеализма не сдавался без боя; где мог, он завязывал сражение против материалистически настроенных ученых, используя те или иные слабые места в их позиции, обусловленные ограниченностью материализма того времени. В этом смысле интересна полемика, которая возникла вокруг идей де Бросса. Его мысль о том, что первоначально представление о духовной, сверхъестественной силе неотделимо от самого явления природы или предмета, вызвала нападки. Сэнтив так пишет о борьбе одного видного церковного деятеля против воззрений де Бросса: «Аббат Бержье, который был большим апологетом того времени, не поднялся с неистовством против идей де Бросса... Он принимает идеи ученого, он принимает фетишизм, но настаивает на присутствии духа или гения в фетише, он не сомневается, что сказки (*fables*) следует отнести к особому роду философии, в основе — анимистической. Если он не произносит самого слова, он беспрестанно заставляет о нем думать».⁹²

Заключения Сэнтива о книге аббата Бержье и о полемике его с де Броссом совершенно правильны.

Бержье называет де Бросса способным ученым, но заявляет, что предметы культа негров не есть боги в собственном смысле слова, но вещи, относительно которых предполагают, что они наделены божественным свойством (*vertue divine*), оракулы, амулеты, предохраняющие талисманы. В отношении многих фетишей это замечание Бержье в какой-то мере верно. Но в рассуждениях де Бросса важны не частности, относящиеся к почитанию фетишей, а принципиальная сущность взглядов французского ученого на характер древнейших верований, заключающийся в наделении явлений и предметов природы сверхъестественными свойствами. Именно против этого и выступает аббат Бержье. Он отмечает, что «гении являются настоящими богами негров», а вовсе не грубыми фетишами. По мнению Бержье, склонность человека осознать все существа как подобные ему самому, предполагать добро или зло у неодушевленных вещей,

⁹² P. Saintyves. Les origines... p. 61.

которые ему нравятся или вредят, персонифицировать естественные физические и моральные существа — вот что заставило верить во всех странах в гениев, фей, домовых, сатиров, привидения и т. п., вот что населило вселенную духовными силами (intelligences), нимфами, божествами всех родов. Бесполезно искать, полагает Бержье, другое начало идолопоклонства у греков, римлян, финикийцев, древних и современных «дикарей», в культе животных у египтян, наконец в фетишизме у негров.

Таким образом, аббат Бержье ведет огонь против книги де Бросса сразу в двух направлениях. Ему не нравится теория страха, который вызвал к жизни духов и богов. Он хотел бы, чтобы в основе религии лежала «склонность человека осознавать все существа, как подобные ему самому». Другая цель обстрела аббата Бержье — это подчеркнутая французскими материалистами грубость первоначальных верований. Это также пришлось ему не по вкусу. Бержье считает, что все обряды негров предполагают веру в гениев, распространенную у всех, что это верование является истинным началом культа фетишей, греческого идолопоклонства, магии и других «безумств язычества». Боги греков — первоначально «гении или духовные силы (intelligences), о которых предполагали, что они занимаются управлением различными частями природы... В глазах диких народов все одухотворено (animé) во вселенной, все дышит, все движимо духами, занятыми нуждами человека и обязанными ему помогать».⁹³

Безусловно, в современных верованиях доминируют анимистические представления, преобладает вера в духов и души. Однако можно ли считать, что таковы были и первоначальные формы религий? В общей массе анимистических верований проглядывают и такие представления о сверхъестественных силах, которые тесно связаны с явлениями и предметами природы. Это была начальная ступень олицетворения сил природы. Лагерь же богословов, сражаясь с французскими материалистами, считал необходимым спиритуализировать первобытную религию, несколько почистить картину, нарисованную Гольбахом и де Броссом. Но как ни старались богословы, стройная концепция французских материалистов — фетишизм, политеизм (многобожие), монотеизм (единобожие) — надолго вошла в обиход науки.

Однако пойти дальше французских материалистов для буржуазных атеистов оказалось отнюдь не легким делом. В начале XIX в. многие философы и ученые лишь повторяют то, что было сказано по поводу возникновения религиозных верований английскими и французскими материалистами. Некоторые при этом идут даже не вперед, а назад, стараются ослабить атеисти-

⁹³ M. Bergier. L'origine des dieux du paganisme. Paris, 1767, p. 3.

ческое содержание теорий материалистов XVII и XVIII вв. Мы видим, например, такие попытки у эклектика Бенжамена Констана в самом начале XIX в. В пятитомном труде «О религии»⁹⁴ Б. Констан указывает, что дикарь сравнивает душу с тенью, которая следует за ним; далее он говорит, что многие дикари верят, будто душа создана из невидимой материи: «Сон и грезы дают им идею, что она может существовать отделенной от органов. Гренландцы говорят, что, оставляя свою грубую оболочку, она охотится, танцует или путешествует в отдаленных местах».⁹⁵ Об этом писали уже английские материалисты XVII в. Б. Констан взял у материалистов описание явлений, но исключил данное ими объяснение этих явлений. У Б. Констана исчезла теория страха, который создает духов и богов. Он склоняется к мысли, что представление о душе «естественно» возникает у первобытного человека: «Если человек отвращает свои взоры от внешних предметов и переносит их затем на самого себя, он замечает борьбу, происходящую между активным принципом, который распоряжается его органами, и пассивным существом, в котором кажется заключенным этот принцип».⁹⁶ Б. Констан не видит ничего порочного в этих воззрениях. Видимо, это наблюдение и приводит к тому «религиозному чувству», которое, по Б. Констану, составляет основу религии. Воздух может подсказать первобытному человеку мысль о невидимых активных существах, которыми населен мир.⁹⁷ Точно так же и сны могут навеять мысль о душе. Философ силился доказать, что для дикаря якобы естествен дуализм духа и материи.

Повторяя кое-что из сказанного материалистами XVII и XVIII вв. о первобытных воззрениях, такие труды, как сочинение Б. Констана, по существу ни на шаг не продвигали вперед решение вопроса о возникновении религии. Самая проблема происхождения религии, как мы видим это уже на примере аббата Бержье, сужалась, подменялась вопросом об определении формы, характера древнейших религиозных верований. Эти два вопроса тесно связаны, но сводить всю проблему возникновения религии к выяснению форм религиозных представлений, разумеется, нельзя. Описать древнейшие верования — еще не значит ответить на вопрос, почему и как они возникли.

В середине XIX в. выступили позитивисты — О. Конт, искавший мысли французских материалистов о фетишизме как первоначальном этапе религии, а затем английские ученые Г. Спенсер и Э. Тэйлор. Они развили теорию, согласно которой

⁹⁴ См. *B. Constant. De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, tt. I—V. Paris, 1826.

⁹⁵ *B. Constant. De la religion considérée...*, т. I, стр. 200.

⁹⁶ Там же, стр. 164.

⁹⁷ См. там же, стр. 163.

древнейшие верования характеризуются анимизмом — верой в душу и духов. В основе этих верований лежат наблюдения первобытного человека над снами, последним дыханием, смертью. Тэйлор и Спенсер собрали огромный этнографический материал для иллюстрации этих положений, уже известных со времен английских материалистов.

Английские позитивисты отвергли фетишизм как первоначальную ступень религии, французский позитивист Конт сохранил термин «фетишизм» в своей системе. Но разногласий по существу проблемы происхождения религии у них не было. У всех позитивистов общая основа — агностицизм, с помощью которого они защищают религию: человеческий разум обречен где ограничиваться лишь изучением явлений; когда он старается заглянуть в мир сущностей, возникают религиозные верования. Спор разгорелся лишь о формах древнейших религиозных верований, истолкование же этих форм было у позитивистов неизменно идеалистическим.

Еще в начале XIX в. предпринимались попытки выхолостить атеистическую направленность теорий английских и французских материалистов и даже поставить данные науки, предварительно «обработав» их соответствующим образом, на службу идеализму. Одним из виднейших организаторов такого похода против материализма был Гегель со своей «Философией религии». Известно, что для его философии характерно противоречие между абсолютным идеализмом и диалектическим методом.

Французские материалисты стремились исследовать древнейшую историю религии с учетом развития мышления человека. Гегель решил «подправить» французских материалистов. Исходя из требований диалектики, Гегель признавал развитие человеческого сознания, хотя это развитие он толковал на идеалистический лад. Гегель признавал угаданную французскими мыслителями связь древнейших форм религии с первоначальными этапами развития сознания древнего человека, но стремился на идеалистической основе построить схему развития сознания человека, по которой древнейшие верования носят более грубый, чувственный характер, нежели последующие религиозные представления. Гегель смеялся над попытками деистов сконструировать некую «естественную» религию, которая на самом деле есть деизм, опрокинутый в далекое прошлое человечества.

Гегель принужден был считаться с данными науки своего времени, он не мог не видеть «грубых» форм первобытной религии. В основе древнейшей религии Гегель усматривал «чисто чувственное вожделение». Вслед за французскими материалистами он указывал на прогресс отвлеченного мышления как на характерную черту развития сознания человечества. Однако Гегель утешается тем, что «для человека в самой плохой рели-

гии... духовное выше, чем природа». ⁹⁸ Верно, что во всякой религии признается примат духа над материей, но это признание никак не означает, что человек через религию верит в свои духовные силы, в свою мощь. Наоборот, он признает свою рабскую приниженность перед силами природы. Для нас важно подчеркнуть здесь то, что Гегель, хотя и на идеалистический лад, признает развитие религиозных верований, откидывает представления об «изначальности» веры в единого бога. Идеалистическая основа, продолжает Гегель, в древнейших верованиях выступает не в виде представлений о том, что над природой стоит некая сила, отличная от природы, а в той форме, что ограниченное сознание человека, его чувственные вождения рассматриваются как особая духовная сила, которая может управлять природой.

Эту форму религиозных верований Гегель видит в колдовстве, в магических обрядах, в которых человек «приказывает» природе, старается с помощью магии воздействовать на нее, «заколдовать» ее силы. Гегель считает, что первоначально в уме дикаря нет никаких представлений о духах, силах, отдельных от природы. Разумеется, у Гегеля и слова нет о том, что религиозные верования принижают человека, что они — результат страха и невежества. Гегель молчит о том, что бессилие выражается в вере в чудеса и эта вера — лишь результат беспомощности, которая ведет к подмене действительности вредными иллюзиями. Древнейшая религия, по Гегелю, не может быть олицетворением сил природы, наделением их сверхъестественными свойствами; первоначальные религиозные верования не являются результатом того, что человек беспомощен перед природой, ею задавлен и поработен.

На примере Гегеля мы можем показать, какую роль начинает играть вопрос об определении формы древнейших религиозных верований в борьбе материализма и идеализма. Гегель не желает признавать фетишизм первоначальной формой религиозных верований. Он считает, что вначале религия — это колдовство без каких-либо предметов и лишь на следующем этапе появляется колдовство с употреблением магических предметов. Это предположение Гегеля не выдерживает критики. В любом колдовском обряде налицо наделение предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами. Исследование так называемой «магии слова», заговоров и заклинаний показывает, что все они первоначально были связаны с колдовскими действиями, которые в основе имеют наделение тех или иных явлений, предметов сверхъестественными свойствами. Без такого наделения колдовство невозможно, ибо оно включает веру в то, что предметы и явления природы могут изменять свои действительные,

⁹⁸ G. W. F. Hegel. *Philosophie der Religion*, Ed. 1. Berlin, 1840, S. 296.

естественные свойства и приобретать сверхъестественные качества. «Чувственное вожделение» человека ведет именно к такого рода представлениям о сверхъестественном. По Гегелю, надо постулировать если уже не «высшую духовную религию» с самого начала, то хоть такой ее этап, где «дух», пусть ограниченный, пусть в форме индивидуального сознания, все же будет «господствовать над природой». Идеалист не может признать, что история религии начинается с таких верований, в которых видно господство природы над человеком, в которых надделение явлений и предметов природы человеческим сознанием выражает лишь рабство, подавленность людей силами природы.

В основе религии для Гегеля должно быть сознание, стоящее над природой, повелевающее природой. Спиральный ход развития сознания снова возвращает его на новой основе уже в чистом виде к представлению о «духе вообще» вместо исходного представления об «ограниченном духе». Гегель порывает с теорией олицетворения сил природы, возникающего под влиянием страха и невежества. Древнейшие религиозные представления, по Гегелю, отличаются от последующих, более развитых верований. Они характеризуются тем, что «духовное не есть еще дух, не есть в своей всеобщности, но есть лишь отдельное, случайное, эмпирическое самосознание человека». Никаких более или менее отвлеченных представлений о духах нет, нет веры во «всеобщего духа» или духов, есть религия, основанная на «чувственных вожделениях» дикаря. Однако Гегелю важно указать, что уже в самом начале человек знает в «своем самосознании (хотя оно есть простое вожделение), что оно выше природы, что оно есть сила над природой». Поэтому в концепции Гегеля совсем исчезло и невежество первобытного человека, и его страх, все то, что отмечали как основу древнейшей религии атеисты XVII и XVIII вв. Гегель хочет доказать, что уже в древнейшей религии природа «есть инобытие духа и дух есть лишь действительно истинное».⁹⁹ Это уже идеалистическое искажение.

Человек может осознать, что он «сила над природой» только на основе научного познания, которое дает ему знание законов природы и возможность использовать эти законы в интересах общества. В религии такого представления нет. Только знание поможет человеку освободиться от зависимости, приниженности перед силами природы. Эту мысль очень хорошо развивает великий русский материалист Герцен. По Герцену, признание, что «дух выше природы», как говорит Гегель, это отход от изучения самих явлений природы, это подмена изучения самих явлений природы «призраками», вызываемыми по их поводу в нашем воображении. На деле в религии и содержится признание,

⁹⁹ Там же, стр. 297.

что такие призраки, вызванные природой в нашем воображении, выше, чем сама природа, иллюзии выше, чем действительность. А от таких представлений до господства над природой, до разумной уверенности в силах и возможностях человека и его разума расстояние, как от земли до неба. Уверенность, что иллюзии и заблуждения стоят над природой, есть лишь выражение бессилия и невежества. Гегелю его концепция понадобилась для того, чтобы «возвысить» религию вопреки истине. При такой трактовке вопроса нет места для страха, который создал богов. Эта мысль, идущая еще от античных материалистов, откинута Гегелем. Он создает свою теорию древнейших ступеней религии, признавая, что религия развивается, что она первоначально «груба». Но вместе с тем он старается найти некое «противоядие» атеистическим теориям французских материалистов XVIII в.

В дальнейшем выдвинутая Гегелем теория магии как первоначальной формы религиозных верований получила широкое распространение в буржуазной науке. Вся философская аргументация Гегеля в пользу этой теории была забыта, но утверждение, что в начале религии стоит колдовство, повторялось многими учеными. В конце XIX в. такую теорию старался обосновать (ссылками на древнейшие колдовские обряды ряда племен) видный английский ученый Робертсон Смит. В конце XIX и в начале XX в. теорию магии отстаивал английский ученый Джемс Фрэзер, который собрал огромный этнографический материал о колдовстве. В XX в. проблема возникновения религиозных верований оставалась в тени, подменялась спором о том, что было раньше — анимизм или магия. В начале XX в. теория магии была дополнена новой теорией — так называемым преанимизмом, — согласно которой древнейшая религия сводилась к вере в некую единую безликую магическую силу. Эта теория мало чем отличается от поповских писаний об извечном едином божи.

Тот неоспоримый факт, который признавал Гегель, что в древнейших верованиях нельзя искать отвлеченных представлений, ибо отвлеченное мышление человека еще не развито, было предано забвению. Как ни старались сторонники преанимизма доказать, что представление о единой «духовной силе» не является отвлеченным, поверить этому было невозможно. Нельзя поверить, что в магии нет извращенных представлений о природе, нет надделения сверхъестественными свойствами явлений и предметов природы, что колдовство держится якобы лишь на преувеличенных представлениях человека о своих собственных возможностях. Такой магии нет и не было. В любом колдовском обряде можно найти надделение различных предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами. На этом держится любой колдовской обряд. В основе магии — все то же бессилие человека в борьбе с природой, надделение природных явлений

и предметов сверхъестественными свойствами. За теориями магии как первоначальной формы религии легко увидеть стремление идеалистов доказать, будто первоначальные религиозные верования не свидетельствовали о приниженности человека.

Л. Фейербах о происхождении религии

Традиции критики религии в начале XIX в. продолжил Фейербах, который вернулся к положению об олицетворении сил природы как основе древних религиозных верований. В. И. Ленин в конспекте книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» критикует это сочинение Фейербаха как образец просветительного атеизма,¹⁰⁰ но указывает в отношении некоторых определений Фейербаха: «Глубоко верно!», «Замечательное место!», «Очень хорошо!». ¹⁰¹ Ленин пишет, что «человек» Фейербаха есть лишь «идеал передовой буржуазной демократии», его проповедь равенства, его «социализм» означали, как указывает Фейербах, что «не собственность вообще должна быть уничтожена — нет! но недопустимо, чтобы немногие имели собственность, все же остальные не имели ничего; собственность должна быть у всех».¹⁰² Печать буржуазной ограниченности лежит на мировоззрении Фейербаха, на его атеизме. Философ не призывал уничтожить тот общественный строй, который порождает религию. Он лишь стремился изменить религиозное чувство так, чтобы оно играло благотворительную роль для человека. Корень всех недостатков атеизма Фейербаха в том, что он рассматривал не общественного человека, а человека «вообще», исходил в анализе религиозных верований из «человеческой природы», был чистейшим идеалистом в анализе явлений общественной жизни.

Абстрактный человек, человек «вообще», оставался основой философии Фейербаха. Религия, считал он, непосредственно вырастала из абстрактной «природы» человека, поэтому она оказывалась неуничтожимой. Фейербах думал лишь заменить ее иной формой, скатываясь на позиции подчистки религии, за что его и критиковал Энгельс. У Фейербаха не было конкретного общественного человека, не было и четкого представления о развитии человеческого сознания. Интересно, как Фейербах понимает «конкретность» человека: «Я ведь сам не человек вообще, а данный, определенный, особенный человек», — пишет Фейербах. В чем же, по Фейербаху, эта определенность? «Так я — человек, говорящий и думающий по-немецки, — ведь в действительности не существует языка вообще, а только тот или иной язык. И эта определенность характера моего существа, моей

¹⁰⁰ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 57.

¹⁰¹ Там же, стр. 59—60.

¹⁰² См. там же, стр. 56, 58.

жизни неотделимо зависит от данной почвы, данного климата...»¹⁰³ Абстрактный человек в качестве «дикаря» предстает у Фейербаха во всей своей наготе, с него сняты те немногие покровы, которые были обусловлены «историей», «дикарь» от них освобожден. Фейербах не помышляет о единстве человека и природы на основе общественной практики, не ставит вопроса о производстве, о труде древнего человека. В атеизме Фейербаха очень сильно сказываются его созерцательность и метафизичность.

Фейербах сумел наметить лишь в самой общей форме ступени развития религии. Один из ее этапов — это так называемые мировые религии: иудаизм, буддизм, христианство, ислам — «духовные религии». Другой этап — олицетворение сил природы — охватывает все первобытные и древние верования — «естественные религии». По Фейербаху, в духовных религиях «бог, отличный от природы, есть не что иное, как собственное существо человека», а в естественных религиях «отличный от человека бог есть не что иное, как природа или существо природы».¹⁰⁴ В этом замечании Фейербаха есть зерно истины: такие религии, как христианство, характеризуются уже не столько культом природы, сколько культом абстрактного человека. Основы же древних религиозных верований — олицетворение сил природы.

При рассмотрении «естественных религий» большой интерес представляет данный Фейербахом анализ возникновения представлений о душе, отделенной от тела. «Что такое дух,— справедливо пишет Фейербах,— как не духовная деятельность, получившая самостоятельное бытие благодаря человеческой фантазии и языку, как не духовная деятельность, олицетворенная в виде существа?»¹⁰⁵.

Фейербах ищет разгадку того, почему эту деятельность, которая есть по существу «телесная», головная работа, деятельность определенного органа, человек осознал как «бестелесную». Причину этого он видит в том, что «головная деятельность есть самая скрытая, удаленная, бесшумная, неуловимая», поэтому человек ее «сделал абсолютно *бестелесным*, неорганическим, абстрактным существом, которому он дал название бога».¹⁰⁶

Таким образом, это сверхъестественное существо своим бытием, по мнению Фейербаха, обязано лишь «незнанию людьми органических условий деятельности мышления и фантазии». Божество есть «олицетворение человеческого незнания и фанта-

¹⁰³ Л. Фейербах. Сочинения, т. III. М., (1924), стр. 43.

¹⁰⁴ Там же, стр. 192.

¹⁰⁵ Там же, стр. 168.

¹⁰⁶ Там же, стр. 169.

зирования». Философ стремился разрешить, каким образом человек приходит к представлению о духе, отделенном от тела. Он связывает это с неправильным осознанием человеком деятельности своего мышления, собственного сознания, той «головной работы», которая по существу есть «телесная работа». Фейербах отмечает, что это неправильное осознание произошло под влиянием «человеческого незнания и фантазирования», что отделенный от тела дух явился олицетворением этого незнания и фантазирования. Оставаясь на почве абстрактных рассуждений о «человеке вообще», Фейербах не знает, когда происходит этот процесс, и не может вскрыть до конца его сущность, ответить, почему так происходит. Однако в целом Фейербах наиболее полно из всех материалистов до Маркса и Энгельса дал картину становления представлений о некоей отделимой от тела душе и показал важнейшее значение этих представлений во всей системе религиозных верований.

В. И. Ленин отмечает, что Фейербах подходит к мыслям, сформулированным Энгельсом, о том, как возникает вопрос об отношении мышления к бытию. Ленин, процитировав слова Фейербаха: «Вопрос о том, сотворил ли бог мир... есть вопрос об отношении духа к чувственности», — замечает, что это «важнейший и труднейший вопрос философии, вся история философии вертится вокруг этого вопроса». При этом Ленин на полях отмечает: «Cf. Engels idem (т. е. так же.— Г. Ф.) в „Людвиге Фейербахе“». ¹⁰⁷

Выяснить во всей полноте этот вопрос Л. Фейербах не мог, но он его поставил. Философ доказывал, что дикарь осознает свою духовную деятельность как отделимую от тела, как особое существо, «дух», что это «духовное существо» есть олицетворение незнания и фантазирования, воображения, плод мыслительной деятельности человека. Для того чтобы показать, как велика эта сила воображения у дикаря, Фейербах приводит и сновидения. «Существо силы воображения, — пишет он, — там, где ей не выступают в противовес чувственные воззрения и разум, заключается именно в том, что оно заставляет казаться человеку действительным то, что оно ему представляет». Для иллюстрации этой «власти над человеком воображения» Фейербах указывает на сны дикарей, цитирует материал, приводимый Б. Констаном. «Но что же такое существо сна?» — спрашивает Фейербах и отвечает: «Не ограниченная законами разума и чувственного воззрения, необузданная сила воображения или фантазия». ¹⁰⁸ Фейербах указывает на значение сна как на область сплошной фантазии, как на результат деятельности воображения; он правильно пишет о роли

¹⁰⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 51.

¹⁰⁸ Л. Фейербах. Сочинения, т. III, стр. 214.

этих снов в духовной жизни дикарей, для которых они, по его выражению, «имеют значение божественного существа».

Мы видим, насколько дальше английских материалистов пошел Л. Фейербах в разработке этой проблемы. Он связал возникновение представлений о душе с осознанием человеком своей психической деятельности. Он указал и на роль сновидений в этом процессе. Для него сны — показатель силы воображения, не контролируемого разумом и чувствами.

Фейербах старается воссоздать ту психологическую атмосферу, в которой рождались религиозные фантазии. Он ставит вопрос о развитии «силы воображения» и таким путем пытается объяснить возникновение религиозных представлений. У Фейербаха мы находим много ценного в анализе происхождения религии. Подвергнув критике положения Фейербаха, Энгельс преодолел их ограниченность и создал стройное учение, показывающее, как впервые встает перед человеческим сознанием вопрос об отношении мышления к бытию, как само мышление осознается первобытным человеком как отделенный от тела дух. Фейербах многого еще не мог объяснить. Его суждения не давали ответа на такие вопросы: человек не сразу создал религиозные идеи, но ведь сны он видел с самого своего появления на земле. Следовательно, сами по себе сны еще не объясняют возникновения религиозных верований. Только на определенном этапе общественного развития они могут приводить человека к ложным, извращенным представлениям о себе и окружающей природе.

Нашупывая дорогу к разрешению проблемы возникновения представлений о душе, Фейербах задает вопрос и о древнейшем виде религиозных верований. «Природа есть первый предмет религии», — говорит он. Но это лишь общее положение. Излагая в письме к Марксу основные положения фейербаховской «Сущности религии», Энгельс указывал: «Об историческом развитии различных религий мы ничего не узнаем. В лучшем случае приводятся некоторые примеры из истории религий в доказательство вышеприведенных тривиальностей». И далее он говорит, что «для того, чтобы сказать что-нибудь по поводу тривиальностей о естественной религии, политеизме, монотеизме, следовало бы противопоставить действительное развитие этих форм религии, а для этого сперва необходимо было бы их изучить».¹⁰⁹ Изучить же развитие древнейших религиозных верований без анализа общественного бытия человека нельзя. Фейербах этого не мог сделать, так же как и французские материалисты XVIII в. «Копия старых материалистов», — писал Энгельс об основных идеях «Сущности религии».

¹⁰⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 27, стр. 56—57.

В «Лекциях о сущности религии» Фейербах, видимо, выделяет как первый этап в развитии религиозных верований господство аффектов и настроений, когда внимание человека привлекается отдельными устрашающими причудливыми явлениями природы. Здесь Фейербах вспоминает и «отблеск света на камнях», и «жуткость ночи», и «глубину моря, темноту леса», и т. д. Это беспорядочное перечисление различных явлений природы показывает, насколько слабо представлял себе Фейербах жизнь первобытного человека, отношение к природе древнего охотника, его действительное мировоззрение. Период господства аффектов, по Фейербаху, создает «элементы религии», которые относятся к доистории, к «детству» человеческого рода. Несомненно, заслуживает внимания во всех этих рассуждениях идея Фейербаха о значении чувственного момента познания у древнейшего человека. Так, например, Фейербах пишет: «Первыми евангелиями, первыми и неподдельными, неискаженными через обман жрецов источниками религии человека являются его чувства. Или, правильнее, эти его чувства сами — его первые боги». ¹¹⁰ Фейербах склоняется к мысли, что первоначальная стадия развития религии основана на чувственном элементе, ибо абстрактные силы ума человека еще не развиты; нет в это время и обмана жрецов. «Первые непосредственно достоверные существа и именно поэтому и первые боги людей, — писал Фейербах, — это чувственные предметы» ¹¹¹. Философ отмечал, что «всякий предмет не только может, но и на самом деле почитается человеком за бога или, что то же, — религиозно почитается. Эта точка зрения есть так называемый *фетишизм*, когда человек без всякой критики и различия делает своими богами всевозможные предметы и вещи, будут ли они искусственными или естественными произведениями природы или человека». ¹¹² Здесь Фейербах по существу повторяет мысли французских материалистов XVIII в. о древнейшей форме религиозных верований.

Приведя ряд примеров, в том числе из Мейнерса, книгу которого штудировал и Маркс, Фейербах заключает: «Но почему люди делали своими богами раковины улиток, раковые клешни, флаги и выппела? Тому причиной фантазия, сила воображения, которая тем могущественней, чем более велико невежество человека». ¹¹³

Определяя корень первобытных верований, Фейербах не идет дальше теории, согласно которой невежество породило эти верования. Но само по себе невежество неспособно создать в

¹¹⁰ Л. Фейербах. Сочинения. т. III, стр. 95.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Там же, стр. 195.

¹¹³ Там же.

голове человека фантастический мир, олицетворяющий силы природы. Оно, разумеется, сказывалось в древних мифах, накладывало свой отпечаток на фантазию, фантазию же приводило в движение бессилие человека в борьбе с природой. Об этом, однако, Фейербах, верный своей концепции абстрактного человека, ничего не говорит.

Новое слово в вопросе о происхождении религиозных верований предстояло сказать русским материалистам середины XIX в., мировоззрение которых было тесно связано с их политическими взглядами, взглядами революционеров-демократов.

Русские революционные демократы XIX в. о происхождении религии

В рядах представителей домарксовского материализма почетное место занимают русские революционеры-демократы, которые сыграли великую роль в подготовке революции в России. Они усвоили диалектику Гегеля и пошли вслед за Фейербахом дальше, развивая материализм. Они во многом превзошли Фейербаха, откинув его богостроительство, вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим материализмом. В рецензии на книгу «Еврейские секты в России» В. Г. Белинский под влиянием статей К. Маркса в «Немецко-французском ежегоднике» уже подошел к мысли о том, что религиозные идеи зависят от общественного устройства, от социальных условий жизни людей. «В религиозном завете,— писал Белинский,— предстают ярко и выпукло те положения общественной жизни, с которыми люди никогда не могли примириться, но которым те же люди покорялись,—положения, которых нельзя вывести из свойств человеческой природы и в то же время нельзя не признать за факты. Поэтому критика религиозного законодательства многих народов есть в то же время и критика общественного устройства: в нем лежит залог, причина многих неразрешенных, аномальных явлений общественной жизни»¹¹⁴.

Русские материалисты, подобно Белинскому, считали, что религия была опорой кнута и угодницей деспотизма, а церковь — поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми. Поэтому передовые мыслители России придавали большое значение освобождению народных масс от религиозных иллюзий, написали с этой целью ряд статей о происхождении и сущности религии.

Особый интерес имеет статья А. И. Герцена «Разговоры с детьми. Пустые страхи. Вымыслы», опубликованная в «Полярной звезде» в 1859 г. Она является первой попыткой дать в

¹¹⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XIII. Л., 1948, стр. 204.

популярном изложении научную трактовку вопроса о происхождении религии. Основная мысль этой статьи: власть человека над силами природы дается лишь знанием. «Чем больше вещей человек знает и чем короче, подробнее он их знает,— пишет Герцен,— тем больше у него власти над ними... Когда человек хочет что-либо сделать, он прежде всего должен знать свойство вещей, из которых ему приходится что-нибудь сделать»¹¹⁵. У самих явлений природы, вопреки религиозному мировоззрению, «нет ни цели, ни намерения, ни воли». Познание объективных законов мира делает человека господином природы. «Совсем напротив, чего мы не знаем, то не только не в нашей воле, но скорее мы в его воле, *оно нас теснит*»¹¹⁶. Герцен исходит из противоположности научных знаний о природе и религиозных верований, считает их несовместимыми, взаимоисключающими друг друга. Он указывает, что от «безоружного неведения» человечество всегда вел вперед один правильный путь — к знанию, к изучению подлинных объективных закономерностей развития природы. Человеческая практика основана на познании в той или иной мере действительно существующих свойств вещей и явлений природы. Без этого не было бы ни хлебопашества, ни других отраслей деятельности человека, нельзя было бы даже сделать палку. Из этих рассуждений не трудно видеть, как отличается исходное положение анализа Герцена от идей Фейербаха.

Религиозные верования, по Герцену, показывают, что люди вместо познания действительных причин явлений природы выдумывают ложные, мнимые причины, принимают эти ложные причины за знание, за понимание явлений природы; веря в эти причины, они обманывают себя и думают, что овладевают страшным явлением.

Таким образом, в основе религиозных верований лежит самообман. Фантастические вымыслы людей внушают им ложную мысль о том, что они якобы овладели явлением природы. На деле же это лишь иллюзия, притом вредная, заслоняющая действительный мир, мешающая правильному познанию явлений природы.

Начав с вопроса о невежестве, незнании человеком явлений природы, Герцен вплотную подходит к мысли о бессилии человека в борьбе с природой, указывает на вред религиозных иллюзий. Религиозные верования не возвышают человека над природой, как твердил об этом Гегель, а принижают.

Герцен ставит проблему олицетворения сил природы в результате невежества и бессилия человека. Вместо того чтобы

¹¹⁵ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений и писем, под ред. М. К. Лемке, т. X. Пг., 1919, стр. 32—33.

¹¹⁶ Там же, стр. 33.

добираться до действительной причины, сравнивать наблюдения, обдумывать их, люди задавали себе вопрос, как, например, в случае с грозой, не *что* гремит, а *кто* гремит; люди разыскивали виноватого, уходя от познания явлений природы. Правильный путь размышления заключался в том, чтобы не спрашивать, *кто* гремит, а наблюдать, *что* гремит, сличать разные явления, доискиваться до причины, а затем обороняться от грозовых явлений природы, зная причины, их вызывающие. Этот путь «освобождает нас от страха, а где не можем освободиться от зависимости, там учит нас избегать вредных действий». Таков путь научного познания и всей деятельности человечества по овладению силами природы.

Религия же учит обороняться от грозных явлений природы молитвами и коленопреклонениями, «красными словами, поклонами и взятками». В основе религиозного культа стремление умиловить всех тех, кого Герцен называет букой, бабой-ягой — особыми для моря и огня, для неба и земли. Во власти этого мировоззрения, поклоняясь букам и домовым, жили целые народы «до тех пор, пока знание природы не победило их мечтанье о ней». Русские материалисты различали пустое мечтанье, которое усыпляет активность человека, от той плодотворной мечты, от той фантазии, которая неразрывно связана с познанием, с наблюдением природы, пролагает путь вперед для деятельности человека и без которой не может существовать и наука. Известно, что Ленин высоко ценил строгое разграничение этих противоположных видов мечты, четко сформулированное Д. И. Писаревым. Примерно этот же ход мысли мы видим и у Герцена.

Говоря о том, что в целом мире уже наступила эпоха знания, победившего мечтания о природе, Герцен вместе с тем вспоминает о тех широких слоях народа, которые в силу условий их жизни еще продолжают находиться во власти религиозных иллюзий. «Бедные люди эти обречены, — пишет он, — на темную жизнь неведения и тяжкую работу, им недосуг учиться, недосуг думать, их досугом пользуемся мы; и если свет до них не доходит, то мы не должны забывать, что *мы* им застим его». ¹¹⁷ Сколь отличаются эти гневные, проникнутые любовью к народу слова Герцена от утверждений французских материалистов или Фейербаха о невежестве народных масс!

От наблюдений над крепостной Россией Герцен вплотную подходит к выяснению социальных корней религии. Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов также указывали, что корни религиозности русского крестьянства — в его забитости, порожденной гнетом крепостничества. Эта мысль красной нитью

¹¹⁷ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений и писем, т. X, стр. 35.

проходит в атенстических произведениях великих русских материалистов XIX в. Герцен обрушивается на тех ученых и образованных людей, которые рассуждают не лучше забитого тяжелой работой и обреченного на невежество бедного люда. «Большая часть их верит в такого или другого домового», — замечает Герцен, осуждая образованных мракобесов и реакционеров.¹¹⁸

О душе и бесплотных духах Герцен писал: «Дух без тела страшен невообразимой нелепостью своей, до того страшен, что человек обыкновенно придумывает ему или чудовищное тело, или неестественно красивое». «Вы верно видали, — поясняет свою мысль Герцен, — изображения длинных, исхудалых, завернутых в белые саваны мертвецов, с дырами вместо глаз. Видали вы, верно, также и маленькие кудрявые головки, нарисованные без туловища с двумя-четырьмя крылышками, прикрепленными к задней стороне нижней челюсти или к первому шейному позвонку».¹¹⁹ Предположив существование духа без тела, человек затем, по выражению Герцена, «отпрядывает от бестелесного духа к уродливым вымыслам»¹²⁰, будь то представления о загробных духах, ангелах с крылышками или иные фантастические вымыслы.

«Вымыслы, — продолжает далее Герцен, — не только отдаляют понимание, но забивают самую возможность правильно поставить вопрос; в манере спрашивать видно, что сделанный вопрос вперед решен».¹²¹ Религиозные вымыслы действительно уничтожают самую возможность правильно поставить вопрос о жизни природы и человека. Извращенное мировоззрение ведет к новым и новым искажениям восприятия окружающего мира, опутывает человека сестью лживых вымыслов, заставляет так ставить вопросы, что совершенно очевидно, что любой из них в конечном счете уже решен на основе идеалистического мировоззрения. Именно поэтому религия сковывает пытливость человеческого ума, на все вопросы предлагая по сути дела уже готовые ответы. Герцен поясняет это положение следующим примером: «Так, вопрос: *может ли душа существовать без тела?* заключает в себе целое нелепое рассуждение, предшествовавшее ему и основанное на том, что душа и тело — две разные вещи».¹²² Самый вопрос уже предполагает разделение души и тела, самому вопросу предшествует представление об отрыве духовных способностей человека от его тела, противопоставление духа и материи. Разоблачая нелепость такого

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же, стр. 36—37.

¹²⁰ Там же, стр. 37.

¹²¹ Там же, стр. 38.

¹²² Там же.

противопоставления, Герцен убедительно, в чрезвычайно доходчивой форме пишет об этом сложном вопросе: «Что сказали бы вы человеку, который бы вас спросил: может ли черная кошка выйти из комнаты, а черный цвет остаться!.. Само собой разумеется, тот, кто может себе представить черный цвет, представленный кошкой, или ласточку, которая летает без крыльев и легких, тому легко представить себе *душу* без тела, такое *целое*, которого части *уничтожены*». ¹²³ Герцен понимает, что мышление — свойство высокоорганизованной материи; отделять это свойство от материи так же невозможно, как и любое другое качество, например черный цвет от предмета. Поэтому, резюмируя свою мысль о духах и душах, он пишет: «Предмет, не имеющий ни физических, ни химических свойств, без формы, без качества и количества, мы называем несуществующим, т. е. *ничем*». ¹²⁴

Герцен указывает, что иной раз образованные мракобесы прибегают к сравнению с электрической искрой для пояснения нематериальности души. Но электрическая искра «очень богата физическими и химическими свойствами; несмотря на то, в ней нельзя предположить сознания, а ведь это — *главное*, чего хотят в душе, отрешенной от тела». ¹²⁵ Уже в середине XIX в. Герцен знал, что защитники мракобесия склонны были подчищать суеверия, облачаться, как он говорил, из монашеской рясы в докторскую мантию, приводить пример электричества для спасения веры в нематериальную силу, якобы существующую в природе. Он боролся и с этими новомодными попытками реакционеров отстоять фидеизм, справедливо указывая на единую общую основу веры в домовых и этих новых подчищенных форм религии.

В 1858 г. Герцен опубликовал в «Полярной звезде» статью «Опыт бесед с молодыми людьми». Он сопроводил статью следующим примечанием: «Я убедительно прошу принять эту статейку только за *опыт*. Если я не сумел его сделать, пусть кто-нибудь другой напишет на тех же началах, я вполне убежден, что *в них* я не ошибся». ¹²⁶ Главное, следовательно, заключается в материалистических началах; опыт популяризации может быть и иным, важно лишь довести до сознания читателей основные принципы материализма. В статье развивалась следующая мысль: «Желая что-нибудь понять из естественных явлений, мы почти никогда не имеем дела с ними самими, а с какими-то аллегорическими призраками, вызываемыми по их поводу в нашем воображении. Оттого мы почти всегда

¹²³ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений и писем, т. X, стр. 38.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

¹²⁶ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений и писем, т. IX, стр. 157.

смотрим на произведения природы как на фокусы или колдовство, и, вместо отношения причин, законов, связи, мы думаем о фокуснике, который нас обманывает, или о колдуне, который ворожит». ¹²⁷ Герцен выступает за изучение законов объективного мира, за исследование самих явлений природы, за то, чтобы отбросить те призраки, которые эти явления вызывают в нашем воображении, т. е. религиозные фантазии, заслоняющие подлинные очертания природных явлений. Таков важный принцип, те начала, исходя из которых следует строить пропаганду материалистического мировоззрения, бороться с противоположным ему религиозным мировоззрением.

У Н. А. Добролюбова, другого великого русского просветителя и материалиста XIX в., нет специальных статей, посвященных происхождению религии, однако его интересовал этот вопрос. Он не раз обращался к той поре, «когда человечество, еще не сознавая своих внутренних сил, находилось совершенно под влиянием внешнего мира и, под влиянием неопытного воображения, во всем видело какие-то таинственные силы, добрые и злые, и олицетворяло их в чудовищных размерах...». ¹²⁸ Это исходный пункт анализа возникновения религиозных верований: человечество не сознает еще своих внутренних сил, люди находятся под влиянием внешнего мира, в своем воображении они олицетворяют эти внешние силы природы. В статье «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» Добролюбов рисует следующую картину древнейших этапов развития сознания человека: «Первый акт сознания состоит в том, что мы отличаем себя от прочих предметов, существующих в мире». ¹²⁹ Уже в этом отличии, указывает Добролюбов, заключается и некоторое противопоставление. В силу своей придавленности внешней природой, не сознавая связи своей с общими законами природы, древний человек не только противопоставляет себя природе, но ставит себя во враждебное отношение к ней. Человек «беспрестанно встречает непреодолимые препятствия к исполнению своих личных стремлений, и сознавая свое бессилие, но еще не сознавая ясно своей связи с общими законами природы, ставит себя во враждебное отношение к ней. Ему кажется, что в природе есть какие-то силы, неприязненные к человеку и вечно ему противоборствующие». ¹³⁰ Так возникают представления о дуализме духа и природы, души и тела. Не умея возвыситься до понятия всеобщего единства, говорит Добролюбов, человек

¹²⁷ Там же, стр. 158.

¹²⁸ Н. А. Добролюбов. Избранные философские сочинения, т. I. М., 1945, стр. 82.

¹²⁹ Там же, стр. 160.

¹³⁰ Там же, стр. 161.

и в самом себе находит два начала. Это зародыш «мрачного понятия о теле, как темнице души». Такие представления господствовали на протяжении тысячелетий. «Только новейшая наука отвергла схоластическое раздвоение человека и стала рассматривать его в полном, неразрывном его составе, телесном и духовном, не стараясь разобщать их». ¹³¹ Наука нанесла удар по представлениям о бестелесных духах, показав всю несостоятельность таких представлений. Наука доказала, как указывает Добролюбов, что «все усилия наши представить себе отвлеченного духа без всяких материальных свойств или положительно определить, что он такое в своей сущности, всегда были и всегда останутся совершенно бесплодными». ¹³² «Без вещественного обнаружения,— продолжает Добролюбов,— мы не можем узнать о существовании внутренней деятельности... Возможно ли же отделять предмет от его признаков и что остается от предмета, если мы представление всех его признаков и свойств уничтожим?». ¹³³

В другой статье он высмеивает идеалистов за то, что, по их мнению, «идея есть какое-то особенное животное, существующее само по себе, независимо от человеческого сознания, и подчиняющее себе материю». ¹³⁴ В этом, добавим мы, состоит суть первобытного идеализма, которую хорошо показывает Добролюбов, неумоимо пропагандируя непримиримость научного и религиозного мировоззрений.

К вопросу о происхождении религии неоднократно обращается и Н. Г. Чернышевский. Уже в диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» он показывает, что жизнь человека подвержена случайностям, неожиданностям, которые не могут быть предусмотрены, так как люди не являются хозяевами своей судьбы. Это и ведет к возникновению верований в сверхъестественные силы, к появлению «фантастических мнений», происхождение которых должна объяснить наука. Основа этих «фантастических мнений» состоит в том, что человек во всей природе видит сознательные действия человекообразных существ, переносит сознательную деятельность человека на всю природу. Объясняя этот процесс, Чернышевский писал: «Дикарь или полудикий человек не представляет себе жизни иной, как та, которую знает он непосредственно, как человеческую жизнь; ему кажется, что дерево говорит, чувствует, наслаждается и страдает, подобно человеку, что животные действуют [во всем] так же сознательно, как

¹³¹ Н. А. Добролюбов. Избранные философские сочинения, т. I, стр. 163.

¹³² Там же, стр. 162.

¹³³ Там же, стр. 165.

¹³⁴ Н. А. Добролюбов. Избранные философские сочинения, т. II. М., 1946, стр. 118.

человек [что они даже умеют говорить на человеческом языке и не говорят на нем], только потому, что хитры и надеются выиграть молчанием больше, нежели разговорами. Точно так же он воображает себе жизнь реки, скалы: скала — это окаменевший богатырь, сохранивший чувства и мысль; река — это наяда, русалка, водяной». ¹³⁵

В трудах Чернышевского имеется сопоставление наивного антропоморфизма и идеализма. И в том и в другом случае, как говорит Чернышевский, человек переносит свои свойства сознательного существа на всю природу. Он контролирует с помощью своих чувств и ума все свои поступки, он не может представить себе, чтобы вообще какие-либо явления не были причинно обусловлены каким-нибудь подобием сознания. Так он одухотворяет природу, наделяет ее некой внутренней духовной силой.

В статье «Критический взгляд на современные эстетические понятия», опубликованной только в 1924 г., Чернышевский писал: «Простому человеку надобно, чтобы везде и все было так, как у него; иначе он ничего не поймет. Такими глазами простой человек (если угодно, назовем его дикарем) смотрит на природу: ему все в ней представляется так, как бывает у него. Если он идет — он спешит куда-нибудь по делу или к приятелям; течет река — это она тоже хочет куда-нибудь пробраться; к кому он оборачивается, на того он смотрит; цветы оборачиваются к солнцу — это они хотят любоваться на него; человек кричит, когда ему больно; дерево скрипит, ломаясь, — это оно тоже кричит от боли: как же иначе? Человеку больно будет, если у него сломить руку, а дереву будто не больно, когда у него ломают сук?.. Одним словом: неразвитый человек видит в природе что-то похожее на человека, или, выражаясь технически, вносит в природу антропоморфизм, предполагает в ней жизнь, похожую на человеческую жизнь; река у него живое существо, лес — все равно, что толпа народа. Когда человек что-нибудь сделает — он хочет привести в исполнение... какую-нибудь мысль; стало быть, и природа, когда производит что-нибудь, приводит в исполнение, осуществляет какую-нибудь свою мысль... Вот каким образом возник взгляд на природу, который выразился в философии странную аксиому: «все существующее есть осуществление идеи». Неправда ли, смешной и ребяческий взгляд?». ¹³⁶

В примечаниях к книге Гervиниуса Чернышевский уподобляет религию «настроению мечтательности», которое порождается гнетом и невежеством, а затем в свою очередь поддержи-

¹³⁵ Н. Г. Чернышевский. Избранные философские сочинения, т. I. М., 1950, стр. 79—80.

¹³⁶ Н. Г. Чернышевский. Статьи по эстетике. М., 1938, стр. 178.

вает этот гнет и закрепляет невежество. Великий просветитель разоблачал уродливые мечтания, которые подменили действительность иллюзиями, мешали и мешают человечеству идти вперед.

Большое значение имеют попытки Д. И. Писарева решить проблему возникновения религии. Он указывал на роль страха в возникновении религии, вплотную подходил к пониманию гносеологических корней ее, указывал на возможность отрыва мечты от жизни, на обстоятельства, которые вели к разрастанию воображения. Но недооценка роли практики, метафизичность не могли не отразиться на трактовке Писаревым вопроса происхождения религии. Писарев указывал на три основных этапа развития религии — фетишизм, политеизм и монотеизм, пытаясь установить зависимость перемен в развитии религии от изменения общественной жизни. Однако наиболее глубокие причины этого процесса он вскрыть не мог, так как не дошел еще до материалистического понимания истории.

Очень близко подходил к постановке вопроса о социальных корнях религии историк А. П. Шапов, находившийся под влиянием великих революционных демократов. Он писал: «Бессилие в борьбе с природой на том тяжком, многотрудном вековом пути, куда шел топор, шла коса и соха, частые, внезапные и совершенные подрывы всех расчетов, какие неумолимо и неотвратно производились физическими законами климата, истощенной почвой и неурожаеми, постоянная необходимость, вследствие того, посторонней помощи, поддержки и опеки в случае неурожаев — вот окончательные мотивы к умственному застою земледельческого населения». ¹³⁷ «Не одна природа подавляла, угнетала народ своими физическими бедствиями — засухами, градобитиями, неурожаеми, мировыми поветриями и т. п., — писал Шапов. — Над ним гнетущим образом тяготела и его крепостная зависимость». ¹³⁸ А. П. Шапов верил, что придет время, когда исчезнет «страшная, вопиющая язва глубокого и самого темного суеверия масс рабочих, господство над общественным разумом мистицизма и идеализма, духа буржуазий». ¹³⁹

В 60-х годах прошлого века в подпольных брошюрах, предназначенных для народа, делались попытки излагать взгляды, близкие к идеям великих русских просветителей о происхождении религии. В Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, в фонде Вольной русской печати, хранится брошюра 60-х годов прошлого века, озаглавленная «Жизнь человека и природы». Она была предназначена

¹³⁷ А. П. Шапов. Сочинения, т. II. СПб., 1906, стр. 250.

¹³⁸ А. П. Шапов. Сочинения, т. I, стр. 639.

¹³⁹ А. П. Шапов. Сочинения, т. II, стр. 617.

для читателя из народа, владеющего начатками грамоты. В этой брошюре, написанной И. А. Худяковым, даются некоторые основные положения из области геологии, астрономии, говорится о жизни растений и животных. В главе «Общественная жизнь человека» проводится мысль о том, что прогресс культуры состоит в том, что человек постепенно все лучше узнает, как пользоваться землей, как возделывать растения, как использовать животных. В книжке дается представление о каменном веке в истории человечества. Религиозные верования возникли в ту пору потому, что человек боялся сил природы и олицетворял их, наделяя сверхъестественными свойствами. Далее говорится о появлении рабства в истории человечества, о том, как «простой народ» был стеснен волей власть имущих, которые держали его в невежестве. И. А. Худяков в этой популярной брошюре, изданной в Женеве, провозглашал, что настало время, когда народ должен овладевать знаниями.

Таким образом, уже во второй половине XIX в. в России делаются попытки популяризовать некоторые научные положения о происхождении религиозных верований. Великие русские просветители не прошли мимо этой важной проблемы научного мировоззрения. Они выступали во всеоружии, хорошо зная достижения науки и передовой мысли того времени. В их работах отчетливо видно стремление подойти к анализу социальных корней религии, подчеркнуть, что социальный гнет, от которого страдают народные массы, является почвой, питающей религиозные фантазии. Великие русские мыслители XIX в. продолжали дело, начатое их предшественниками — магистристами Запада.

Следует отметить, что Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Писарев имели своих предшественников и в России, которые столетием раньше уже пытались поставить проблему происхождения религии, основываясь на данных тогдашней передовой науки. Еще в 1769 г. в Москве вышло специальное исследование русского ученого, посвященное этой теме. Это была диссертация Д. С. Аничкова, магистра философии Московского университета, «Рассуждение о натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». Таким образом, вопрос, который поставил в своей диссертации русский ученый XVIII в., — это вопрос о «начале богопочитания», о тех условиях и причинах, которые вызвали в истории человеческой культуры веру в богов. Автор выступает в своем труде со смелыми мыслями, подрывая устои религиозного мировоззрения. Он писал, что «противно натуре человеческой верить тому, чего в мыслях и в воображении представить не можно». Недаром видный русский писатель XVIII в. Новиков в своем «Опыте исторического словаря о российских писателях» указывает, что сочинение Аничкова было «весьма много похваляемо за свобод-

ное и ясное сей важной материи объяснение». Аничков указывает на значение страха перед силами природы для возникновения религиозных верований. Он продолжает, таким образом, славные материалистические традиции критики религиозных представлений. Аничков уделяет внимание роли воображения людей в формировании представлений о сверхъестественных силах. Религиозные верования, по Аничкову, обязаны своим происхождением «порывчатому воображению, как необузданному коню». «Шумящий от ветра в ночи куст,— пишет Аничков,— и трясущееся листвием дерево представляется ему (т. е. дикарю).— Г. Ф.) некоторым непрязненным духом».¹⁴⁰ Ряд положений труда Аничкова примыкает к идеям, которые развивал английский материалист Толанд. Он также ищет корни религиозных верований в почитании «героев», которые затем обожествлялись суеверной толпой.

Другой деятель Московского университета С. Е. Десницкий в труде «Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оные у разных народов защищаются» (1772), также освещал вопрос о естественном происхождении религии. Он тоже искал, как и его друг Аничков, источники возникновения религиозных верований в невежестве, страхе и воображении людей. В 1804 г. А. С. Кайсаров в своем труде «Славянская и российская мифология» объяснял происхождение религиозных верований так же, как Д. С. Аничков и С. Е. Десницкий.

В XVIII в. в России не одного Аничкова или Десницкого интересовала проблема происхождения религии. Ряд интересных мыслей о возникновении религиозных верований уже высказывал великий русский ученый М. В. Ломоносов, который видел в основе религиозных верований олицетворение сил природы. Эти идеи развивал и А. Н. Радищев. Он мечтал о создании труда по вопросам происхождения религии: «Если потомкам нашим предлежит заблуждение, если, оставя естественность, гоняться будут за мечтаниями, то весьма полезный бы был труд писателя, показавшего нам из прежних деяний шествие разума человеческого, когда, сотрясший мглу предубеждений, он начал преследовать истину до выпренности ее и когда, утомленный, так сказать, своим бодрствованием, растлевать начинал паки свои силы, томиться и ниспускаться в туманы предрассудков и суеверия. Труд сего писателя бесполезен не будет: ибо, обнажая шествие наших мыслей к истине и заблуждению, устранил хотя некоторых от пагубных стези и заградит полет невежества».¹⁴¹

¹⁴⁰ См. М. И. Шахнович. Д. С. Аничков — первый русский историк религии. — «Уч. зап. Ленингр. ун-та, сер. филос. наук», 1948, № 109, стр. 169.

¹⁴¹ А. Н. Радищев. Путешествие из Петербурга в Москву, Л., 1938, стр. 112.

Мечты Радищева о создании такой книги вдохновляли многих представителей русской революционной мысли XIX в. Петрашевцы обсуждали вопросы происхождения религии. На одной из их «пятниц» Ф. Г. Толь произнес речь «О происхождении религии», в которой доказывал, что религия возникает из чувства подавленности человека непонятными ему грозными явлениями природы.¹⁴² Толь связывал эволюцию религиозного культа с изменением «ступеней общественного развития»,¹⁴³ но придавал большое значение «любопытности» человека, которая всюду «ищет оснований и источника». Несмотря на интересные догадки о происхождении религии, в частности по вопросу о фетишизме, об антропоморфизме и т. д., петрашевцы давали идеалистическое объяснение возникновения религии. У самого Петрашевского можно найти попытки подойти к материалистическому анализу происхождения религии. Так, например, он доказывал, что «религию и религиозные убеждения отнюдь не должно рассматривать отдельно от жизни человека и человечества». Петрашевский провозглашал, что религия «во всех своих проявлениях находится в тесной и полной зависимости от всех обстоятельств, имеющих или могущих иметь влияние на самый быт человека».¹⁴⁴ Все эти факты свидетельствуют о том, что русские материалисты 40-х и 60-х годов прошлого века, ставя в своих трудах вопрос о возникновении религиозных верований, продолжали дело своих предшественников и на Западе, и в России.

История русской науки хранит много неизвестных фактов о том, как под влиянием великих революционных демократов XIX в. передовые ученые пытались изучить проблему происхождения религии. Так, например, этнограф и фольклорист Петр Саввич Ефименко, высланный в 1860 г. в Пермь, а затем в Архангельскую губернию за участие в студенческом революционном движении, рассказывал, что у них на собраниях кружка в споре со славянофилами о чудесах студенты подтверждали свои доказательства ссылками на «Сущность христианства» Фейербаха. Ефименко писал М. Д. Муравскому из Перми, что христианство «до высшей степени безнравственно», и стремился ответить на вопрос: «Откуда же пошла фальшивая идея бога?».¹⁴⁵ Он мечтает исследовать восточнославянскую мифологию, в которой «нужно выяснить все предрассудки и обычаи, какие есть у нашего народа... Мифология, как наука, должна найти законы, по которым развивались верования всех народов на

¹⁴² См. «Философские и общественно-политические произведения петрашевцев». М., 1953, стр. 699.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Там же, стр. 221.

¹⁴⁵ См. А. П. Рazuмова. Из истории русской фольклористики. М.—Л., 1954, стр. 119.

свете».¹⁴⁶ Ефименко изучал историю религии для борьбы с религиозными суевериями: «Я занимаюсь в настоящее время составлением записки для собирания мифологических сведений жителей Архангельской губернии для того, чтобы по напечатании ее в «Архангельских губернских ведомостях» составить по полученным материалам руководство для учителей народных училищ по предмету искоренения местных существующих в народе поверий и предрассудков».¹⁴⁷

В постановке этой проблемы Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Писарев сделали важный шаг вперед. Он заключался, во-первых, в гораздо более четком, чем у Фейербаха и французских материалистов, противопоставлении научного и религиозного мировоззрений и в показе их непримиримости. Во-вторых, русские просветители вплотную подошли к вопросу о социальных корнях религии, что было их важной заслугой. Их труды заслуживают самого серьезного внимания. Эти вопросы были глубоко исследованы в статьях В. И. Ленина, ярким светом марксизма осветивших проблему происхождения и корней религии.

Марксизм-ленинизм о происхождении религии

Материалисты прошлого в поисках путей к решению проблемы происхождения религиозных верований выдвинули много ценных положений, которые, однако, были смешаны с различными ложными домыслами.

«Марксизм есть материализм,— писал Ленин.— В качестве такового, он так же беспощадно враждебен религии, как материализм энциклопедистов XVIII века или материализм Фейербаха. Это несомненно. Но диалектический материализм Маркса и Энгельса идет дальше энциклопедистов и Фейербаха, применяя материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Мы должны бороться с религией. Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс».¹⁴⁸ Ссылаясь на утверждение материалистов прошлого о том, что «страх создал богов», В. И. Ленин показывает действительное значение этого положения в применении к капиталистическому обществу. Если материалистически объяснять корень современной религии, то

¹⁴⁶ См. А. П. Разумова. Из истории русской фольклористики, стр. 119.

¹⁴⁷ См. там же, стр. 119—120.

¹⁴⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 17, стр. 418.

это — «страх перед слепой силой капитала, которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит «внезапное», «неожиданное», «случайное» разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть...». ¹⁴⁹ В статье «Социализм и религия» Ленин указывал: «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.». ¹⁵⁰

Корни религии — в общественных условиях жизни людей, в таких условиях, которые порождают бессилие, чувство униженности, страха перед силами, господствующими над человеком в его повседневной жизни: на заре истории — это силы природы, в классовом обществе — это силы эксплуатации и угнетения.

Материалисты, утверждая, что религия порождается страхом, стояли на верном пути, но они останавливались на азбуке, не шли дальше, не видели, чем порождается этот страх, не отыскивали корней религии в бытии человека. Они были идеалистами, как только речь заходила о жизни общества, объясняли те или иные явления общественного сознания с помощью других явлений из области сознания. Когда философы рассуждали об отношении человека к природе, перед ними был древний человек, созерцающий природу, а не вступивший в борьбу с ней. При решении вопроса о возникновении религии они не видели производства, не замечали общественного труда, готовы были анализировать такие явления психологической жизни, как сон, но не доходили до анализа тех производительных сил, которыми располагало общество в те далекие времена, не могли охарактеризовать общественных связей той эпохи, тех отношений, в которые вступали люди в процессе производства.

Неразвитость производительных сил — ключ к анализу первобытнообщинного строя. Этой неразвитости соответствовали и первобытнообщинные отношения. Только коллективным трудом человек мог добиться тогда даже самых малых успехов в борьбе с природой.

Вступив в тяжелую борьбу с природой, человек не был и не мог быть в ту пору господином ее сил. Древнекаменный и новокаменный века — древнейшие ступени в развитии человеческого общества; сначала грубо выделанные каменные орудия, затем шлифованные каменные орудия, изделия из кости, лук и

¹⁴⁹ Там же, стр. 419.

¹⁵⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142.

стрелы — этим определяется степень вооруженности древнейшего человека в борьбе с могущественными силами природы. Важнейшим шагом по пути культуры было умение использовать огонь. Изготовление орудий, а затем применение их для того, чтобы достать себе пропитание, требовало тяжелого труда. При всем этом не было никакой уверенности в его успешном конечном результате, неудача подстерегала человека во всем. Ощущение бессилия неизбежно укоренялось в его сознании.

Данные современной науки подтверждают материалистическое учение о социальных корнях религии в первобытнообщинном строе. Этнография рисует нам живые и яркие картины бессилия первобытных племен в борьбе с природой. Известный этнограф Кнут Расмуссен пишет, например, об эскимосах: «Мы вышли как раз в тот момент, когда охотники возвращались. Они шли группами и, наклонившись вперед, с трудом боролись с бурей. Никто не тащил за собой тюленя. Весь день они боролись напрасно».¹⁵¹ Этот напрасный изнурительный труд — обычное явление для охотника, вооруженного в борьбе с природой орудиями древнего или нового каменного века. Никто ничего не принес с охоты. Это может грозить голодом всему племени. Вместе с Расмуссеном мы входим затем в жилище эскимоса: «Маленькая свечелюлька с маслом горела очень плохо, не распространяя тепла; многочисленные дети, дрожа от стужи, забились в угол скамьи под шкуру оленя». Собеседник Расмуссена с тоской задает ему вопрос: «Почему надо, чтобы здесь было холодно и плохо? Почему?» Или: «Почему этот бесполезный труд тех, кто ищет пищу для себя и своих? Кто виной тому, что человек не может добиться сколько-нибудь сносной жизни?».

Чарльз Дарвин, наблюдавший в 30-х годах прошлого века жизнь огнеземельцев, задавал себе вопрос: какую радость может доставлять им жизнь? «Ночью эти люди, голые и едва защищенные от ветра и дождя здешнего бурного климата, спят по пяти, по шести часов на сырой земле, свернувшись подобно животным. Как только наступает отлив, зимою ли, летом, ночью или днем, они должны подниматься, чтобы набрать моллюсков на камнях; женщины же либо ныряют за морскими ежами, либо терпеливо сидят в своих челноках и волосяными удочками с приманкой, но безо всякого крючка, время от времени резким движением вытаскивают мелкую рыбку. Если убьют тюленя или найдут в море гниющий труп кита, то это уже праздник; к такой жалкой пище присоединяются еще не-

¹⁵¹ R. Rasmussen. De Groënland au Pacifique. Traduction française G. Zund et J. Bernard, p. 181—183.

многочисленные безвкусные ягоды и грибы. Они часто страдают от голода...». ¹⁵²

Если постараться представить себе жизнь наших предков в ледниковый период, она окажется едва ли более радостной. Тяжелый труд, часто напрасный, отсутствие постоянных источников средств к существованию, жизнь, полная случайного, неожиданного, непредвиденного,— вот условия, в которых находился первобытный человек. Он одерживал огромные победы, отвоевывал все новые позиции в борьбе с природой, но его бессилие в этой борьбе не могло не отражаться в сознании, не могло не приводить к выводу о слабости сил человека, о чудовищном могуществе противостоящей ему природы. При чем это осознание не являлось правильным пониманием своих сил и сил природы, верным определением своих возможностей в борьбе с ней. Нет, это осознание происходило в фантастической форме, оно не вело к определению естественных сил природы. Явления и предметы природы не исследовались как естественные явления, не воспринимались такими, как они есть, а наделялись сверхъестественной силой, т. е. в той или иной мере наделялись сознанием, волей, способностью приносить добро и зло.

Об этом хорошо пишет русский этнограф Л. Я. Штернберг на основании многочисленных наблюдений над гиляками: «Охотник по профессии, он весь свой ум, всю свою изобретательность, весь *гений человеческий* вложил в это свое звероловное искусство. Смотрите, как гениальны его ловушки и западни, и тем не менее, как часто и зло смеется ничтожный зверек — лисица, соболь и др. над всеми его кознями!.. Никогда, никогда ни один зверь не попал бы к гиляку, если бы не воля богов, «хозяев» этих зверей, заботящихся о благополучии гиляка. И если бог не хочет, то десятки самострелов человека остаются без добычи». ¹⁵³

Борьба с природой приносит человеку все новые победы, но вместе с тем человек не может не ощущать и своего бессилия, которое фантастически отражается в его голове в виде мира невидимых духов, сверхъестественных сил, которые сковали весь труд и всю его жизнь, спрятались за всеми явлениями природы, подкарауливают его на каждом шагу с неожиданной неудачей, грозят свести на нет затраченные им большие умственные и физические силы. Чувство неуверенности, необеспеченности, страх преследуют человека. Это и ведет к созданию фантастических представлений о сверхъестественных силах. Ко-

¹⁵² Ч. Дарвин. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль». М., 1955, стр. 250.

¹⁵³ Л. Я. Штернберг. Гиляки. Отд. оттиск из журн. «Этнографическое обозрение». М., 1905, стр. 44—45 (курсив наш.— Г. Ф.).

рень этих представлений в неразвитости производительных сил, присущих первобытнообщинному строю. Когда на смену первобытнообщинному строю пришло классовое общество, то с ним появилась придавленность человека гнетом эксплуататоров. Бессилие дикаря в борьбе с природой стало сменяться бессилием угнетенных в борьбе с эксплуататорами. Религия изменялась и развивалась, ее корни были в классовом гнете, тяготевшем над трудящимися. Так обстоит дело с известной еще со времен античных материалистов теорией о том, что «страх создал богов».

Материалисты прошлого считали, что в основе религиозных верований лежит представление, согласно которому мысль, идея отделима от материи и является особым существом. Однако великие мыслители прошлого не смогли ответить на вопрос, как и почему это совершается.

Русский этнограф Л. Я. Штернберг, работы которого о родовом строе в свое время привлекли внимание Энгельса, отметил, что в общественной технике, в изготовлении орудий труда, в самом процессе труда человека, живущего в условиях первобытнообщинного строя, проявлялись гений человеческий, тонкая наблюдательность и огромная умственная сила. Если бы человек во всем придерживался своих фантастических представлений о мире, он не смог бы сделать и первого каменного топора. Лук, тетива и стрела, говорит в связи с этим Энгельс, «составляют уже очень сложное орудие, изобретение которого предполагает долго накапливаемый опыт и более развитые умственные способности, следовательно, и одновременное знакомство со множеством других изобретений».¹⁵⁴ Нельзя считать, что во времена первобытнообщинного строя сознание человека целиком было заполнено религиозными иллюзиями, фантастическими верованиями.

Религиозные верования с самого начала были пустоцветом на живом древе человеческого познания. Они были результатом отлета фантазии от жизни. Элементы фантазии имеются в самом простом обобщении, в самой элементарной общей идее. Подход ума человека к отдельным вещам, с которыми он сталкивается в своей общественной практике, не есть простой акт отражения, похожий на мертвенное отражение предметов в зеркале. Метафизические материалисты именно так представляли себе отражение окружающего мира в сознании человека, но они были не правы. Правильную теорию отражения дает лишь диалектический материализм.

Человек вскрывает общность в отдельных вещах и явлениях окружающего мира, сознавая, что «это» есть собака, а «это» и «то», другое,— гора, а целая группа других предметов, хотя

¹⁵⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 29.

и довольно различных, но имеющих общее в своей основе, является, например, листьями, или ветвями деревьев, или птицами, сидящими на этих ветвях, цветами, которые растут у этих деревьев и виднеются на лужайке вокруг них. В этой способности человеческого ума к обобщению уже заложена, как указывает В. И. Ленин, возможность отлета фантазии от жизни, превращения общего понятия в фантазию. Разумеется, никакой горы вообще, помимо конкретных, видимых человеком гор, нет. На деле у конкретных гор есть то общее, что и объединяет их, а в человеческом сознании есть понятие об этом общем, понятие о «горе вообще». Общее понятие отражает объективную реальность. Однако человек может оторвать в своем воображении идею горы вообще от конкретных гор, идею дерева вообще от конкретных деревьев. Такой отрыв был даже незаметен для человека, неосознан им. В сознании человека может возникнуть представление, согласно которому общее, присущее конкретным вещам, будто бы некое отдельное существо. Такая возможность есть. С развитием отвлеченного мышления возникает способность мыслить общее отдельно от конкретных вещей, явлений, отделить в своем сознании общее от конкретных предметов. Как показывают данные из области религиозной фантастики, человек может себе представить, что общее есть некое отдельное существо. Л. Я. Штернберг пишет о религии гиляков: «Словом «паль» он обозначает гору и бога — «хозяина» горы, словом «толь» — море и бога моря. Вселенная — только форма, которую принял величавый образ личного бога «курн». ¹⁵⁵ Таким образом, «паль» не только гора вообще, всякая гора, но это и отдельное от конкретных гор особое существо «паль» — бог, хозяин горы.

Этот отрыв общего от конкретных вещей, явлений природы совершается в сознании человека не в результате какой-то случайной игры воображения, а закономерно. Отрыв, отлет мысли от действительности происходит под влиянием тех внешних сил, которые господствуют над ним в его повседневной жизни, под влиянием бессилия человека.

Во вскрытой общности вещей человеку чудится некое отдельное существо, некая невидимая сила, «гора вообще» командует единичными конкретными горами. Осознание окружающего мира сопровождается отрывом возникающего понятия, иден от действительности, общее осознается как противостоящий и командующий действительными вещами «дух» этих вещей. Бессилие уродует процесс познания, толкает фантазию на ложный путь, ведет к предположению, что отдельные конкретные предметы и явления природы — лишь форма, за которой спрятались невидимые существа, что мир не един, а расколот

¹⁵⁵ Л. Я. Штернберг. Гиляки, стр. 42.

на естественные и сверхъестественные, по ту сторону природы находящиеся вещи.

«Все отношения,— пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»,— могут быть выражены в языке только в виде понятий. Уверенность, что эти общие представления и понятия существуют в качестве таинственных сил, есть необходимый результат того, что реальные отношения, выражением которых они являются, получили самостоятельное существование».¹⁵⁶ Корни религиозных верований следует искать в реальных отношениях человека к природе, в том, что человек подавлен силами природы и, познавая природу, выражает вместе с тем свою зависимость от нее в фантастических образах; познание его раздваивается, над реальным миром стелется туман, созданный воображением, появляется сверхъестественный мир. Под влиянием бессилия начинает действовать фантазия человека, который за всеми вещами и явлениями природы склонен видеть некую грозную для него силу. Не просто в мире есть горы — «паль», но за этими горами стоит могущественный дух — хозяин этих гор, которого надо бояться, от которого зависит иной раз судьба удачной охоты, а то и жизнь или смерть человека.

Учение Маркса о гносеологических корнях идеализма и религии было развито В. И. Лениным. В замечаниях на «Метафизику» Аристотеля Ленин писал:

«Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым. Но разве не в том же роде (совершенно в том же роде) современный идеализм, Кант, Гегель, идея бога? Столы, стулья и *идеи* стола и стула; мир и идея мира (бог); вещь и «нумен», непознаваемая «вещь в себе»; связь земли и солнца, природы вообще — и закон, λόγος, бог. Раздвоение познания человека и *возможность* идеализма (= религии) *даны* уже в первой, элементарной абстракции «дом» вообще и отдельные дома.

Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слежка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (in letzter Instanz = бога). Ибо и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол» вообще) *есть* известный кусочек *фантазии*»¹⁵⁷.

Бессилие общественного человека в борьбе с природой, ограниченность общественной практики первобытного человека не-

¹⁵⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 360.

¹⁵⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 329—330.

избежно заставляют его во вскрытой общности вещей в конечном итоге видеть таинственную силу, активно действующую на него. Человек как бы говорит: существуют различные горы, все они — «горы», «паль». Но эти горы держат меня в плену, не только горы, на которые я взбираюсь, которые я знаю, они все имеют в себе сверхъестественную силу — «паль». Человек осознает свою зависимость от природы, но осознает это, разумеется, не на основе трезвого анализа своих возможностей и сил природы, а путем фантазии, воображения, подталкиваемого страхом. Развитие отвлеченного мышления отмечало путь человечества к новым победам над природой. Но уже появление первых элементарных абстракций сопровождалось отлетом фантазии, воображения от действительности, созданием в голове человека фантастического мира в дополнение к действительности.

Какую же роль в этом процессе играли такие явления, как сновидения, на значение которых указывали английские материалисты и некоторые буржуазные ученые XIX в., стремившиеся к проблемам сновидений свести и весь вопрос о возникновении религиозных верований? Ф. Энгельс дал на этот вопрос исчерпывающий ответ.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс показывает, как впервые в истории человечества ставится вопрос об отношении мышления к бытию. Уже сама постановка такого вопроса требует осознания самого мышления. Идеалистический ответ на этот вопрос предполагает неправильное осознание мышления, появление представления о сознании человека как об отдельной от тела силе. В создании представлений о душе немалую роль играет сон. «Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, — писал Энгельс, — пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении души к внешнему миру». На этой основе возникло представление о бессмертии души, ибо «раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела». Энгельс указывает, что «подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования — я чуть было не сказал: процесса дистилляции, — совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг

друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий». ¹⁵⁸

Энгельс указывает, где мы должны искать корень идеалистических представлений: «Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости». ¹⁵⁹

Энгельс писал о том, какое кардинальное значение имеет для всего последующего развития религиозного мировоззрения появление идеи о душе, представления об особой духовной сущности человека, отделенной от тела, материи. Значит ли это, что вопрос о возникновении представлений о душе и частный вопрос о роли сновидений следует рассматривать отдельно от общего вопроса о развитии мышления, сознания первобытного человека? Разумеется, нет. Возникновение представлений о душе связано с осознанием человеком самого мышления. Психическая деятельность, деятельность головного мозга отрывается от объективной реальности и противопоставляется ей; происходит отрыв мышления от бытия.

Какую роль в этом процессе играют сновидения? В полном неведении относительно строения своего собственного тела, сущности работы своего головного мозга человек сталкивается со сновидениями, как биологически заложенными в них возможностями отделения психической деятельности от бытия, от дела, от практики. Человек лежит, скажем, около очага. Он хорошо помнит, что прилег у огня. Но он видит в то же время погоню за зверем, преодолевает препятствия, настигает добычу или терпит неудачу. Человек не сомневается в том, что он все это сейчас видел, как нет у него сомнений в том, что он лег некоторое время назад и продолжает лежать у очага. Следовательно, его тело лежит, это несомненно, а нечто отделимое от тела охотилось и переживало удивительные приключения. Говоря другими словами, сознание отделимо от тела. Но для того, чтобы человек пришел к этому ложному выводу, нужна уже значительно развившаяся способность обобщать. Ведь самое представление о «душе» предполагает обобщающую работу ума, должно сложиться некоторое обобщенное представление о психической деятельности. В формировании ложного представления о психической деятельности значительная роль принадлежит сновидениям. Но сами по себе сновидения, взятые независимо от развития мышления первобытного человека, к созданию религиозных верований не могут вести и не ведут. При рассмотрении вопроса о возникновении религиозных представлений сле-

¹⁵⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 282—283.

¹⁵⁹ Там же, стр. 283.

дует иметь в виду развитие первобытного мышления, а следовательно, развитие труда, способов воздействия на природу, всего первобытнообщинного строя.

Ленинское учение о социальных корнях религии в доклассовом обществе, о бессилии дикаря в борьбе с природой требует исторического подхода к постановке вопроса о возникновении религиозных верований. Нельзя представить себе, что уже первые поражения в борьбе с природой сразу создали мир богов и духов. Самые начальные этапы этой борьбы не дают еще осознания бессилия. Борьба лишь началась, сознание отражает эту начавшуюся борьбу с природой, но понимание бессилия, длинной полосы поражений людей возникнет лишь впоследствии. Первоначальный уровень борьбы с природой и соответствующий этому уровень развития общественного сознания не дают возможности предполагать, что это бессилие сразу же порождает фантастические религиозные представления. Плотная сеть уродливых фантастических представлений складывается в уме первобытного человека отнюдь не сразу. Вещи и явления природы не сразу раздваиваются в его сознании. Неудачи, следующие вереницей одна за другой, разумеется, создают в конечном итоге фантастические, извращенные представления о вещах, явлениях природы. Но это отнюдь не начальный этап развития человеческого сознания. Сначала возникает сознание, человек вступает в борьбу с природой, только затем появляется пустоцвет на живом древе познания общественного человека. Между миром действительности и человеком пелена иллюзий встает отнюдь не сразу. Религиозные иллюзии не являются врожденными, можно проследить историю их сложения. Так отвечает марксизм-ленинизм на вопрос, поставленный еще Локком, об отсутствии у человека врожденных религиозных идей.

Возникновение религиозных верований не есть какой-то мгновенный акт «озарения» души первобытного человека, как твердят об этом идеалисты. К определению древнейшей формы религиозных верований надо подходить исторически. Возникновение религии — длительный процесс. В течение длительного времени бессилие в борьбе с природой накладывало свой отпечаток на сознание первобытного человека. Бессилие и невежество неизбежно приводили к выработке фантастических, ложных представлений о природе. Пелена фантастических представлений вначале еще не была сколько-нибудь плотной; извращенная картина мира, религиозное мировоззрение создавалось не сразу и не появилось в один прекрасный день в готовом виде.

Современные идеалисты всячески стараются фальсифицировать данные, рисующие мышление первобытного человека, исказить всю картину возникновения религиозных верований. Они говорят об историзме в подходе к первобытным верованиям и

уверяют, что была некая стадия «доанизмизма», когда человек верил в единую сверхъестественную силу. Они утверждают, что мышление первобытного человека отличается от современного мышления и что в первобытном мышлении совершенно отсутствуют всякие логические категории (даже в зародыше) и господствует мистика, «мистические законы» или «мифологические формы». Наиболее здравомыслящие буржуазные ученые давно уже заявляли: если бы человек обладал таким мышлением, он не смог бы изготовить ни одного орудия труда. Если первобытное мышление отделено от современного логического мышления непроходимой пропастью, то как же возникло современное мышление? Нельзя первобытного человека наделять головой Декарта, как говорил еще де Бросс, но нельзя и первобытное мышление рисовать как нечто низшее даже по сравнению с человекообразными обезьянами. Как же на самом деле росло древо познания человека и развивалось его мышление?

«Перед человеком,— писал В. И. Ленин,— сеть явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею».¹⁶⁰ Возникновение категорий — исторический процесс. Последователи философа-идеалиста Канта утверждали, что человеческое сознание с самого начала «снабжено» категориями, теми полочками, по которым человек распределяет данные потока восприятий. Это, разумеется, идеалистическая ложь. Неверно и то, что человек, как утверждают представители ряда идеалистических школ, первоначально обходился не логическими, а какими-то «мистическими» категориями.

В. И. Ленин указывает на огромное значение изучения истории процесса познания человеком природы, истории мышления. Он отмечает при этом совпадение логики с теорией познания. История мысли с точки зрения развития и применения общих понятий, к сожалению, еще не написана. Но материалы для такой истории наукой уже накоплены. Эти материалы показывают, как в труде развивалось и крепло отвлеченное мышление человека.

В современной буржуазной науке вопрос о первобытном мышлении крайне запутан различными идеалистическими теориями. Можно наметить два одинаково ложных направления в этом вопросе. Представители одного из них вслед за позитивистами XIX в. отказываются видеть какое-либо отличие первобытного мышления от мышления современного человека. У первобытного человека — мышление человека, а не животного, заявляют они. Но далее они делают грубую натяжку, фальсифицируют факты,

¹⁶⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 85.

рисуя лживый образ «дикаря-философа», причем философа-идеалиста. Другое направление выступает с критикой подобных утверждений. Но представители этого направления вырывают глубокую пропасть между мышлением современного и первобытного человека. Это им нужно для того, чтобы объявить первобытное мышление «мистическим», религиозным, «ориентированным на сверхъестественное», «дологическим» и т. д. Отвлеченное мышление на ранних ступенях развития общества делает первые значительные шаги. Но никакого «религиозного», «магического» и т. д. мышления никогда не было. История древнейших этапов культуры показывает нам развитие здорового древа познания человека.

Изучение исторических материалов, могущих характеризовать первобытное мышление, показывает нам развитие отвлеченного мышления, путь от наглядных конкретных представлений ко все более глубоким обобщениям, доказывающим успехи в развитии сознания человека.

Все более развивается умение видеть сущность вещей в ее конкретных проявлениях, усиливается способность обобщать. На первоначальной ступени развития мышления это умение можно предположить лишь в самой зачаточной форме. Отвлеченное мышление, разумеется, уже существует и у первобытного человека, ибо и в отдаленные времена палеолита это было мышление общественного человека, а не животного. Но отвлеченное мышление отнюдь не рождается в готовом виде, оно проходит сначала первые этапы, отличающиеся, разумеется, от тех, например, стадий, когда возникает философская мысль в древнем рабовладельческом обществе. Перефразируя выражение де Бросса, можно сказать, что первобытного человека нельзя наделять головой греческих философов Фалеса или Гераклита. В древнейшей истории человечества мышление проходит ряд этапов развития, соответственно развитию труда и общества. Мышление развивается, меняется на протяжении всей истории первобытнообщинного строя.

У нас есть для этого наглядные доказательства. Сравнительно давно уже из реалистической формы произведений палеолитического искусства делались попытки показать, что в основе большинства из них нет религиозных представлений. Прогрессивные ученые XIX в. Г. и А. Мортилье подчеркивали, что искусство палеолита имеет реалистический характер, в то время как «все первобытные религии создают чудовищные, ненормальные, бессмысленные предметы искусства».¹⁶¹ Древнейшие памятники искусств отражают ступени прогресса познания в образной форме. Будучи далекими предшественниками письма, древние рисунки служили целям общения коллектива, средством переда-

¹⁶¹ Г. и А. Мортилье. Доисторическая жизнь. СПб., 1903, стр. 275.

чи мысли, отражали наблюдения за жизнью природы, накопленные знания жизни и повадок зверей, выражали творческую фантазию человека. Отнюдь не все рисунки и скульптурные изображения палеолита служили колдовским обрядам. Справедливость требует указать, что даже автор магической теории происхождения искусства, С. Рейнак, вынужден был признать «социальную потребность выражать и сообщать свою мысль»,¹⁶² лежащую в основе памятников палеолитического искусства. Археолог Люке отказывается приписать всем произведениям древнего искусства религиозный, магический характер и думает, что многое «продиктовано тем наблюдением, которое получает художник, когда творит образы реальных существ, мысль о которых занимает его ум».¹⁶³

Богословы, однако, поторопились «установить», что все палеолитическое искусство «тесно подчинено религии, оно есть выражение религиозного чувства»¹⁶⁴. В изменении «религиозного чувства» видели они и основу изменения искусства.

Огромный вред науке принесло безответственное употребление терминов «магический» и «колдовской». Исчезла грань между реакционными и религиозными вымыслами, дурмаными человека, и здоровой фантазией. При изучении фольклора любая фантазия, любая сказка, любое оживление природы объявлялось продуктом религиозного мировоззрения. Хотя во многих сказках воспевается борьба человека с природой, а не закрепляется его приниженность, идеалисты утверждали, что это — религия. Замечательные создания народной фантазии — ковер-самолет или звери, помощники человека, — были безоговорочно зачислены по ведомству религии, хотя в этих образах нет ни капли опиума, опьяняющего сознание, а есть проявление здоровой фантазии. Точно так же было навязано колдовское, религиозное значение всем памятникам древнейшего изобразительного искусства. Раз имеется фантазия, рассуждали идеалисты, значит здесь есть и религия. Эта вредная теория должна была возвеличить религию, принизить значение народного творчества, здоровой фантазии человека.

На самом деле многие памятники искусства палеолита показывают нам начальные этапы мышления, передают образные, живые, конкретные представления древнего человека. Искусство неолита показывает нам дальнейшие успехи развития отвлеченного мышления, новые возможности абстракции, умение отвлечься от пестрого мира конкретного, попытку передать лишь основными, наиболее существенными чертами предметы. Безусловно, между искусством палеолита и искусством неолита есть

¹⁶² S. Reinach. Cultes, mythes et religions, t. 1. Paris, 1905, p. 126.

¹⁶³ G. H. Luquet. L'art et la religion des hommes fossiles. Paris, 1926, p. 129.

¹⁶⁴ Th. Mainage. Les religions de la préhistoire. Paris, 1921, p. 237.

различие. Но это различие не между магией и анимизмом. Это различие в уровне развития отвлеченного мышления. Анализируя рисунки верхнего палеолита в северной Африке, археолог Герберт Кюн отмечает, что в поздних рисунках «искусство становится все схематичнее, единообразнее». «Не только в передаче формы, но и в технике они резко отличаются от древних натуралистических рисунков».¹⁶⁵ Многие археологи вместе с тем признают генетическую связь искусства палеолита, образного, реалистического, и искусства неолита, отличающегося схематизмом, отвлеченностью.

«Неолитическая эпоха не является эпохой другого народа, другой культуры,— пишет Кюн,— она вырастает непрерывно из палеолитической культуры».¹⁶⁶ Кюн показывает, как накапливаются эти изменения и в технике, и в абстрактности самого рисунка. Он утверждает, что «другой духовный мир стоит за этим искусством». Однако он все сводит к религии: «Уже больше не магия человека ледникового периода, который охотился за зверями и который магически в рисунке их заклинал, но анимистически созерцаемый мир земледельца, скотовода» стоит за памятниками неолитического искусства, пишет он. Вместе с тем Кюн делает ряд более или менее правильных наблюдений, например: «От близкого к природе искусства идет путь к... абстрактным формам». Кюн верно находит в рисунке некий «внутренний ритм», «уничтожающий случайное»,¹⁶⁷ отбрасывающий первоначальную наглядную пестроту представлений. Кюн тем самым близко подходит к вопросу о развитии отвлеченного мышления как характерной черты неолитического искусства. Дело здесь не в «религиозной основе», а в том, что практика общественного человека дает возможность подняться на новую ступень отвлеченного мышления и передать это в искусстве.

Материал истории языка также показывает нам следы процесса развития отвлеченного мышления в период первобытно-общинного строя.

Маркс и Ленин указывали на огромное значение изучения истории языка для истории мышления. Маркс отмечал диалектическое единство мышления и языка: «На „духе“,— писал он,— с самого начала лежит проклятие — быть „отягощенным“ материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возни-

¹⁶⁵ H. Kühn. Alter und Bedeutung der nordafrikanischen Feldszeichnungen.— «Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst», 1927, S. 22—23.

¹⁶⁶ Там же, стр. 23.

¹⁶⁷ Там же, стр. 24.

кает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми».¹⁶⁸

Язык — сознание, существующее и для других людей и тем самым существующее и для каждого человека. История языка, изучение языка с точки зрения употребления общих понятий дают нам историю отвлеченного мышления, историю умения обобщать. В этом отношении представляют большой интерес языки народностей, еще до сравнительно недавнего времени живших в условиях первобытнообщинного строя. Что же дают эти языки для анализа употребления общих понятий? Известно, что число является абстракцией: три слона, три дома, три фразы — все эти совокупности разных предметов, явлений выражаются одним и тем же словом «три». Слово это не меняется от того, что мы говорим о трех слонах или о трех книгах.

Между тем в языках многих первобытных племен сама система счета зависит от объекта счета, что приводит к множественности систем, свидетельствует о конкретности счета. В ряде языков, например, нет числа «три» вообще, а есть, скажем, три оленя, три рыбы и т. д., в соответствии с объектом счета. Та же конкретность мышления сказывается и во множестве глагольных форм, характерных особенно для языков североамериканских индейцев, алеутов, у которых имеется 400 видоизменений глагола.¹⁶⁹

Давно уже известно, что, например, категория числа в языках Новых Гебрид, Меланезии, Новой Гвинеи, в австралийских и других языках выражается, кроме форм единственного и множественного числа, при помощи двойственного, тройственного числа и четвертым числом.¹⁷⁰

Необычайная конкретность языка хорошо иллюстрируется приведенными Вестерманом 33 словами африканского племени эве, при помощи которых выражаются различные виды походки и поступи.¹⁷¹

Не раз отмечено исследователями и отсутствие в языках первобытных племен обобщенных, родовых понятий — слов для рыб, птиц, деревьев, цвета и т. д., при множестве слов, точно обозначающих породу животного, характер и т. д. того или иного предмета.¹⁷²

Некоторые исследователи указывают, что при переходе к развитым языковым формам, связанным с появлением обобщающей работы мысли, до некоторой степени исчезает первоначаль-

¹⁶⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 29.

¹⁶⁹ См. L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1928, p. 160—162.

¹⁷⁰ См. там же, стр. 155—159.

¹⁷¹ См. там же, стр. 183—185.

¹⁷² См. там же, стр. 190—195.

ная красочность, образность языка, уступая место более обобщенным формам.¹⁷³

Известно наблюдение Леенхардта относительно мышления канаков, которое «не конструирует обобщений (дерево, животное, море, вкус — не существуют в понятии, как мы их имеем)».¹⁷⁴ Если говорить об «укусе», то надо сказать какого животного. Единое слово и применение общего понятия «укус» для укуса мелкого насекомого и, скажем, такого хищника, как тигр, — это результат обобщающей работы мысли. В ряде языков племен, живших в условиях первобытнообщинного строя, применяются для этого разные слова. Точно так же нет слова «дерево», в языке выражаются лишь определенные конкретные породы деревьев.

Об этом знали и более старые исследователи. Так, в 1871 г. Шульце, стараясь вскрыть основные особенности первобытного мышления, писал, что в ряде племенных языков «для нашего слова „нога“ они имеют особые слова, если подразумевается нога человека, собаки, ворона и т. д. Также и для „идти“ — особые слова, в зависимости от того, идти ли утром, вечером, в сапогах и т. д.».¹⁷⁵ Таковы некоторые факты из истории мысли с точки зрения развития и применения общих понятий. Общие понятия развиваются, становятся глубже и шире, отражая успехи познания человеком окружающего мира.

Какие выводы можно сделать из этого факта для рассмотрения вопроса об изменении религиозной фантастики в период первобытнообщинного строя, для определения древнейших этапов ее развития?

Опровергаются измышления богословов и идеалистов о том, что уже древнейшие религиозные представления — это отвлеченные представления о едином боге, или могущественных богах, или о некой единой сверхъестественной силе, разлитой в природе. Таким образом, подтверждаются догадки французских материалистов о чувственном характере древнейших религиозных верований, а утверждение идеалистов, старавшихся фальсифицировать эти верования, опровергается данными современной науки.

Представления о душе, отделенной от тела, о духах, отделяемых от предметов и явлений природы, по-видимому, также несколько более позднего происхождения, чем это казалось английским материалистам XVII в., считавшим веру в душу и духов основой древнейших религиозных верований. По свидетельству этнографии, в условиях первобытнообщинного строя анимизм — самая распространенная форма религиозных верований.

¹⁷³ См. там же, стр. 159, 196—198.

¹⁷⁴ См. *L. Lévy-Bruhl. La mythologie primitive. Paris, 1935, p. XII.*

¹⁷⁵ *F. Schultze. Der Fetischismus. Leipzig, 1871, S. 41.*

Она изучена современной этнографией досконально. Немалая заслуга в этом принадлежит английскому ученому XIX в. Э. Тэйлору, собравшему из книг огромный материал, и русским этнографам Л. Я. Штернбергу и В. Г. Богоразу, описавшим анимистические верования северных народностей. Однако наравне с анимистическими представлениями в религиях племен, живших в условиях первобытнообщинного строя, были и другие формы верований: фетишизм — почитание отдельных предметов и явлений природы; колдовство, основанное на вере в то, что предметы и явления природы могут приобретать сверхъестественные свойства; тотемизм — вера, согласно которой определенные виды животных и растений являются предками-благодетелями тех или иных родовых общин. Эти формы религиозных верований обычно тесно переплетены в известных нам религиях с анимистическими представлениями. Но не все в таких верованиях, как фетишизм, колдовство и тотемизм, можно свести к анимистическим представлениям. В отношении многих фетишей их почитатели не предполагают, например, наличия в почитаемых предметах духов или душ. Они в бессильном вожделении наделяют самые предметы или явления природы сверхъестественными свойствами, надеясь, что эти предметы удовлетворяют их желания. Например, какой-нибудь камень принесет, скажем, удачу на охоте или обильный улов рыбы и т. д. То же следует сказать и в отношении тотемов — животных или растений. В ряде случаев в этом почитании нет следов веры в духов или души, сами звери или растения наделяются сверхъестественными свойствами — благодетелей людей. В колдовских обрядах, несомненно, имеется вера в сверхъестественное, но часто также нет обращения к каким-либо духам, обряд относится непосредственно к тем или иным явлениям природы. Скажем, в некоторых обрядах, связанных с «живой водой», которая якобы может воскресить мертвого или поднять больного с одра болезни, нет веры в духа или божество воды, а есть лишь надделение самой воды сверхъестественными свойствами. Следы таких верований в религиях народностей, живших в условиях первобытнообщинного строя, обильны. Они подсказывают нам, в каком направлении следует искать ответа на вопрос о характере древнейших религиозных верований, которые содержали лишь в зачаточном виде представления о сверхъестественных духовных силах, являлись первыми ступенями олицетворения природы. Следовательно, на начальной ступени развития религиозных верований нет еще отвлеченных представлений о духах и душах, сами предметы и явления природы наделяются сверхъестественными свойствами.

Наиболее важный вывод, который мы можем сделать, оценивая теории материалистов прошлого о происхождении религии, сводится к тому, что они, отмечая страх и невежество как

основу древнейших религиозных верований, прокладывали своими догадками путь к научному разрешению этой проблемы, разоблачали фальсификацию богословов и идеалистов, выявляли непримиримую противоположность научного мировоззрения и религии.

В результате непрестанной работы прогрессивной материалистической мысли явления природы и общественной жизни получили свое научное объяснение. Научный анализ вскрывает исторические причины возникновения религии. Разрешение проблемы происхождения религии имеет большое значение для материалистического мировоззрения потому, что показывает, как с уничтожением причин, порождающих религиозные настроения в народных массах, неизбежно наступает закат религии. С той же необходимостью, с какой религия возникла в результате бессилия наших далеких предков в борьбе с природой, а затем держалась в умах трудящихся в условиях классового гнета и бессилия эксплуатируемых в борьбе с угнетателями, с этой же необходимостью религия исчезает после того, как свергнут гнет эксплуататоров и отношения между людьми строятся на основе сотрудничества и солидарности.

Однако освобождение людей от религиозных предрассудков, державшихся тысячелетиями, не может проходить стихийно, самотеком. Научно-атеистическая пропаганда, распространение среди трудящихся научных знаний, в том числе и научного объяснения происхождения и развития религиозной идеологии,— необходимое условие полной победы материалистического мировоззрения в народных массах. В. И. Ленин учил нас в деле пропаганды атеизма не забывать об опыте материалистов прошлого, своей борьбой против религиозной идеологии вписавших славные страницы в историю культуры человечества. В атеистическом наследии материалистов прошлого немалое место занимают и их теории происхождения религии, которые показывают, как развивалась материалистическая мысль, стремясь обеспечить торжество научного мировоззрения над религиозными предрассудками.

II. ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙШИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ

Глава первая

ФЕТИШИЗМ

Современная наука о происхождении религии

В современной буржуазной науке забыты материалистические традиции изучения возникновения религиозных верований, в ней известны различные теории происхождения религии, однако все они, по существу, стремятся только определить формы первоначальных религиозных представлений, опираясь при этом на идеалистические концепции.

Анимистическая теория, сформулированная английскими позитивистами Э. Тэйлором и Г. Спенсером, рассматривает первобытного человека как философа-идеалиста, больше всего раздумывавшего над явлениями смерти, сна, обморока и т. д., что привело его к изобретению души (анимизм, от латинского *animus* — дух). Эта теория сводит возникновение религиозных представлений к неправильному объяснению первобытным человеком загадок природы (главным образом тайн биологической природы человека) ¹.

Сторонники теории преанимизма (английский исследователь первобытной религии Р. Маретт, французский ученый Л. Леви-Брюль и др.) ошибочно считают, что между первобытным мышлением и мышлением современного человека существует пропасть. Они правильно отмечают, что первобытные люди не могли иметь сразу столь отвлеченные представления, как дух, душа, и подчеркивают, подобно некоторым материалистам XVIII в., значение эмоций, чувств в первобытной религии; однако, не умея понять развитие общественного сознания на основе изменения общественной практики человека, сторонники теории преанимизма приходят к антиисторизму, доказывая, что до появления веры в духов и душу существовала вера в

¹ См. И. А. Крылов. К критике анимистической теории. — «Вопросы философии», 1956, № 2.

единую безликую силу². Допущение такой формы первоначальных верований есть уступка лженауке с ее «теорией» прамотензма — изначального единобожия патера В. Шмидта.

Не ставя вопроса о социальных корнях религии, сосредоточив все свое внимание на дискуссии о первоначальной форме религиозных верований, буржуазные исследователи зашли в тупик в этом вопросе определения характера древнейших верований.

Такое состояние современного изучения истории религии является отражением общего кризиса буржуазной науки. В 1945 г. в третьем номере журнала «Ethnos» была опубликована статья Вингрена «Эволюционизм и проблема происхождения религии», в которой утверждается, что невозможно вообще определить, как возникла религия. Нельзя не поставить подобные воззрения в связь с походом буржуазной социологии против эволюционизма. Эти реакционные взгляды буржуазной философии и социологии отразились и на этнографии. Видный английский этнограф Б. Малиновский в «Энциклопедии социальных наук» выступал за то, чтобы вообще снять с обсуждения «проблемы происхождения», ибо все они связаны с идеей последовательных ступеней развития, с понятием прогресса в общественной жизни.

К таким же выводам, проникнутым агностицизмом, по существу приходит и американский социолог Т. Грэфтон, который даже сомневается, может ли быть в наше время вопрос о происхождении религии научной проблемой. Он указывает, что ни археология, ни антропология, т. е. этнография, не оказались в состоянии дать ответ на вопрос, как возникла религия. Грэфтон предлагает искать решения загадок первобытной религии в изучении «человеческой природы». Он считает, что ближе всего к выяснению генезиса религии подошел буржуазный французский социолог-позитивист Э. Дюркгейм («Элементарные формы религиозной жизни»), воззрения которого Грэфтон причудливо сочетает со взглядами американских социологов Ч. Кули и Д. Мида³.

Прагматическая социология с ее отрицанием объективной научной истины приходит к выводу, что и первобытная религия на свой лад «истинна», ибо она полезна. Отголоски этих идей проникают и в этнографию.

Так, например, английский этнограф Фэрс в своей книге, посвященной хозяйству маори (Новая Зеландия), пишет: «При-

² См., например; R. L. Reals and H. Hoyer. An introduction to anthropology. N. Y., 1954. Авторы считают первоначальной формой религии веру в «мана» и к этому сводят все содержание первобытной религии.

³ См. T. H. Grafton. Religions origins and sociological theory.— «Amer. Sociol. Rev.», 1945, v. 10, N. 6, p. 726—739.

нимая во внимание существенную роль магии в примитивном производстве, ее организующее влияние, значение, которое она имеет в деле концентрации внимания туземца на его работе, сообщая ему сознание ответственности, становится ясным, что нельзя легкомысленно и невежественно ее ломать. Немногие европейцы знают, в какой сильной степени производство и благосостояние туземцев зависит от полного сохранения всей их магической системы»⁴.

Советские ученые считают, что первобытная религия вредна, а не полезна людям, так как она мешает их борьбе с природой. Марксистское представление о происхождении религиозной идеологии, о ее гносеологических и социальных корнях существенно иное, чем у буржуазных социологов и этнографов.

Каково же отношение советской науки к современным буржуазным теориям происхождения религии?

За последние годы из теоретических статей, опубликованных в нашей печати, по вопросу о возникновении религии наибольший интерес вызывают статьи С. А. Токарева «Проблема происхождения и ранних форм религии»⁵ и «О происхождении и ранних формах религии»⁶. С. А. Токарев отрицает возможность постановки вопроса, «что развилось из чего: тотемизм из анимизма, или анимизм из тотемизма»⁷. Это верно, ибо современные формы и тотемизма, и анимизма далеко ушли от первоначальных, древнейших форм религиозных представлений. Но во всех этих формах есть, несомненно, более древняя основа, которую следует учитывать. Все эти верования не являются музейными предметами, они развивались, поскольку развивалось бытие и сознание человека эпохи первобытнообщинного строя. Следовательно, необходимо ставить вопрос о развитии, о генезисе анимистических, тотемистических и иных представлений. Следует выделить в этих представлениях их наиболее древние основы.

Сам С. А. Токарев пишет: «Перед нами не что иное, как мифологизация тотемических представлений, первоначально направленных на предметы реального мира. Так рождаются анимистические образы — тотемических „предков“, тотемических „душ“, воплощающихся в живых людях, и пр. Вероятно, это один из древнейших источников анимистических представлений»⁸. Так, вопрос о древнейших источниках анимистических представлений неизбежно возникает и должен быть разрешен.

⁴ См. П. И. Борисковский. Древнейшее прошлое человечества. М., 1957, стр. 201.

⁵ См. «Вопросы философии», 1956, № 6.

⁶ См. «Наука и религия». М., 1957.

⁷ «Вопросы философии», 1956, № 6, стр. 130.

⁸ Там же, стр. 125.

Процесс возникновения сверхъестественного является центральным вопросом при рассмотрении материала о происхождении религии. Как же следует относиться к постановке этого вопроса буржуазными теоретиками?

С. А. Токарев пишет: «В буржуазной науке... неплохо исследованы отдельные проблемы, отдельные явления первоначальной религии... В марксистской науке прочно установлены общие положения, касающиеся сущности происхождения и развития религии... Те направления в зарубежной науке и в русской дореволюционной науке, которые появились после работ классической эволюционистической школы с конца XIX в. и в начале XX в., пользуются незаслуженным пренебрежением. К ним достаточного внимания мы как-то не проявляем... Некоторые из представителей преанимистического направления, если рассматривать его как единое направление, внесли немало ценного. Я имею в виду работу английского философа Роберта Маретта, немецких исследователей Конрада Прейса и Альфреда Фиркандта... Дюркгейм смог вместе со своими последователями дать правильный ответ на некоторые существенные конкретные проблемы в области истории религии»⁹.

С этим положением можно согласиться, но, разумеется, надо помнить, что все указанные теории связаны с философскими и социологическими концепциями, проникнутыми идеализмом, что выводы этих теоретиков отнюдь не являются продуктом «чистых» наблюдений, что марксистско-ленинская теория происхождения религии не может представлять собой амальгаму взглядов буржуазных идеологов.

Марксизм-ленинизм ставит вопрос о происхождении религии на основе изучения развития бытия и сознания человека эпохи первобытнообщинного строя. Все, что связано в буржуазной науке с походом против теории развития, с воинствующим анти-историзмом, должно быть откинуто. Нельзя, разумеется, подменять изучение происхождения и сущности религии формальной классификацией ее форм¹⁰. Это не что иное, как отказ от решения сложных генетических проблем. К этому сводится усилие многих современных буржуазных социологов, которые отрицают самое понятие развития, протестуют против постановки вопроса о происхождении тех или иных важнейших явлений общественной жизни, заявляя, будто бы такая постановка вопроса «ненаучна» и во имя науки следует заняться лишь классификацией форм и их изменений. Но такая методология в корне подрезает возможность научного познания.

⁹ «Наука и религия», стр. 175, 179—180, 182.

¹⁰ Таких классификаций в буржуазной науке бесчисленное множество. См. *F. L. Parrish. The classification of religions, its relation to the history of religions. Manhattan — Kansas, 1941.*

Археология и этнография накопили огромный материал о первобытных верованиях, на основе которого можно сделать правильные выводы о происхождении ранних форм религии, об их сущности и развитии.

Взяв за основу изучения исторический процесс борьбы первобытного человека с природой, марксизм-ленинизм дает возможность решить вопрос о возникновении религиозных верований и их сущности.

Простейшие орудия, отсутствие разделения труда характеризуют период раннего и часть среднего палеолита, когда в процессе труда развивается сознание человека. Оно непосредственно связано с трудом, с материальной деятельностью людей. Никаких религиозных представлений в период формирования людей и в самом начале человеческой истории не было и не могло быть. В дальнейшем, с развитием бытия и сознания человека эпохи палеолита, появляется в зародышевой форме возможность отрыва мышления от действительности, возникают религиозные верования, которые состояли в том, что некоторые предметы и явления природы начали наделяться сверхъестественными свойствами, олицетворялись. На этой основе развивались далее различные формы религиозных верований — фетишизм, тотемизм, магия. Ни одна из этих форм не может считаться первоначальной, но во всех имеется основа, позволяющая вскрыть первоначальный характер древнейших верований, заглянуть в глубь веков, поставить вопрос о генезисе религиозных воззрений.

Одной из форм древнейших религиозных верований, но не обязательно первоначальной, как предполагал Дюркгейм, был, например, тотемизм, т. е. вера в сверхъестественную родственную связь между той или иной группой людей и каким-нибудь видом животных, растений, предметом или явлением природы; какой-либо вид животных или растений считался связанным с данной родовой группой одним происхождением от общих предков-тотемов, сверхъестественных существ, полулюдей-полуживотных или полурастений. Древнейшие формы таких религиозных верований сохранились у племен Австралии, Америки и у ряда других племен¹¹.

Впоследствии за теми или иными предметами и явлениями природы дикарю стали чудиться уже отдельные от предметов, от явлений природы сверхъестественные существа — духи и души. Люди считали тогда, что их мышление и ощущения являются результатом деятельности не их тела, а какого-то особого начала — души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти. С возникновением веры в духов и в души появ-

¹¹ См. Д. Е. Хайтун. Сущность тотемизма.— «Уч. зап. Тадж. гос. ун-та, сер. гуманитар. наук», т. II. Сталинабад, 1954, стр. 73—119.

ляется почитание душ умерших, культ предков. Благодаря этому мир в воображении человека того времени оказывается населенным не только духами, отдельными от предметов и явлений природы, но и душами ранее живших людей.

Вера в различного рода духов, причудливые представления о душе, тотемизм, табу как система религиозных запретов, поклонение отдельным предметам, якобы обладающим чудодейственной силой, различные магические обряды — все это сохраняется в религии некоторых племен и народов, например Австралии, Африки, Океании, у североамериканских индейцев и других. Важный материал дают раскопки останков древнего человека эпохи палеолита, примитивные погребения, различные предметы почитания, живопись, покрывающая стены пещер, которая знакомит нас с колдовскими представлениями древнего охотника (например, изображение раненого медведя, сделанное с колдовской целью обеспечить удачу в охоте на медведей). Позднее, в период неолита, погребения показывают нам развитие анимистических представлений.

Для определения сущности и характера всех этих древнейших религиозных представлений большое значение имеет исследование различных форм первобытной религии. Можно, разумеется, в тотемизме, в магии да и в самом анимизме выделить древнейшие представления о сверхъестественном, которые затем трансформировались на протяжении веков развития общества. По нашему мнению, не имеет большого значения, какая форма верований будет взята исследователем для того, чтобы наметить характер первоначальных представлений о сверхъестественном. Взяв любую форму первобытных верований, исследователь неизбежно придет к сопоставлению ее и с другими формами, ибо во всех этих формах есть общая древнейшая основа, изменившаяся в ходе общественного развития.

Мы останавливаемся на анализе фетишизма, забытого современной буржуазной наукой, потому что он представляет, по нашему мнению, большой интерес для определения генезиса анимистических идей, для рассмотрения сущности и характера древнейших религиозных верований. Неправильно было бы думать, что первоначальная религия это и есть фетишизм, но анализ этого типа религиозных представлений дает возможность поставить ряд вопросов о сущности и характере древнейших верований, подойти к решению этих проблем.

Мысли К. Маркса о фетишизме

На анализе фетишизма нам в первую очередь необходимо остановиться потому, что именно в связи с этим понятием Маркс дает ряд глубоких определений характера дикарских верований.

определений, мимо которых современный философ и социолог пройти не могут.

В первой главе «Капитала» Маркс, говоря о товарном фетишизме, показал, что для фетишиста вещи, явления природы становятся «чувственно-сверхчувственными» вещами. Вскрывая тайны товарного фетишизма, Маркс пишет: «Это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами. Чтобы найти аналогию этому, нам пришлось бы забраться в туманные области религиозного мира. Здесь продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук. Это я называю фетишизмом, который присущ продуктам труда, коль скоро они производятся как товары, и который, следовательно, неотделим от товарного производства»¹².

Фетишизация того или иного предмета начинается тогда, когда вместо его «естественных свойств» человек наделяет этот предмет своими ложными представлениями. Тогда вещь, явление превращается в голове человека в «чувственно-сверхчувственную» вещь.

Прибегая к аналогии из «туманной области религиозного мира», Маркс пишет: когда стол делается товаром, «он превращается в чувственно-сверхчувственную вещь. Он не только стоит на земле на своих ногах, но становится перед лицом всех других товаров на голову, и эта его деревянная башка порождает причуды, в которых гораздо более удивительного, чем если бы стол пустился по собственному почину танцевать»¹³.

Еще ранее Маркс выяснил сущность фетишизма как элемента дикарского мировоззрения, непосредственно анализируя «туманные области религиозного мира».

В 1842 г., разбирая передовицу в «Кельнской газете», Маркс дает краткую характеристику дикарских фетишистских верований.

«Фетишизм,— пишет Маркс,— весьма далек от того, чтобы возвысить человека *над* его чувственными вожделениями,— он, напротив, является *«религией чувственных вожделений»*. Распаленная вожделением фантазия создает у фетишиста иллюзию, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть»¹⁴.

Термин «фетишизм» встречается в трудах Маркса и Энгель-

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 82.

¹³ Там же, стр. 81.

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 98.

са и далее. В 1882 г. Энгельс употребляет этот термин для обозначения первобытной религии в Африке¹⁵. Говоря о процессе христианизации, Маркс в своих хронологических выписках, относящихся к последним годам его жизни (после 1878 г.), снова характеризует древнюю религию христианизуемых народов как фетишизм: псы-рыцари «уничтожают свободу и фетишизм коренного населения...»¹⁶

В разработке Марксом теории пролетарского воинствующего атеизма замечательная мысль о дикарском фетишизме, конечно, не стоит изолированно.

В 40-х годах прошлого века Маркс начинает создавать теорию пролетарского атеизма. В 1844 г. он дает свое гениальное определение религии как опиума народа, определение, которое, по Ленину, является «краеугольным камнем» теории пролетарского атеизма. В этот период Маркс преодолевает левогегельянские и фейербаховские установки в критике религии. Он работает специально над материалами религии, он изучает книгу де Бросса, знакомится с книгой Мейнерса и т. д. В 1842 г. Маркс, на основе изучения всего этого материала, подготавливает специальную большую работу по истории религии, о чем он пишет в письмах к Руге¹⁷. Отголоском этой огромной работы, проделанной Марксом, является приведенное высказывание о фетишизме. Маркс подчеркивает реакционность этих первобытных представлений, показывает, что фетишизм не возвышает человека над его чувственными вожделениями, но делает его рабом.

В подготовительных работах к «Капиталу» Маркс говорил об одаренных собственной волей и собственной душой *фетишах*.¹⁸ Однако из приведенного места никак нельзя усмотреть, что Маркс сводил на нет самый фетишизм и подменял его верой в разных духов. Фетишизм — это не вера в духов, а религиозные представления, превращающие чувственные вещи, явления природы в сверхчувственные. В цитированной статье 1842 г. Маркс подчеркивает, что фетишизм есть «религия чувственного вожделения», а сущность его в том, что фантазия дикаря, распаленная чувственным вожделением, возбуждает ложные представления о вещах: фетишист верит, будто бесчувственная вещь может изменить свои естественные свойства и, таким образом, удовлетворить желание человека. Распаленная вожделением, вследствие бессилия в борьбе с природой, фантазия дикаря создает эту веру в «чудесные» вещи, предметы, явления природы.

¹⁵ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

¹⁶ «Архив Маркса и Энгельса», т. V. М., 1938, стр. 343.

¹⁷ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 27, стр. 359, 361.

¹⁸ См. «Архив Маркса и Энгельса», т. II (VII). М., 1933, стр. 59.

Здесь Маркс, по нашему мнению, дает важнейшее определение диких религиозных верований. Мысль Маркса сводится к тому, что в развитии религиозных верований была такая стадия, когда сами чувственные вещи, явления природы наделялись сверхчувственными свойствами, представлялись «чувственно-сверхчувственными» вещами. Маркс связывает такие религиозные верования с понятием фетишизма, распространенным в то время в науке.

Отрицательное отношение в современной буржуазной науке к термину «фетишизм»

В современной буржуазной науке понятие «фетишизм» признается устарелым, легко сводимым к «анимизму», к вере в духов и душу¹⁹.

Высказывая эту точку зрения в советской науке, С. А. Токарев пишет, что приписывание сверхъестественных свойств неодушевленным предметам (иногда, впрочем, и одушевленным) и поклонение им есть во всех религиях, у любого народа, начиная от самых отсталых и до самых культурных. «Классической страной фетишизма считается обычно Западная Африка, население которой поклоняется многочисленным и самым разнообразным по виду фетишам. Но, по существу, такими же фетишами являются и „чуринги“, и прочие священные предметы австралийцев, связанные с их тотемическими верованиями, и личные „духи-покровители“ североамериканских индейцев, воплощенные в тех или иных материальных предметах. Ничем, по существу, не отличаются от тех же африканских фетишей и священные предметы „высших“ религий: чудотворные иконы и мощи христианства, черный камень в мекканской Каабе для мусульман, святыни Лхасы для буддистов и пр. Все это, по существу, фетиши. Но они связаны с совершенно различными формами религии — от австралийского тотемизма до сотериологического христианского вероучения. Да и в самой Западной Африке, на своей „родине“, фетиши имеют неодинаковое значение, связанное с разными формами религии: и с семейно-родовыми, и с племенными, и со знахарством, и с шаманизмом, и с другими».²⁰

Все это не только не умаляет значение исследования фети-

¹⁹ Интересно отметить, что А. М. Горький, борясь против изображения дикаря «философом-идеалистом», придавал значение фетишизму, видя его истоки в «бытовом антропоморфическом фетишизме» древнего человека, в «наделении предметов человеческими свойствами», отмечал близость фетишизма к «чародейству и магии» (см. *М. И. Шахнович*, А. М. Горький о происхождении религии. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР», т. 1. М. — Л., 1957, стр. 75—143).

²⁰ «Вопросы философии», 1956, № 6, стр. 128.

шизма, но подчеркивает распространенность этого явления. Нет сомнения, что фетишизм является составной частью и современного христианства, и ислама, и буддизма, и иудаизма. Нет сомнения, что верующий относится к иконе, к так называемым священным предметам по-фетишистски. Только служители культа доказывают, что поклонение воздается не предмету, не явлению, а божеству. Несомненно также, что в современных религиях фетишизм переплетается со многими другими формами религиозных представлений. Значит ли это, однако, что происхождение представлений о «чувственно-сверхчувственных вещах» следует искать на более поздних ступенях развития общества? Анализ фетишизма приводит к противоположному выводу. Зарождение фетишизма следует искать в отдаленном прошлом, в религии доклассового общества, в религиозных верованиях эпохи первобытнообщинного строя. Выявление этого своеобразного элемента дикарских верований в свое время было, несомненно, большим завоеванием науки; с фетишизма начинается развитие религиозной идеологии, по мнению представителя передовой науки XIX в. Л. Г. Моргана, о фетишизме как об одной из стадий древней религии писал в XIX в. Гегель, хотя и на идеалистический лад, но признававший развитие религии. Другими словами, постановка проблемы *развития* древнейших религиозных верований была тесно связана с введением в научный обиход понятия фетишизма.

Самый термин «фетиш» стал известен с XVI в., когда португальские мореходы познакомились с дикарскими предметами культа и назвали их *feitico* — «деланный, сделанный» (*facticius*). С тех пор всякие дикарские предметы культа начинают называться фетишами. На поклонение самим предметам и явлениям природы, как мы уже отмечали, касаясь взглядов материалистов прошлого, указали французские материалисты XVIII в. Гольбах писал в своей «Системе природы»: «Первая теология человека заставляет его сперва бояться и почитать сами элементы, предметы материальные и грубые, он воздавал также почитание агентам, управляющим элементами, гениям могущественным, гениям низшим, героям или знатным людям»²¹. Гольбах здесь намечает две стадии развития религии. Развивая эту мысль о поклонении предметам, явлениям природы, Гольбах пишет: «Дикарь приписывает добро или желание сделать добро какому-нибудь предмету, одушевленному или неодушевленному, камню определенной формы, скале, горе, дереву, животному и т. д., если каждый раз, когда он встречает эти объекты, обстоятельства складываются так, что он имеет успех на охоте, в рыбной ловле, на войне или в другом предприятии»²².

²¹ P. Holbach. *Système de la nature*, II partie. Londres, 1781, p. 14.

²² Там же, стр. 10—11.

Этому поклонению предметам и явлениям природы дал название «фетишизма», «культа фетишей» ученый XVIII в. де Бросс, теорию которого мы также охарактеризовали ранее. В XX в. настолько были забыты труды де Бросса, что даже французский марксистский историк религии Шарль Эншлен, отметивший, как легко буржуазия предала забвению сочинения этого выдающегося ученого XVIII в., ошибочно предполагает, будто бы де Бросс в своем докладе, посвященном фетишам, который он зачитал в 1757 г. в Академии надписей, «вывел понятие анимизма»²³. В действительности взгляды де Бросса гораздо сложнее. Де Бросс считал, что «естественный прогресс» человеческих идей состоял в «переходе от чувственных предметов к отвлеченному сознанию»²⁴. Он предостерегал ученых от того, чтобы «наделять дикарей головой Платона или Декарта». Соответственно с этим де Бросс считал поклонение фетишам древнейшей религией. Основу такого поклонения де Бросс видел в том, что дикарь, «подталкиваемый страхом к предположению невидимых сил, а чувствами приводимый к фиксации своего внимания на видимых предметах, объединяет два действия противоположных и одновременных: присоединяет невидимую силу к видимому объекту, не различая в грубом своем рассуждении материальный предмет от духовной силы, которую он там предположил»²⁵.

Уже в 60-х годах XVIII в. по вопросу о фетишизме завязалась полемика, показавшая уязвимые места теории о фетишизме как древнейшей стадии верований. Со своим пониманием фетишизма выступил аббат Бержье, который писал, что «предметы культа негров не есть боги в собственном смысле слова», что «все обряды негров необходимо предполагают веру в духовных гениев», в глазах диких народов все «одухотворено»²⁶.

Теория фетишизма, подчеркивая грубо чувственный характер древнейших дикарских верований, не давала, однако, ответа на вопрос о появлении веры в душу. В ней не было и анализа колдовства. Развитие научных знаний о древнейших формах религии требовало постановки и решения этих проблем.

В начале XIX в. фетишизмом занялся Гегель, который выводил фетиши из магии, а магию Гегель делил на два этапа: сначала существует магия «непосредственная», без участия каких-либо предметов, далее развивается магия при посредстве особых колдовских предметов, которые затем развиваются в фетиши. К середине XIX в. мы находим теорию фетишизма как древнейшего этапа религии у различных лево-гегельянских на-

²³ Ш. Эншлен. Происхождение религии. М., 1954, стр. 32.

²⁴ De Brosses. Du culte des dieux fétiches. Paris, 1760, p. 196.

²⁵ Там же, стр. 217.

²⁶ M. Bergier. L'origine des dieux du paganisme. Paris, 1767, p. 293—294.

правлений, а также у французских позитивистов (Конт), но они мало вносят нового в это понятие. Понятием «фетишизм» оперирует и Л. Фейербах, заявляя, что «первые боги людей, это — чувственные предметы», «всякий предмет не только может, но и на самом деле почитается человеком за бога или, что то же, — религиозно почитается. Эта точка зрения есть так называемый *фетишизм*, когда человек без всякой критики и различения делает своими богами всевозможные предметы и вещи, будут ли они искусственными или естественными произведениями природы, или человека»; ²⁷ невежество и сила воображения — основа такого почитания.

Во второй половине XIX в. Э. Тэйлор в работе «Первобытная культура» показал, что основой верований современных первобытных племен является анимизм — вера в духов и душу. На этой основе он стремился объяснить и почитание фетишей. После работ Тэйлора термин «фетишизм» остается лишь у немногочисленных ученых (например, у Леббока, Тиле) ²⁸. Большинство ученых считает, что термин этот излишен, что почитание предметов — это почитание духов и душ, следовательно, понятие анимизма покрывает все эти явления фетишизма.

Признанный глава «католической этнографии» патер В. Шмидт провозглашает в своем учебнике истории религии: «Ясно, что фетишизм сам по себе нигде не существует, и поэтому нет никаких этнологических оправданий помещать его в качестве самостоятельной ступени в самом начале религии» ²⁹.

Дело заключается, следовательно, в том, чтобы разобраться в целой группе явлений в истории религии, которая обычно определялась как поклонение чувственным вещам, предметам, выяснить место этой группы явлений среди других форм религиозных верований. Первобытную религию нельзя рассматривать как механическую смесь различных форм. Есть закономерный ход развития религиозной идеологии в первобытном обществе, определяемый развитием общественного бытия. В современной западноевропейской и американской социологии и этнологии делаются попытки снять проблему развития общественной жизни древнего общества.

Усиливается критика «закостенелой схемы» эволюционизма, а заодно уничтожается всякая возможность построения истории семьи, происхождения частной собственности и государства. Вопрос о стадильности, об историческом развитии этих инсти-

²⁷ Л. Фейербах. Сочинения, т. III. М., (1924), стр. 95, 195.

²⁸ Сводку взглядов ученых XIX в. на фетишизм и обстоятельную библиографию см.: Е. Кизиров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, стр. 5—6.

²⁹ W. Schmidt. Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster, 1930, S. 53.

тутов снимается. Вслед за этим снимается вопрос и об общем закономерном ходе развития религиозной идеологии в первобытном обществе. Самая постановка вопроса объявляется безнадёжным «догматизмом» и ненужным схематизмом. Первобытная религия рассматривается как вариация всевозможных форм, обусловленных главным образом психологическими различиями³⁰. Против этого похода буржуазных идеологов на самые основы научного знания о генезисе общественных явлений следует вести решительную борьбу. Наука поставила вопрос о генезисе религиозных представлений, и этот вопрос не может быть снят никакими усилиями современных идеалистов, ополчившихся против теории развития.

Г. Гефдинг, Г. Узенер и другие буржуазные философы о фетишизме

Характеристика, которую Маркс дал фетишизму, поражает своей глубиной. Те ученые, которые в конце XIX и в начале XX в. пробовали подойти к философской характеристике развития древнейших религиозных верований, не могли дать ничего более глубокого, чем дал еще в 40-х годах прошлого века Маркс в своей характеристике фетишизма. Укажем, например, Г. Гефдинга, крупного историка философии, который в своей философии религии склоняется к признанию фетишизма первоначальной формой религии. Он считал вслед за Тиле, что анимизм можно разделить на две стадии: фетишизм и спиритизм. «Фетишизм довольствуется предположением, что дух избирает своим обиталищем отдельные предметы и остается в них на короткое или долгое время. Для спиритизма, напротив, духи не связаны с определенными предметами»³¹. Г. Гефдинг считает, что в основе фетишизма лежит страх и надежда, побуждение. «В побуждении содержится представление о чем-то, что может удовлетворить потребность или вообще повести к удовольствию; следовательно, представление имеет здесь непосредственно практическое значение. Представление жаждущего человека о воде есть вполне практическое представление, оно выражает цель стремления и закрепляется потребностью или ожиданием»³². Нетрудно видеть, что именно эти явления характеризовал Маркс как «распаленную вожделением фантазию». «Самый элементарный психический акт, какой здесь необходимо предположить, есть выбор фетиша... В таком процессе выбора заключается элементарнейшая из всех форм религиозных представлений, какие только можно вообразить себе.

³⁰ См. R. Lowie. Primitive religion. N. Y., 1924.

³¹ Г. Гефдинг. Философия религии. СПб., 1912, стр. 132.

³² Там же, стр. 133.

Выбор характеризуется такой же стихийностью и произвольностью, как и возглас, представляющий элементарнейшую форму оценки. Избранный предмет должен каким-либо способом стоять в связи с тем, что сильно занимает ум. Может быть, он пробуждает воспоминания о прежних событиях, при которых он просто присутствовал или играл известную роль. Или же он представляет определенное, хотя бы и отдаленное, сходство с предметами, которые раньше выручали из нужды. Или же это просто первый подвернувшийся на глаза предмет, который замечает человек, находящийся в состоянии напряженного ожидания. Он привлекает внимание и произвольно связывается с тем, что должно совершиться,— с возможностью достижения поставленной цели»³³.

Гефдинг приводит ряд примеров, иллюстрирующих эту мысль о распаленном вожделении как основе фетишизма: «Когда индийский юноша хочет избрать свою „медицину“ (так он называет свой фетиш или талисман), он удаляется в уединение и предается посту; первое животное, с которым встречается он, покидая уединение, становится его „медициной“. Негр утром выходит из хижины, чтобы отправиться в поход; ему бросается в глаза камень, блестящий в лучах солнца; негр невольно берет его с собой, он ждет от него помощи и на этом ожидании строит свои надежды. В примерах этого рода религиозное представление слагается или избирается благодаря своеобразной *импровизации*».³⁴

Этот момент неустойчивости, «импровизации» в первоначальных религиозных представлениях, а с другой стороны — связанности их с вещами, с предметами, с явлениями подчеркивал еще задолго до Гефдинга такой крупный историк религии, как Герман Узенер. Узенер создал теорию первоначальных «*Augenblicksgötter*» («богов на мгновение»), он отрицал наличие какого-либо устойчивого пантеона, устойчивого мира богов, духов, сверхъестественных сил в самом начале развития религии. Узенер писал: «Отдельное явление обожествляется с полной непосредственностью, так что здесь не играет роли никакое родовое понятие, как бы ограничено оно ни было: вещь, которую ты видишь перед собой, она сама и ничто больше, есть бог»³⁵. Сами предметы и явления природы наделяются сверхъестественными качествами, обожествляются, отдельные предметы сменяются другими; фетиши — боги на мгновение. Таков «порог религии», если употреблять термин английского этнографа Маретта. Укажем дополнительно, что Узенер ставил

³³ Там же, стр. 132—133.

³⁴ Там же, стр. 133—134.

³⁵ *H. Usener. Götternamen. Bonn, 1896, S. 280* (ср. также стр. 73, 75, 316, 321, 334, 343).

в связь свою теорию с развитием понятия, с образованием слов. По мнению Узенера, только общие понятия ведут за собой появление более или менее абстрактных представлений о богах. Следует отметить, что в поисках связи фетишизма и первобытного мышления к Узенеру приближался Шульце³⁶.

Исследователи приходили, таким образом, к выводу, что олицетворение сил природы началось не с веры в сверхъестественных духов, богов, а с наделения сверхъестественными качествами самих явлений природы. Как верно замечает Гефдинг, «персонификация, непосредственно связанная с гобуждением и характерная для религиозного сознания в его элементарнейшей форме, сама по себе еще не порождает представлений о личном существе в собственном смысле этих слов»³⁷. Начальная ступень олицетворения, персонификации явлений природы заключается в наделении самих предметов и явлений сверхъестественными свойствами. «Личное существо,— говорит Гефдинг,— в одно и то же время обладает многими различными свойствами; но жизнь его проникнута единством, спланивающим в одно как эти свойства, так и отдельные моменты существования... Необходимо приобрести способность подниматься выше преходящего и частного и объединять отдельные опыты в единое целое: личное существо не исчерпывается отдельным положением или отдельным свойством»³⁸. Но такое обобщенное представление о личном существе есть вместе с тем отрыв этого фантастического существа от конкретных вещей, многообразных явлений, за которыми или над которыми помещается это существо. Отделение духа от фетиша — это вторая ступень олицетворения; с отрывом от предмета, от явления природы появляются черты личного существа, которые далее развиваются.

Момент слитности сверхъестественной силы и явления природы подчеркивает и Гомперц, который считает, что первоначально появляются «фетиши природы», первобытный человек молит небеса, солнце и т. д. «К этим объектам почитания, которые могут быть названы *фетишами природы*, вскоре присоединяются вереницы духов и демонов»³⁹. Гомперц ограничивает первоначальный фетишизм только такими объектами, как солнце, земля, небо, что едва ли верно, ибо это довольно обобщенные представления, но мысль остается близкой тому, что мы встречаем у Гефдинга, Шульце и Узенера.

Итак, буржуазная наука, пропитанная идеализмом, анализируя древнейшие формы религии, предпочитала оставаться в мире духов. Однако в том случае, если она старалась подой-

³⁶ См. F. Schultze. Der Fetischismus. Leipzig, 1871.

³⁷ Г. Гефдинг. Философия религии, стр. 137.

³⁸ Там же.

³⁹ Т. Гомперц. Греческие мыслители, т. I. СПб., 1911, стр. 16.

ти исторически к вопросу о возникновении представлений о сверхъестественном, она не могла не отметить на начальном этапе этих представлений «аффекты», «чувственные» моменты познания, эмоции. В них она старалась найти разгадку возникновения древнейших религиозных верований. Так, например, на роль «чувственного» момента, «аффектов», эмоций в религии указывал Леви-Брюль⁴⁰.

Не случайно сам творец анимистической гипотезы Э. Тэйлор становился в тупик перед некоторыми явлениями древнейшей религии. «Из бесконечного множества предметов не ко всем безразлично может быть приложена идея сосуда, вместилища или орудия духовных существ»,— писал Тэйлор о фетишах и колдовских предметах, признавая, что не все они могут быть объяснены из анимизма; «они могут быть,— продолжал Тэйлор,— символическими волшебными вещами, действующими через *воображаемое посредством специальных свойств*, присущих предмету, подобно тому как железное кольцо сообщает крепость или ястребиная нога быстроту бега»⁴¹. Таким образом, Тэйлор говорил о свойствах вещей, о воображаемом действии этих свойств как основе для некоторых явлений почитания колдовских предметов, фетишей, которые не являются сосудом для души и которые не объясняются из анимизма.

Наш анализ должен помочь более полному раскрытию сущности процесса олицетворения сил природы. Изучение генезиса религиозного олицетворения сил и явлений природы предполагает изучение вопроса об элементарнейшей, зародышевой форме такого олицетворения. Нельзя же согласиться с Максом Мюллером и не видеть генезиса этого олицетворения, которое в политеизме получает свое более полное развитие. Первоначально речь может идти лишь о наглядных конкретных представлениях дикаря, еще не выработавшего у себя способности к отвлеченному мышлению. На начальной стадии нет еще представления о присущей якобы предметам «воле вообще» или сознанию, а лишь вера в то, что данный конкретный предмет окажет помощь в определенном деле. В таких конкретных надеждах, желаниях дикаря кроются пока только элементы представления о воле и сознании предметов, явлений природы. Впоследствии, с развитием сознания на основе усложнившейся материальной жизни, эти элементы развиваются в такое олицетворение сил природы, в котором уже участвуют отвлеченные понятия о «воле», «сознании», «духе».

⁴⁰ Критику теории Леви-Брюля см.: Б. И. Шаревская. Против анимарксистских извращений в освещении вопросов первобытного мышления и первобытной религии.— «Советская этнография», 1953, № 3, стр. 9—26.

⁴¹ Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 362—363 (курсив наш.— Г. Ф.).

Неоднократно также указывалось, что религия в первобытнообщинном строе является культом природы и стихий. В общей форме это утверждение правильно; в религии первобытнообщинного строя фантастически отражается природа, отражается бессилие человека в борьбе с природой. Но исследование генезиса этого почитания природы, которое в политеизме получает свое наибольшее развитие, предполагает анализ элементарнейших и древнейших моментов такого почитания.

Если бы, однако, кто-либо, считая анимизм характернейшим явлением первобытной религии, все же задал вопрос о генезисе анимистических идей, появляющихся не в готовом виде, а в зародышевых формах, то и он не миновал бы изучения таких явлений религии, которые позволяют выяснить начальную ступень анимизма, ступень, без которой немыслимо само возникновение анимистических идей первобытного человека.

Далее изучение начальных форм религии упирается в общий вопрос о генезисе представлений о сверхъестественном. Позволяют ли нам данные науки, подлинной материалистической науки, понимать процесс так, что представления о сверхъестественном появляются в голове дикаря сразу в готовом виде, в виде веры в духов, в души?

Попытаемся разобраться в вопросе, действительно ли установила мысль Маркса о «чувственно-сверхчувственных» вещах как основе дикарских религиозных верований, следует ли бесповоротно отбросить идеи Гегеля, Гефдинга, Узенера и других ученых, сталкиваясь с материалами современной науки? Дело здесь, разумеется, не в термине «фетишизм», которым пользовался Маркс, а в существе вопроса о генезисе древнейших религиозных верований.

Глава вторая

ПОЧИТАНИЕ «ЧУВСТВЕННО-СВЕРХЧУВСТВЕННЫХ» ВЕЩЕЙ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Какое же место занимают в религиозных верованиях представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах? Многие этнографы приходили к выводу, что наделение предметов сверхъестественными свойствами — составной элемент всякой религии. Но если это так, возникает вопрос, как и когда появился указанный элемент. Некоторые этнографы считали представления о сверхъестественных свойствах предметов особой формой религии — фетишизмом. Но и в этом случае спрашивается, как и когда возникла такая форма. Третьи утверждают, что подобные представления — подвид анимистических веро-

ваний. Если согласиться с таким утверждением, то надо объяснить, как возник этот подвид, какова его роль в развитии и генезисе анимистических воззрений. Существуют ученые, которые придерживаются мнения, что вера в «чувственно-сверхчувственные» предметы — составная часть магии. Такое мнение все равно не исключает, а даже предполагает решение вопроса о том, как возникли подобные представления о чудесных предметах. Другими словами, вопрос о происхождении верований в «чувственно-сверхчувственные» предметы, о месте этих верований в истории религии поставлен этнографической наукой, и нет оснований уклоняться от попыток его решить.

«Символы богов»

Проблема объяснения предметов культа, религиозных «символов богов», «инсигний» и т. д. — одна из важных проблем современной этнографии. О том, в какое затруднение попадает этнограф при анализе так называемых идолов, материальных объектов культа, можно судить по следующему примеру.

Автор одной из работ о религии полинезийцев, К. Ганди, считает различные палочки, куски дерева, пользующиеся почитанием у полинезийцев, «символами божеств». Как и почему эти «божьи палки» (так они называются на туземном языке) стали почитаться, его мало интересует. «На Таити развился обычай заменять красным пером или связкой красных перьев разные изображения божеств». Такая «замена» несколько удивляет самого исследователя, но он выходит из затруднения следующим образом: «В этом смысле они являются символами богов, но, вероятно, более точно следует говорить о них, как о талисманах божественной силы»⁴². Ганди видит, что эти красные перья, с одной стороны, ничем не отличаются от только что указанных палок, деревяшек или, как он их называет, «резных изображений богов», с другой стороны, красные перья очень мало могут «изобразить» богов, к тому же считают, что «их присутствие приносит достаточную гарантию помощи, и на море, когда приближается буря, их держат по направлению горизонта, откуда дует буря, и именем божеств, которые они изображают, призывают бурю уйти обратно». Если так дело обстоит с инкарнацией (воплощением) полинезийских божеств, то не менее ярко проступает значение материальных предметов в культе духов предков; каждый из них имеет свою инкарнацию в виде деревьев, камней и т. д. Далее выясняется, что и «животное является родом материализации» богов. Ганди приводит сказание маори, по которому боги «имеют способность принимать видимость земли, ветра, воздуха, пресмыкающихся,

⁴² C. Handy. Polynesian religion. Honolulu, 1927, p. 126.

крыс, молний, облаков, собак, людей и многих других вещей. Все это „зародыш богов“ (god germs)». ⁴³

Итак, различные материальные предметы и явления природы, по воззрениям маори, оказываются «зародышами» богов; это некое материальное «зерно» нематериальных духов и богов.

Тот круг явлений в религии, который характерен для полинезийских верований, встречается этнографу на каждом шагу. Интересно вспомнить, как подходили к анализу подобных верований такие старые этнографы, как, например, Ф. Ратцель.

В почитании материальных предметов он видел характерную черту африканских религиозных верований. «Бесчисленные предметы могут быть фетишами,— писал Ратцель,— обыкновенная форма фетишей, которую носят, например, странники или путники, есть красный, кругловатый сверточек ткани, к которому пришито жрецом сильное „лекарство“, по большей части кусочки растения... Кроме того, это обыкновенные рога антилопы... затем шкурки, завязанные самым различным образом, корни, шарики из помета животных, кости, зубы, желчные камни и все, что может им встретиться; всем этим они обвешивают себя. Различные качества этих волшебных предметов соответствуют разнообразным целям». «Кроме деревьев, увешанных черепами, на дворах встречаются древесные ветви, к которым привешено известное число камешков или шлаков на бечевках; стебли тростника с травой и пучками перьев часто также служат „кугурами“. Но и в открытых местах, на всех дорогах, в поле и в лесу попадаются странные вещи, играющие роль „кугуров“. Можно подумать, что здесь только что играли дети. Это — старые выдолбленные жернова, скрученные усики растения (issus), травяные жгуты, ветви и пр., сложенные вместе; маленькие возвышения из утопанной земли, украшенные деревом, соломой и камешками, старые кухонные горшки или простые черепки с продетой в них палкою; ветви и кучки листьев, скрученные или сплетенные в виде венка; куски старых циновок и плетений, приколотенные к земле маленькими колышками». В хижине на Золотом Берегу, по словам одного путешественника, которого вспоминает Ратцель, «лежит на полу деревянный обрубок или камень или же рыбий скелет, а быть может, и барабан или нечто другое, не имеющее ни ценности, ни смысла... В углах навалены всевозможные глиняные черепки, рядом с ними буйволы и козьи рога, раковины и птичьи перья, служащие волшебными средствами или охраной от колдовства в качестве амулетов». ⁴⁴

Ратцель спрашивает: «Почему все негры в Африке оказывают такое предпочтение рогам, что их колдуны в большом коли-

⁴³ С. Handy. Polynesian religion, p. 132.

⁴⁴ Ф. Ратцель. Народоведение, т. II. СПб., 1901, стр. 51—52.

честве обвешивают себя ими, а их верховные жрецы, т. е. короли, хранят в них самые страшные средства? Откуда исходит почти комическое поклонение горшкам у даяков и альфуров? Все, кажущееся необычайным, находит себе место в собрании редкостей, которыми обвешаны шея и пояс кафрского колдуна. Благодаря замечательному свпадению, первый большой алмаз на мысе Доброй Надежды найден был в кожаной сумке на шее колдуна! Почитание камней широко распространено, но обыкновенно воздается большим стоячим глыбам. Впрочем, фетишем в Африке может сделаться каждый камень, и его, обмотав пестрыми лоскутками, носят на шее. У музгусов длинные жерди, у сандехов бесформенные чурбаны из дерева, утыканные гвоздями, на горе Камерун базальтовые столбы играют роль идолов».⁴⁵

Ратцель отмечает, что так создаются «самыми запутанными путями отношения между бесчисленными душами и всевозможными предметами, в которых они имеют пребывание». Он ищет объяснения этих запутанных связей между духами и бесчисленными предметами в том, что «воображение, тревожно ищущее опоры в окружающем, с прихотливостью, в которой проявляется возбуждение, хватается за предметы, часто совершенно недостойные того».⁴⁶ «Воображение» и «боязливое возбуждение», как результат бессилия дикаря в борьбе с природой, действительно имеет место в качестве основы этой веры в сверхъестественные свойства предметов.

Л. Я. Штернберг, Э. Тэйлор и другие этнографы о связи анимистических верований и представлений о сверхъестественных предметах

Чтобы не загромождать изложение примерами из старой этнографической литературы, остановимся еще только на представителе дореволюционной этнографии в России — Л. Я. Штернберге. Он не может не признать наличия фетишизма в первобытной религии. Штернберг приводит слова Вайца, кстати сказать, цитируемые и Тэйлором: «Фетиши встречаются на каждой тропинке, у каждого брода, на каждой двери; они висят в виде амулетов на шее у каждого человека; они предохраняют от болезни или, наоборот, причиняют ее в случае пренебрежения к ним; приносят дождь, наполняют море рыбами, ловят и наказывают вора, придают храбрость, приводят в смятение неприятелей».⁴⁷ «Подобное поклонение материальным объ-

⁴⁵ Ф. Ратцель. Народоведение, т. I, стр. 43—44.

⁴⁶ Там же, стр. 43.

⁴⁷ См. Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 212—213.

ектам,— продолжает Л. Я. Штернберг,— встречается не у одних негров: его можно считать универсальным у народов самых различных ступеней развития. В виде переживаний мы находим его в нашей собственной среде. Когти, рога, хвост, фаллос, шкура и другие части животного — объекты культа у самых различных народов; столь же распространено поклонение палкам, камням и другим подобным объектам неодушевленной природы».

«В Центральной Австралии самые священные объекты культа — палки и камни, которым приносят жертвы крови. Индейцы дакота поднимают с земли простые булыжники, раскрашивают их и приносят им жертвоприношения, величая дедами. Бразильские племена втыкают палки в землю и приносят им жертвы. На Новых Гебридах поклонялись голышам, промытым водой».⁴⁸

Л. Я. Штернберг, как и Ф. Ратцель, считает, что «генезис фетишизма очень сложен, но в общем он кроется в анимистическом воззрении на природу». Вместе с тем внимательное изучение фактов заставляет Штернберга заявить, что «мнение, объясняющее фетишизм преимущественно тем, что фетиш является вместилищем вселившегося в него извне духа-божества, односторонне. Первичным типом фетиша должно считать тот, в котором усматривали *самостоятельную, в нем самом кроющуюся, а не внешнюю, вселившуюся в него извне силу*».⁴⁹ Это положение можно считать выводом всей современной этнографии о генезисе фетишизма. Однако, сделав это замечание, Штернберг приходит затем к выводу, что «на самом деле фетишизм появляется лишь в период полного развития анимистического мировоззрения, гораздо позже возникновения родовых и общих божеств».⁵⁰ Таким образом, представление о том, что в предмете усматривают, говоря словами Штернберга, некую скрытую силу, является поздним представлением, своеобразным довеском к анимистическим верованиям, не имеющим значения для анализа их возникновения. Это утверждение, однако, требует доказательств.

Для установления связи фетишизма с анимизмом мы находим большое количество примеров в общей этнографической литературе. У Бушана, например, читаем о двух этапах развития фетишистских представлений: «Так называемый фетишизм представляет не более как особый вид демонопочитания, так как при нем духи представляются связанными с разными неодушевленными предметами. Предметы представляют *вначале* места обитания духов, а *затем* лишь символ **этих** последних,

⁴⁸ См. Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 213.

⁴⁹ Там же, стр. 213—214 (курсив наш.— Г. Ф.).

⁵⁰ Там же, стр. 215.

которые так или иначе связаны с ними, соответственно с чем соотнобразуется культ».⁵¹ Подобные замечания о разных этапах связи духа с фетишем мы находим и у более старых этнографов. Например, Вайц, цитируемый Э. Тэйлором, пишет: «Дух обитает, или может обитать, в каждом видимом предмете, и часто большой и мощный дух живет в очень ничтожной вещи. Негр не представляет себе духа крепко и неизменно связанным с телесным предметом, в котором он обитает,— он думает, что последний представляет лишь обычное или главное местопребывание духа. В своем уме он *иногда* не только отделяет дух от видимого предмета, но даже противопоставляет их один другому. *Обыкновенно* же он *сливает* их в одно целое».⁵²

С другой позиции подходит к рассмотрению вопроса о почитании материальных предметов Д. Фрэзер. Показывая, например, большую роль камней в религиозных верованиях меланезийцев, он отмечает, что «меланезиец не приписывает чудесных свойств самому камню, но духу, пребывающему в нем». По Фрэзеру, обряды с этими камнями «не относятся уже к магическим средствам и принадлежат к области религии». Фрэзер вместе с тем приходит к мысли, что такое одухотворение отнюдь не первоначально: «Когда мы встречаемся с представлениями этого рода и с подобными описаниями, которые притом согласуются с чисто магическими понятиями и приемами, мы смело можем предположить, что именно последние образуют первоначальный ствол, а религиозные представления привились к нему впоследствии. Веские доводы заставляют нас думать, что в эволюции мысли магия предшествовала религии».⁵³ При всей неверности этого рассуждения (магия — не религия и т. д.) оно содержит все же верное наблюдение: наделение предметов некой отделимой от них силой есть лишь вторичный момент.

В различных формах в этнографической литературе прошлого века ставится один и тот же вопрос: какова связь между почитанием предметов и представлениями о духах? Почти все этнографы отказываются видеть тут простое проявление анимизма, все указывают на сложность этой связи.

Мэри Кингсли нападает на Тэйлора за то, что тот ограничил фетишизм «учением о воплощенных в вещах духах, либо связанных с ними, либо осуществляющих влияние через определенные материальные предметы. Я ничуть не отрицаю права проф. Тэйлора употреблять слово фетиш в этом ограниченном

⁵¹ Г. Бушан. Народоведение. СПб., 1914, стр. 25 (курсив наш.— Г. Ф.). Примеры фетишизации явлений в тесной связи с анимистическими верованиями см.: R. Karsten. The origins of religion. London, 1935, p. 116.

⁵² См. Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, стр. 369—370 (курсив наш.— Г. Ф.).

⁵³ Д. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. 1. Изд. «Атеист», 1928, стр. 59—60.

смысле в его общем сравнительном изучении религии. Я просто хочу упомянуть, что вы не можете употребить его в ограниченном смысле, необходима вся его огромная теория анимизма в целом, чтобы описать религию Западной Африки. Потому что, хотя в этой религии имеется большой процент воплощенных духов, там имеется еще больше невоплощенных духов, духов, которые не имеют материального воплощения, и духов, которые лишь иногда материально воплощаются».⁵⁴

Все это приводит Кингсли к выводу, что «фетишизм сложен и не может быть понят, как „почитание материальных вещей“».⁵⁵ Другими словами, перед нами снова различные этапы и виды связи духов с фетишами.

Кингсли говорит, что в Западной Африке нет вообще почитания материальных предметов как таковых, так как они, по представлениям туземцев, составляют нечто низшее и об их почитании не может возникнуть и мысли. По мнению Кингсли, предметы почитаются лишь в силу «одержимости» их духом. «Одно из основных положений фетишизма,— говорит она,— это непосредственная связь между определенным духом и определенной массой материи, материальным объектом. Африканец покажет вам на дерево, в которое ударила молния, и скажет, что дух дерева убит; если его оружие промахнулось — это случилось потому, что кто-либо украл его духа или сделал его с помощью колдовства больным».⁵⁶

В своей более ранней работе Кингсли прямо заявляет, что туземцы Африки почитают фетиши «только потому, что это местопребывание духа или его временное пристанище».⁵⁷ Кингсли подчеркивает «слияние духа и материи» в фетишизме, проще говоря, предметность, чувственность первобытных верований, и на этом основании приходит к чудовищному выводу, что высшая форма фетишизма выражена в Спинозовском пантеизме.⁵⁸

Кингсли, несмотря на упорное отрицание прямой роли материальных предметов религии негров, вынуждена признать, что «колдовство амулетов (charms) у негров, как и у банту, граничит с бесконечностью»,⁵⁹ она вынуждена показать огромное количество фетишистских представлений в области колдовства, в области магии. Мы находим у Кингсли и материал, свидетельствующий о перерастании фетишей в идолов человекообразной формы. Роль фетиша, материального предмета в раз-

⁵⁴ *M. Kingsley. West African studies. London, 1899, p. 115.*

⁵⁵ Там же, стр. 118—119.

⁵⁶ Там же, стр. 153.

⁵⁷ *M. Kingsley. Travels in West Africa. London, 1897, p. 429.*

⁵⁸ См. *M. Kingsley. West African studies, p. 120.*

⁵⁹ *M. Kingsley. Travels in West Africa, p. 511.*

витии веры в духов и души весьма значительна: фетиши, первоначально неразрывно связанные с душой, духом, становятся далее лишь местопребыванием духов и, наконец, развиваются в идолов, которые приобретают человекообразный и иной вид. Многие фетиши, вытесненные из основного культа, становятся так называемыми амулетами, талисманами, с которыми уже не связан какой-либо культ. Фетиши сочетаются с культом предков, с различными другими верованиями в духов, соединены даже с развитым политеизмом, что можно видеть на примере древнего Египта.

Во многих деревушках Французского Конго* для фетишей строят специальную низкую хижину. Кое-где в этих хижинах стоят грубо вырезанные, обычно женские, фигуры духа, перед которыми кладутся приношения.⁶⁰ «Идолы сравнительно редки во Французском Конго,— сообщает Кингсли,— но там, где они есть, люди представляют их себе так же, как и подлинные негры, а именно: как предметы, в которых живут или которых часто посещают духи, но которые не почитаются в их телесной природе». Дух, обитающий в этих идолах, которые так же рассматриваются как местопребывание духов, умиливается приношениями пищи и другими жертвами. Фетиши перерастают здесь уже в человекоподобных идолов.

На ряде примеров мы видим, как связь духов с фетишами становится все менее тесной. Представления о духах все более становятся отвлеченными, охватывая отдельные стороны природы, связь их с конкретными фетишами все менее ясная. Фетиши превращаются в идолов.

Однако такой крупный этнограф, как Штернберг, не может отождествить древнейший слой фетишистских верований с анимистическими, он должен выделить их как особый подвид, особую составную часть анимистических верований. Определение Штернбергом первоначальной ступени фетишизма как веры в самый предмет, «в нем самом кроющуюся, а не внешнюю вселившуюся в него силу», показывает, что мы здесь имеем дело с особым видом анимистических верований, когда представление о духе неотделимо от самого предмета. Это существенное отличие от всего обычного круга анимистических представлений, где центр тяжести перенесен не на самый предмет, а на дух, по отношению к которому предмет является чем-то внешним. Как же и когда в поле зрения анимиста, населившего всю природу духами, поклоняющегося этим духам, попадают те или другие предметы, почему выделяются они, сливаются до неразличимости с духами,— этого сторонник анимистической теории Л. Я. Штернберг показать не может.

* Ныне — независимая Народная Республика Конго.— *Прим. ред.*

⁶⁰ См. там же, стр. 452.

Первоначальная ступень состоит в том, что дух неотделим от фетиша и только на второй ступени фетиш является лишь внешней скорлупой, в которую прячется извне вселившийся дух. Следовательно, происходит развитие анимистических верований, все большая их дифференциация или, как говорил Энгельс, «дистилляция» этих верований. Представление о нематериальных духах все более развивается, и в связи с этим изменяется взгляд на фетиш. Следовательно, фетишизм является особой ступенью в развитии анимистических верований. Если эта ступень, по Штернбергу, уже есть развитой анимизм, то что же сказать о вере в фетиши лишь как внешнюю оболочку духов? Какая ступень анимизма кроется в этом? Даже самое скромное признание наличия фетишистских представлений в религиях доклассового общества ведет к ряду вопросов о развитии, об изменении верований в духов и душу первобытной религии. Игнорировать фетиши — все эти рога, деревяшки, звериные шкуры, кости, камни и т. д. — этнограф не может. Остается ему разве только вывести их за пределы анимистических верований, показать, что все эти предметы — область магии, которая неизвестным образом «дополняет» анимизм. Но тогда понятие «религия» — лишь механическое объединение различных явлений «магии», «анимизма». Искать единой сущности этих явлений тогда не приходится. Проблемы генезиса снимаются автоматически. Однако серьезный этнограф, желающий более или менее правильно описать верование в духов и души в первобытной религии, это сделать не может. Так что же значит наличие фетишей с неотделимым от них духом, как не то, что фетиши — «чувственно-сверхчувственные» вещи?

Явления фетишизма заставляют нас поставить вопрос о генезисе, о развитии анимистических верований.

Мы должны подойти к анимистическому мировоззрению как к историческому явлению, изменяющемуся на протяжении веков. Вопрос заключается в характере этих изменений. Учитывая выводы Штернберга и Тэйлора, необходимо обратиться к фетишам, посмотреть, какую роль играет почитание материальных предметов в общей системе анимистического мировоззрения.

Остановимся на ряде примеров в современной этнографии, уясняющих это положение. Возьмем верования австралийцев.

Материальные предметы в верованиях австралийцев

Наделение предметов сверхъестественными свойствами широко распространено в верованиях австралийцев. В колдовстве, в тотемистических верованиях, в сказаниях о предках — повсюду мы встречаемся с этими представлениями о «чувственно-сверхчувственных» предметах.

Начнем с простейших видов этих представлений — с материалов о колдовстве. Все исследователи сходятся на том, что у коренных жителей Австралии наиболее обычным приемом магии является поражение врага на расстоянии с помощью колдовской заостренной палочки — костебой, в результате чего человек якобы заболевает и часто умирает.⁶¹ Этот колдовской предмет представляет собой заостренную на одном конце палочку или кость 6—9 дюймов длины, к другому концу которой прикрепляют смолу и веревку из человеческих волос. Поверхность палочки часто покрывается орнаментом или украшается пухом. Название такого колдовского предмета различно у разных племен и в пределах одного племени в зависимости от украшений или материала палочки. Так, например, у племен *arunta* и *ilpirra* она известна под названиями *injilla*, *irna*, *takula*, у племени *kaitish* — *imwania*, *unqurlia*, *therpera*, *alnilinga* и т. д.

Австралиец, изготовив костебой, относит его в уединенное место в кустах и шепчет над ним различные недобрые пожелания своему врагу вроде: «Пусть твое сердце разорвется»; «пусть треснет твой спинной хребет и лопнут твои ребра». Через некоторое время он приносит костебой домой и прячет поблизости от стойбища. Как-нибудь вечером, когда стемнеет и все соберутся у костра, не замеченный никем, он достает свою палочку и крадется в направлении врага. Держа костебой в руках, австралиец наклоняется над ним, повторяя заклинания. Обернувшись спиной к стойбищу, он резким движением бросает палочку через плечо по направлению врага. По верованиям туземцев, «чудесный» предмет будто бы вонзится в тело человека и тот, ничего не подозревая, начнет хиреть и умрет.

У центральноавстралийских племен вера в колдовской предмет связана с понятием *arungquiltha*. *Arungquiltha* — представление о том, что некоторые вещи обладают «ядовитыми магическими свойствами».⁶² Термин этот употребляется и для названия самого предмета, и для определения его «чудодейственных» свойств. Указывая на смутность, неопределенность этого понятия, Спенсер и Джиллен делают неожиданный вывод, что *arungquiltha* — это злой дух, находящийся в предмете.⁶³ Такое объяснение никак нельзя согласовать с утверждением, что религиозное представление, о котором идет речь, отличается смут-

⁶¹ См. *B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes of Central Australia. London, 1904, p. 455; A. W. Howitt. The native tribes of South-East Australia. London, 1904, p. 359; B. Spencer and F. Gillen. The Arunta. A study of a stone age people, v. I—II. London, 1927, p. 401.*

⁶² *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta, v. II, p. 403.*

⁶³ См. там же, стр. 414.

ностью и неопределенностью. Исследователи толкуют понятие *agungquiltha* как «пагубное влияние». Сами духи-предки, которые у арунта называются *iguntarinia*, иногда вредят людям при помощи все той же колдовской заостренной палочки. Если *iguntarinia* оскорблен чем-либо, он будто бы может внедрить в тело обидчика *ullinka*, которая представляет собою заостренную палку с крючком на конце, с привязанной к ней веревкой, потягивая за которую, он вызывает жестокую боль. Палочка может быть извлечена только очень искусным колдуном. У племени *imnatjega* колдовскую палочку *ingwaninga* бросают недалеко от мужского стойбища. Если утром обнаружится, что острое обломано, это значит, что оно вошло в тело врага.⁶⁴ Племя *wiradjuri* употребляет деревяшку, похожую на трещотку, называемую *dutimal*. Ее кладут около костра так, чтобы она была обращена острием по направлению к человеку, которому хотят нанести вред. Туземцы верят, что, когда эта деревяшка достаточно нагреется, она прыгнет и войдет в тело жертвы.⁶⁵

Приведенные факты говорят, что, по верованиям австралийцев, действует не *agungquiltha* как нечто отдельное от предмета, а сам предмет. Вся колдовская практика австралийских знахарей основана на вере во внедрение в тело человека маленьких кусочков дерева, кости и т. п. Приступая к «лечению» больного, колдун тщательно ощупывает человека, чтобы найти это «нечто», проникшее в тело пациента. Все его искусство заключается в умении извлечь колдовской предмет и тем самым ликвидировать причину болезни. В основе представления о причинах болезни и способах ее лечения, широко распространенных по всей Австралии, лежат верования в «чудесные» предметы — палочки, косточки, камешки, стекло, которым туземцы приписывают фантастическое свойство: по желанию дикаря они проникают в тело врага и наносят ему вред.

У центральноавстралийских племен, в частности у арунта, наряду с указанными выше верованиями известны и другие представления, согласно которым *agungquiltha* имеет более самостоятельное значение. У арунта имеется магический предмет — *ungakuğa*, которому туземцы приписывают особенную силу. *Ungakuğa* — это моток длинной веревки из человеческих волос; к этой веревке прикреплены с одного конца 5—6 заостренных косточек, а с другого — косточка и пара ястребиных когтей. «Косточки полны *agungquiltha*, которая может быть направлена в жертву, и в дополнение к этому колдун может заставить когти войти внутрь жертвы, где они все время царапают

⁶⁴ См. *B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes...*, p. 460.

⁶⁵ См. *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta*, v. II, p. 427—428.

и щиплют его внутренности, особенно печень и кишки».⁶⁶

По-видимому, согласно верованиям арунта, существует как бы две *agungquiltha* — первая неразрывно связана с предметом, вторая представляет собой нечто отделимое от предмета.

Перед глазами исследователя — процесс становления анимистических верований, процесс постепенного абстрагирования фантастических свойств предметов, процесс отрыва в представлении дикаря «чудесных» качеств предмета от самого предмета. Это и есть процесс образования веры в духов, которые живут в предметах и явлениях природы.

Нет никакого сомнения, что первая форма *agungquiltha* более древняя, чем вторая. Характерно, что в случае поражения людей «неосязаемой» *agungquiltha* колдун оказывается бессильным помочь беде.⁶⁷ По-видимому, представления о болезни и колдовские способы ее «лечения» сложились у австралийцев тогда, когда господствовали верования в «чудесные» предметы в первоначальной форме. Представление о самих колдунах в Австралии неразрывно связано с верой в предметы, наделенные сверхъестественными свойствами. Колдовать может тот, кто тем или иным путем достал «чудесные» камни-фетиши, «чудесные» предметы.

Предпочтение в глазах австралийца имеют кристаллы кварца, особенно светлые и прозрачные; употребляются также осколки стекла от бутылок, кости животных и людей; кусочки древесного угля, веревки и т. д.⁶⁸ Вся суть так называемых «посвящений» в колдуны сводится фактически к овладению этими предметами.

Хоуитт приводит рассказ колдуна Tankli из племени kupaі о том, как он стал колдуном. Суть посвящения сводится к тому, что юноше дали блестящие предметы вроде стекла, которые вошли в его тело. Именно в них заключена вся сила колдуна. Tankli по неосторожности лишился их и с тех пор потерял колдовскую силу.⁶⁹

В другом описании посвящения юноши в колдуны из племени wiradjuri сообщается, что ему вложили внутрь большие кристаллы кварца, в руки дали камни и научили извлекать их из тела.⁷⁰ Существует представление, что мифические предки снабжают колдуна специальными заостренными палочками, при помощи которых они будто бы могут магически убивать людей.⁷¹

⁶⁶ Там же, стр. 403.

⁶⁷ См. там же, стр. 405.

⁶⁸ См. A. W. Howitt. On Australian medicine-man.—«The Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland», v. XVI, 1887, p. 26, 27, 46.

⁶⁹ См. A. W. Howitt. The native tribes..., p. 408—409.

⁷⁰ См. там же, стр. 406.

⁷¹ B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes..., p. 479.

Некоторые австралийские племена верят, что колдуны могут подниматься на небо для того, чтобы заполучить какой-нибудь «чудесный» предмет.⁷²

Таким образом, по верованиям австралийцев обладание «чудесными» предметами делает человека колдуном. Чем больше таких предметов имеется у колдуна, тем более могущественным и значительным он становится в глазах туземцев.

По сообщению Мэтью, у племени *kabi* сила колдуна зависит от количества священных камешков и от количества уигги — веревок, которыми он обладает. Один из терминов для обозначения колдуна как раз и означает «хрусталиков много».⁷³

В северо-западной части штата Новый Южный Уэльс колдуны иногда устраивают род состязаний, на которых они демонстрируют свои магические предметы. Победителем признается тот, кто извлек их из своего тела в наибольшем количестве.⁷⁴

Обладание сверхъестественными предметами лежит в основе австралийского представления о колдунах; это находит свое дополнительное подтверждение в том, что исчезновение таких предметов неизменно влечет за собою потерю колдовской силы и человек вновь становится рядовым членом общества. Мы приводили выше рассказ колдуна *Tancli*, который не соблюдал необходимых предосторожностей и лишился своих камней, а тем самым перестал быть колдуном. Аналогичные верования существуют у племени *арунта*, по которым, пока колдовские камни *atpongara* остаются в теле человека, он может совершать колдовские действия, но если они почему-либо «вышли» из него, колдун теряет возможность заниматься колдовством. Спенсер и Джиллен пишут, что таких бывших колдунов им приходилось нередко встречать в Австралии.⁷⁵ Объясняя слово *atpongara*, они прямо говорят: «В сущности, именно обладание этими камнями дает колдуну его силу».⁷⁶ У племени *wagwamunga* равное значение приписывается палочке *kuritja*, которую носят колдуны. Палочка обладает, подобно камням *atpongara*, сверхъестественными свойствами, которыми пользуется колдун в своей практике. Он бросает эту палочку во врага, которого хочет поразить, и употребляет для оказания помощи больному.⁷⁷

Французский социолог Мосс также указывает на распространенность представления, согласно которому в колдунах на-

⁷² A. W. Howitt. On some Australian beliefs.— «The Journ. of the Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland», v. XIII, 1883, p. 197.

⁷³ См. J. Mathew. Eaglehawk and crow. London, 1899, p. 143.

⁷⁴ См. L. Parker. Euaheayi tribe. London, 1905, p. 35.

⁷⁵ См. B. Spencer and F. Gillen. The Arunta, v. II, p. 393—394.

⁷⁶ B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes..., p. 480.

⁷⁷ См. там же, стр. 484, 486.

ходятся особые камни. Мосс приводит обширную литературу по этому вопросу.⁷⁸

Спенсер и Джиллен указывают два способа посвящения в колдуны у австралийцев. В одном случае сами духи якобы делают человека колдуном, в другом — уже существующие колдуны посвящают человека в свое искусство. Но в обоих случаях главную роль играют особые колдовские камни, которые внедряются якобы в будущего колдуна. Речь идет о буквальном внедрении камней, а не духов.

Говоря о первом способе, Спенсер и Джиллен пишут: «Предполагают, что *iruntarinia* [дух.— Г. Ф.] в добавление к тому, что он снабдил молодого колдуна комплектом новых внутренностей, внедряет в его тело запас магических камней *atpongara*, которые тот может метнуть в тело пациента и таким образом побороть вредные влияния, действующие внутри.

«Пока эти камни остаются в его теле, он способен совершать действия колдуна. Иногда они по некоторым причинам уходят из тела; в этих случаях предполагают, что они возвращаются к *iruntarinia*, от которого они пришли. С их исчезновением человек сразу чувствует, что его колдовская сила также ушла. Что заставляет человека прийти к убеждению, что камни *atpongara* ушли из него, сказать нельзя, но время от времени встречается бывший колдун, который говорит вам, что камни ушли из него».⁷⁹ Так и сказано — камни ушли от колдуна, а не духи.

Обратимся теперь ко второму способу, с помощью которого становятся колдунами. Здесь основным и существенным содержанием всей манипуляции над молодым колдуном является наделение его колдовскими камнями. Авторы следующим образом описывают эти обряды:

«*Nung-gara* [местное название колдуна, который совершал обряд посвящения.— Г. Ф.] вынул из их тел [из тел колдунов.— Г. Ф.] известное количество прозрачных хрусталиков, называемых *ultunda*, которые, по мере извлечения, помещались один за другим в углублении копьеметалки.

«Когда было вынуто достаточное количество хрусталиков, колдун велел человеку, который пришел с ними, сдавить неопита сзади и крепко его держать. Затем каждый из них, взяв несколько хрусталиков, схватил ногу посвящаемого, зажал камнями и водил ими медленно, крепко нажимая вдоль внешней стороны ноги... Это повторялось три раза, кожа местами соскабливалась до ссадин, из которых текла кровь. Предполагалось, что этим способом магические хрусталики загоняются в тело

⁷⁸ См. *M. Mauss. L'origine des pouvoirs magiques. Mélanges d'histoire des religions.* 2 éd. Paris, 1929, p. 134—136.

⁷⁹ *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta*, v. II, p. 393—394.

человека, которому после этого приказывали лечь, вытянувшись, на спину. Колдун затем отходил на некоторое расстояние и делал вид, что направляет несколько хрусталиков в голову человека... Когда с этим было покончено, они опять встали и снова подвергли скоблению камнями ноги, живот и на этот раз также руки, после чего каждый из них прижал хрусталик к голове неофита и ударял по ней, будто бы вгоняя хрусталик в череп, для чего производилось надрезание кожи.

«Следующая операция состояла в том, что один из колдунов взял заостренную колдовскую палочку и воткнул острый конец довольно глубоко под ноготь. Сделав этим отверстие, он сделал вид, что всовывает в него хрусталик. В полдень и вечером скобление повторялось, после чего колдун дал посвящаемому съесть мясо, в котором, как ему говорили, были *ultunda*. После этого ему дали воду, которая в самом деле содержала несколько маленьких хрусталиков, которые, как ему говорили, были *ultunda*, и которую он тотчас выпил без всякого колебания. На следующий день тело его снова скоблили и он ел мясо и пил воду, содержащую хрусталики, дополнительно ему давали пожевать туземный табак, или *pituri*, который также содержал хрусталики».⁸⁰

Не случайно, по-видимому, в этнографической литературе, в частности в работах американских исследователей, мы нередко встречаем для колдуна термин «fetish-man». У других народов понятие «шаман» также связано с «чудесными» предметами. В. Г. Богораз чукотское название шамана переводит как «амулетчик».

Австралийцы верят, что сам костебой проникает в тело врага, что камни *atponga* делают человека способным колдовать и т. д. Перед нами представления о предметах с их «чувственно-сверхчувственной» природой. Предмет сохраняет свою материальность, доступную чувственному восприятию, но фантазия человека наделяет его сверхъестественными свойствами.

По верованиям австралийцев, в самой природе существуют «чудесные» предметы, например прозрачные кристаллы кварца, скалы, деревья, имеющие сверхъестественные свойства. Можно заставить вещь приобрести эти свойства; в последнем случае применяются заклинания предметов, изготовленных рукой человека. Исторически первая группа, так сказать, «природных» предметов, очевидно, более ранняя. Во всяком случае, в обоих вариантах мы имеем дело с предметами, наделенными сверхъестественными свойствами. Без учета всего сказанного не могут быть поняты колдовские обряды австралийцев.

Такова роль представлений о предметах, наделяемых сверхъестественными свойствами, в системе верований, связанных с

⁸⁰ Там же, стр. 394—396.

колдовством. Какова же роль представлений о «чувственно-сверхчувственных» предметах в сказаниях о духах у австралийцев?

Известно, что центральное место в представлениях о духах у австралийцев занимают верования в тотемических предков. И как раз этот мир духов наиболее тесно связан различным образом с почитанием материальных предметов. Спенсер и Джиллен указывают на связь центральных религиозных представлений австралийцев с предметами, вещами. «Тотемизм арунта и других племен Центральной Австралии основан на идее реинкарнации предков алчера, которых в большинстве случаев рассматривают как *реальные трансформации животных, растений или неодушевленных предметов*, как вода, огонь, ветер, солнце, луна, звезды. Для австралийцев не представляет никакой трудности предположить, что животное или растение может превратиться непосредственно в человеческое существо или что духовная часть, которую он предполагает у этих существ, как и у самого себя, может по смерти животного остаться связанной с таким предметом, как чуринга, а позднее воскреснуть в виде человеческого существа».⁸¹ Прежде всего мы замечаем, что верования в тотемических предков чрезвычайно тесно связаны с материальными предметами. Вера в перевоплощение предков показывает, что предки обитают в скале, в дереве или в другом предмете; эти предметы у арунта называются «кнания». Скалы, лужи и т. д. показывают место, где исчезли предки, отмечают какие-либо моменты из их жизни. Спенсер и Джиллен пишут: «Близ нашего лагеря находилась обширная группа валунов, которые появились во время алчера для отметки того места, где танцевали и веселились предки группы голубя. Одни из них представляют собой древнего мужского, а другие древнего женского предка скалы».⁸²

Исследователи пишут об арунта, что каждая примечательная особенность их ландшафта — будь то одиноко стоящее дерево, груда камней, выдающийся пик в скалах — считается чудесно происшедшей в легендарные времена алчера.⁸³

Исследователи приводят своеобразную тотемную топографию, сущность которой сводится к выделению из окружающих природных условий отдельных предметов, обладающих якобы способностью изменить свои естественные свойства, чтобы удовлетворить желание людей. Так, группа камней обладает будто бы свойством поражать врага. Человек, желающий воспользоваться этим, изготавливает маленькие деревянные копья и, подойдя к камням, мечет их так, чтобы острие ударилось о камни.

⁸¹ B. Spencer and F. Gillen. The Arunta, v. I, p. 79—80 (курсив наш.— Г. Ф.).

⁸² B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes..., p. 146.

⁸³ См. B. Spencer and F. Gillen. The Arunta, v. I, p. 88.

Если такое копьё метнуть в направлении врага, у последнего появится сыпь и болезненные фурункулы.

Одно дерево называют «слепое дерево», так как здесь будто бы умер слепой старик времен алчера. Если это дерево срубить, люди этой местности ослепнут.⁸⁴ В колдовстве имеется своеобразная локальная специализация в зависимости от «чудесных» скал, деревьев, находящихся в данной местности.

На территории племен баррамунга имеется водяная скважина, в которой лежит множество круглых камней, обточенных водой и изображающих отдельные части тела еуго. Повыше, на склоне, находится небольшая куча таких же камней, тщательно прикрытая обломками скалы. Если какой-либо старик, проходя мимо, вынет камни, подновит красную охру, которой они покрыты, и хорошенько их натрет, то увеличится количество еуго, которые происходят от этих камней. Самые крупные камни изображают стариков еуго, размером поменьше — женщин еуго, а совсем маленькие камни являются молодыми еуго. Туземцы уверяли, что видели следы еуго, который только недавно вышел из камней.⁸⁵

У племени анула тотемистические обряды исчезли, но остались остатки этих верований. Если подняться от берега моря по реке, то там можно увидеть огромный камень, изображающий дюгоня. Возле возвышается дерево — это предок анула, который удачно охотился на дюгоня, не дав ему уйти к морю, где находилось стадо дюгоней, изображаемое более мелкими камнями. Туземцы верят, что и по сей день множество дюгоней выходит из этих камней, без помощи какого бы то ни было обряда. Но по своему желанию люди могут совершить обряд размножения дюгоней. Для этого они бросают палки в камни (т. е. изображают охоту) и произносят заклинания.

У племени анула имеется и другой камень — камень-крокодил, из которого будто бы выходят крокодилы.⁸⁶

В процессе образования таких представлений о чудесных предметах известную роль играло, вероятно, некоторое сходство между камнем, скалой, деревом и тем или другим животным. Не случайно отдельные камни представляются австралийцу в виде кенгуру, стоящего в характерной позе на задних ногах, либо в виде человека, бросающего бумеранг, либо дерево с шероховатой корой кажется похожим на кожу ящерицы.⁸⁷ Но если фантазия дикаря создавала прихотливые образы камней-кенгуру, деревьев-ящериц, то бессилне его в борьбе с природой превращало их в объект почитания, наделяло сверхъес-

⁸⁴ См. *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta*, v. II, p. 418, 419.

⁸⁵ См. *B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes...*, p. 310.

⁸⁶ См. там же, стр. 313.

⁸⁷ См. там же, стр. 288.

тественными свойствами, заставляло дикаря тщетно ждать помощи от этих поразивших его воображение «чудесных» предметов.

Те предметы, расположенные на территории рода, которым дикари приписывали способность увеличивать животную и растительную пищу, приобретали значение «главных», на них были обращены надежды всех членов коллектива. Эти предметы являлись объектом наиболее важных обрядов. Вокруг них концентрировались ранее разрозненные верования, складывались мифы и легенды о почитании этих предметов предками уже в отдаленное время, о причинах такого почитания. Это своеобразные этиологические мифы, легенды, назначение которых — объяснить «извечность» обрядов и верований, рассказать об их происхождении. Сюжет легенды, собственно говоря, сводится к утверждению, что впервые обряд, практикуемый и поныне, совершали еще первопредки, им впервые пришлось иметь дело с «чудесными» предметами. Так возникает своеобразная мифология «чудесных» предметов, действующие лица таких мифов — получеловеческие предки и звери.

Мы видим, таким образом, что почитание материальных предметов есть составная и обязательная часть австралийских анимистических верований. «Эти получеловеческие предки бродили по всей области, ныне занимаемой племенем урабунна, совершая священные обряды, и когда они совершали их, то помещали в землю или в другие предметы природы, как скала или лужа, возникшие, чтобы отметить место совершения обряда, известное количество отдельных духов по имени „май-аурли“. Спустя известное время некоторые из них превратились в мужчин и женщин, которые образовали первые ряды тотемных групп».⁸⁸ В мифе, обряде и в священной церемонии прослеживается твердая связь их с материальными предметами. В различных отрядах мы находим, по выражению Спенсера и Джиллена, «священные церемониальные предметы», без которых церемония не совершается. То это сложные приспособления вроде «парильджа» из длинных палок, то это косточка или палочка и т. д.

В религиозных обрядах племени арунта, например, можно отметить, что магические церемонии разворачиваются всегда вокруг так называемых материальных объектов. Это особенно видно на примере интичума, известного у племени арунта под названием «мбанбиума». Одна из главных мбанбиума принадлежит кенгуру. По поводу кенгуру арунта рассказывают легенды, связанные с охотой. Во времена алчера человек Улпинта гнался за кенгуру, но не догнал его и вернулся обратно; на этом месте возник камень. Кенгуру расположился в отдалении; здесь появился новый камень. Человек заметил кенгуру и пог-

⁸⁸ Там же, стр. 145.

нался за ним, так как хотел убить и съесть его. После долгого преследования они расположились в разных местах на отдых. Маленький песчаный холм появился там, где лежало животное, а там, где был человек, выросло дерево. После отдыха преследование возобновилось. Продвигаясь на юг вдоль реки, человек и кенгуру пришли к месту, где кенгуру посадил свой священный предмет *purtunja*. Здесь выросло дерево. Невдалеке от него возвышается камень в 25 футов, который изображает кенгуру, стоящего на задних лапах. Приключения кенгуру кончились тем, что его убили и положили в пещеру. Там появился уступ в скале, в который вошла духовная часть кенгуру. Позже в пещеру пришло много кенгуру. Все они умерли там, а их духовная часть также перешла в этот уступ.⁸⁹ Эта легенда говорит о «чудесных» предметах, об их возникновении, о связи этих предметов с охотой, которую вели предки на кенгуру, и о связи с обрядами.

В другой легенде говорится, что жил кенгуру, который однажды повстречал стадо диких собак. Кенгуру бросился бежать, но собаки догнали и растерзали его. Однако кенгуру не умер, так как кожа и кости его были целы. На глазах у собак кожа покрыла кости и кенгуру вскочил на ноги и побежал. Собаки вновь бросились на кенгуру и растерзали его. Печень собаки выбросили, и на этом месте возник холм, который австралийцы называют, «печень». Тогда кенгуру еще раз ожил, но собаки вновь настигли его. Они оторвали у кенгуру хвост и зарыли в землю, где он до сих пор лежит в виде камня, который называется *churinga aruga raiga*, или чуринга хвоста кенгуру.⁹⁰ Эта легенда также является своеобразным «объяснением» возникновения «чудесных» предметов, своеобразным дополнением к обряду.

Мбанбиума кенгуру совершается людьми тотема кенгуру под руководством главаря локальной группы — инката. Он собирает стариков и отправляется к месту, где тайно от всех не прошедших обряды инициаций и женщин спрятан священный камень — хвост кенгуру. Инката откапывает его и натирает хвост маленьким плоским камнем. Чуринга представляет собой песчаник около трех футов длины, с заглаженными от многократных натираний краями. После того как присутствующие на обряде мужчины тщательно осмотрели камень, его вновь зарывают, и все отправляются к скалам, где имеются два причудливо выступающих один над другим блока. Один изображает старика-кенгуру, другой — женщину-кенгуру. Эти блоки участники обряда тщательно натирают камнями и затем наносят на скале белые и красные полосы, изображающие мех кенгуру и его ко-

⁸⁹ См. *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta*, v. I, p. 170—171.

⁹⁰ См. там же, стр. 168—169.

сти. Когда рисунок окончен, девять мужчин поднимаются на вершину уступа. Там они открывают вены на руках и поливают кровью церемониальный камень. В это время старики сидят внизу, у подножья скалы, и поют заклинания об увеличении числа животных. Собственно мбанбума на этом и заканчивается. На стойбище дополнительно совершаются церемонии (*parlungva*), состоящие из торжественного съедания пойманного кенгуру, жиром которого натирают тела участников обряда. Участвующие в обряде разрисовывают себя красными и белыми полосами, какие были сделаны на священной скале. В течение нескольких дней совершаются пляски, иллюстрирующие отдельные эпизоды из жизни легендарного кенгуру.⁹¹

В этом обряде мбанбума прежде всего отчетливо выступают два объекта колдовства: чудесный камень — хвост кенгуру и скалы (мужчина и женщина) кенгуру. От них якобы зависит увеличение числа животных. Уберите из обряда песчанник-хвост и эти скалы, которым туземцы приписывают сверхъестественные свойства, и от интичиумы ничего не останется.

Как ни толковать эпизоды из жизни кенгуру времен алчера, но повествование проникнуто одной мыслью: камни «заменяют» кенгуру, звери связаны с камнями, камни связаны со зверями. Религиозное содержание легенд состоит в связи их с обрядом; они существуют как обоснование обряда. Если бы из легенд не вытекало обязательство для людей делать или не делать чего-нибудь, если бы они не были связаны с культом, то такие легенды, пожалуй, можно было бы посчитать сказками об охоте на кенгуру, о превращениях зверей в камни и т. д.

Если исключить веру в «чудесные» предметы, то от легенд как религиозных рассказов мало что останется, обряды же без веры в сверхъестественные свойства предметов вообще немыслимы. Конечно, все эти обряды и легенды связаны с анимистическими представлениями, но эти последние еще не играют в них господствующей роли. Как у современных австралийцев чуринга — священный, чудодейственный предмет, так и у людей алчера, как говорят легенды, эти предметы считались обладающими различными фантастическими свойствами. Хотя в легендах заметны представления о предках, но они, однако, еще не играют в них главенствующей роли. В легендах говорится и о «духовной части» или «духовном начале» кенгуру, но и эти представления не стали еще основой верований. Перед нами, несомненно, лишь возникающий мир анимистических представлений, которые еще не изменили сказаний о «чудесных» предметах, не превратили их в рассказы о душах и духах.

Итак, в описанных Спенсером и Джилленом важнейших обрядах — мбанбумах (интичиумах) племени арунта мы находим

⁹¹ См. там же, стр. 171—173.

в качестве объекта церемонии в подавляющем большинстве камни, огромный валун, каменные чуринги, затем рисунок на земле, хижину из ветвей.⁹²

В интичиуме съедобных личинок (witchetty grub) главное действие происходит у камней, которые изображают насекомое и его яйца. Туземцы постукивают, поглаживают камни и поют, приманивая насекомых. Руководитель обряда берет камень-яйцо и ударяет им по животу каждого из присутствующих, приговаривая: «Ты съел много пищи». Имеется с десяток таких священных мест, которые туземцы обходят, совершая всякий раз аналогичный обряд.⁹³

В интичиуме эму центральным объектом церемонии является рисунок на земле. Туземцы расчищают участок на земле и поливают его кровью из открытых вен на руках. Когда кровь засыхает, наносится рисунок, изображающий сердце, внутренности, жир и другие части тела эму, а также яйца эму в разных стадиях развития. Спенсер и Джиллен отмечают, что, не в пример обычным схематическим и непонятным рисункам на чурингах, в данном случае обнаруживается попытка изобразить настоящий предмет. Во время этой интичимы исполняется сцена охоты на эму. Церемония совершается при участии священных предметов — чуринг, одна из которых, разрисованная и специально украшенная, представляет собою внутренности эму. Мы отмечаем это потому, что обычно колдовские пляски интерпретируются только как подражательные действия, без учета колдовских предметов: то ли в виде отдельных камней, то ли в виде шкур, перьев и т. д. Колдовской реквизит обязателен в любой религиозной дикарской пляске.⁹⁴

Другая интичима совершается около дерева Накса, возле которого находится камень, представляющий, по-видимому, цветок этого дерева. Обряд состоит в том, что люди садятся вокруг камня, один из участников церемонии открывает вену на руке и обливает камень кровью. Остальные поют заклинания о том, чтобы деревья хорошо цвели, а цветы наполнялись медом.⁹⁵

В интичиуме семян акации фигурирует огромный валун. На вершине его находится другой большой камень и маленькие камешки. Все они изображают массу семян акации. Обряд состоит в том, что откапывают зарытую в землю у подножья валуна чурингу, также изображающую семена акации, и ею натирают руки. Австралийцы верят, что пыль от камней сде-

⁹² См. там же, стр. 149, 154, 158, 159, 161, 164, 172, 174.

⁹³ См. там же, стр. 149—150.

⁹⁴ См. там же, стр. 154—157.

⁹⁵ См. там же, стр. 157—158.

дает семена акации многочисленными. Об этом они поют во время обряда.⁹⁶

Известна также интичиума, центром обряда которой являются камни, изображающие мед, собранный термитами. В интичиуме дождя основную роль играют специальная раскраска тела и украшения из пуха, волосяных веревок и т. д., в большинстве своем изображающие радугу. В интичиуме лука фигурируют чуринги, которые, по верованиям австралийцев, если их натереть охрой, дают корни, из которых растет лук.⁹⁷

Люди племени gnanji употребляют для вызывания дождя особые кристаллы. Они растирают их в порошок и разбрасывают в разные стороны.⁹⁸

У племени kaitish главарь тотема дождя колдует вокруг камней.⁹⁹

У племени maia обряд увеличения количества съедобных предметов природы называется gunlungun-paiatjula. Обряд увеличения пчел и меда совершается при помощи большого камня, который представляет собой оставленный легендарным предком мешок с медом. Обломки камня растирают в порошок и рассеивают по всем направлениям. Рассеявшийся порошок дает якобы начало пчелам.¹⁰⁰

Можно привести множество примеров подобных верований по материалам австралийских племен.

Таким образом, интичиума совершается вокруг того или другого предмета — камня, скалы и т. д., которым австралийцы приписывают колдовские свойства. Но этим далеко не ограничиваются «чудесные» предметы, которые почитают австралийцы.

Кроме этого, можно указать на обычай употребления purtunja и waninga в ряде обрядов, связанных с тем или другим тотемом, которые совершаются при сложных церемониях инициаций.¹⁰¹ Священный шест purtunja или waninga делается из одного или нескольких копий, украшается веревками из человеческих волос и птичьим пухом и изображает тотем.¹⁰²

Но все эти отдельные «церемониальные предметы» отходят в тень по сравнению с центральным представлением религии австралийцев о чурингах как местопребывании духов. В такой сильной степени мы, пожалуй, не находим у других народов связи анимистических представлений с материальным предметом. Чуринги играют огромную роль в религиозных верованиях австралийцев. Мир анимистических представлений крепко связан

⁹⁶ См. там же, стр. 159.

⁹⁷ См. там же, стр. 161, 164, 174.

⁹⁸ См. B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes..., p. 311.

⁹⁹ См. там же, стр. 295.

¹⁰⁰ См. там же, стр. 512.

¹⁰¹ См. B. Spencer and F. Gillen. The Arunta, v. I, ch. IX—XI.

¹⁰² См. там же, стр. 190, 251.

с этими предметами. Даже оставляя в стороне старые споры Спенсера и Джиллена со Стреловым, совершенно ясно, что анализ анимистических верований, какую бы форму они ни имели, необходимо начинать с анализа почитания материального предмета. Видя здесь проявление закона партиципации, Леви-Брюль пишет: «Сегодняшний арунта является реинкарнацией, возрождением человека-животного мифического периода, который в промежутке существовал в виде чуринга».¹⁰³

Приняв эту краткую формулу, можно ли сказать, что почитание предметов у австралийцев есть лишь некое дополнение к миру анимистических идей? Факты показывают, что исследование верований австралийцев у сторонников любых теорий обязательно включает анализ почитания священного предмета, как важнейшей составной части их религиозных верований. Разумеется, при этом никто не называет этот священный предмет фетишем, предпочитая употреблять туземное название «чуринга». Тем не менее вопрос о характере австралийских верований предполагает в первую очередь изучение именно верований, связанных с почитанием материальных предметов. Однако исследователи скорее готовы сделать научным термином туземное название «чуринга» и даже, примирившись с его загадочностью, переносить его в любой мир сложных религиозных представлений (говорят же о чурингах, изучая, например, азийские гальки), чем допустить термин «фетишизм» или другое аналогичное понятие, или признать, что характерной чертой анимистических верований австралийцев является та чрезвычайно видная роль, которую играют в них представления о сверхъестественных предметах, без которых и не существует верований в душу у австралийцев.

Отбросив представления о «чувственно-сверхчувственных» предметах, понять что-либо в анимистических верованиях австралийцев очень трудно. В самом деле, как, например, можно понять сложное разделение духов на две группы — куруна и арумбуринга, которое заметили и обстоятельно описали Спенсер и Джиллен. Когда предок умер, «выросло дерево или же скала кнания («рола» или «перта кнания») для отметки того места, на котором он умер. Куруна такого мужчины или женщины времен алчера вернулась в „перталчера“, где была положена во времена алчера на хранение его чуринга». Таким образом, в основе верования о куруне лежит двойная связь души — с деревом или скалой, с одной стороны, и с чурингой, с другой. Соответственно этому куруна раздваивается на две части: одна половина продолжала существовать в виде новой куруны, или духа, могущего подвергнуться перевоплощению,

¹⁰³ L. Lévy-Bruhl. La mythologie primitive. Paris, 1935, p. 84.

другая половина дала начало тому, что называется арумбуринга, или двойник куруны.¹⁰⁴

Если отбросить сложнейшие ухищрения самих исследователей, подкрашивающих дикарские верования под наимоднейший «спиритуализм», то окажется, что арумбуринга — такая порода духов, которая живет на «участке кнания, где предок мифических времен ушел в землю, оставив после себя на этом месте „кнания“ в виде выросшего тут дерева или же вышедшего на поверхность земли камня».¹⁰⁵

Таким образом, различаются куруна и арумбуринга по материальным предметам, с которыми они связаны. За «чудесными» предметами видят духов и души, многочисленность этих предметов ведет к представлениям о множественности душ и духов, единое обобщенное представление о душе только еще возникает, оно еще дробится в соответствии с «чудесными» предметами, с которыми связано. Отсюда смутность и сложность австралийских верований в этой части. Дело отнюдь не в спиритуалистических рафинированных спекуляциях о разных «эманациях человеческого духа», которые хотели бы увидеть здесь представители современного идеализма.

После смерти человека куруна соединилась со своей арумбурингой. Как только это соединение произошло, арумбуринга торопится из скалы, дерева или от своей перталчера к могиле, чтобы защитить тело умершего от нападения злых духов. Оказывается, за это время (три-четыре дня) арумбуринга получает специальное название алькнуруниата, затем арумбуринга отправляется в тотемное дерево, а дух умершего возвращается к могиле в образе ультаана.¹⁰⁶ Сколько новых терминов, новых «душ» и «духов»!

Снова можно предположить здесь спиритуалистические тонкости, сложнейшие спекуляции «дикаря-философа», однако одна деталь предостерегает нас от этого. Оказывается, эти названия духов связаны с изготовлением специального предмета — пояса из волос умершего. Исследователи так и отмечают, что арумбуринга пребывает около тела умершего, а следовательно, и получает новое название, «пока не будет сплетена куруурна, или пояс из волос, состриженных с головы умершего».

Карстен справедливо отмечает необходимость в развитии представлений о душе выделить «тело-душу», или телесную душу. Он пишет о термине «душа» у индейцев джибаро, что это понятие «связано с волосами и головой, с ногтями, с кровью, с печенью и т. д. и, следовательно, означает „телесная

¹⁰⁴ См. *B. Spencer and F. Gillen. The Arunta*, v. II, p. 421—424.

¹⁰⁵ Там же, стр. 497.

¹⁰⁶ См. там же, стр. 423, 424.

душа“ [body-soul], а не „независимая душа”». ¹⁰⁷ Эту связь с телесными объектами в развитии представлений о душе необходимо со всей определенностью подчеркнуть, без нее не будет понятно наличие представлений о множественности душ. Предполагаемое Карстеном разделение представлений о душе на два типа: связанной с телом и независимой от тела — вполне обосновано. Австраловед А. Элькин отмечает также, что погребальные обряды австралийцев имеют своей целью «освобождение» души от тела; таков обычай выставлять труп на деревьях, пока не сойдет с костей мясо, таково же и сожжение трупа. Если говорить о становлении анимистических верований, то процесс «освобождения» души от тела представляется очень сложным. Первоначально представление о душе возникает не просто как обобщенное единое понятие, оно дробится на множество душ, связанных с телом и различными предметами.

Итак, первоначальная основа австралийских анимистических верований проступает чрезвычайно четко. В полной мере вскрыть значение древнейших представлений о предметах в верованиях австралийцев — значило бы написать исследование о религии австралийцев. Задача эта чрезвычайно затруднена предвзятостью точек зрения исследователей. Если бы в описываемых примерах Спенсер и Джиллен опустили даваемые ими мельком указания на связь анимистических верований с материальными предметами, что, несомненно, имеет место в ряде случаев у различных исследователей, мы бы тогда получили неверное представление о характере верований в духов и души у австралийцев.

Некоторые данные о почитании материальных предметов в Западной Африке

В XX в. изгнание термина «фетишизм» из этнографии повело к тому, что стали игнорироваться представления о «чувственно-сверхчувственных» предметах в религии многих народов. Если старые этнографические работы, например по Африке, пестрели указаниями на фетишизм, то теперь даже в новейшем труде советских африканистов, описывающих религиозные культы этой части света, вообще не упоминается фетишизм. ¹⁰⁸ А между тем у коренных жителей Западной Африки различные почитаемые предметы встречаются на каждой тропинке,

¹⁰⁷ R. Karsten. The origins of religion. London, 1935, p. 54—55. Интересно, указывает далее Карстен, как у индейцев того же племени «голова убитого врага превращается в настоящий фетиш». Поскольку душа считается связанной с волосами, кожей, Карстен отсюда выводит и обычай скальпирования.

¹⁰⁸ См. «Народы Африки». М., 1954.

у каждого брода, на каждой двери; они висят в виде амулетов на шее у многих людей. Известны такие дома, в которых были собраны тысячи самых различных предметов, как, например, горшок с красной глиной и петушиным пером, деревянные колья, обмотанные шерстью, перья попугая, человеческие волосы и т. д. Многие люди уверены, что фетиши предохраняют от болезни или причиняют ее, приносят дождь, наполняют моря рыбами, наказывают вора, придают храбрость, приводят в смятение неприятелей.

Современная клерикально-буржуазная этнография пытается по-своему истолковать данные о почитании материальных предметов, наблюдаемые у народов Африки. Так, например, миссионер Нассау написал книгу о фетишизме в Западной Африке специально, как он сам признается, в опровержение теории Мензиса, согласно которой примитивный человек, поклоняясь дереву, змее или идолу, почитает их самих, самые эти предметы. Нассау стремится доказать, что в действительности почитание этих вещей будто бы есть ответ веры в верховное существо.¹⁰⁹

С этой точки зрения подбирая материал и подтасовывая факты применительно к Библии и «откровению», он все же не может скрыть существование представлений о «чувственно-сверхчувственных» предметах в Западной Африке. И как ни хочется этого миссионеру, невозможно вывести все эти представления из веры в духов, объяснить верой в нематериальных духов. «Охотник или охотники начинают охоту, каждый со своим собственным фетишем, висящим у его пояса или спадающим с его плеча... Ни одно значительное путешествие не обходится без приготовления фетиша, чему уделяется больше внимания, времени и забот, чем приготовлению пищи, одежды и т. п. в дорогу».¹¹⁰

Говоря о приготовлениях к войне, Нассау должен отметить, что «когда вождь отправляется на войну, победа зависит не просто от силы и храбрости, как мы бы предположили, а от фетиша».¹¹¹ Для того чтобы удача была в рыбной ловле, рано утром идут искать водяные растения, водяных пауков и т. д.

Несомненно, что древние религиозные представления претерпели в Западной Африке большие изменения. Из старых обрядов вырабатываются новые, отражающие не только бессилие человека в борьбе с природой, но и бессилие перед эксплуататорами, перед колониальным гнетом. Так, Нассау сообщает о специальном обряде, связанном с торговлей или, вернее, должествующем предохранить туземца от грабежа под видом тор-

¹⁰⁹ См. *G. Nassau. Fetichism in West Africa. Forty years observations of native customs and superstitions.* London, 1904, p. 48.

¹¹⁰ Там же, стр. 174.

¹¹¹ Там же, стр. 178—179.

говли колониальных скупщиков. «Его отец был в тесной связи с белыми людьми, торгуя исключительно слоновой костью. Чтобы увеличить свои шансы, он решил сделать новый фетиш», — пишет Нассау об одном туземце. Вот каким образом был произведен этот обряд: «Он позвал своего сына сопровождать его в лес. Они осматривали деревья, пока не нашли два дерева, выросшие близко друг от друга, но согнувшиеся по направлению друг к другу, так что их стволы скрестились и были гладко стертые, а во время бури при сильном трении издавали скрипящий звук. В этом таинственном звучании скрывалась фетишистская сила. Он выбрал деревья не из-за какой-либо ценности их породы, но из-за удивительного сочетания колдовских звуков. Он содрал кору с этих деревьев». Далее, по возвращении в деревню, кора этих деревьев играет главную роль в церемонии. Обряд заканчивается чтением заклинания, кстати сказать, адресованного не к какому-либо божеству или духу, а к самому предмету: «Не дай никому, никакому человеку из рода Мабена мешать мне в благоволении белого человека. Когда я обращаюсь с просьбой к белому человеку, заставь его согласиться».¹¹²

Бессильные перед армией колониальных чиновников, скупщиков и других грабителей, туземцы в глухих деревушках пробуют обороняться от них «чудесными» предметами и заклинаниями над этими предметами. Конечно, такого рода обряд, показывающий, как денежные отношения разъедают в условиях колониального рабства старые родовые отношения, далек от примитивности. Усложнились и связи представлений о «чудесных» предметах с верованиями в духов и души.

Нассау стремится показать, что фетиш становится фетишем лишь после того, как колдун вселяет в него духов. Однако в описанных выше церемониях он не указывает этого особого акта одухотворения фетиша или призвания духов. Миссионер делит духов на две категории: локализованных, по его выражению, в фетишах и нелокализованных (*spirits of the fetish, not localised spirits*),¹¹³ т. е. Нассау различает культ духов, потерявших ясную, четкую связь с фетишами, и культ фетишей, но уже одухотворенных, рассматриваемых как вместилища духов. К этому надо добавить еще предметы, непосредственно с духами не связанные.

Эта же классификация сохраняет свой смысл и на примере религии ашанти. По указанию Раттрея, сами ашанти различают *suman*, термин, который Раттрей передает словом фетиш, и *obosom* — термин, передаваемый Раттреем словами бог, дух. Правда, из материала Раттрея видно, что и боги *obosom* имеют

¹¹² Там же, стр. 178—179.

¹¹³ См. там же, стр. 78.

связь с материальными предметами. Так, храмы у ашанти представляют собой главным образом место хранения различных фетишей, но жрецы, по крайней мере храма бога реки, говорят, что боги «не нуждаются в помощи обычных *sutan*» (фетишей). Жрец этого бога жаловался на других колдунов, что они продолжают употреблять фетиши в культе богов. При всем этом в культе самого божества реки проступает весьма примитивная основа. Ашанти приносят ему жертвы, бросая их в реку, берут куски глины из реки в качестве священных предметов и т. д.¹¹⁴ Таким образом, и культ *obosom* еще сохраняет отчасти свой предметный, чувственный характер.

Из перечисленных примеров явствует, что, по представлениям коренных жителей Африки, значительная часть духов, определенный слой анимистических верований тесно связаны с почитанием материальных предметов. «Фетиш, висящий на ограде огорода или на ветвях растений в саду, предупреждает воровство или причиняет болезнь вору; висящий над дверью дома — загораживает вход несчастью; висящий на лодке — обеспечивает успешное путешествие; носимый на руке на охоте — обеспечивает точный прицел; носимый на той или иной части тела, он обеспечивает удачу в любви или ненависти, удачу в земледелии, рыбной ловле, торговле и так далее через всю цепь ежедневной работы и интересов».¹¹⁵ Перечисляя огромное количество различных фетишей, Нассау указывает, что наиболее излюбленными являются «кожа и особенно хвост дикой кошки, рога антилопы, скорлупа ореха, раковина улитки, кости какого-либо животного, но особенно человеческие кости, а среди костей особенно почитаются частицы костей людей и зубы и кости леопарда. Но буквально каждая вещь может оказаться пригодной: какая-либо палка, какой-либо камень, какая-нибудь тряпка».¹¹⁶

Как установилась эта связь почитания материальных предметов с верованиями в духов? Нассау пробует вывести это огромное количество фетишей из бесчисленного множества духов, но он должен признать некое желание, некую потребность «локализовать» этих духов, как он выражается, в каких-либо предметах. Как же и почему появилось это «стремление», если первоначально возникли представления именно о нематериальных духах? В силу чего появилась затем некая «потребность» их материализовать? На этот вопрос не может ответить Нассау, ибо на такой вопрос и не может быть ответа.

Вместе с тем Нассау не может скрыть, что в ряде случаев культ фетишей существует вне связи с какими-либо определен-

¹¹⁴ См. *R. Rattray. Religion and art in Ashanti. Oxford, 1927, p. 23—24, 182, 187.*

¹¹⁵ *G. Nassau. Fetichism in West Africa, p. 85.*

¹¹⁶ Там же, стр. 76.

ными духами. Нассау приводит слова исследователя Арнот, который пишет: «Африканцы широко верят в предохраняющие средства, и их колдовство, связанное с фетишами, главным образом этого порядка. Проходя через страну, где обитают леопарды и львы, они тщательно запасаются когтями, зубами, губами, усами этих животных и вешают их на шею, чтобы помочь себе против их нападения. Точно так же кончик хобота слона предохраняет охотников на слонов».¹¹⁷ Эти воображаемые свойства вещей (а не вещи как сосуды илиместилища духов) заметил уже Э. Тэйлор. Приводя эти наблюдения, Нассау попадает в большое затруднение: с одной стороны, фетиш есть лишь неизвестно как возникшее дополнение к культу духов и душ, целиком подчиненное этому культу, а с другой стороны, объяснение культа фетишей возможно и непосредственно без культа духов и душ. Как говорит Нассау, в каждом отдельном случае в выборе того или иного фетиша, куда вселяются духи, «имеется своя особая причина, хотя и не всегда понятная чужестранцу».¹¹⁸ Что же это за особые причины? Не сводятся ли они в конечном счете к представлению о том, будто бесчувственная вещь может изменить свои естественные свойства? На этот вопрос Нассау не отвечает, ибо представления о материальных предметах его не интересуют.

Но вследствие такой точки зрения важный слой древних верований остается неисследованным, а когда вопрос о почитании предметов и о представлениях, связанных с этим почитанием, попадает в поле зрения ученого, то изобретаются различные взаимопротиворечивые гипотезы.

Так, Вильгельм Шнейдер фетишами в Западной Африке считает предметы (естественные или искусственно изготовленные), которые находятся под защитой какого-либо духа, подвержены влиянию этого духа или служат местопребыванием этого духа¹¹⁹. Ряд этнографов конца XIX в., как Леббок и многие другие, считали, что фетиш — это колдовское средство, что культ фетишей равнозначен колдовству и ничего иного не включает в себя. В первой половине XX в. патер Шмидт старался все те фетиши, которые связаны с колдовским обрядом, объявить амулетами, талисманами, «магическими средствами», «колдовскими предметами» и т. д. Нетрудно заметить, что при таких операциях анализ представлений о «чувственно-сверхчувственных» вещах автоматически отпадает, так как часть предметов идет по линии магии, часть же — по линии анимизма, как двух сосуществующих систем примитивной религии.

¹¹⁷ Там же, стр. 83—84.

¹¹⁸ Там же, стр. 83.

¹¹⁹ См. W. Schneider. Die Religion der afrikanischen Naturvölker. München, 1891, S. 170.

Однако на деле это не так. Нельзя не вспомнить в этой связи слова одного старого исследователя, которого цитирует Бастиан: «Когда они,— пишет этот исследователь о неграх Гвинеи,— приносят жертву своему ложному богу или хотя бы от него узнать что-либо, они говорят: «Мы хотим помолиться нашему богу, посмотреть и послушать, что он говорит»¹²⁰. Бастиан замечает, что фетишизм «обозначает здесь всякое культовое действие, при помощи которого (при господствующем мифологическом мировоззрении) пытаются установить удовлетворительную сделку с невидимым миром». Действительно, как только «стараясь установить связь» с миром духов, перед нами появляются различные предметы. Если «очистить» религиозные представления сами по себе от культа, от культовых действий, могут исчезнуть и сверхъестественные предметы, но если брать религиозные верования, включая туда и действительную сторону религии, то представления об этих предметах становятся важнейшей составной частью этих религиозных верований.

Сторонники анимистической, преанимистической и т. д. теорий считают различного рода религиозные действия магией, но при их толковании колдовства исчезает из поля зрения центр этих действий, их объект, исчезает самый предмет, вокруг которого разворачиваются эти магические действия. Искусственно воссоздается придуманная Гегелем стадия «колдовства без магических предметов». Но такой стадии нет. На самом же деле колдовские действия так тесно связаны с почитанием предметов, чувственных вещей, которые и заполняют собой весь культ, что разбор самих действий, без всякого анализа, на что направлены эти действия, не дает полной картины магии.

Без изучения предметов колдовства неполна и картина анимизма. Необходимо указать, что вера в духов, которые находятся в той или иной вещи, столь прочно связана в большинстве случаев с ее почитанием, что в ряде случаев весь культ того или иного духа сводится к почитанию определенной вещи. Это почитание превращает чувственные вещи в «чувственно-сверхъестественные», наделяет их различными ложными представлениями; оно проступает как особый слой в анимистических верованиях и имеет место также в колдовских обрядах.

Представления о материальных предметах в верованиях американских индейцев

Понятие фетишизма при анализе анимистических представлений религии периода родового строя продолжает употребляться в науке не только по отношению к Африке. Льюис Спенс го-

¹²⁰ См. А. Bastian. Der Fetisch an der Küste Guineas. Berlin, 1884, S. 77—78.

ворит о широком распространении фетишизма у туземных племен Америки. У индейцев Америки фетиши вплетены в высоко-развитые анимистические представления, связаны с представлениями о магической силе (оренда), наполняющей их. Спенс приводит огромный перечень предметов, которые считаются фетишами. Среди них интересно, может быть, выделить принадлежности шамана, рассматриваемые туземцами как фетиши, и изображения тотемов, части тотема животного или птицы, которые у целого ряда племен являются фетишами.

Так, уналиты Берингова пролива верят, что стрелы и другое оружие, снабженное изображением тотема, приобретают качества изображенного животного и наделяются особой смертоносностью. Женщины рода волка вплетают в волосы полоски волчьей шкуры, а мальчики носят волчьи хвосты на ремне сзади. Среди племен сну главными фетишами являются шкуры лисиц и волков. Любимыми фетишами воинов служат полоски со спины волчьей шкуры вместе с хвостом, свешивающимся с плеч, или шкура волка с отверстием в ней, через которое воин просовывает голову так, что голова волка висит у него на груди.¹²¹

Интересующая нас связь фетишей с колдовскими церемониями проступает довольно ясно, если мы остановимся на нескольких более изученных фетишистских представлениях у омаха. Дорсей пишет, что фетиши у племени омаха бывают «двух родов — одни, принадлежащие племени или роду, и другие, относящиеся к отдельным членам социальной организации».¹²² Такими фетишами племени и родов у омаха являются священный шест и белая шкура бизона. «Во время публичных благодарений после охоты на буйвола совершаются моления у священного столба; этот столб хранится в священной палатке, которую никто не смеет осквернить. Дорсей сообщает о священных камнях, а также мешках, в которых хранились камни, и т. д. Он приводит общую характеристику религии этих племен, данную Флетчером: «О религии обычно говорится как о почитании природы и животных. Этот термин представляется слишком широким и неотчетливым. Тщательные расспросы и наблюдения показывают, что индеец в действительности почитает предметы, которые принимают участие или упоминаются им в его церемониях. Земля, четыре ветра, солнце, месяц и звезды, камни, вода, различные животные являются показателями таинственной жизни и сил, окружающих индейца и наполняющих его страхом и желанием умиловить и вступить в дружественные отноше-

¹²¹ См. «Encyclopaedia of Religion and Ethics», v. V, ed. J. Hastings, p. 898—903.

¹²² J. Dorsey. A study of Siouan cults.— «Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Inst.», v. XI. Washington, 1894, p. 412.

ния с ними. Последние достигаются не столько при помощи жертвоприношения, сколько при помощи более или менее церемониальных призываний». ¹²³ Эта характеристика имеет несомненный интерес, как попытка подчеркнуть в толще индейского культа природы и стихий наличие чувственных предметов, являющихся центром колдовских церемоний. Обращает на себя внимание, что на основе серьезного изучения религии североамериканских индейцев автор выделяет в их культе природы и стихий не самое колдовство, магию как совокупность действий человека, а именно предметы, с которыми связаны пустые страхи и желания и которые являются центром этих колдовских церемоний. В этом смысле автор считает необходимым внести уточнения в обычное понимание религиозных верований североамериканских индейцев.

Наблюдения Флетчера не стоят особняком в этнографической литературе, посвященной Америке. Аналогичные мысли встречаются и у других исследователей. Важно указать, что такой крупнейший знаток верований североамериканских индейцев, как Л. Г. Морган, также видит в культе этих племен два различных слоя. В первом случае культ сводится к «средству общения с духами», и тогда производилось воскурение табака духам. Во втором случае «они обращались к самому объекту», а не к духам, и тогда это совершалось без ритуального воскурения. В качестве таких объектов природы, к которым обращаются люди, Морган называет деревья, кустарники, источники и реки, огонь, ветер, луну, звезды, солнце и т. д. ¹²⁴

Таким образом, в Америке, как и в Африке, можно наметить особый пласт в почитании природы, также отличающийся предметностью представлений, их чувственным характером.

Этнограф Кэшинг, автор специальной (к сожалению, неоконченной) работы о фетишизме у зуны, отмечая большую роль фетишей и фетишизма, почитания различных материальных предметов у этого племени, поднимает важный вопрос о характере связи между фетишами и миром анимистических представлений у американских индейцев. Указывая, что религиозные верования сводятся к вере в различные таинственные силы, скрытые в природе, он считает, что фетиши появляются как необходимые посредники для приближения к миру духов. Чрезвычайно интересно, что большинство фетишей выбирается из предметов природы, имеющих какое-либо внешнее сходство с животными. Установив зооморфный характер духов, исследователь далее хочет найти разгадку фетишизма в том, что первобытный человек «в своей неспособности различать объективное от субъективного должен был установить средство между предметами приро-

¹²³ См. там же, стр. 434 (курсив наш.— Г. Ф.).

¹²⁴ См. *L. H. Morgan. The league of the Iroquois* Rochester — N Y., 1851 p. 155.

ды, которые походили на животных, и самими животными»¹²⁵. Нельзя пройти мимо этой глубокой мысли Кэшинга. Представление о том, что данный камень похож на такого-то зверя, это наблюдение живого ума. Предположение, что такой камень является одновременно и животным, это уже фантазия. В ней заложена возможность отрыва, отлета мысли от действительности и противопоставление мысли и действительности. Предположение, что в камне таится некая «вторая природа», некое «зверинное начало», есть уже удвоение чувственного мира, наделение вещи сверхъестественными свойствами, превращение ее в «чувственно-сверхчувственную» вещь.

Фетиши, как указывает Кэшинг, являются центром колдовских церемоний. В этом отношении наиболее интересны церемонии, совершаемые перед отправлением на охоту. Фетиш является центром таких церемоний, как магическое окружение зверя, подражание зверю, колдовское изображение удачной охоты. По терминологии других исследователей, эти фетиши Кэшинга пришлось бы называть «магическими предметами», — столь тесно связаны они с колдовским ритуалом.

Черты столь прочной связи фетишей с колдовскими церемониями, несомненно, архаичны. Замечательный факт, что фетишами служат главным образом предметы природы, схожие с животными по своему внешнему облику, — также черта достаточно архаичная. Мы, конечно, не должны забывать, что эти черты вплетены в чрезвычайно развитую мифологию, анимистические верования зуны. Несомненно, они очень древнего происхождения и никак не могут получить объяснение из этой развитой мифологии, развитого анимизма. Отправляясь на охоту, дикарь брал с собой найденный камешек, показавшийся похожим на того или иного зверя, на того, на которого он охотится, или на какого-либо могущественного дикого зверя (волка, льва и т. д.). Каменное подобие зверя воскрешает в голове ряд представлений, ассоциаций, сулит воплощение этих мелькнувших представлений (охоты, удачи и т. д.) в действительности. Распаленная бессильным вожделением фантазия вырывала эти предметы из окружающей природы, наделяла их ложными признаками, превращала из чувственных вещей в «чувственно-сверхчувственные», человек ожидал от них помощи в своей борьбе с природой. В этом основа описанных Кэшингом явлений фетишизма у зуны. Мы видим здесь снова, что анализ анимистических верований, если их не «подчищать» в угоду современным идеалистам, невозможен без учета представлений о «чувственно-сверхчувственных» предметах. Они помогают выяснить важнейшую сторону анимистических верований.

¹²⁵ F. Cushing. Zuñi fetishes. — «Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of Smithsonian Inst.», v. II. Washington, 1883, p. 11

Материальные предметы в верованиях народов Сибири

Д. К. Зеленин¹²⁶ обследовал на материале народов Сибири так называемый культ онгонов. Онгоны, по мнению Д. К. Зеленина, — это разные «материальные святыни», с которыми связываются различные анимистические верования. На основе этой обширной работы можно заключить, что весь анимизм сибирских народов связан с культом предметов, грубо выделанных из дерева, шкур животных, камней и т. д.

В. Г. Богораз, конструируя на материале религии народов Сибири свою особую схему развития религии, приближающуюся к теории аниматизма или, частично, даже преанимизма, не может, однако, не отметить первоначальной твердой связи религиозных представлений с материальными предметами. По его мнению, только «на пятой стадии развития гении постепенно освобождаются от предметов, приобретают независимость и свободу движения и таким образом становятся действительно духами». ¹²⁷ На первой стадии развития В. Г. Богораз отмечает большое значение амулетов, не определяя точнее, что они собой представляют. Он цитирует, например, этнографа начала XIX в., писавшего о жителях острова Кадьяка: «С наступлением весны их охотники за китами отправляются в горы на поиски орлиных перьев, медвежьей шерсти, камней необыкновенного вида, кореньев, птичьих черепов и тому подобных предметов. Все такие находки употребляются в виде амулетов». С точки зрения большинства исследователей, это амулеты, магические предметы. Что вкладывается в это понятие, каково значение этих предметов, обычно не выясняется.

В одной из поздних работ В. Г. Богораз отмечает, что в чукотском языке амулет, шаманский дух-помощник, крест, икона, лекарство обозначаются одинаковым словом. «Это есть указание на то, что шаманские духи-помощники имели некогда форму вполне материальную и являлись амулетами-помощниками». ¹²⁸

Это замечание большого знатока религии народов крайнего Севера имеет, конечно, серьезное значение. Амулет-помощник показывает нам на примере шаманства представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах как древнейший пласт религиозных верований. ¹²⁹ Едва ли только есть смысл изгонять тер-

¹²⁶ См. Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Л., 1937.

¹²⁷ В. Г. Богораз. Религиозные идеи первобытного человека. — «Землеведение», 1908, кн. I, стр. 75.

¹²⁸ В. Г. Богораз. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народов Севера. — «Советский Север», 1932, № 1—2, стр. 146.

¹²⁹ Известно также, какое громадное значение в шаманском костюме имеют всевозможные подвески, по обычной терминологии — амулеты. Шаманский

Мин «фетиш» как «ненаучный» и вводить понятие амулетов-помощников, которое, по сути дела, должно явиться субституту термину «фетиш». «У чукок,— пишет В. Г. Богораз в своей смертной работе о шаманстве,— амулет и шаманский дух-помощник обозначаются одним термином энэн. В связи с этим, например, русский бог (православный), а также крест, икона тоже обозначаются одним и тем же термином. Самое слово шаман тоже произошло от этого термина и в сущности обозначает „амулетчик”». ¹³⁰ Таким образом, и в названии шамана, выделившегося специалиста религиозного культа в эпоху разложения родового строя, существуют отголоски древних представлений о предметах, наделенных сверхъестественными свойствами.

Пример чукок — неизолированное явление. В религиозных представлениях эвенков останавливает на себе внимание понятие «шингкэн». ¹³¹ В настоящее время шингкэн означает счастье, удачу на охоте, а также духа, от которого эта удача зависит, духа-хозяина животных, на которых охотятся. Дух этот представляется зооморфным: шингкэн медведей — в виде огромного лохматого медведя, который и является хозяином медведей тайги; шингкэн соболей — в виде черного лохматого соболя величиной с кошку, который является хозяином всех соболей тайги; шингкэн лисицы — соответственно большая лисица, хозяин всех лисиц тайги и т. д.

Однако эти верования крепко связаны с вещами, с предметами, составляющими костяк культа, его прочную основу. Шингкэном является и самый предмет, без которого охота обречена

костюм является целым иконостасом, как говорит В. Г. Богораз. Особые шаманские амулеты-подвески в костюме якутского шамана, так называемые амагаты, являются, собственно, важнейшим его признаком; когда шаман перестает быть шаманом, с его костюма, с соблюдением некоторой торжественности, снимают этот амагат (см. Э. К. Пекарский и В. Н. Васильев. Плащ и бубен якутского шамана.— «Материалы по этнографии России», т. I. СПб., 1910, стр. 101; ср. также рецензию Н. Виташевского в журн. «Живая старина», 1910, вып. IV, стр. 342—352). Фетишизмом проникнуто также отношение шаманов к бубну: бубен — могущественный фетиш, он наделяется множеством фантастических черт. Меньше всего он в глазах шаманов музыкальный инструмент; он — материальное выражение духа, покровителя шамана.

¹³⁰ В. Г. Богораз. Стадии развития шаманства. Рукопись, хранящаяся в рукописном отделе Государственного музея истории религии и атеизма в Ленинграде, ч. II, стр. 36.

¹³¹ По данным исследования А. Ф. Анисимова «Представления эвенков о шингкэнах и проблема происхождения религии» («Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XII, 1949). Об аналогичных, видимо, явлениях писал еще в XVIII в. И. Лепехин: «Всякий промышленник, когда собирается на промысел, берет с собой какую-нибудь вещь для счастья, например из чурки выделанную колодицу, с пришибленным соболем, или в капкане пойманного зверя и сему подобные другие» (И. Лепехин. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1771 г., ч. III. СПб., 1814, стр. 29).

на неудачу. Шингкэнами могут быть отдельные части тела животного: отрезанные мордочки лисиц, соболей, выдр и других зверей. Охотник, овладевший этими шингкэнами в их вещественном виде, надеется на удачу во время охоты; для этого он носит их с собой в особом кожаном мешочке. Мешочек с шингкэном является объектом различных колдовских действий. Приговаривая заклинания, охотник зазывает зверя, заставляет его поддаться охотнику и т. д.

Шингкэном являются не только части тела зверей; особым почитанием пользуются клочки шерсти, волосы зверя или перья птиц. Это в том случае, если такие предметы добыты особым путем, найдены при особых обстоятельствах. Найдя в тайге клочок шерсти лисицы или другого какого-нибудь зверя, подбирают его и хранят как шингкэн на того зверя, которому этот клочок шерсти принадлежит. По сходству могут употребляться и другие предметы в качестве шингкэнов. Так, лохматый черный лишайник заменяет клочок шерсти зверя и может служить шингкэном. Точно так же отдельные предметы, напоминающие части тела зверя, служат шингкэнами; например, дерево, напоминающее своими ветвями рога изюбря, сучок, похожий на крыло птицы, камешек, напоминающий лапу лисицы, служат шингкэнами во время охоты на соответствующие породы птиц, зверей и т. д.

Иногда шингкэном становится предмет не из-за его внешнего сходства, а благодаря условиям места и времени, при которых он найден, при минимальном внешнем сходстве или даже без него. Так, камешек, попавший во время рыбной ловли в сеть, когда та находилась в воде, становится шингкэном на рыбу. Таким образом, мы видим, что шингкэном становятся предметы, так или иначе «замещающие» зверя. Ход мысли человека эпохи первобытнообщинного строя приводит к «удвоению», наделению предметов «второй, звериной природой», как мы пытались показать, пользуясь работой Кэшинга.

Конечно, по установившейся традиции, все эти предметы можно называть амулетами (хотя далеко не все их носят с собой) и отказаться от выяснения характера таких верований. Можно также записать все эти верования в магию, которая якобы «дополняет» анимизм, и снова отказаться от всякого анализа этих верований или вслед за Фрэзером признать, что в таком-то случае мы имеем пример контагиозной магии, а в другом — симпатической и т. д. Но вся эта терминология ничего не объясняет, она лишь классифицирует явления. Между тем на этом примере легко показать, как искажает действительный характер некоторых религиозных верований попытка разделить их на колдовство (магию) и веру в духа (анимизм), выбросив предметы этого культа. В самом деле, шингкэны связывают в узел колдовские церемонии и верования в духов, являясь

центром того и другого. Весь этот круг верований совершенно необъясним, если не начинать анализа с шингкэнов. Показать на примере шингкэнов, что первоначальным и основным здесь является вера в духов-хозяев отдельных пород зверей, совершенно невозможно. Шингкэны-предметы — основная часть всех представлений о шингкэнах — духах-хозяевах зверей. Показать, что эта часть является дополнительной и несущественной, совершенно невозможно, ибо что остается без шингкэнов-предметов в представлениях о шингкэнах-духах? Эти последние повинуются в воздухе, не принимая никакого участия в реальной жизни людей. Но как только они вплетаются в жизнь и труд человека, мы видим именно предметы-шингкэны.

Согласно одному из мифов, сохранившихся у эвенков, все шингкэны находятся у старухи-земли. Она хранит их в особой сумочке, в которой собраны различные шерстинки, перышки всех зверей и птиц тайги. Эта старуха владеет, таким образом, ключами от охотничьей удачи. Задача заключается в том, чтобы добыть у нее эти шингкэны, и шаман отправляется просить у нее несколько шерстинок для охотников, собирающихся на промысел.

Вера в существование старухи-земли относится к культу природы, сравнительно уже развитому, однако дух здесь выступает как хранитель амулетов, предметов, наделяемых сверхъестественными свойствами. А шаман выступает как добытчик этих предметов, умеющий выпросить их у духа. Едва ли можно считать на основании этого мифа представления о «чувственно-сверхчувственных» предметах второстепенным элементом в анимистических верованиях и в представлениях о самом шамане. Этот миф о духе земли состоит из комбинаций изгладов фетишистского характера и без них, конечно, не существовал бы. Сама идея о духе земли складывается как некое простейшее обобщение представлений о «чувственно-сверхчувственных» вещах. Не только шаман выступает как амулетчик, по выражению В. Г. Богораза, но и сам дух является таким же амулетчиком. Его чудодейственная сила сводится к обладанию сверхъестественными предметами. Сбрасывать со счетов при анализе верований в духов такие мифы, сказания, разумеется, нельзя.

Некоторые замечания о культе инау у айнов

Даже те исследователи, которые не склонны выделять чувственные, предметные моменты в анимистических верованиях, все же не могут не отметить большой роли этих моментов. Так, Штернберг пишет об айнах: «У них самым главным предметом культа являются заструганные палочки, которые они ставят везде: на своем очаге, на дворе, на берегу моря, в лесу

и т. д.»¹³² Он указывает, что «на Сахалине у племени айну, которые даже свое происхождение ведут от дерева, к необыкновенным деревьям относятся как к божествам и одаривают их жертвоприношениями, находим своеобразные культовые изображения, состоящие почти исключительно из заструганных палочек, и в этих палочках главную роль играют именно завивающиеся стружки». Как же объясняет Л. Я. Штернберг эти «самые главные предметы культа» из анимистического мировоззрения? Оказывается, при помощи объяснения самих же айнских шаманов. Стружки есть языки, а весь инау, по выражению Штернберга,— некий деревянный «оратор», отправляющийся ходатайствовать за людей перед богами и духами. Спора нет, что такое толкование есть у айнских шаманов, но это не научное объяснение, это лишь вторичное осмысление древнего культа. Культ инау интересен тем, что за ним не скрывается какой-либо определенный дух; просто считается, что у каждого инау есть «душа». Распутать вопрос об инау, выводя их из веры в духов, не удастся, хотя «инау играют огромную роль в жизни айну». «Вся его обстановка, все его окружающее, вся его деятельность заполнена инау»; «без преувеличения можно сказать, что значительная часть жизни айну уходит на изготовление инау»; «в доме, в ограде дома — везде инау, и далее, куда ни повернешься, на горе, на берегу моря, речки, в лесу, на дорогах, перевалах, на кладбищах и т. д.— всюду самых различных форм инау, то хозяину горы, то хозяину солнца, моря, речки, то предку, то киту, выдре, медведю, тюленю и т. д.»; «но еще более многочисленны инау, которые делаются по тому или иному случаю. Например, после каждой удачной охоты... заболел человек, выздоровел, отправился в путешествие, вернулся и т. д.— каждый раз новое инау»¹³³.

Едва ли можно сомневаться, что перед нами более древние элементы, вплетенные в ткань анимистических верований. Старые фетиши здесь унифицируются, развиваются в некоторое подобие идолов (Штернберг замечает уже некоторую попытку придать человекообразность этим кусочкам дерева). Вероятно, они раньше представляли собой искусственно воссозданное дерево, ветки дерева. Как бы то ни было, не учитывать представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах на примере инау невозможно, без анализа таких элементов разобраться в этом культе нельзя.

Можно отметить также, что фетиши при развитых анимистических представлениях могут толковаться не только как изображение и вместилище духов, божеств, но и как жертва, приношение духу такого предмета, в котором этот дух заинтересован.

¹³² Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 535—536.

¹³³ Там же, стр. 53, 54.

Анимизм и представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах

Приведенные примеры с несомненностью показывают, что нельзя отрицать наличия представлений о «чувственно-сверхчувственных» вещах в религии эпохи первобытнообщинного строя. Как возникли эти верования? Если считать, что они являются лишь дополнительным моментом верований в духов, души, то следует все же показать, как и почему этот дополнительный момент возник. Вера в духов никак не объясняет почитания материальных предметов.

Как же получилось, что почитание сверхъестественных сил привело к почитанию предметов? Дикарь, собственно, почитает не предметы, а духов, которые вселяются в эти предметы, так говорят анимисты. Этнографический материал, который мы привели, дает нам понять, что в ряде случаев существует почитание данного предмета, у которого предполагается душа, но ни о каком вселении духов в этот предмет нет и речи, как нет и ухода духа из этого предмета; сам предмет считается священным, представление о духе как бы неотделимо от него. Такие и подобные факты заставляют сторонника анимистической гипотезы Штернберга прийти к выводу, что первоначально дух, душа *неотделима* от самого предмета.

Как мы говорили, уже Э. Тэйлор, давая свое описание анимизма, становился в тупик перед некоторыми явлениями, которые с большим трудом вмещались в его схему и получали объяснение из анимизма. Он принужден был оговариваться, что «фетишем может быть любой предмет. Впрочем, из бесконечного множества предметов не ко всем безразлично может быть приложена идея сосуда, вместилища или орудия духовных существ». ¹³⁴ Э. Тэйлор признавал, что предметы могут быть лишь «символическими, волшебными вещами, действующими через *воображаемое посредство специальных свойств*, присущих предмету, подобно тому, как железное кольцо сообщает крепость или ястребиная нога быстроту бега» ¹³⁵. Удивительнее всего, что это положение основателя анимистической теории было предано полному забвению его сторонниками. Многие этнографы относят такого рода явления к симпатической магии, но это ровным счетом ничего не объясняет. Тэйлор обращает здесь внимание на процесс наделения предметов сверхъестественными свойствами (железо приносит крепость, ястребиная нога — быстроту и т. д.).

В почитании предметов чрезвычайно ярка их конкретность, приспособленность их к определенному, чуть ли не единичному случаю. Ястребиная нога, например, бесполезна во всех дру-

¹³⁴ Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 362.

¹³⁵ Там же, стр. 208 (курсив наш.— Г. Ф.).

гих случаях, кроме тех, когда дело идет о быстроте бега, и т. д. Всем памятен рассказ одного исследователя XVIII в. о Гвинее: «Ремер раз заглянул в открытую дверь и увидел старого негра, сидящего между 20 000 фетишей своего частного музея: он совершал таким образом свои молитвы. Старик сказал ему, что не знает и сотой доли услуг, оказанных ему этими предметами. Их собирали его предки и он сам. Каждый оказал им какую-нибудь услугу. Ремер взял в руки камень величиной с куриное яйцо, и хозяин рассказал его историю. Однажды он выходил из дому по важному делу, но, перейдя через порог, наступил на этот камень и ушиб себе ногу. „Ага! — подумал он, — ты здесь“, — и он взял камень, который действительно много помог ему тогда в его делах»¹³⁶. Этот почти анекдотический рассказ чрезвычайно характерен. Предмет связан с каким-нибудь отдельным случаем, отдельным происшествием в жизни человека. Характерно, что можно накопить 20 000 фетишей, каждый из которых не будет повторять другого; отвлеченность представлений здесь не проявляется, наоборот, сказывается их чрезвычайная конкретность. Если попробовать в немногих словах определить, что дает нам изучение так называемых фетишистских верований, то в первую очередь надо будет отметить их предметный, чувственный характер.

Но такого рода представления отнюдь не ограничиваются только специальной группой предметов, которые этнографы называют фетишами. Такой характер верований гораздо шире. Мы видим его и в магии, и в анимизме.

Исследователи-этнографы, стоящие на самых различных позициях в вопросе о происхождении религии, ее начальных формах и основных элементах, вынуждены отмечать наличие такого характера первобытных верований. Правда, сторонники анимизма, аниматизма и других искусственных построений и теорий пытаются отвести грубо чувственным, предметным представлениям второстепенную роль. Но изучаемый и систематизируемый ими этнографический материал прорывает те искусственные рамки, в которые его втискивают ученые в угоду принятым теориям.

Примыкая без критической проверки к той или иной теории, выдвинутой этнографами (чаще всего к анимистической теории), историки религии видят в изучаемых ими верованиях только представления о духах и богах или колдовские действия человека. Представления же о том, что предметы и явления природы могут изменять свои свойства, превращаться в «чувственно-сверхчувственные» вещи, ускользают из поля зрения таких исследователей.

¹³⁶ Этот рассказ приводит Вайц, затем Э. Тэйлор (в книге «Первобытная культура», стр. 370).

ДИСКУССИЯ В БУРЖУАЗНОЙ НАУКЕ О ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ФОРМАХ РЕЛИГИИ

Первобытное мышление и анимистическая гипотеза

Итак, представления о сверхъестественных предметах, тесно связанные в современных религиозных верованиях с анимизмом, не всегда можно вывести из этой веры в духов и души. Сами сторонники анимистической гипотезы признают наличие верований в то, что душа неотделима от предмета, что почитается сам предмет, наделенный душой (Штернберг),¹³⁷ или вообще отказываются видеть в почитании некоторых предметов представление о душе и духах (Тэйлор).

Где же следует искать корни такого рода верований? Конечно, как и все другие верования, они являются фантастическим отражением в головах людей их бытия, их бессилия. Современный немецкий историк первобытной культуры Г. Эйльдерман, который пытается анализировать и проблемы первобытной религии, считает, что корни анимизма и фетишизма следует искать в разделении труда.¹³⁸ Но такая постановка вопроса грешит механицизмом.

Вопрос о древнейших формах религиозных верований неотделим от вопроса о развитии мышления, сознания человека в ходе его трудовой деятельности, общественной практики. Без разрешения вопросов, связанных с первобытным мышлением, разобраться в характере древнейших религиозных верований нельзя.

Однако именно в вопросе о первобытном мышлении современные философские идеалистические школы создали, пожалуй, наибольшую путаницу. Как мы уже упоминали, сторонники новейших идеалистических школ утверждают, что мышление первобытного человека коренным образом отличается от мышления современного человека будто бы своим «иррационализмом», своей «мистической ориентированностью». Это, разумеется, неверно. Вся история труда, вся деятельность человека опровергают этот нелепый тезис.

Вопреки идеалистическим предположениям Леви-Брюля, первобытное мышление не было иррациональным. «Человек,— говорит В. И. Ленин,— в своей практической деятельности имеет

¹³⁷ Эти явления привели в конце концов Штернберга к признанию аниматизма древнейшей формой религии (см. *Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии*, стр. 8).

¹³⁸ См. *H. Eildermann. Die Urgesellschaft. Ihre Verwandschaftsorganisationen und ihre Religion*. Berlin, 1950.

перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность». ¹³⁹ Но это, разумеется, не значит, что первобытное мышление ничем не отличается от мышления современного человека.

Впадая в грубый антиисторизм, сторонники анимистической гипотезы утверждают, что мышление первобытного человека качественно ничем не отличается от мышления современного человека. Развитие мышления они толкуют лишь как цепь количественных изменений: у первобытного человека невежество преобладает, у современного — господствует научный взгляд.

Сторонники преанимизма, утверждая, что мышление первобытного человека «иррационально», конструируют различные «мистические категории» и «законы» этого мышления, вырывая непроходимую пропасть между «первобытным» и «современным» мышлением. Между тем правильное понимание развития первобытного мышления опровергает идеалистические вымыслы и анимистов, и преанимистов.

В процессе становления человеческого общества развитие труда идет от полуживотных, полuinстинктивных форм деятельности к производству общественного человека; в процессе труда развивается и сознание. Маркс говорит, что человечество начало свой путь с первых «животнообразных инстинктивных форм труда». ¹⁴⁰ Этим формам соответствовали и зачаточные формы «мышления в действии», как говорил И. П. Павлов.

Совершенно очевидно, что у примитивного, «инстинктивного человека» мы не можем предположить существование мышления понятиями. Энгельс указывает, с чего началось развитие сознания человека: «Но вместе с развитием руки шаг за шагом развивалась и голова, возникало сознание — сперва условий отдельных практических полезных результатов, а впоследствии, на основе этого, у народов, находившихся в более благоприятном положении, — понимание законов природы, обуславливающих эти полезные результаты» ¹⁴¹.

Совершенно ясно, что образование понятий предполагает развитие общественной практики, развитие воздействия человека на природу. Образование понятий есть историческая ступень мышления общественного человека. Вначале был долгий период осознания практических, полезных действий. Отвлеченные понятия — результат долгой работы мысли, развивающейся в труде, на основе обогащающейся общественной практики человека. Не с появления отвлеченных понятий началась история мысли. Наглядные, образные представления отнюдь не сразу превратились в отвлеченные понятия.

¹³⁹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 169—170.

¹⁴⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 189.

¹⁴¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 358.

История языка показывает нам следы процесса развития мышления от представлений к понятиям. Идеалистические установки Леви-Брюля не помешали ему собрать прекрасный материал примитивных языков, характеризующий их первоначальную конкретность, образность.¹⁴² Эти свойства языка отражают наиболее древнюю стадию мышления — мышление представлениями.

Результатом этой наглядности, образности языка и мышления является не раз отмеченное нами ранее отсутствие обобщенных, родовых понятий — слов для обозначения понятий «рыба», «птица», «дерево», «цвет» и пр., при множестве слов, точно обозначающих свойства какого-либо предмета.¹⁴³ Леви-Брюль думает даже, что при переходе к развитым языковым формам, связанным с появлением обобщающей работы мысли, под влиянием этого нового фактора исчезает красочность, образность языка, уступая место схематическим, обобщенным формам.¹⁴⁴

Многочисленные исследователи подчеркивают превалирующую роль наглядных представлений в мышлении современных первобытных народов. Все эти наблюдения указывают, что вначале мы должны предположить мышление наглядными живыми представлениями, отражающими многокачественный мир, который познает человек в труде.

Первобытное мышление конкретными представлениями вместо абстрактных понятий отмечали многие исследователи задолго до Леви-Брюля и Кассирера. Так, например, в XVIII в. обосновывая свою теорию фетишизма, де Бросс отмечал, что развитие мышления состоит в «переходе от чувственных предметов к отвлеченному мышлению». К этой мысли приходил и ряд исследователей XIX в.

И при всем этом нельзя забывать, что развитие сознания человека — это процесс развития отвлеченного мышления. Уже на первых этапах речь как бы подытоживает сумму конкретных, живых представлений, которые отражаются в голове человека. Объединение чувственных образов достигается в процессе самой практики, создается некоторая «отвлеченность образа»,¹⁴⁵ явившаяся первым шагом абстракции, отлагается устойчивый образ из разновременных восприятий. Этот процесс нельзя сбрасывать со счета, нельзя забывать, что происходит обобщение образов, представлений.

¹⁴² См. *L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, 1912, p. 155—159.

¹⁴³ См. там же, стр. 190, 195.

¹⁴⁴ См. там же, стр. 159, 196, 198.

¹⁴⁵ Термин А. А. Потебни в книге «Мысль и язык» (Одесса, 1926, стр. 114), где эта проблема отвлеченности образа намечена.

Припомним, как Ленин характеризует начальный этап развития сознания: «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется *нечто*, — потом развиваются понятия *качества* (определения вещи или явления) и *количества*». Только затем, отмечает Ленин, «изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности *versus* явления, — причинности *etc.*».¹⁴⁶ Эта характеристика начального этапа познания дает ключ к истории мышления, к проблемам так называемого первобытного мышления. Не так ли развивалось и сознание человечества? В результате долгой работы мысли, развившейся в труде, появилась категория качества. Умение же отличать сущность от явления появилось сначала лишь в зародышевой стадии, в ходе создания некоторой отвлеченности образов, как понимание некоторой качественной устойчивости предметов, явлений природы.

Ленин указывает на исторический характер категорий, говоря, что они появляются не вдруг, что эти категории суть ступени развития мышления. Ленин показывает путь развития мышления. «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею».¹⁴⁷ В труде развивается сознание первобытного человека. Сначала мелькали впечатления, затем выделилось нечто, человек в процессе труда познавал все больше и глубже многокачественный мир, его окружающий. Категории качества и количества, определение вещи или явления — первая важнейшая ступень познания и овладения миром.

Этим характеризуется развитие сознания на ранних ступенях. «Сознание, конечно, есть вначале осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами...». «...Животное не „относится“ ни к чему и вообще не „относится“; для животного его отношение к другим не существует как отношение».¹⁴⁸

Маркс указывает далее, что вначале происходит «чисто животное осознание природы». Затем в труде инстинкт животного заменяется сознанием человека. Переход от «инстинктивного человека» к «сознательному человеку» — длительный процесс. С развитием труда появляются наглядные конкретные представления, которые дают «определения вещи или явления». Энгельс так характеризует этот процесс: «Начинавшееся вместе с развитием руки, вместе с трудом господство над природой расши-

¹⁴⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 301.

¹⁴⁷ Там же, стр. 85.

¹⁴⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 29.

ряло с каждым новым шагом вперед кругозор человека. В предметах природы он постоянно открывал новые, до того неизвестные свойства». ¹⁴⁹ Такова основная характерная черта мышления, познания первобытного человека. Он обнаруживал новые свойства вещей и явлений природы, его сознание в форме наглядных конкретных представлений отражало этот многокачественный мир, открывающийся человеку в труде, в практике. С развитием сознания появляется речь, «формировавшиеся люди пришли к тому, что у них появилась *потребность что-то сказать друг другу*. Потребность создала себе свой орган: неразвитая гортань обезьяны медленно, но неуклонно преобразовывалась...» ¹⁵⁰ В этом медленном процессе преобразования неразвитой глотки обезьяны животный выкрик становился словом, развивалась, согласно учению И. П. Павлова, вторая сигнальная система. Потребность что-то сказать друг другу явилась результатом длительного процесса труда и развития общественных связей. Энгельс считает, что выработка этой потребности явилась главным результатом периода низшей ступени дикости, периода первобытного человеческого стада.

Приведенные соображения относительно первобытного мышления, таким образом, показывают, что принятие анимизма как древнейшего этапа в развитии религиозных верований совершенно обходит проблему развития познания и сознания общественного человека эпохи дикости, его переход от чувственных представлений к образованию понятий.

Преанимистические теории и фетишизм

Сторонники преанимистических теорий, как уже сказано, подчеркнули отличие первобытного мышления от мышления современного человека.

Однако, игнорируя материалистический подход к вопросам развития сознания общественного человека, буржуазная наука совершенно запуталась в нескончаемой дискуссии между сторонниками анимизма, с одной стороны, и сторонниками теории магии, тотемизма, аниматизма, не говоря уже о теориях прамотеизма,— с другой. Легко показать, как у этих противников анимистической гипотезы первобытные верования искажались. Из этих верований исчезло их существенное содержание, искусственно подчеркивались одни стороны, а другие оставались в тени. Все эти теории, которые можно объединить общим названием преанимистических, сходились в одном: данные первобытного мышления позволяют заглянуть глубже, чем анимистические верования, нащупать слой доанимистических верований.

¹⁴⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 489.

¹⁵⁰ Там же.

Однако такое стремление отнюдь не спасло сторонников преанимизма, пользующихся идеалистической методологией, от грубого антиисторизма, ошибочного не менее, чем антиисторизм адептов анимистической гипотезы.

Отсутствие действительного историзма легче всего увидеть на сочетании современных буржуазных теорий первобытного мышления с теорией «мана», «оренда», «ваканда» как древнейших форм религии. Заслуга Леви-Брюля заключается в том, что он подчеркнул значение аффекта, эмоций в древнейших религиозных верованиях. Он попытался исторически подойти к анализу представлений о сверхъестественном у первобытного человека и показал, что они основаны на аффекте; он пробовал ввести даже особый термин «аффективной категории сверхъестественного». Однако Леви-Брюль пытался также доказать на основании этих соображений, что древнейшая форма религиозных верований есть вера в «единую безликую силу». С одной стороны, теория первобытного мышления стремится таким образом доказать, что мышление первобытного человека конкретно, что оно далеко от современного абстрактного мышления. С другой стороны, наравне с этим допускается существование такого представления, как «безликая единая сверхъестественная сила» (мана). Выход из этого противоречия теоретики первобытного мышления ищут в признании иррациональности его. Леви-Брюль выдвигает положение, согласно которому первобытное религиозное представление о «единой сверхъестественной силе» носит не логический, а аффективный характер. Он игнорирует действительный ход развития и характер первобытного мышления, ему невдомек, что представление о «единой силе» предполагает огромное развитие отвлеченного мышления.

Л. Я. Штернберг, критикуя преанимистов, писал: «В противоположность учению классической школы о разумном творчестве религиозных идей, приверженцами преанимизма была выдвинута теория творчества иррационального».¹⁵¹ Но этим самым создавалась удобная позиция для критики этой теории со стороны анимистов, которые легко нащупали слабую сторону преанимистической гипотезы. Спор этот, в котором обе стороны выступают с позиции идеализма, нескончаем.

В споре со сторонниками анимистической гипотезы противники ее из школы преанимистов вскрывали слабость отдельных положений схемы Тэйлора, но как только они доходили до изложения своей теории, ничего доказать не могли. «В тот момент,— пишет, например, Леви-Брюль,— когда вступает в дело аффективная категория сверхъестественного, объяснение уже подсказано. Тайны, загадки природы их не беспокоят, не приводят их

¹⁵¹ Л. Я. Штернберг. Современная этнология.— «Этнография», 1926, № 1—2, стр. 32—33.

к мыслительному усилию. Настроенные мистически умы сразу же готовы увидеть за вещами и делами нашего мира невидимые силы. Они чувствуют их вмешательство каждый раз, как только что-нибудь необычайное и странное остановит их внимание. В их глазах „сверхприрода“ [surnature] окутывает, проникает и поддерживает природу». ¹⁵² В другом месте Леви-Брюль говорит, что «в нашей мысли существование природы предполагает устойчивое строение, неизменное устройство, т. е. детерминизм явлений и постоянство специфической формы у живых существ. Мы отбрасываем мифические существа, несовместимые с этим порядком, в царство сказок и фикций. Совершенно иное положение первобытного мышления. Для него мифический мир одновременно и „сверхприрода“, и „доприрода“, и прежде всего реальность». ¹⁵³

Единственным «доказательством» теории преанимизма, утверждавшей, что первоначальная форма религиозных верований — это вера в «безликую единую силу», было почитание мана, оренда и т. д. у ряда народов. Но теория мана получила удар именно со стороны анализа самого конкретного материала этого типа верований. Р. Турнвальд на основе изучения этого материала связывает возникновение понятия мана с культом вождей и князей племен. Это понятие, по крайней мере в отношении к человеку, связано с «социальным отличием данного лица». По мнению Турнвальда, это действительно не дух, но скорее «находящийся в человеке особый флюид», особая сила, «которой обязано социальное отличие лица» в глазах туземцев. «Как один из источников представлений о мана,— пишет он далее,— следует рассматривать социальное расслоение и становление сакральной власти князя на аристократической основе». ¹⁵⁴ При таком положении вещей, само собой разумеется, отпадают притязания сделать понятие о мана первичным в развитии религиозных представлений.

Даже этнографы, стоящие на идеалистических позициях, упрекают сторонников теории мана в том, что они проглядели самое развитие колдовства и историю колдунов в первобытном обществе. Между тем задолго до Турнвальда еще Кодрингтон писал, что «эта сила, безликая сама по себе, всегда связана с несколькими лицами, которые ею управляют. Духи [spirits] обладают ею все, души [ghosts] — обычно, а также и некоторые среди людей; всякий человек обладает мана... Влияние этого человека зависит от факта, что он производит впечатление, будто он в самом деле ею обладает. Поэтому он становится вождем

¹⁵² L. Lévy-Bruhl. *La mythologie primitive*. Paris, 1935, p. 80.

¹⁵³ Там же, стр. 41.

¹⁵⁴ R. Thurnvald. *Neue Forschungen zum Mana-Begriff*.— «Archiv für Religionswissenschaft», Bd. XXVII. Leipzig — Berlin, 1929, S. 103, 109—111.

племени». ¹⁵⁵ Представление о колдовской силе неотделимо от фигуры колдуна, а также от князька племени или, другими словами, от человека, который стремится «произвести впечатление, что он в самом деле обладает мана». Только с появлением таких людей возникает представление о колдовской силе, которую они умеют найти и заставить себе служить. Остальные люди в какой-то мере могут стараться им подражать, не достигая, разумеется, такого успеха, полноты обладания мана, какой располагают колдуны, шаманы, князьки племени. Таким образом, оказывается, что нельзя отрывать изучение мана от развития первобытнообщинного строя. При правильном подходе понятие о мана лишается всех своих прав выражать характер древнейших, первоначальных религиозных верований.

Следует отметить, что, когда Кодрингтон впервые ввел в этнографию понятие мана, он давал описание этих верований, подчеркивая их связь с предметами. В описаниях Кодрингтона мы видим, как человек находит камень, который возбуждает его воображение, форма этого камня напоминает ему плод или что-либо другое; тогда он считает, что этот камень не простой, что он заключает в себе мана — колдовскую силу.

Можно сказать с уверенностью, что Кодрингтон отмечает наличие почитания предметов в этой вере в колдовскую силу. Представление о колдовской силе (мана) выступает как обобщающее, подытоживающее представление анимистического характера, стоящее над почитанием отдельных предметов. Эта вера в безликую силу оказывается, в конечном счете, верой в камни, предметы, талисманы и т. д. Вот как реально выглядит эта вера: «Если человек был удачлив в битве, то это не благодаря силе его рук, остроте его зрения или плодотворности его уловок, которые принесли успех. В действительности, чтобы сделать себя способным, он получил связанную с каким-нибудь амулетом мана какого-нибудь духа [spirits] или умерших воинов... Если свиньи [в хозяйстве] человека размножаются, если его сады дают хороший урожай, это не потому, что он предприимчив и заботится о своей собственности, но потому, что он обладает камнями, полными мана, и для свиней и для ямса». ¹⁵⁶

Очевидно, вера в мана как бы связывает мир духов с миром вещей. Мана — некая часть духов и душ умерших, та часть, которая неразрывно связана с предметом, с каким-нибудь амулетом, талисманом.

Такова в основных чертах связь веры в мана с верой в духов и души, а также с представлениями о «чувственно-сверхчувственных» вещах. Совершенно очевидно, что конкретный материал не дает нам никаких оснований предполагать, что вера в духов

¹⁵⁵ H. Codrington. *The Melanesians*. Oxford, 1891, p. 119—120.

¹⁵⁶ Там же, стр. 120.

и души развилась из первоначального представления о «единой безликой силе». Спор о том, что раньше — мана или духи и души, напоминает знаменитый спор о курице и яйце. У нас нет оснований предполагать, что убеждение в существовании мана предшествует почитанию отдельных предметов и явлений природы, превращению их в «чувственно-сверхчувственные» вещи. Было бы грубой натяжкой считать, что вера в сверхъестественное зародилась в виде веры в мана. Не вернее ли предположить, что это верование обобщает более древние и более элементарные представления? Не ясно ли, что возникновению общего представления о мана, или, как говорит Леви-Брюль, «категории сверхъестественного», должны предшествовать более элементарные верования? Не следует ли считать, что это есть результат некоторого процесса обобщения? За «порогом религии», который искали преанимисты, находится в действительности более древний пласт, когда не было еще обобщенной «категории», когда имели место только отдельные представления об отдельных вещах.

Преанимисты старались всячески спиритуализировать первобытную религию, конструируя веру в «единую безликую силу», совсем вроде «единого бога», в то время как факты говорили о вере в колдовскую силу вещей, предметов, т. е. о позднейшей стадии развития представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах.

Конечно, понятие о мана следовало очистить от вещей, если оно миссионерам понадобилось для переводов Евангелия. Так, в таитянском переводе «Послания к римлянам» (I, 16) сказано, что «благовествование христово» «есть сила божия ко спасению всякому верующему» (слова «сила божия» переданы через слово «мана»).¹⁵⁷ Однако во всем многообразии значений этого слова даже протестантский богослов Аллье все же, в первую очередь, отмечает как первые значения слова мана: «сила колдуна», «колдовское качество вещи»; он указывает, что мана обозначает «магическое, религиозное и социальное значение вещей и людей».¹⁵⁸ Итак, даже богослов видит в представлении о мана отражение «социального значения вещей и людей». Если расшифровать это указание, то получается, что понятие о мана появилось тогда, когда появились люди, выделяющиеся из общей массы, когда началась социальная дифференциация в первобытном обществе, когда слагалось представление об «особой» судьбе некоторых людей — колдунов, шаманов, князьков.

Таким образом, мана — разновидность анимистических верований. Мана обладают души и духи, не сами души или духи

¹⁵⁷ Как сообщил миссионер Вернье (см. *R. Allier. Magie et religion. Paris, 1935, p. 78*).

¹⁵⁸ Там же.

вселяются в предметы, делая их «чудесными», но некая частица их делает вещи, предметы «чувственно-сверхчувственными». Это обобщенное понятие для сверхъестественных свойств вещей, разумеется, неразрывно связано с развитием веры в духов и души, в колдовскую силу вещей и людей — колдунов и князьков, которые распоряжаются этими вещами.

Факты неопровержимо свидетельствуют, во-первых, о том, что «безликая сила», мана, связана с вещами, с предметами. Вера в мана является трансформацией древних представлений на том этапе, когда уже появился анимизм. Вместо представлений об отдельной какой-либо вещи, о ее мнимых сверхъестественных свойствах появляется обобщенное представление о таких свойствах вещей вообще, об их колдовской силе, которая получает и свое особое наименование. Преанимисты эту анимистическую трансформацию прежних представлений стараются выдать непосредственно за древнейший вид религиозных верований.

Материал неопровержимо свидетельствует, во-вторых, о том, что эти верования в колдовскую силу вещей тесно связаны с определенными социальными сдвигами в первобытнообщинном строе. Вера в колдовскую силу тесно связана с колдунами, с главарями племени. Важную роль здесь играют представления о колдуне как обладателе колдовских предметов. Выше уже говорилось о том, что, по утверждению В. Г. Богораза, «шаман» по-чукотски значит «амулетчик». Таково же отношение к колдуну как обладателю амулетов, колдовских средств и у других народов (начиная с австралийцев).

Можно сказать далее, что как появление колдунов не может объяснить возникновения колдовских обрядов, которые древнее колдунов, так и мана не может объяснить возникновения колдовских обрядов и представлений о сверхъестественных свойствах вещей.

Мана, таким образом, никак не объясняется свойствами первобытного мышления в качестве древнейшей формы религии. Наоборот, труды преанимистов наводят на мысль о более древних формах религиозных фантазий, чем это дает материал верований типа мана. Путь исследования этих древнейших форм намечается как путь анализа такого типа верований, где представления о сверхъестественном неразрывно слиты с вещами. В таком анализе надо, разумеется, учитывать роль аффектов, эмоций, чувственной стороны познания человека эпохи дикости.

Магия и первобытное мышление

Остановимся теперь на магии и колдовстве, как на возможных первоначальных формах религии, что также подчеркивается рядом историков религиозных верований.

Еще Гегель, считая магию древнейшим видом религиозных верований, разделил ее на две ступени. Первая и древнейшая ступень магии, по мнению Гегеля,— это колдовство без участия каких-либо предметов; далее идет стадия колдовства с применением предметов. Гегель прекрасно показал близость этой второй стадии колдовства к фетишизму, показал близость представлений о магическом предмете и фетише. Позволительно, однако, задать вопрос, действительно ли магия без предметов есть древнейший вид магии. В словесном заговоре, заклинании часто выступает магия «без предметов». Но действительно ли древнейший колдовской обряд не имел материального объекта? Предметность, конкретность мышления, родившегося в труде, думается нам, предполагает путь изменения магии, обратный тому, который наметил Гегель. Тот, кто считает, что в магии имеется лишь система действий, должен бы задуматься над тем фактом, что нет и не может быть человеческого действия без объекта этого действия. Сторонники теории магии видят субъект, видят действующего человека, но отказываются видеть объект этого действия.

Первобытный человек предстает в трудах этой школы историков религии как последовательный субъективный идеалист или даже солипсист. Так, утверждают сторонники теории магии, будто бы и началось развитие религиозных представлений.

Но эта односторонняя точка зрения искажает то, что действительно лежит в основе магии. По нашему мнению, эту основу следует искать в наделении предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами, в вере, будто бесчувственная вещь может изменить свои свойства с тем, чтобы удовлетворить прихоть человека, его расpalенное бессилием вожделение. Мысль Маркса о том, что вначале происходит «чисто животное осознание природы», таким образом, дает ключ и к пониманию древнейшей основы магии, как и других форм религии. В этом, по нашему мнению, огромная ценность для современной социологии замечательной мысли Маркса.

Шкура животного может изменить свои естественные свойства, она является заместителем животного, а проткнуть ее — то же самое, что убить действительное животное. Грубое вожделение направляет фантазию дикаря на шкуру убитого зверя, на найденный кусочек его шерсти, на деревяшку и камень, напоминающие какую-либо часть животного, на которого охотятся, на искусственное изображение этого животного или на какой-либо другой предмет. Грубое вожделение подсказывает, будто бы этот предмет может помочь самому производственному акту: колдовское действие есть выражение ложных представлений, будто бесчувственная вещь может менять свои естественные свойства.

Первобытный человек в результате бессилия терял материалистическую установку своей общественной практики и исходил из своего сознания. Картина объективной реальности представлялась в перевернутом виде, в голове человека создавалось фантастическое отражение объективной реальности. Чувственные вождения становились в его фантазии основой объективной реальности, заслоняли действительные вещи с их естественными свойствами.

Следует со всей ясностью подчеркнуть идеалистическое содержание этих представлений; в них психическая деятельность человека отрывается от объективной реальности, преувеличивается, наделяется мнимыми свойствами творца реальных явлений, заслоняет действительные вещи с их естественными свойствами.

Развивалась уверенность, что отдельный предмет, связанный как-либо с трудом человека, что намеренно воспроизведенное действие, направленное на тот или иной объект, связанный с действительным трудом, воскрешая в сознании ряд представлений, тем самым дадут желаемые результаты.

Не самое трудовое действие, но его условное повторение, намеков на него, отрывок, элемент этого действия, направленный на предмет или часть предмета, смогут породить все необходимые полезные результаты. В этом смысле глубоко прав был Г. В. Плеханов, утверждая, что магия основывается «на недостаточно ясном различии между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности», что она «смешивает объективные явления с субъективными»¹⁵⁹. Если данный предмет способен породить определенные представления, то он может породить и реальные явления: так на основе грубых вождений появляются представления о предметах, способных изменять свои естественные свойства, удовлетворить желание дикаря, появляется колдовской обряд.

Таким образом, в древнейших магических верованиях едва ли можно найти такую магию, которая не была бы направлена на «магический предмет», которая не превращала бы вещи, явления природы в «магические средства», которая не имела бы в своей основе расpalенной вождением фантазии, ложных представлений, будто бы бесчувственная вещь может изменить свои естественные свойства, с тем чтобы удовлетворить прихоть человека.

В многочисленных колдовских обрядах мы найдем, как суть их, ложные представления о бесчувственных вещах. Даже когда мы имеем подражательные церемонии (танцы и т. д.), то в самом костюме есть какой-то «магический предмет», который является центром церемонии.

¹⁵⁹ Г. В. Плеханов. О религии и церкви. М., 1957, стр. 265.

Леви-Брюль приводит распространенный у австралийцев и на Новой Гвинее особый убор *gagi*; это предмет, по его мнению, встречается на скальных рисунках в Австралии, ему приписывается главная роль во всей церемонии, и Леви-Брюль, в соответствии со своей теорией, считает его инкарнацией «мифических предков».¹⁶⁰ Нетрудно найти магические предметы как основу и в обрядах имитативной и симпатической магии. Приведем некоторые примеры.

На острове Киваи, указывает Леви-Брюль, в землю закапывают «определенные камни, форма которых похожа на форму клубней, которые надеются получить». Разве эти камни не бесчувственные предметы, по отношению к которым распаленная вожделем фантазия дикаря заставляет желать, чтобы они переменили свою форму? Далее они могут превратиться и в фетиши обычного типа. Леви-Брюль приводит обряд вызывания дождя, который он, по справедливости, считает образцом имитативной магии и подражательного танца. Обряд состоит в плясках и криках вокруг ямы с водой. Он является подражанием движениям и крикам водяной птицы и т. д.¹⁶¹

Казалось бы, где в этом обряде место «магическому предмету»? Однако, внимательно приглядевшись к обряду, мы видим, что в нем принимает участие кусочек кристаллического кварца, который называется камнем дождя. В первую очередь отыскивают в горах именно его; далее в обряде принимает участие и определенное дерево. Магический обряд, таким образом, состоит не только в комбинации некоторых действий, но, что важно отметить, он направлен на определенные предметы.

Дерево принимает участие и в другой, приводимой Леви-Брюлем, церемонии вызывания дождя. Его сажают в землю в момент магического обряда, чтобы вызвать дождь.¹⁶²

Разве не ясно, что во всех этих случаях происходит надделение предметов сверхъестественными свойствами, превращение их в «чувственно-сверхчувственные» вещи?

Г. В. Плеханов указывал на то, что магия дополняет анимизм. Это верно в том смысле, что магия не может быть лишь системой действий, что надо найти основу магии в мировоззрении дикаря. Религия есть фантастическое отражение тех сил, которые господствуют над человеком. Другой вопрос, каков тип этого фантастического отражения. Можно считать, что это мировоззрение первоначально было не анимистического свойства. Вследствие этого, однако, не снимается вопрос о том, какой же взгляд на мир, на природу лежит в основе магии. Остановимся кратко на том «законе» первобытного мышления,

¹⁶⁰ L. Lévy-Bruhl. *La mythologie primitive*, p. 132—138.

¹⁶¹ См. там же, стр. 190—191.

¹⁶² См. там же, стр. 193—194.

который сконструирован Леви-Брюлем и который должен объяснить существование магии в древнейших слоях религиозных верований. Это так называемый «закон сопричастия»; с его помощью Леви-Брюль стремится вскрыть то «мировоззрение», которое лежит в основе магии.

Анализируя знаменитый бизоний танец, описанный у Катлина, Леви-Брюль пишет: «Это вид драмы или, скорее, пантомимы, которая изображает дичь и способ, каким она попадает в руки индейцев. Поскольку для дологического мышления нет чистого и простого воображения, постольку образ сопричастен оригиналу, и, наоборот, обладать образом, это уже, в известном смысле, значит увериться в обладании оригиналом»¹⁶³. Но Леви-Брюль не видит, что «сопричастие образа оригиналу», «обладание образом как обладание оригиналом» — все это другие обозначения для наделения вещей и явлений природы ложными свойствами. Тайна «сопричастия» лежит в распаленной фантазии дикаря, так как вещи наделяются ложными свойствами, они будто бы могут, минуя свои естественные свойства, удовлетворить прихоти дикаря; раз они порождают в голове цепь представлений, они могут и в реальности привести к явлениям, породившим эти представления. Анализ Леви-Брюля выявляет, что все эти ложные представления относятся к вещам, к предметам. Если он доказывает, что без представления о сопричастности вещей нет магии, колдовства, нет первобытной религии, то это в действительности значит, что в основе колдовства лежат ложные взгляды людей на вещи, на предметы, взгляды, внушенные распаленной бессилием фантазией дикаря. В этом смысле бизонья шкура или кусок ее, камень или деревяшка «сопричастна» в голове дикаря самому бизону, предмету охоты, так как она теряет в его глазах свои действительные очертания.

Леви-Брюль видит основу магических представлений в предположении дикаря, что все вещи друг с другом связаны. Однако трудно предположить наличие такого общего философского постулата в голове дикаря на древнейшей ступени. Такой постулат — продукт обобщения исследователя, а не самого дикаря. На самом же деле перед нами в колдовских действиях проходит взгляд на предметы и явления природы как на «магические средства», наделение их ложными свойствами.

Теория аниматизма

Необходимо кратко остановиться также на теории аниматизма, всеобщего одухотворения или, вернее, оживления вещей как стадии, предшествующей анимизму. Сторонники этой теории

¹⁶³ L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, p. 264.

стремятся вскрыть генезис анимистических идей и вместе с тем утверждают, что те представления, которые часть исследователей объединяют под именем фетишизма, являются разновидностью этой веры во всеобщую одушевленность вещей, всей природы. Е. Г. Кагаров, например, считает, что понимание де Броссом фетишизма «является результатом смещения фетишизма либо с употреблением амулетов, талисманов и аналогических средств первичной магии, либо с предшествовавшей фетишизму более примитивной языческой стадией — аниматизмом»¹⁶⁴. Сторонники аниматизма признают ложные представления о самих вещах более древними, чем верования в духов, но они толкуют эти представления как выражение всеобщего «оживотворения» природы, которое «естественно» возникает в сознании дикаря. Ложные представления о вещах в теории аниматистов расплываются, теряют свою конкретность и направленность, превращаются во всеобщие размышления о природе в целом, во всеобщее оживление ее, в какой-то своеобразный примитивный пантеизм.

Один из защитников анимистической теории, Л. Я. Штернберг, хорошо резюмирует в нескольких словах основные идеи аниматистов. По его словам, Вундт находит «в идее одушевления природы лишь продукты работы воображения, простой акт увлечения первобытного человека процессом своего собственного необузданного воображения, нечто аналогичное психологии детей, которые в увлечении игрой воображают стулья лошадками, но в действительности и не думают отождествлять неодушевленные стулья с живыми лошадьми».¹⁶⁵ Для рассуждения аниматистов здесь все достаточно характерно схвачено. Дело же как раз заключается в том, что ложные представления человека неотделимы от колдовского акта, в котором они выражаются. Утратив свою связь с колдовскими действиями, они в писаниях сторонников теории аниматизма чрезвычайно расплываются, обобщаются, становятся размышлениями дикаря — поэта и философа о всей природе. Сторона культа, почитание, в котором сквозит страх и бессильная надежда, выпадают, остаются одни представления полуфилософского свойства. Аниматисты не замечают, что ложные представления о предметах не приобретают всеобщности философских постулатов, не существуют в виде какой-то законченной всеобщей теории природы и жизни. Теория аниматизма конструирует всеобщее мировоззрение по типу и образцу анимистического и переносит его на такую стадию развития человеческого общества, на которой мы предположить его не можем.

Если при этом для доказательства существования такого ми-

¹⁶⁴ Е. Кагаров. Культ фетишей растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, стр. 7.

¹⁶⁵ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 237.

ровоззрения ссылаются на фольклор, на сказку, где в ряде мотивов, сюжетов нет культа духов, но есть живые деревья, камни и т. п., то такое доказательство существования аниматизма следует решительно отвести. Что религиозного в сказке, где две горы беседуют между собой? Разве является опиумом народа сказка о луне в виде большой птицы? Эти фантазии выражают лишь образное мышление первобытного человека ¹⁶⁶.

Разберем некоторые примеры, служащие доказательством аниматической теории у одного из первых ученых, ее высказавших,— В. Г. Богораз. Он отмечает, что про каждый предмет чукчи говорят: «имеющий хозяина», но еще чаще говорят: «имеющий голос». Едва ли есть основания сомневаться, что предметы, имеющие хозяина, анимизированы, что эти представления анимистичны. О другом роде предметов В. Г. Богораз пишет: «Предметы, имеющие голос, действуют посредством своих материальных качеств и возможностей. Так, например, камень, одаренный голосом, просто срывается с места, скатывается с грохотом и попадает в человека, которому он хотел повредить. Он может также убедить человека подобрать его и сделать своим амулетом». В применении к такого рода явлениям понятие аниматизма является лишь общим понятием для фетишизма и анимизма. Оно характеризует также явления, переходные от начальных форм чисто фетишистского отношения к вещам и явлениям природы (когда нет еще представлений о душе), через начальные ступени анимизирования (предмет сам имеет «голос», «душу»), к представлениям об отдельных от предметов духах, душах.

В. Г. Богораз, как и многие другие аниматисты, как будто склонен выводить это оживотворение из движения предметов (листья шелестят, камни срываются и т. д.), но разве все религиозные, ложные представления о вещах имеют своей основой движение предметов? Не лучше ли вместо расплывчатых терминов «оживление», «оживотворение» говорить точнее, определеннее — наделение вещей сверхъестественными качествами и свойствами. Только тогда получается действительный рубеж между вредной религиозной фантазией и красивыми образами народной поэтической фантазии. Когда В. Г. Богораз приводит рассказ о том, что «шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам», то это скорее образ народной сказки, широко известной по литературной обработке Андерсена. Такова же и история маленькой птички, которая жила во впадине сука и к которой подкрался вороватый ворон, подслушал ее песни и завладел ими, «втягивая их своим дыханием». По нашему мнению, в этих рассказах согретая народной фантазией при-

¹⁶⁶ На этой стороне проблемы мы остановимся далее, разбирая вопрос о древнейших видах религиозной и сказочной фантазии.

рода «очеловечивается», приближается к человеку, а не отдаляется от него, не противостоит ему как чуждая, неприступная сила. Эти рассказы не являлись «опиумом народа», «духовной сивухой», т. е. религией. Такие рассказы прорывали пелену фетишистского отношения к природе, распаленного страхом и бессилием, они позднее прорывали и анимистическое мировоззрение, согласно которому везде таятся незримые духи, цепко держащие дикаря в безысходном рабстве. Другие рассказы, приводимые В. Г. Богоразом в доказательство «оживотворения» и записанные им со слов шамачов, являются образцами уродливой шаманской мистики, отыскивающей везде «служебных духов» для шамана. По своему содержанию они либо фетишистского, либо анимистического порядка.

Сам В. Г. Богораз, намечая стадии развития аниматизма, подчеркивает, что аниматизм есть, собственно, развитие от почитания предметов к почитанию духов. Явления, объединяемые общим названием аниматизма, включают в себя, с одной стороны, явления образного мышления народа, художественной фантазии, с другой стороны, — религиозное олицетворение предметов и явлений природы. Для буржуазной науки чрезвычайно характерно нежелание отличать религиозные верования от здорового сознания человека. Буржуазная наука игнорирует то, что религия есть лишь пустоцвет на здоровом дереве познания общественного человека. Понятно поэтому, что сторонники теории аниматизма не видят никакого отличия религиозных верований от образного мышления человека первобытнообщинного строя. Эта теория конструирует единое религиозное мировоззрение, в него она включает и образы, в которых человек познавал природу, и религиозные верования. Нам думается, что следует разложить аниматизм на его составные части, которые пытались объединить одним понятием. При этом в разрешении вопроса о древнейшем виде религиозного олицетворения сил природы нам следует обратить внимание именно на ту часть аниматических представлений, которые непосредственно связаны с культом, с религиозными действиями. А в этом случае явления фетишизма нам снова оказывают большую услугу.

Анализ явлений, подводимых под понятие аниматизма, помогает раскрыть генезис анимистических идей. В. Г. Богораз характеризует первоначальную стадию религиозных верований как «оживотворение»: «Первобытный человек познает жизнь такой, какою она является ему в процессе деятельности. Его внимание привлекают те предметы, на которые распространяются его действия... Камни, деревья, холмы или облака, а также и явления природы (ветер, дождь, гром) считаются живыми безотносительно к их форме».¹⁶⁷ «Оживотворение» — неточный,

¹⁶⁷ В. Г. Богораз, Чукчи, т. II. Религия. Л., 1939, стр. 1—2.

а потому и неверный термин, ибо речь идет не о поэтических рассказах о жизни природы, а о фетишистском отношении, которое наделяет предметы природы сверхъестественными качествами и делает их объектом поклонения. Вторая стадия, по В. Г. Богоразу, отличается тем, что у дикаря появляется «восприятие сходства внешнего вида предмета с общей формой и отдельными частями человеческого тела — появляется представление о внутреннем сходстве, более детальное и определенное. Каждое случайное сходство охотно подхватывается — рот, голова, руки усматриваются во внешнем виде предметов, которые считаются живыми. Легкого сходства с формой человеческого тела достаточно для того, чтобы предмет стал амулетом. Сучок дерева или кусок кожи, раздвоенный на конце, как бы имеющий две ноги, считается человеческим существом».¹⁶⁸

В. Г. Богораз едва ли прав, произвольно выделяя этот момент в особую стадию мышления, отличную от первой стадии. Уже на первой стадии вполне возможны эти наблюдения сходства одних предметов с другими. Односторонне и неверно подчеркивание в угоду аниматизму сходства только с человеком. А разве лишайник, схожий с шерстью зверя, камень, похожий на рыбу, и т. д., не существуют среди фетишей, амулетов и т. д.? Мы указывали среди магических предметов даже камни, которые похожи на клубни растений, употреблявшихся в пищу. Далее неверно, что дикарь при выборе фетишей отмечает только сходство, подобие. Здесь действует также, как отмечают все авторы, писавшие о магии, закон *pars pro toto* (часть вместо целого); вместо зверя — клочок шерсти, лапки, кусок шкуры и т. д. Таким образом, вторая стадия, выделяемая В. Г. Богоразом, принципиально неотличима от первой стадии.

На третьей стадии, по В. Г. Богоразу, возникают идеи о том, что «вещи имеют двойную природу: свой обычный вид и другой, более или менее человекоподобный. Обе формы вполне материальны, и вещи могут свободно менять их одну на другую»¹⁶⁹.

Эта стадия, таким образом, показывает, как фетишистские верования начинают превращаться в анимистические, отмечает самый процесс превращения. Приписывание вещам ложных сверхъестественных свойств является предпосылкой для раздвоения, удвоения образа вещи. Фетишистские представления дикаря, вечно связанные с вещью, начинают сознаваться как некая вторая природа самой вещи, дополнительная к ее действительным качествам. Так начинается удвоение, характерное для анимизма. С этой точки зрения весь фетишизм можно рассматривать как подготовку анимизма, процесс зарождения анимистических идей.

¹⁶⁸ Там же, стр. 2.

¹⁶⁹ Там же.

«Двойная природа» вещей и явлений стала предметом специальной работы Леви-Брюля. «В рыбе,— пишет он,— они видят человека и в человеке рыбу». Он говорит здесь о «двойной природе, которая характеризует существо мифического периода»¹⁷⁰. Леви-Брюль специально анализирует мотив превращений в фольклоре первобытных народов, рассматривает представления, по которым какой-нибудь кусочек дерева в руках колдуна превращается в живого крокодила или другого «искусственного», «сделанного» зверя, как он называет эти предметы. Об этом же пишет В. Г. Богораз: «Так, деревянные амулеты,— приводит он пример из религии чукоч,— спокойно лежащие в деревянном ящике, превращаются в пастухов и ночью отправляются в оленье стадо охранять его от волков. Рано утром они возвращаются на прежнее место и снова становятся кусочками дерева. Такое превращение все же не меняет основных свойств предметов. «Деревянное племя», деревья во множестве являются на зов шамана, но, входя в юрту, они боятся огня, так как он может сжечь их»¹⁷¹. При общем правильном описании явления здесь снова неверно подчеркнута одна «человекоподобная» форма. Разве в камешке, похожем на голову зверя, не подозревают «звероподобной» природы, в камне, похожем на клубни растения,— «растениеподобной» природы? Представление об обязательно «человекоподобной» второй природе вещи появляется в процессе становления анимистического мировоззрения, но еще долго зооморфные духи играют здесь роль не меньшую, чем антропоморфные.

В общем В. Г. Богораз здесь показывает начальную ступень процесса, когда «человек отделяет в мышлении прилагательное от существительного, свойство от сущности», как говорил Фейербах, отделяет качество от вещи «посредством силы воображения», «превращает в самостоятельного субъекта или существо»,¹⁷² ипостасирует свое бессилие, подозревая духовную силу, «вторую природу» вещей. Еще раз следует повторить, что становление и развитие фетишистских представлений есть развитие зародышей анимизма, процесс генезиса анимистических представлений, которые не возникают «естественно» с появлением человека, как думают позитивисты, а имеют историю, определяемую развитием бытия и сознания общественного человека эпохи первобытнообщинного строя.

Четвертая стадия, по В. Г. Богоразу, состоит в появлении представления о душе вещи, о духе, тесно связанном с самим предметом. Происходит оформление представлений о «второй природе», дополнительной к действительным качествам вещей,

¹⁷⁰ L. Lévy-Bruhl. La mythologie primitive, p. 220. (ср. стр. 281 и сл.).

¹⁷¹ В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, стр. 5.

¹⁷² См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 60.

вещь удвоится. «Как прямой вывод из идеи о двойной природе вещей, возникает представление о том, что одна из двух сущностей, свойственных им, — внешняя, другая — внутренняя, скрытая под обычной формой». В. Г. Богораз называет эту внутреннюю форму не душой или духом, а «гением». Эта стадия «предполагает сосуществование материального предмета и его „гения“... Отделение „гения“ от материальной оболочки, однако возможно лишь до известной степени. Вообще говоря, „гений“ не должен уходить далеко от своего обиталища и возможно скорее должен вернуться туда».¹⁷³ Эта стадия есть развитие представлений о фетишах как обиталищах духов и душ. «Человекоподобный дух увязывается вместе с вещью». В. Г. Богораз приводит название духа у эскимосов, которое в переводе значит, собственно, «его человек» (ipua или juwa).

Только на пятой стадии духи отделяются от своей материальной оболочки.

Эти пять стадий В. Г. Богораз можно свести примерно к трем этапам. Первые четыре стадии являются, собственно, этапами в развитии фетишизма. Фетишизация предметов и явлений природы, куда входит и наблюдение подобия, и представление, что часть замещает целое, на что человека наталкивает распаленная вожелением фантазия, — таков первый этап. Далее, постоянное наделение вещей сверхъестественными свойствами ведет к тому, что начинают складываться представления о некой второй природе вещей, дополнительной к их действительной природе, появляется подозрение о скрытой природе вещей, к ней и относятся те качества, которые навязала предметам распаленная бессильным желанием и страхом фантазия дикаря. Это — момент изменения фетишистских верований, зарождение анимизма. Вера в отдельных от вещей духов, пятая стадия В. Г. Богораз, есть оформление анимизма.

Интересно, что и защитники анимистической теории, не желающие просто отмахнуться от новых данных науки, бьются над вопросом о появлении в человеческом мышлении идеи «невидимого предмета», второй природы предмета. Они не могут уже удовлетвориться ответом позитивистов, что мир «естественно» распался перед взором дикаря на мир вещей и мир духов, они ищут становления, генезиса анимистических идей.

Голландский ученый Ньювенхейс, написавший большой и серьезный труд в защиту анимистической теории происхожде-

¹⁷³ В. Г. Богораз. Чукчи, т. II, стр. 2, 3. Точку зрения В. Г. Богораз в 1958 г. пытался развивать А. А. Попов (см. А. А. Попов. Пережитки древних до-религиозных воззрений долганов на природу. — «Современная этнография», 1958, № 2). См. об этом: М. И. Шахнович. О «психоаналитическом методе» изучения первобытной религии. — «Советская этнография», 1958, № 5; Б. И. Шаревская. О методологической и терминологической путанице в вопросах первобытного мышления. — «Советская этнография», 1958, № 6.

ния религии, подчеркивает, что анимизм основан на бессилии, чувстве страха и зависимости. Это, несомненно, делает честь его работе. Зарождение анимизма Ньювенхейс видит еще на стадии собирательства, он рисует жизнь примитивных собирателей и замечает, что «в этой действительности должны были образоваться понятия примитивного человека»¹⁷⁴. Люди искали те или иные предметы питания, одежды и т. д.; не видя их в данный момент перед глазами, они все же знали, что этот предмет найдется где-либо в другом месте. Идея о предмете, существующая в их голове, становилась «понятием о невидимом предмете», зародышем «удвоения» предмета, анимизма. Разумеется, что «удвоение» совершенно неверно связывать с собирательством, идея невидимого, но желаемого предмета могла развиваться и в ходе охоты. Здесь важна не определенная форма деятельности, а бессилие в борьбе с природой, которое ведет к возникновению иллюзорного мира. Если признать значение эмоций, аффекта, господства наглядных конкретных представлений, рассуждение Ньювенхейса будет выглядеть правдоподобнее. Важно подчеркнуть, что голландский ученый ставит вопрос о зародышах анимизма, а не о «готовом» анимизме, не о «готовом» с самого начала мире духов, отдельных от предметов природы. Суть рассуждений Ньювенхейса сводится к тому, что, сжатый узкими рамками общественной практики, испытывая чувство бессилия в борьбе с природой, дикарь принимал свои представления о предмете, свои желания за действительно существующие.

Тотемизм и почитание «чувственно-сверхчувственных» вещей

Мы рассмотрели различные явления религиозной идеологии первобытного строя, которые преанимистические теории выдвигают как верования древнейшего типа. Мы увидели, что представления о «чувственно-сверхчувственных» предметах, явлениях природы являются важным слоем этих верований. Конкретные данные заставляют поставить вопрос о роли «магического предмета» в древнейших колдовских действиях.

Рассмотрение проблемы магии наталкивает на мысль о том, что такая обобщенная «категория» есть результат долгого развития, что для понимания ее необходим анализ более древних представлений об отдельных явлениях и предметах природы, наделяемых сверхъестественными свойствами. Далее мы остановились на проблеме генезиса анимистических идей, как она ставится сторонниками аниматизма, и снова увидели, что надделение отдельных предметов и явлений природы сверхъестествен-

¹⁷⁴ A. Nieuvenhuis. Die Wurzeln des Animismus. Supplement zu Bd. XXIV von «Internationalen Archiv für Ethnographie». Leipzig, 1917, S. 67.

ными свойствами предшествует возникновению представлений о духах, отдельных от предметов и явлений природы.

Нам остается выяснить, что дает постановка вопроса о почитании «чувственно-сверхчувственных» вещей для рассмотрения тотемизма как религиозного явления. Мы, разумеется, не собираемся разбирать в какой-либо мере проблему тотемизма в целом. Нас интересует определение представлений о сверхъестественном в так называемых тотемистических верованиях.

В советской науке тотемизм толкуется часто как явление религиозной идеологии эпохи материнского рода, которое предшествовало анимизму. В расширительном толковании, особенно при анализе пережитков и остатков тотемизма (так как в «чистом» виде он не встречается), к тотемизму относят многочисленные следы почитания животных, растений, различных предметов¹⁷⁵. Такие признаки, считавшиеся ранее существенными чертами тотемизма, как наличие табу, экзогамии, системы верований о связи данного рода с тотемом, что выражается в церемониале поедания, в именах, одежде и т. д., наличие веры в протективную силу тотема,— все это отходит на задний план¹⁷⁶.

Однако религиозное содержание тотемизма часто остается не вскрытым.

У Дюркгейма, Леви-Брюля и других тотемизм фигурировал как конкретизация преанимистических верований, как воплощение мана, оренда, ваканда. Ряд исследователей продолжал видеть в тотемизме анимистическую религиозную основу¹⁷⁷. Согласно этим теориям, тотемизм — явление либо веры в безликую силу, либо веры в души и духов.

Надо оговориться в отношении такого сложного явления, как тотемизм, что не все обычаи древнего человека эпохи доклассового общества только своей принадлежностью к этой эпохе становятся тем самым религиозными. Например, часто отмечаемый перенос социальной организации людей на животных сам по себе еще религиозным верованием не является. Пред-

¹⁷⁵ Так ставил вопрос Мак-Леннан (см. *Mac Lennan. The worship of animals and plants. London, 1876*). О состоянии изучения тотемизма см. *А. ван Геннеп. L'état actuel du problème totémique. Paris, 1920*.

¹⁷⁶ Между прочим, специально об обряде поедания тотема следует отметить, что известно и поедание фетишей. Этнографы отделяют это последнее от прямого «богоедения» как вторичный момент. Л. Я. Штернберг пишет: «От прямого конкретного богоедения естественен переход к следующей форме, к поеданию не самих божеств, а частей их или даже их изображений. И мы видим действительно, что негры, например, едят части своих так называемых «фетишей» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 471). Неясны, однако, основания, по которым Штернберг приходит к мысли о вторичности поедания фетиша. Почему поедание всего зверя — первичное явление, а поедание части его — вторичное? Поедание фетиша столь же «законно» и «первично», как и ношение его с собой и т. д.

¹⁷⁷ См. Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 196—203 (ср. стр. 494—500).

ставления о некоем родстве человеческого общества и мира животных, о содружестве этих двух миров, как это изложено, например, в сказках, не могут автоматически причисляться к религиозным верованиям. Религия есть фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют в их повседневной жизни, которые из естественных превращаются в сверхъестественные. Эти положения не позволяют нам буквально всю фантазию и творческое воображение первобытного человека считать религией.

Как понимать отношение человека к тотему? Если это отношение не анимистическое, не предполагает посредничества духа для почитания животного, то в чем суть этого почитания? Дано ли нам в тотемизме наделение реальной чувственной вещи и явления природы сверхъестественными свойствами? Несомненно дано, так как сами животные падеваются этими свойствами, нет еще представлений об отдельных сверхъестественных силах. Есть нечто общее, что связывает и тотемизацию животных и олицетворение скал, гор и т. д., когда нет еще мира духов и душ. Есть нечто характерное в этих формах, что позволяет говорить о доанимистическом пласте религиозных верований, о древнейшей форме представлений о сверхъестественном, когда оно неотделимо от чувственного мира. В этом смысле мы можем говорить о фетишизации предметов и явлений природы.

Что же касается тотемистических религиозных церемоний и обрядов, как например, интичиумы, то они полностью сохраняют колдовской характер, их первоначальное религиозное содержание составляют представления, будто бесчувственные вещи (колдовских церемоний с живым зверем нет и в тотемизме, они развиваются лишь в культе животных) могут изменить свои естественные свойства и удовлетворить желания дикаря.¹⁷⁸

Следует отметить, что представление о тотеме является уже обобщенным. Мы, таким образом, сталкиваемся с процессом

¹⁷⁸ Ср., например, обряды тотема *witchetti*, где центром является глыба кварцита и другие камешки, замещающие жучка и его личинки, обряды тотема кенгуру, где два выступа скалы изображают кенгуру; ср. также рисунки в интичиумах тотема эму и т. д. (см. *B. Spencer and F. Gillen. The northern tribes of Central Australia*, p. 200—205). Интересно привести пример употребления термина «фетиш» по отношению к зверю, как передает его знаток Африки Алиса Вернер: когда один англичанин, долго живший в Конго, «был убит слонем в Люколела в 1888 г., туземцы настаивали, что это был не обычный слон, но «злой фетиш»; возможно, что выражение было употреблено толкователем, знакомым с европейцами». Туземцы, по Вернер, могли таким образом понять этот факт: это мог быть оборотень, в которого превратился злой колдун, или слон был подослан злым колдуном, или же он был тотемом враждебного племени (см. *A. Werner. African mythology.— «Mythology of all Races», v. VII. Boston, 1925, p. 344*). Фетишистское отношение к самому слону, а не к его духу или какому-либо иному духу здесь, по нашему мнению, очевидно.

обобщения представлений о «чувственно-сверхчувственных» предметах и явлениях природы. До известной степени процесс этот имеет сходство и с процессом выделения представлений о мана, но есть между ними и существенные отличия. Представление о тотеме менее общее, чем о мана, оно охватывает лишь определенную группу явлений. Далее, возникновение веры в мана связано с начавшейся социальной дифференциацией в обществе. Представление о тотеме прочно связано с родом.

Первоначальное неупорядоченное многообразие представлений о сверхъестественных вещах в тотемизме сводится к некоторому единообразию; одна их группа выделяется как основная, закрепляется во всем роде, остальные сходят до уровня побочных, вторичных. Первоначальные представления обобщаются и тем, что они относятся ко всему роду животных, ко всей породе.

Такое «упорядочение» представлений о сверхъестественных вещах и явлениях, некоторая систематизация происходит в пределах рода. Дюркгейм и его последователи не без основания подчеркивают, что «тотем клана в полной мере священен лишь для этого клана». В пределах рода «различают вещи священные и мирские».¹⁷⁹ Говоря о возникновении представлений о священном для данного рода, следует вспомнить одно из замечаний Энгельса в связи с изучением трехтомного труда этнографа Банкрофта об американских индейцах. В письме к Марксу от 8 декабря 1882 г. Энгельс пишет: «Любопытно, каким образом — как это можно наблюдать у так называемых первобытных народов — возникало представление о *святости*. Священно первоначально то, что мы переняли из животного мира, — *животный элемент*; наоборот, «человеческие установления» считаются, так же как и в Евангелии, мерзостью в сравнении с божественным законом».¹⁸⁰

Нетрудно видеть, что Дюркгейм, рассуждая о той же проблеме возникновения представлений о святом, священном, изображает весь процесс в перевернутом виде. Он утверждает, что тотем — это клан, который и есть «подлинный бог». Религия, по Дюркгейму, «связывает» индивидуума и общество. Общественные группы будто бы «обладают всем для того, чтобы породить в сознании людей чувство божественного».¹⁸¹ На самом же деле не общественная группа порождает веру в божественное, святое, а бессилие общественного человека в борьбе с природой возбуждает суеверный страх и заставляет наделять окружающую природу сверхъестественными свойствами. Человеческое не возвы-

¹⁷⁹ М. Гальбвакс. Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму. — «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых». М., 1932, стр. 43, 47.

¹⁸⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 35, стр. 103.

¹⁸¹ М. Гальбвакс. Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму. — «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых», стр. 50.

шается до уровня святого и божественного в тотемических верованиях, как думает Дюркгейм, а оттесняется на второй план как «мирское» во имя выдуманного сверхъестественного, которое и окружается почитанием.

Энгельс правильно отмечает, что тотемистические верования показывают происхождение идеи о святости, о священном в первобытнообщинном строе. С этим связано и возникновение представления о табу. Эти представления о священном, святом обязательны для всего рода, они заменяют многообразное, неупорядоченное почитание отдельных предметов, отдельных явлений.

Такой процесс можно было бы, пожалуй, назвать процессом выделения некоего «фетиша фетишей», этого основного «сверхъестественного» предмета в родовой группе, вытесняющего почти все остальные. Мы видим это также на примере австралийской чуринги или айноского инау.

Подобное выделение одной группы представлений о сверхъестественных предметах особенно ярко сказывается в тотемизме. Самое представление о тотеме содержит в своей основе фетишизацию зверя, но она относится не к отдельному предмету или явлению. Изменение сказывается прежде всего в обобщении представлений, в распространении их на род, породу зверей. Вокруг этого центрального образа собираются различные колдовские церемонии и предметы, ранее неупорядоченные.

Если говорить о социальных условиях, которые приводят к такой концентрации представлений о сверхъестественном вокруг определенного предмета в данном роде, о выделении обобщенного образа тотема-зверя из всей массы других фетишистских представлений, то следует предположить, что этот процесс именно у данного рода связан с развитием экзогамии.

В нашу задачу, однако, не входит рассмотрение огромной проблемы происхождения тотемизма. Мы хотели лишь указать, что тотемизм является одной из ранних форм, какую принимали древние религиозные верования в своем развитии. В самом тотемизме, известном нам по его пережиткам, содержатся различные религиозные верования и обряды. Изучение тотемизма убеждает, что в основе отношения человека к тотему лежит тот древнейший тип религиозных верований, который связан с представлениями о «чувственно-сверхчувственных» предметах и явлениях природы, тип, который не является еще анимистическим и который можно назвать фетишизацией явлений или предметов природы.

На этот грубо чувственный характер тотемистических представлений не могли не обратить внимания Дюркгейм и его школа. «Что касается священных животных и растений, т. е. тех, которые были превращены в тотемы, то ведь это большей частью ящерицы, гусеницы, крысы, грушевые деревья, кактусы

и т. д.; нельзя понять, по каким соображениям человек должен был бы их отделить от мирских вещей, если бы он основывался на том впечатлении, которое он получает от этих предметов в повседневной жизни», — пишет ученик Дюркгейма Морис Гальбвакс и отвечает на этот вопрос словами своего учителя: однако «мы знаем, что существо культа заключается в чем-то другом. Мы знаем, что главную роль в культе играют фигурные изображения этих растений или животных, тотемические эмблемы и символы всякого рода, которые обладают максимум святости».

По Гальбваксу, религиозность только «отраженно падает и на реальные объекты, изображаемые этими эмблемами».¹⁸²

Таким образом, Дюркгейм и его сторонники, запутавшись в своем понимании «религиозности», склонны думать, что в тотемизме почитаются не самые животные и растения, а лишь их «изображения», «эмблемы», т. е. разного рода предметы. На самом деле имеет место и то и другое. Человек превращает в «чувственно-сверхчувственные» предметы и зверей, и растения, и вещи. Первоначально эти представления бессистемны и даже неустойчивы. «Боги на мгновение» — называл их когда-то Узенер. Тотемизм — одна из стадий систематизации таких воззрений в ходе развития родового строя. Возможно, что этот процесс связан с оформлением экзогамных родов. В плане же истории мышления этот процесс — показатель развития прежних отдельных представлений о сверхъестественных вещах в более обобщенные.

«Школа» прамонотеизма и фетишизм

От вопросов о происхождении «эмблем», «символов» и т. д. не могут уйти даже сторонники «школы» изначального единобожия — прамонотеизма.

Проиллюстрируем сказанное на примере писаний самих прамонотеистов. Возьмем книжку патера Шебеста о карликовых племенах Малакки, переведенную на русский язык. Она интересна тем, что принадлежит перу патера, который ездил от одного карликового народа к другому, изучая их верования. Общий вывод из книжки по интересующему нас вопросу таков: «Религиозные воззрения у всех карликов Малайского полуострова одинаковы. Все верят в высшее существо...».¹⁸³ Разбираясь в этом выводе, находим, что жизнь этих карликов, действительно, крайне груба, но далека от примитивности. Вот что пишет сам патер: «Малаец является до известной степени опекуном над лесными карликами, и нельзя сказать, чтобы он

¹⁸² Там же, стр. 49.

¹⁸³ П. Шебеста. Среди карликов Малакки. Л., 1928, стр. 62.

пользовался своим положением вполне добросовестно. Впоследствии семанги не раз горько жаловались мне на эксплуатацию их со стороны малайцев, которые пользуются ими в качестве рабочей силы... Простодушный дикарь берет у малайцев в счет заработка матерью, рис, орудия и попадает в кабалу»¹⁸⁴. Если прибавить «забытый» патером гнет колонизаторов, то картина «примитивности» жизни народа сильно меняется. Примитивные условия жизни объясняются главным образом колониальным грабежом, который загнал семангов в дремучие леса. Оказывается, что семанги знали некогда лук и стрелы. Под нарушенными родовыми связями проглядывают очертания парного брака. Естественно, что семанги не могли сохранить примитивности и религиозной идеологии.

Посмотрим, однако, как, по мнению ученого патера, возникает у семангов вера в верховное существо — «монотеизм». Во-первых, оказывается, что верховное существо — это «бог грома и молнии». Во-вторых, «его личные свойства постепенно перешли (sic! — Г. Ф.) на самое явление природы».¹⁸⁵ Еще де Бросс потешался над такого типа «эволюцией» от абстрактного к конкретному в первобытном мышлении. Другими словами, представление о боге грома еще тесно связано у семангов с самим громом, с самим явлением природы. Да и патер Шебеста не может не заметить: «Представления о небожителях у семангов смутны и разноречивы».¹⁸⁶ Оказывается, что бог грома Карей (верховное существо) мыслится иной раз в виде обезьяны. «Гром почти у всех семангов называется Карей. Его боятся, но еще больший страх питают они к тому существу, которое скрывается за ним и порождает гром».¹⁸⁷

Таким образом, представления о существе, отдельном от самого явления природы, крайне смутны. В них проглядывает более древнее отношение к самому явлению природы, наделение его сверхъестественными свойствами. Этого не может скрыть и Шебеста.

Бросается в глаза также наделение самих предметов сверхъестественными свойствами: «Во время разговора Пико вынул из мешка и показал мне камень, который, по его словам, он носил с собою уже пять лет. Это был неолитический клинок, который он называл „бату Карей“ (камень Карей — громовая стрела)».¹⁸⁸ Таким образом, и культ камней — громовых стрел принимает участие в формировании этого смутного представления о духе грома, которого Шебеста хочет выдать за верховное су-

¹⁸⁴ Там же, стр. 11.

¹⁸⁵ Там же, стр. 62.

¹⁸⁶ Там же, стр. 47.

¹⁸⁷ Там же, стр. 46.

¹⁸⁸ Там же, стр. 9.

щество. Несмотря на деформацию древних верований в результате изменившегося общественного бытия, мы все же в этих верованиях не видим всего того, что хотят тут увидеть прамотеисты. Наоборот, и в этом культе природы проступает еще первоначальная его предметность, чувственный характер верований.

Антинаучность всех построений сторонников клерикальной «школы» прамотеизма в этнографии привела к тому, что большинство даже современных буржуазных ученых отвергает эту теорию. Так, например, американский ученый Пэрриш категорически заявляет: «Примитивный монотеизм — это миф».¹⁸⁹

Ни одна из разобранных теорий в силу своей идеалистической методологии не раскрывает древнейшей формы религиозных верований. Когда некоторые советские ученые (например, С. А. Токарев) высказывают предположение, что нельзя отдавать предпочтение какой-либо одной форме (магии, анимизму, тотемизму, фетишизму), ибо все такие формы возникают не одна за другой, а существуют одновременно, эти ученые до известной степени правы. Однако нельзя себе представить, что все указанные формы чуть ли не в их современном виде существуют в первоначальных верованиях. И тотемизм, и магия, и анимизм, и фетишизм, как они изучены этнографами, являются продуктом длительного исторического процесса. Если не впадать в антиисторизм, то следует признать, что первоначальной формой религии не была ни одна из этих форм, так как все они — результат дальнейшего развития. Но во всех этих формах можно наметить то древнейшее содержание, которое нам указывает, в каком направлении следует искать определение характера первоначальных религиозных верований.

¹⁸⁹ F. L. Parrish. The classification of religions, its relation to the history of religions. Manhattan — Kansas, 1941, p. 117. О конце пресловутой «теории» прамотеизма пишет и известный итальянский историк религии Р. Петтаццони (см. R. Pettazzoni. Das Ende des Urmonotheismus. — «Numen», v. 2, April 1958, p. 161—163).

ЧТО ТАКОЕ ФЕТИШИЗАЦИЯ ПРЕДМЕТОВ И ЯВЛЕНИЙ ПРИРОДЫ

Фетишизация и фантастическое отражение бессилия первобытного человека в борьбе с природой

Разобранный ранее материал показывает, что, несомненно, следует предположить существование такого слоя верований, в которых нет еще обобщенных представлений о силах и явлениях природы, таких, как «вода вообще», «гора вообще» и т. д. Почитаются отдельные, конкретные явления, предметы природы, ближайшая чувственная среда. В этих верованиях нет представлений о каком-либо личном существе, стоящем за предметом, явлением природы. Само это явление или предмет наделяется элементами воли. В этих явлениях мы видим лишь зачаточную форму олицетворения сил природы, которое разовьется впоследствии.

Очень важно подчеркнуть, что этот характер религиозного отношения к явлениям природы оказывается общим и для таких этнографических явлений, как тотемизм и магия, где большую роль играют так называемые магические предметы, и, наконец, для почитания фетишей.

В чем же видим мы этот общий характер, который, с нашей точки зрения, роднит столь различные явления, как фетишизм, тотемизм, магия?

Он заключается в особой форме представлений о сверхъестественном, которые не появляются в развитом, готовом, спиритуализированном виде. Сверхъестественное первоначально представляется в его грубой, чувственной форме. То, что подчеркивал Леви-Брюль и другие в отношении древнейших в человеческом обществе взглядов на сверхъестественное, а именно их аффективность, эмоциональность с психологической стороны, связь с наглядными конкретными представлениями с логической стороны,— это, думается нам, со всей четкостью выступает в явлениях фетишизма, магии, тотемизма. Так появляется возможность говорить о древнейшем виде представлений о сверхъестественном. Анализ различного рода религиозных явлений позволяет считать фетишизацию древнейшим видом неправильного, извращенного отношения человека к явлениям природы.

Мы отбрасываем попытку преанимистов увидеть в явлениях «мана», «оренда», в «единой колдовской силе» древнейшую «аффективную категорию сверхъестественного», так как воззрение на единую силу, роднящую самые различные конкретные вещи,— результат позднейшего обобщения древних верований. Не еди-

ная сила стоит в начале представлений о сверхъестественном, а отдельные, конкретные вещи, из чувственных превращаемые в «чувственно-сверхчувственные» воображением дикаря. Не с обобщенной «категории» начинается генезис представлений о сверхъестественном.

Вместе с этим явления фетишизации ценны и для анализа генезиса анимистических верований. Вначале представление о «духовной», «второй природе» вещи неразрывно связано с самой вещью, явлением. Нельзя полагать, что сначала появляются идеи духов, а затем эти идеи «связываются» до слитности с реальными предметами в силу каких-то «естественных» причин. Процесс развития сознания человека в этом случае предстает в перевернутом виде. По нашему мнению, есть возможность осветить более древний этап становления анимистических верований, показать зародыши этих верований, их генезис.

Таким образом, можно и должно преодолеть уродливую односторонность буржуазных теорий, из которых теория анимизма абсолютизирует представления, теория магии — действия. Фетишизация предполагает сочетание аффектов, чувств, ложных представлений и действий, связанных с попытками под влиянием бессилия в борьбе с природой наделить сверхъестественными свойствами предметы и явления природы, заставить их помогать людям.

Не учитывая этого комплекса явлений, который можно, по нашему мнению, назвать фетишизацией, нельзя разобраться в вопросе о развитии древнейших верований. Это чувствуют многие ученые. Попытки построить с учетом этого явления картину развития древнейших религиозных верований имеются и в западноевропейской науке. Этнографы при этом не могут пройти мимо вопроса о развитии мышления и проблемы борьбы дикаря с природой, мимо его беспомощности и страха. Приведем один пример, иллюстрирующий такие попытки.

Известный американский этнограф П. Радин выпустил в 1938 г. интересную книгу о первобытной религии. Радин считает, что развитие человеческого мировоззрения началось с «детского субъективизма». По его выражению, «коррелятом экономической беспомощности является психическая беспомощность и дезориентированность со всеми сопровождающими их страхами, с ощущением полной беспомощности, бессилия и незначительности. Естественно для психики при таких обстоятельствах искать убежища в компенсации фантазией». Радин считает, что в начале цивилизации мы имеем тяжелую «борьбу человека против его физической и экономической среды». Автор даже вводит специальный раздел об экономических факторах возникновения первобытной религии. Ему далеко еще до материалистической критики религии, но приведенные положения показывают, что те ученые, которые не хотят идти за «догматическими и пробле-

матическими», по выражению Радина, упражнениями католических богословов, стараются найти путь к научному разрешению вопроса. На этой основе Радин рисует развитие верований, по его выражению, «от магии к религии».

Первая стадия целиком характеризуется «принудительностью» — человек хочет принудить природу удовлетворить его желания; таково отношение между субъектом и объектом. На второй стадии этот характер «принудительности» теряет свою полноту, элементы волевого акта начинают приписываться объекту. На третьей стадии волевой акт в одинаковой мере приписывается и субъекту («я») и объекту. И, наконец (четвертая ступень развития религии), «я» начинает рассматриваться как полностью подчиненное объекту.¹⁹⁰ Нет необходимости разбирать теорию Радина, так как она в какой-то мере повторяет и Фрэзера и Гегеля. Однако весьма интересно показать, на каких путях ищет выхода буржуазная наука из создавшегося тупика нескончаемых споров между анимистами и преанимистами. Современные ученые не могут пройти мимо страха, бессилия, эмоционального напряжения дикаря. Они не могут также пройти мимо вопроса о зачатках наделения природы волей, сознанием. Они ищут на первой стадии голую «принудительность» человеческих желаний и простейшую форму отождествления субъекта и объекта¹⁹¹ в магии, как это делает Радин, призывая на помощь и пресловутый психоанализ. Однако, подчеркивая психическую сторону древнейших религиозных верований, Радин не задумывается над вопросом, как отражался объективный мир в сознании дикаря в ту эпоху, какие формы принимало фантастическое отражение сил природы в его голове. Указание на «детский субъективизм» не снимает этого вопроса, отвечая на него, пришлось бы говорить о фетишизации предметов и явлений природы.

Если говорить о попытках, предпринятых в буржуазной науке, построить историю религии доклассового общества, то, может быть, в первую очередь надо бы вспомнить и некоторые интересные попытки этнографов прошлого века наметить развитие религиозных верований в первобытнообщинном строе от более примитивных к более сложным.

Надо отметить, что, например, автор книги «Древнее общество» Л. Г. Морган старался подойти к этому вопросу исторически. Он разработал таблицу, «показывающую предположительно, в относительной последовательности, главнейшие изобретения и открытия, а также главнейшие общественные учреждения человечества в период дикости и в различные подпериоды варварства». Видный представитель передовой науки XIX в., разраба-

¹⁹⁰ См. *P. Radin. Primitive religion*. London, 1938, p. 7—8.

¹⁹¹ См. там же, стр. 60—61.

ставляя эту схему развития древнего общества, наметил для древнейшей ступени эпохи дикости безрелигиозный период, для средней ступени дикости «начало религиозных идей: фетишизм», далее «поклонение стихиям», а с переходом к низшей ступени варварства «поклонение стихиям, развивающееся в религиозные системы».¹⁹²

В этой попытке Моргана наше внимание останавливает стремление ученого показать процесс развития религиозных верований в ходе изменения общественной жизни людей. Но это лишь попытка.

Как можно с позиций исторического материализма представить себе процесс изменения религиозных верований, отражавших бессилие первобытного человека в борьбе с природой?

В своем сжатом анализе развития первобытного строя (на основе материалов Моргана и других) Энгельс не раз подчеркивает конкретные формы проявления бессилия дикаря в борьбе с природой. Он отмечает периоды «постоянной необеспеченности источниками питания». Энгельс указывает также, что «добыча от охоты слишком ненадежна».¹⁹³ Тяжелые поражения, однако, не могут заслонить прогрессивного процесса овладения человеком силами природы. Добывание огня, охота и рыболовство, разнообразные орудия из камня, кости и т. д. характеризуют рост производства. Первобытное стадо сменяется родом, развивается естественное разделение труда, которое является формой развития производительных сил. Процесс труда развился, оставив позади аморфные орудия, дал устоявшуюся технику древнекаменного века. Развиваются общественные отношения материнского рода. Хозяйство коренным образом меняется с появлением охоты. Детство человеческого рода осталось позади.

В борьбе с природой человек познает вещи, явления природы, в труде открывает их свойства. При этом сознание человека развивается, появляется возможность отлета фантазии от действительности; это происходит под влиянием бессилия, неудач в борьбе с природой.

Отрыв фантазии от действительности сначала совершался в простейшей форме. На этом этапе не могут еще появиться такие абстракции, как «бог», «дух», «душа» и т. д., нет еще представлений о нематериальных существах, отдельных от предметов, от явлений природы. Сами предметы, явления природы наделяются сверхъестественными свойствами, реальные чувственные предметы превращаются в фантазии дикаря в «чувственно-сверхчувственные» вещи. «Распаленная вожделем фантазия

¹⁹² «Из архива Л. Г. Моргана». Под ред. И. Н. Винникова. М.—Л., 1935, стр. 15—16, 19—20. Нам непонятно, почему редактор И. Н. Винников считает: «Морган употреблял термин «фетишизм» в том смысле, что Конт».

¹⁹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 29.

создает у фетишиста иллюзию, будто «бесчувственная вещь» может изменить свои естественные свойства для того только, чтобы удовлетворить его прихоть».¹⁹⁴ Колдовские действия являются выражением именно этого отношения к вещам. Так возникает тот древнейший слой верований, который мы видим и в магии, и в фетишизме, и в тотемизме.

Религия возникает не как обилие различных развитых форм. Но, разумеется, в этом первоначальном неустойчивом и колеблющемся мире фантастических представлений есть зачатки последующего тотемизма, фетишизма, анимизма. Но они не появляются сразу в готовом виде.

«Но ведь всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных».¹⁹⁵ Религия — одна из форм общественного сознания, отражение в головах людей их бытия: «Сознание [das Bewußtsein],— писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»,— никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein]».¹⁹⁶ Религиозное отражение общественного бытия людей имеет специфический характер, отличающий его от всех других идеологий: это — фантастическое отражение. В познании общественного человека фантазия играет большую роль. В. И. Ленин говорил, что «фантазия есть качество величайшей ценности», «даже в математике она нужна, даже открытие дифференциального и интегрального исчисления невозможно было бы без фантазии».¹⁹⁷ В. И. Ленин указывал, что в познании общественного человека, в простейшем обобщении «есть известный кусочек фантазии». Фантазия играет большую роль в искусстве, в науке, где она является важнейшим элементом творчества. Но творческая фантазия неразрывно связана с действительностью. Отрыв, отлет фантазии от жизни, от действительности ведет и в области науки и искусства к пустому фантазированию, не помогающему познанию действительности и воздействию на нее. В религии фантазия не только отрывается от жизни, но и противопоставляется ей, объявляется господствующей над жизнью; действительность сводится до уровня чего-то подчиненного миру фантазии. «Религия есть с самого начала сознание *трансцендентности*, возникающее из *действительной* зависимости»¹⁹⁸.

В каком же виде возникает этот мир фантастических религиозных представлений? Мы не можем, подобно сторонникам

¹⁹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 98.

¹⁹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 328.

¹⁹⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 25.

¹⁹⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 125.

¹⁹⁸ К. Маркс. Из рукописи «I. Фейербах». — К. Маркс и Ф. Энгельс. Немецкая идеология. М., 1956, стр. 574.

идеализма, предположить существование уже на самых начальных этапах сложных сказаний мифологического типа, развитых фантастических представлений. Уровень познания человеком природы, уровень развития его сознания не таковы, чтобы подобное предположение было хоть сколько-нибудь правдоподобным.

Для характеристики этого древнейшего вида фантазии стоит вспомнить один своеобразный вид фольклора у различных народов — так называемые «небылицы». В шуточных афоризмах утверждаются необычные вещи: собаки мяукают, кошки лают, большим предметам приписываются свойства малых и т. д. Это нарочитое перемещение свойств предметов наблюдается и в детских играх. Такая игра фантазии возможна только тогда, когда человек в своем сознании уже может отделить свойства от вещи, перенести их на другой предмет. Несомненно, что это помогало ему еще лучше осознать предмет и его свойства. Как показывают данные фольклора, существование таких «небылиц», такая примитивная фантазия отразилась и в художественном творчестве. Однако, когда эта возможность отделять свойства вещей в сознании и переносить их пускалась в ход под влиянием страха, бессилия, создавалась иллюзия, подавляющая чувство реальности. Тогда в воображении появлялись «странные», «чудесные», «неестественные» предметы и явления природы.

Начало фантастического отражения бессилия человека, когда нет еще представлений о духах, отдельных от природы, мы усматриваем в наделении самих вещей сверхъестественными свойствами, резко противоречащими их действительным качествам. Фантастические силы и возможности чудятся в каждом отдельном предмете, явлении природы. Вундт говорит, анализируя фантазию, что в ней «в объективное впечатление вторгаются еще и субъективные начала», которые подчиняются «интенсивной эмоциональной реакции».¹⁹⁹ Это в известной мере верно и может относиться и к созданию фетишистского фантастического отношения к предметам и явлениям природы.

По Марксу, элементом, формирующим фантазию фетишиста, является сильное эмоциональное напряжение, страх, «чувственное вожделение», распаленное бессилием в борьбе с природой. Оно вторгается в процесс познания, в наглядные, образные представления человека. Оно искажает правильное восприятие действительных вещей, явлений природы. Древнейший вид сверхъестественного заключается в представлении о «сверхчувственных» свойствах вещей.

¹⁹⁹ В. Вундт. Фантазия как основа искусства. СПб., 1914, стр. 65.

Вопрос о фетишизации предметов и явлений природы и данные археологии

До сих пор описание явления фетишизации в том смысле, как мы его понимаем, было сделано нами на этнографическом материале. Дает ли материал археологии что-либо для постановки вопроса о фетишизации предметов и явлений природы?

Несомненно, среди различного рода материальных остатков деятельности первобытного человека мы находим предметы, аналогичные тем, которые известны и в этнографии. Предметам такого рода В. Г. Богораз и другие этнографы, как мы уже указывали, придают большое значение в ходе возникновения религиозных представлений. Речь идет о тех предметах, которые от природы имеют известное сходство с живыми существами, сходство, которое может быть еще усилено рукой человека. Таковы, например, камни с головками из Пржедмости (Моравия), кусок камня, напоминающий голову, где на соответствующем месте удачным ударом нанесен был глаз, и другие подобные предметы. Историки искусства обратили внимание на эти вещи, пытаясь разгадать проблему происхождения искусства.²⁰⁰

Стоит вспомнить, как описывает В. Г. Богораз превращение таких предметов в «амулеты», по его терминологии, у чукок. Случайно найденная деревяшка в виде развилки, напоминающая человека, камень, своей формой также будто бы схожий с каким-нибудь животным, часто становятся амулетами. Сходство, замеченное у таких предметов со зверем, искусной рукой дикаря усиливается, чтобы подчеркнуть их «сопричастность», как сказал бы Леви-Брюль. На Лоссельском рельефе в руках у женщин, по общему мнению, имеется нечто вроде фетиша; то же самое мы видим на рисунке Виола.²⁰¹ Под этим углом зрения следовало бы просмотреть многие предметы и рисунки. Для более ранней эпохи, мустьерского периода, в Ла-Ферраси была найдена каменная плита с проделанными в ней дырами. Поль Риве уже сопоставил аналогичный предмет из более поздних слоев с интересной игрой эскимосов. В этой игре применяется пластина или фигурка зверя с дырами и привязанный на шнуре колышек. Игра состоит в том, чтобы колышек воткнулся в одну из дыр. Риве видит здесь остаток старого колдовского обряда убивания зверя, который, видимо, известен был и в палеолите.²⁰²

²⁰⁰ См. *G. Luquet. L'art et la religion des hommes fossiles. Paris, 1926, p. 158—160.*

²⁰¹ Там же, стр. 214—215.

²⁰² См. *P. Rivet. Interprétation ethnographique de deux objets préhistoriques.— «Congrès International des américanistes, XXI session». Göteborg, 1925, p. 265.*

К сказанному Риве можно добавить много этнографических аналогий, например игру североамериканских индейцев, в которой участники катят по земле круглый камень и стреляют в него из лука, отчего камень покрывается углублениями.²⁰³

Из советских археологов С. Н. Замятнин приближается к такой же интерпретации мустьерского камня. Он предполагает, что эти камни связаны с начальными, подготовительными действиями убийства мыслимого подобия зверей перед охотой, где простой камень служил этим подобием, а краской изображались магические раны на нем.²⁰⁴ П. П. Ефименко по этому поводу вспоминает и о чурингах австралийцев: «Может быть, и мустьерец имел подобные изображения своих умерших, которые мог воспроизводить какой-нибудь случайный камень или тот или иной предмет, связанный с покойником. Первобытная мысль ассоциировала ушедшего с его образом, как бы он ни был груб и условен».²⁰⁵ Едва ли можно сомневаться, что такие камни наделялись сверхъестественными свойствами. Как отмечает С. Н. Замятнин, на ориньякской стоянке в селе Гагарине хвост мамонта использовался не как простое украшение, но употребление его связывалось с кругом каких-то магических представлений. «Весьма возможно также, что неоднократно найденные в Гагарине лапки песка должны получить то же объяснение, которое дано мной для находки хвостов мамонта... Находка лапок песка отмечалась уже и раньше в ряде местонахождений, например в стоянках Костенковско-Боршевского района, в Гонцах, в Мезине и др.»²⁰⁶ Из более древних находок аналогичного типа следует отметить находки костей медведя в эпоху мустье.

В горных охотничьих стоянках раннемустьерского времени в пещерах Драхенлох (Швейцария) и Петерсгёле (Германия) были, как известно, обнаружены скопления черепов медведя. Археолог Германн в боковом помещении пещеры Петерсгёле нашел несколько нишеобразных углублений различных размеров. Самая большая ниша была заполнена костями пещерного медведя, прикрытыми камнями. В другой нише были найдены сразу пять черепов и три кости конечностей; в маленьких углублениях были также размещены черепа. Археолог Бехлер в Драхенлохе обнаружил пространство (шириной 40—60 см и высотой до 80 см), служившее складочным помещением для медвежьих черепов и костей конечностей, лежавших в определенном порядке. Кроме того, он нашел шесть прямоугольных каменных ящи-

²⁰³ См. S. Culin. Games of the North-American Indian.— «24 Annual Report of the Bureau of American Ethnology». Washington, 1907, p. 521, fig. 724.

²⁰⁴ См. А. С. Гуцин. Происхождение искусства. Л.— М., 1937, стр. 50.

²⁰⁵ П. П. Ефименко. Первобытное общество. Л., 1938, стр. 293—294.

²⁰⁶ С. Н. Замятнин. Раскопки у села Гагарина.— «Палеолит СССР». М.— Л., 1935, стр. 62.

ков, наполненных медвежьими черепами, костями конечностей и покрытых большой плитой, а также отдельно расположенный, полностью сохранившийся череп медведя, окруженный по контуру небольшими камнями.

Едва ли можно сомневаться в том, что подобные предметы наделялись сверхъестественными свойствами, что медвежий череп, окруженный камнями, являлся предметом, наделенным в воображении дикарей сверхъестественными способностями помогать людям на охоте. Следует, однако, отметить, что речь идет не о культе медведя, как полагали Германн и Бехлер, а о почитании костей, в особенности черепов. Чудодейственными свойствами, по-видимому, наделялся не сам медведь, а его кости. В этнографической литературе известны многочисленные примеры почитания костей животных.²⁰⁷ Кроме находок в Петерсгёле и Драхенлохе, к среднему палеолиту относятся находки костей в пещерах Ла-Ферраси (кости быков) и Шапелль-о-Сен (кости бизонов).

Все эти находки заставили многих ученых предположить, что кости животных имели культовое значение, подобное тому, которое, по этнографическим данным, имело сохранение черепов, костей зверей, убитых на охоте, перьев птиц и т. д. Этим путем человек рассчитывал сохранить за собой и в будущем обильную добычу на охоте.

Однако высказывались предположения, что в этих находках имеет место захоронение остатков убитого зверя. Отсюда делали вывод, что речь идет о возникающей вере в нематериальную, отделимую от тела после его смерти душу. Ссылались при этом и на захоронение человеческих трупов в период мустье.

К вопросу о мустьерских погребениях

В 1952 г. в журнале «Советская этнография» была проведена дискуссия о природе мустьерских погребений, о том, был ли неандерталец религиозен или нет. Дискуссия выявила две взаимоисключающие точки зрения: сторонниками религиозного истолкования мустьерских погребений оказались А. П. Окладников,²⁰⁸ В. К. Никольский,²⁰⁹ П. И. Борисковский²¹⁰ и другие, против-

²⁰⁷ См. Л. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937, стр. 99, 102, 103.

²⁰⁸ См. А. П. Окладников. О значении захоронений неандертальцев для изучения истории первобытной культуры.— «Советская этнография», 1952, № 3, стр. 159—180.

²⁰⁹ См. В. К. Никольский. Начало религии.— «Уч. зап. Моск. обл. пед. инст.», т. XIV, вып. 1. М., 1950, стр. 67—120; В. К. Никольский. К вопросу о древнейшей форме религии.— «Уч. зап. Моск. обл. пед. инст.», т. XXVIII, вып. 2. М., 1953, стр. 3—16.

²¹⁰ См. П. И. Борисковский. Начальный этап первобытного общества. Л., 1950.

никэми — М. С. Плисецкий²¹¹ и В. Ф. Зыбковец.²¹² Некоторые советские ученые предполагают, что слабые, едва заметные зачатки первобытной религии лишь постепенно начали зарождаться у неандертальцев мустьерской эпохи. Свидетельством этого зарождения являются неандертальские погребения, возникающие в мустьерскую эпоху. Эти погребения еще трудно связывать со сколько-нибудь оформившимися первобытными религиозными верованиями.

Известный советский историк первобытной культуры В. К. Никольский признавал религиозный характер неандертальских погребений, а поэтому относил возникновение религии к эпохе среднего палеолита, когда образовался первоначальный род (см. указанную статью «Начало религии», 1950). В своей последней работе «К вопросу о древнейшей форме религии» (1953) В. К. Никольский считает, что «религия возникла из так называемого анимизма», который, по его мнению, «древнее религии» и сам еще не является религией.²¹³

Подытоживая эти взгляды ученых, необходимо признать, что они склонны видеть в погребениях периода мустье лишь возникающие религиозные верования, лишь становление представлений, связанных со смертью человека. Вопрос заключается в том, какие верования можно считать первоначальными, не впадая в грубый антиисторизм. Несомненно, что на определенном этапе своего развития человек не мог не заметить того резкого изменения состояния живого организма, которое ведет к смерти. Это был шаг в познании природы. Но какие извращенные представления, продиктованные невежеством и бессилием, он связывал с этим своим наблюдением? Необходимо решить в первую очередь вопрос, предполагают ли действия мустьерца с трупом человека веру в душу или они относились к самому трупу. Если считать доказанным, что первобытный человек мустьерского времени проделывал некоторые действия с умершими, все же необходимо вскрыть смысл этих действий. Сами по себе эти последние еще ничего не говорят ни о культе душ и духов, ни о культе предков. Противники религиозного истолкования мустьерских погребений настаивают именно на этом. С другой стороны, Леви-Брюль, исходя из тех же действий с трупом, счи-

²¹¹ См. М. С. Плисецкий. О так называемых неандертальских погребениях. — «Советская этнография», 1952, № 2, стр. 138—157.

²¹² См. В. Ф. Зыбковец. Опыт интерпретации мустьерских погребений. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. 4. М., 1956, стр. 104—119.

²¹³ См. Б. И. Шаревская. В. К. Никольский и его труды по истории религии. — «Вопросы истории религии и атеизма», т. 3. М., 1956, стр. 438. Несмотря на то, что В. К. Никольский неоднократно менял свои взгляды на вопросы происхождения религии, он всегда придерживался точки зрения, согласно которой существует связь неандертальских погребений с зачатками религиозных верований.

тает возможным отрицать культ духов и душ и ограничивается признанием наличия в эпоху мустье культа «мифических предков». В то же время защитники анимистической теории приходят к выводу о существовании культа душ, отказываясь иначе понимать неандертальские погребения. Следовательно, вывод во многом зависит от исходных позиций ученого.

Несомненно, что при наличии развитых анимистических представлений в культе мертвых колдовские действия с трупом занимают важное место. На этом основании некоторые католические писатели доходят до аналогий палеолитических погребений с древнеегипетским (!) культом мертвых, ибо и в этом случае огромную роль играют колдовские действия с трупом.

Однако натяжки католического писателя Менажа, аббата Брейля и других, утверждавших, будто погребения «доказывают», что доисторический человек «не верил, что все кончается со смертью»,²¹⁴ что он «верил в потустороннее» и т. д., ни на чем не основаны. Сам Менаж, видя слабость своей позиции, указывает на возможность отношения к костям покойника как к «амулетам». Он ссылается на мнение Дюркгейма. В этом случае нет никакого культа предков, и покойники «перестают существовать как личности, они опускаются до уровня амулетов, анонимных и безличных. В этом положении они не являются объектами какого-либо культа, они только служат магическим целям».²¹⁵

Идеалистам, конечно, хотелось бы в эпоху мустье найти представление о личности, разыскать веру в неумирающую, нематериальную часть этой личности и т. д. Но все это, разумеется, грубейший антиисторизм. Вопрос об отношении мышления к бытию не ставился тогда даже в самой примитивной форме, в виде вопроса об отношении души к телу. Не было в ту пору и представлений о личности человека, как справедливо указал Дюркгейм. В этнографической литературе, кстати сказать, Дюркгейм не одинок. П. Радин, ставя вопрос о развитии представлений о душе, приходит к мысли, что «дуализм души и тела» — явление вторичное, что вначале был некий «монизм». Об этом же писал когда-то М. Гюйо. С ним был согласен и Г. В. Плеханов.²¹⁶ Радин приходит к мысли, что, собственно, только жрецы развили теорию, согласно которой «тело погибает, а духовный принцип продолжает существовать».²¹⁷ Мы указывали уже, что такой ярый защитник анимистической теории, как Карстен, при-

²¹⁴ *Th. Mainage. Les religions de la préhistoire. Paris, 1921, p. 182.*

²¹⁵ *E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912, p. 89—90 (цит. по: Th. Mainage. Les religions de la préhistoire, p. 194).*

²¹⁶ См. *М. Гюйо. Безверие будущего. СПб., 1908, стр. 60; см. также: «Литературное наследие Г. В. Плеханова», сб. VII. М., 1939, стр. 26.*

²¹⁷ *P. Radin. Primitive religion, p. 274.*

ходит также к выводу, что древнейшее представление о душе было тесно связано с телом, было представлением о «телесной душе».²¹⁸

Не заставляет ли все это предположить, что первоначальное религиозное отношение к трупам человека отнюдь не было связано с верой в душу, а сводилось в конечном счете к превращению трупа в «чувственно-сверхчувственную» вещь? Труп продолжал оставаться чувственно воспринимаемой вещью, но фантазия наделяла его, подобно другим предметам, некоторыми сверхъестественными свойствами, «сверхчувственными» качествами, которые трупам принадлежать не могли. Человек становился трупом — «бесчувственной вещью». Такой переход из одного состояния в другое был известен и в отношении зверей, которых убивали на охоте. Предметы и явления природы наделялись сверхъестественными свойствами, становились «чувственно-сверхчувственными» вещами. Тот же мыслительный процесс следует предположить и в отношении трупа человека. Восприятия указывали, что тело, лежащее неподвижно на земле, уже не живой человек, но рой представлений, связанных с живым человеком, еще оставался в сознании наблюдающего. Так труп человека попадал в полосу фантазии, становился «живым мертвецом», наделялся сверхъестественными свойствами.

Труп как материальный предмет, наделенный сверхъестественными свойствами, мог стать и объектом колдовских церемоний. Сами кости неандертальца могли быть использованы в этом случае для различных видов колдовства. В 1938 г. А. П. Окладников откопал в пещере Тешик-Таш (Узбекистан) уникальный памятник: в одном комплексе здесь соединялись и человеческие (череп неандертальца) и звериные (воткнутые в землю рога горных козлов) кости. В 1939 г. в пещере Гуаттори (Италия) был найден неандертальский череп, у которого вследствие извлечения мозга было изуродовано нижнее основание и который был окружен камнями. Пещера Гуаттори, может быть, свидетельствует, что колдовство с черепом связано с насилием: мозг был съеден людьми. Возможно, что для неандертальца все это были «волшебные предметы», или «символы», как называл их Леви-Брюль,²¹⁹ но здесь еще нет никакого указания на существование анимизма.

В этнографической литературе известны примеры культа костей человека. У некоторых племен, живущих в Океании, вдова целый год носит кости своего покойного мужа за спиной. Гвинейские негры, которые хранят кости покойников в особых ящиках, любят разговаривать с ними о своих нуждах. Некоторые

²¹⁸ R. Karsten. The origins of religion. London, 1935, p. 54—55.

²¹⁹ См. L. Lévy-Bruhl. L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs. Paris, 1938.

племени Южной Америки сохраняли кости храбрых воинов и брали их с собой в битву, ибо они будто бы содействуют победе. Можно предположить, что так называемое захоронение черепов в азийском слое пещеры Офнет (Бавария) вызвано было не чем иным, как культовым собиранием таких предметов.

Разумеется, если не ставить вопрос о генезисе анимистических верований, то мустьерские погребения едва ли отличаются от неолитических. Однако если понимать, что зародыш явления отнюдь не есть явление в развитом виде, то вопрос о мустьерских погребениях встанет по-другому. Ископаемые люди наделяли ложными, сверхъестественными свойствами труп человека, который становился объектом колдовских церемоний.

Магические рисунки эпохи палеолита

Столь же сложен вопрос о различных палеолитических изображениях человеческих фигур, маскированных в виде животных (Альтамира и др.). Некоторые предполагают, что это лишь изображения способа охоты, во время которой замаскировавшиеся охотники подкрадываются к зверю. Такие рисунки бытуют еще у примитивных народов. Другие относят все эти изображения к категории магических, колдовских обрядов, ссылаясь на широко известные ритуалы первобытных народов. Наконец, третьи усматривают в замаскированных фигурах веру в сверхъестественные существа полуживотных-полулюдей, так называемых мифических предков, в честь которых и рядились доисторические люди.

Нет сомнения, что у ряда народов подобные обряды объяснялись тем, что так рядился некогда предок или таков был вид некоего мифического существа, жившего когда-то на земле. Но из этого вряд ли можно заключить о наличии таких же объяснений в голове человека эпохи палеолита. Кроме того, можно ли без натяжки предположить на основе этих рисунков, что человек эпохи палеолита верил в неких мифических предков?

В чем же религиозная суть этих обрядов с переодеванием? Обычно в этом усматривают подражание зверям. Но если задать вопрос, что обеспечивает такое «перевоплощение» участника обряда, то ответ может быть один — это костюм. Костюм магически изменяет участника обряда. Это хорошо показал Леви-Брюль.

Все согласны, что ношение амулетов есть явление, возникающее из фетишистского отношения к вещам. Но ношение шкуры животного, надевание этой шкуры в целях совершения колдовской церемонии — явление того же порядка, а не простой маскарад, переодевание. Конечно, впоследствии, с развитием анимистических представлений, ряженный колдун воспринимается как дух, и колдуны сознательно поддерживают в массе веру,

что перед людьми появляются подлинные духи. Но это не начальное представление.

Наша гипотеза о чувственном характере представлений о сверхъестественном в древнейших религиозных верованиях отнюдь не опровергается наличием древних колдовских церемоний в масках. В данном случае в обряде выступают такие предметы, как шкура животного, его рога и т. д.

Однако эти замечания относятся к содержанию некоторых рисунков, а не к тем из них, которые сами имели, по-видимому, колдовское предназначение. На этих рисунках и их отношении к древнейшим представлениям о сверхъестественном следует остановиться. Исследователями изучен большой круг так называемых магических рисунков эпохи палеолита. Таковы наскальные изображения раненых зверей: медведя в Труа Фрер, бизона из пещеры Нио с копьями в боку и т. д. К ним же относятся изображения, на которых представлен момент самого обряда, например на костяной пластинке из Раймондена, где, по мнению одних, изображена церемония поедания бизона, по мнению других — процессия с костями, ²²⁰ наконец, рельефные изображения вроде глиняных бизонов из пещеры Тюк д'Одубер, найденные Бегуэном, или Лоссельские рельефы.

Все как будто согласны, что дикарь приписывал магическое значение таким рисункам. Это значит, что дикарь, наделяя рисунок сверхъестественными свойствами, надеялся, что он поможет удовлетворить его желания. Рисунок превращался в «чувственно-сверхчувственный» предмет. Нам думается, что нет никакой пропасти между так называемыми магическими предметами, изготовленными рукой человека, и магическими рисунками. Бесильное вожеление — основа и тех и других. Однако если предположить, что существовало такое извращенное отношение человека к созданному его руками предмету, то следует предположить сначала появление такого отношения вообще к предметам и явлениям природы. Затем это извращенное отношение переносится и на продукты собственного творчества, искусства.

Знакомясь с мустьерскими погребениями, древними культовыми камнями и даже магическими рисунками и обрядами, мы не порываем с представлениями о «чувственно-сверхчувственных» вещах, которые сквозят во всех этих формах древних верований.

Лишь в дальнейшем, в эпоху неолита, по-видимому, появляются отвлеченные представления о духах и душах. Тогда происходит осознание мышления, что сопровождается отрывом возникающего понятия от действительности.

Всякие ссылки сторонников анимистической теории на сны, как доказательство более раннего появления представлений о

²²⁰ См. *G. Luquet. L'art et la religion des hommes fossiles*, p. 214.

духах и душах, совершенно несостоятельны. Ставя вопрос о роли сновидений в формировании представлений о душе, Энгельс говорит о том времени, когда впервые был поставлен вопрос об отношении мышления к бытию, и указывает, что люди пришли к постановке этого возвышенного вопроса всей философией в полном неведении относительно их собственного тела и побуждаемые сновидениями.

Сами по себе сны ни к чему не ведут, так как их видят и животные. Только проделав большой путь развития, человек сталкивается со сновидениями как определенным видом «отделения» психической деятельности от бытия, от действительности. Он рассуждает, что тело его действительно спало, а какая-то отдельная от тела сущность, его «вторая природа» — душа уходила, скажем, на охоту, т. е. человек толкует свое мышление как отдельную от тела силу, считает, что его мышление порождается не телом, а отдельной от тела душой. «Согласно психологии букау, душа [katu] оставляет тело во время сна вести независимое существование»; «когда человек пробуждается от сна или обморока, душа возвращается обратно». ²²¹

Это отделение мышления от действительности — главное, характерное в представлениях о душе, отделимой от тела, противопоставляемой телу. «Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги...» ²²² Как от тела силой воображения отделяется какая-то особая душа, так от предметов и явлений природы отделяются особые духи, которые олицетворяют силы природы. Возникновение представлений о душе неотделимо от представления о духах, — это единый процесс. Энгельс показывает, как человек открывает в себе самом некую «вторую природу», раскалывает себя, считая свое мышление и ощущения особой от тела силой. Подобным же образом дикарь свои мысли, свое воображение отделяет от других предметов, ища в них «вторую природу», толкует природу как существо, порожденное мыслью, «сущность природы как отличную от природы», по выражению Фейербаха. ²²³ Собственные мысли, собственная фантазия принимаются за особую «вторую природу» вещей.

Мы уже указывали, что начальной стадией этого процесса является наделение предметов сверхъестественными свойствами, превращение их в «чувственно-сверхчувственные» вещи. В фантазии, превращающей камень в полукамень-полузверя, по существу уже имеется в зародыше представление о некой «второй природе» вещей. На новой ступени развития мышления, в результате бессилия людей в борьбе с природой, за предметами,

²²¹ R. Lowie. Primitive religion, p. 59.

²²² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 282.

²²³ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 59.

явлениями природы вырастают воображаемые двойники — олицетворения воображаемых качеств, свойств предметов. Камень, скала, облако, помимо действительной природы, приобретают еще «вторую природу», созданную человеческим воображением.

Этот процесс изменения религиозных верований, по нашему мнению, хорошо описал В. Г. Богораз в своем исследовании «Чукчи». Материал его монографии показывает, как развиваются религиозные верования от почитания предметов, наделяемых сверхъестественными свойствами, к почитанию духов.

Разумеется, элементы представлений о «чувственно-сверхчувственных» вещах остаются и в дальнейшем. Появляется та особая форма верований, которая носит название фетишизма. Оттесняемые на второй план прежние представления все больше сосредоточиваются вокруг второстепенных предметов — всякого рода талисманов, амулетов и т. д. Эти представления продолжают существовать и в колдовских обрядах, но здесь они все более оттесняются на второй план магией слова, заклинательной формулой. Было бы, однако, неправильно из этой картины фетишизма делать вывод, что и в отдаленнейшие эпохи представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах играли лишь второстепенную, подчиненную роль.

С развитием отвлеченного мышления, с появлением более отвлеченных образов религиозной фантастики все же остается и чувственный, предметный элемент этой фантастики, который ранее занимал доминирующее положение. Вера в духов, несомненно, изменяет прежние представления. Эта вера в духов, а затем и в богов неизбежно ведет к тому, что природа, ее предметы, ее явления считаются проявлением «силы божьей», что предметы, которые становятся объектом культа, считаются «вместилищем», «символом», далее просто «изображением» божества (в христианстве — икона). «Чувственно-сверхчувственные» предметы продолжают играть свою роль в представлении о чуде и чудесном.

Очень важное замечание о значении «чудес» в религиозной идеологии имеется в раннем произведении К. Маркса и Ф. Энгельса — в «Немецкой идеологии». Основоположники марксизма показывают, что «чудеса» как бы связывают мир религиозных идей и мир практики, жизни, что без этих элементов не может обойтись религиозное мировоззрение. «Стоит только этому идеалистическому безумию сделаться *практическим*, как тотчас же выявляется его *зловредный* характер: его поповское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиетистское лицемерие, благочестивый обман. Чудо, это — *предназначенный для ослов мостик* из царства идеи в царство *практики*».²²⁴

²²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 537 (в тексте игра слов: «Eselbrücke» — «мостик для ослов», в смысле узкий мостик).

Поскольку «идеалистическое безумие» находит свое выражение в культе, оно неизбежно связано с чувственным, зримым моментом религиозной фантастики, рассчитанным на впечатляемость верующих. В любой религии классового общества имеются элементы фетишизма. Уже со становлением единого племенного культа, а далее государственной религии древние фетиши разбиваются на предметы культа, принадлежности колдовского обряда, изображения богов, с одной стороны, и предметы так называемого «частного культа», которые обычно носят названия амулетов, талисманов и т. д., — с другой. Предметы как вместилища духов претерпевают изменения в сторону антропоморфизации, превращаются в идолов. Впрочем, надо отметить, что этот процесс несколько запаздывает по сравнению с антропоморфизацией самих представлений о богах, духах, а также не охватывает всех предметов. Боги уже представляются в человеческом образе, но человекоподобных изображений еще нет, в культе продолжают употребляться различные камни, палки и т. д.

Глава пятая

ФЕТИШИЗМ В РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

К характеристике древних религиозных верований Египта

Для того чтобы изучить место фетишистских верований в религиях классового общества, достаточно познакомиться с материалом религии древнего Египта. Фетишистские представления, переплетаясь в религиозной идеологии древних жителей Нильской долины с верованиями, созданными уже в эпоху рабовладельческого строя, продолжают играть огромную роль на протяжении многих веков.

Древнейшие религиозные верования Египта — фантастическое отражение тех внешних сил, которые господствовали над древним жителем Нильской долины. Эти верования были в сильнейшей степени связаны с жизнью общины, порождены бессилием и забитостью человека, жившего в таких общинах.

Характеризуя духовный мир сельских общин в Индии, Маркс писал: «Мы не должны забывать, что эти маленькие общины носили на себе клеймо кастовых различий и рабства, что они подчиняли человека внешним обстоятельствам, вместо того чтобы возвысить его до положения властелина этих обстоятельств, что они превратили саморазвивающееся общественное

состояние в неизменный, predetermined природой рок и тем создали грубый культ природы, унижительность которого особенно проявляется в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед короной Сабалой».²²⁵

В этом грубом культе природы фантастически отражались социальные условия древневосточного общества, принижавшие человека, — рабство, бесправие масс народа, — представлявшие как некий predetermined самой природой рок.

Из века в век остававшийся одним и тем же способ добывания средств к жизни, монотонная общественная жизнь, косный быт, поконившийся на рабстве, не могли не породить узкие рамки умственного кругозора, ограниченного признанием вечной зависимости перед силами природы и рабской покорности перед эксплуататорами.

Пережитки первобытнообщинного строя, тормозившие экономическое развитие страны, не могли не сказаться в идеологии древнеегипетского общества, и прежде всего в религии — самом консервативном из всех видов идеологии.

Размеренно и однообразно течет в древнейшую эпоху жизнь сельских общин, разбросанных по Нильской долине. Глубокие конфликты классового общества еще не потрясли тогда до основания жизнь общин. Древняя зависимость от сил природы, рабская покорность перед знатью — эти черты мировоззрения передаются из поколения в поколение на протяжении веков. Социальный порядок кажется столь же незыблемым, как сама природа, и является земным продолжением небесных порядков, а небесные порядки — не более как небесное продолжение устоев земной жизни.

Для широчайших масс египтян, живших общинным бытом, постепенные изменения в социальном строе страны веками сводились только к усилению гнета и эксплуатации. Сохранившиеся в народных массах еще от первобытнообщинного строя верования использовались в целях религиозного оправдания классового господства и подчинения в социальной жизни. Фантастическое осознание своего бессилия перед природой соединяется с осознанием бессилия перед знатью.

Древний мир долгое время вообще не знал экономического единства более или менее обширных территорий. Тем более не могло быть такого единства в Египте в условиях сохранения самодовлеющих общин. Экономическая разобщенность номов была основой и их идейной разобщенности. В каждом номе сохранял первостепенное значение культ местных божеств, жрецами которых были номархи.

Пантеон египетских богов состоял из различных местных

²²⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 9, стр. 136.

богов, которые считались заступниками знати и хозяевами сил природы. Все эти местные культы были связаны с местной знатью, которая являлась жречеством этих богов. С объединением Египта местные боги стали пользоваться известностью далеко за пределами отдельных областей. Известность получили: бог Мин — древнее земледельческое божество города Коптоса, «производитель урожаев»; бог Амон, близкий первоначально к богу Мину, позднее ставший богом солнца; Птах, покровитель города Мемфиса; бог Тот (в виде птицы ибиса и в виде обезьяны), бог города Ермополя, ставший далее общеегипетским богом луны, счета и покровителем письменности; такова же богиня Исида, изображавшаяся с рогами коровы, богиня неба одной из областей северной Дельты, этому божеству была посвящена звезда Сириус; в Абидосе почитался шакалоголовый бог Анубис; в Снуте поклонялись богам в виде волков Вепуатов — «пролагателей троп», сначала охотничьим, а затем и воинственным божествам; богиня Нехбет, в виде коршуна, была покровительницей древней столицы верхнего Египта; богиней-покровительницей древней столицы нижнего Египта — города Буто была змея Уаджит.

Это были боги солнца, луны, земли, Нила, покровители земледелия и скотоводства. Образы этих богов характеризуют убогий внутренний мир древнего человека, его придавленность силами природы, которые казались наделенными волей, сознанием, сверхъестественным могуществом.

Мировоззрение древнего египтянина той далекой поры отличалось большим консерватизмом. Ростки правильных представлений о природе, которые приносил опыт древнего земледельца, были слабы, и не существовало еще обобщений этих правильных взглядов. Господствовали мифологические представления, согласно которым простирающийся небесный свод — это чудесная небесная корова, усеянная звездами. По другим верованиям, над землей течет небесный Нил. По небесному Нилу в своей ладье плывет Ра, бог солнца. Земля — узкая вытянутая полоска, окаймляющая земной Нил, — находится под властью богов земли Акеру или бога Геба. За пределами Нильской долины на Западе в пустыне обитают злые боги — чудовища, напоминающие зверей пустыни, которые грозят многими бедами земледельцу. В Ниле живут боги и духи, пожалуй, более милостивые — от богини — лягушки до более опасных богов — крокодилов и гиппопотамов; от них зависит плодородие почвы. Осирис, бог Нила, зерна и молодой растительности, приносит урожай. Когда хлеб собран, в свои права вступает богиня Рененет; она в виде змеи появляется на жнивье, и ей надо приносить жертву благодарности, ибо она владычица амбаров и закромов. В каждом винограднике почитался особый дух — Шай, от него зависел урожай винограда.

В дальнейшем представления об этом духе виноградника и богине жатвы слились в одно представление о довольстве и благополучной судьбе.

Первоначально египтянин совершал «возлияние вином для Шан виноградника, чтобы он дал больше вина, чем в истекшем году». По мере того как развивалась общественная жизнь в Нильской долине, изменялось и старое представление о духе, от которого зависит судьба урожая и благополучие земледельца. Дух Шан стал духом человеческой судьбы вообще. В позднее время Шан распоряжается уже не только виноградником, маленьким клочком земли, на котором трудится человек. Его власть простирается на весь Египет, он определяет жизнь человека и всей страны. В этот период рядом с Шан стоят и другие духи, тоже более отвлеченного характера: «дух возмездия», «сила бога» и т. д. Так от духа растительности, который символизировал богатство даров природы, обилие питания, с развитием общественных отношений путь идет к более отвлеченному представлению о счастье, о судьбе, которые уже не могут больше зависеть только от благополучия на маленьком участке земли сельской общины. Эти представления подчеркивали, что судьба и счастье человека — в руках темных и могущественных сверхъестественных сил.

Аналогичный путь прошло и представление о богине Ренет. Египтянин говорил, призывая благословение на своего друга: «да будет жизнь с тобой, здоровье при тебе, Шан и Ренет в руке твоей» или «да будет Ренет на пути твоём», т. е. да будет сопутствовать тебе удача. Так первоначально чрезвычайно конкретное представление об обильном урожае, в силу изменения и усложнения общественной жизни, приобрело более отвлеченный характер, появилось представление о счастье.

Однако поскольку основа общественной жизни, породившая эти представления, продолжала оставаться примитивной, поскольку сохранялся обычный образ жизни сельской общины, покорной силам природы и силам рабовладельческой деспотии, постольку сохранялись и более древние примитивные представления.

С представлениями о духах природы, которые занимали важное место в древнейшем мировоззрении, переплетались верования в загробную жизнь.

Считалось, что загробные боги-шакалы бродят возле мертвецов, а духи предков покровительствуют живущим, если те не забывают приносить им жертвы.

Веками сложившиеся религиозные представления закреплялись в ежегодно повторяющихся стародажевых обрядах и вековых обычаях, в привычных мифах, связанных с круговоротом времен в природе. В мифах небесная корова огненным жаром испепеляла людей за их грехи; бог солнца бился с

исчадиями тьмы и побеждал их после долгой борьбы; благой бог Осирис боролся со злым братом Сетом и погнбал в этой борьбе, весной Осирис воскресал; почти одновременно из пустыни два бога в виде обезьян завлекали в Египет богиню солнца в образе львицы, а по другим мифам перед весной рождалось солнце в виде младенца.

В каждой общине были свои колдуны из стариков, знавшие эти подчас противоречивые древние легенды и умевшие справлять обряды, которые были связаны с земледельческим годом и должны были с помощью колдовства воздействовать на силы природы. В обрядах желаемое представлялось осуществленным. Многие из них были связаны с наводнением, грозным и благодетельным явлением природы, от которого зависела судьба земледелия в Нильской долине. На разные лады заклинали воскрешение Осириса, оплакивали его смерть и колдовскими действиями надеялись пробудить его ото сна, а вместе с ним всю природу. Колдовством помогали и солнцу, и земле, и небу. Через весь год тянулись земледельческие праздники, которыми отмечали начало пахоты и наводнения, жатву и сбор урожая. Наводнение наступало после ночи слез, когда слезы богини Исиды, оплакивающей Осириса, падали в Нил и река начинала вздыматься. Утром в день наводнения пели песни о Ниле и особые глашатаи ходили от деревни к деревне, прославляя великую силу потока. После пахоты оплакивали Осириса, играли грустную пастушескую песню на свирели, затем ждали его воскрешения и колдовством думали помочь созреванию хлебов.

Примерно с июня по сентябрь происходил разлив Нила, уровень которого подымался на 13—14 метров в теснинах Верхнего Египта и на 7—8 метров — на просторах Дельты. Так называемая Ватиканская статуя Нила, принадлежащая эллинистическому периоду Египта, сохранила в наглядной форме это представление о разливе Нила. Там Нил в виде могучего мужчины с рогом изобилия окружен 16 младенцами, каждый в локоть вышиной. Нил шириной меньше 16 локтей (локоть равен 0,52 метра) считался «маленьким», начиная с 16 локтей разлив считался удовлетворительным и Нил назывался «большим». Перед наводнением справляли обряды, помогающие Нилу выйти из берегов, заклинали, чтобы не было засухи. Наводнение представлялось как явление одновременно страшное и благодетельное. В связи с разливом Нила проводились различные церемонии: два хора детей и мужчин участвовали в процессии, которая двигалась к местам, на которых раскидывали шатры. При этом пели песню:

Место для питья приготовлено,

Распростерто небо к югу.

Место для питья приготовлено,

Распростерто небо к северу.

Чтобы пили корабельщики царя,
Любимого Амоном, хвалимого богами.
Построено место для питья
Для людей меру, находящихся в корабле кораблей.
Дороги Акеру распаханы для тебя, Нил большой и
высокий.

Видимо, на барке привозили мотыжников (меру), которые взрыхляли землю — пролагали дорогу разливу. Праздник кончался угощением в построенных шатрах, воспеваемых в песне. Вероятно, в такой церемонии принимал участие и сам царь, который плыл по Нилу на «корабле кораблей». Нил представлялся могучим быком, оплодотворяющим землю. «Приди и принеси, приди и принеси наводнение, дающее жизнь полям», — говорили, обращаясь к Нилу. О Ниле пели в гимнах: «Супруга его — почва, которую он оплодотворяет, семя его — дерево жизни».

Вместе с тем наводнение казалось страшным явлением, грозившим превратить всю долину в водную гладь. В «текстах пирамид» говорилось: «Трепещут те, кто видит Нил, когда он бьет своими волнами». Весьма возможно, что в древности Нилу приносили человеческие жертвы, в волны кидали девушку, справляя таким образом «свадьбу Нила». Однако уже очень давно эти жертвы были заменены обрядом бросания статуй в разливающийся поток. Когда из-под воды показывалась почва, размягченная и готовая для сельскохозяйственных работ, справлялся праздник «взрыхания земли» (хебес-та). Сеятель бросал зерно в землю, затем по полю прогоняли мелкий скот, который боронил поле. Наконец, когда Нил спадал, а в воздухе и на земле воцарялись жара и сухость, египтяне говорили, что из пустыни движется в это время злой бог Сет. Приближалось время жатвы, за ним вскоре должна появиться на небе звезда Исида — Сотис, после чего начинался новый год. Срезая колос, египтянин пел песню о гибели духа зерна. Когда поля убраны, Осирис умер, начинался цикл праздников, связанных с жатвой и уборкой урожая. В некоторых празднествах принимал участие фараон, который серпом срезал колос. Затем наступало зимнее время, солнце становилось все меньше, оно старело и умирало, а на место старого солнца рождалось новое, молодое солнце-младенец. Дело шло снова к весне, к оживлению растительности. Вслед за периодом дождей, когда Исида оплакивала своего умершего мужа Осириса, после ночи слез снова наступало наводнение. И так продолжалось из года в год, из поколения в поколение, с незначительными изменениями, которые становятся заметными разве только через несколько веков.

Отголоски первобытной эпохи можно проследить в любом историческом культе богов. Новые достижения в области куль-

туры — совершенствования техники, появление и развитие письменности — не могли опрокинуть идущих из глубины веков религиозных представлений. Эти достижения приносили новые знания о жизни природы, накапливались правильные представления, но они не могли ниспровергнуть религиозные верования, которые лишь приспосаблились к новым условиям. Возьмем культ бога Тота — бога мудрости, покровителя письменности и счета. Этот бог почитался в двух животных образах — в виде птицы ибиса и обезьяны. Старые натуралисты давно догадались о причинах почитания ибиса. «Когда Нил, достигнув самой низкой точки своего стояния, начинал подниматься и принимал красный цвет, ибис появлялся в стране фараонов; это считалось верным признаком того, что река — подательница и охранительница жизни... еще раз разольет свои оплодотворяющие воды на жаждущую землю», — говорит английский зоолог Корниш. Ибис казался древнему человеку мудрой, вещей птицей. Так же точно считалось, что волк знал все потаенные тропы, и потому его называли «пролагатель троп» — Вепуат. Многое знал и ибис. Прилет ибисов был приметой для колдунов, по которой они предсказывали близкий разлив Нила. Ибис, видимо, был шаманской птицей; такие птицы были некогда известны у колдунов наших северных народов. У енисейцев, например, существовал специальный праздник прилета и отлета лебедей. В древности, вероятно, птица ибис стала связываться с колдунами Нильской долины, а затем стала духом-покровителем колдунов и жрецов. Отсюда был один шаг и до божества-покровителя мудрости, поскольку хозяевами этой мудрости считались колдуны и жрецы.

История культуры не знает, когда и как началось приручение кошки. Но, несомненно, почитание кошачьеголовых богинь в Египте восходит к отдаленным временам. Возможно, что приручение было связано с потребностями охоты на мелких животных: кошка могла отыскивать и приносить их. У некоторых диких народов известно приручение кошек, которые приносят к ногам своего хозяина, например, рыбу. Позднее кошка стала чем-то вроде духа-домового, покровителя амбаров, и вошла тем самым в круг земледельческих верований. Когда сбор урожая заканчивался и начинались праздники, сопровождавшиеся оргиями, не забывали и про богиню в виде кошки. О празднествах в честь богини Баст слышал еще Геродот. Образ богини изменился — она стала обольстительной женщиной, сохранив от кошки ловкость, грацию и кошачью маску на голове.

Среди древнеегипетских богов мы видим также покровителей скотоводства, например бараньеголового бога Хнума, богинь в виде коров Хатор и Исиду, священных быков (Аписа, Мневиса).

Эти представления о богах-покровителях скотоводства чрезвычайно живучи. В одном позднем (демотическом) папирусе приведен интересный миф, согласно которому боги и богини были первоначально быками и коровами различной окраски. Затем главный бог, может быть бог Птах, приказал им объединиться, и все они слились в образе черного быка, а все богини — в образе черной коровы. Когда религиозные тексты хотят показать, что какой-либо бог изначален, древнее всего существующего, тогда говорится, что он «произошел, когда еще быки не родились и коровы не созданы были». С коровами были связаны различные богини, изображавшиеся с коровьими рогами. Особенным почитанием в исторические времена пользовались богини Хатор и Исида. Среди коровьих божеств сохранились такие примитивные имена, как «глава коров», «главная корова» (Теп-Ихут), как Хесат, что, видимо, значило «дикосмотрящая», «с диким взором». Последнее название содержит намек на приручение домашнего скота, в том числе и коров, которое происходило в отдаленные времена перехода от охоты к скотоводству и в Малой Азии, и в Египте. От того же времени остался обычай принесения в жертву быка, опутанного лассо, арканом, при помощи которого ловили диких быков. Почитание быков было очень широко распространено. Особенно почитался бык Апис; находка такого быка с особыми отметинами была большим праздником, его содержали при храме и почитали как живое подобие бога.

С почитанием быка тесно был связан обряд привязывания бычьего хвоста фараону — одна из существенных частей праздника Хеб-Сад, в котором многие ученые видели отголоски ритуального убийства старого царя и замены его новым молодым властителем. В одежде фараона сохранился не только хвост быка, но и плетъ пастуха коз и посох пастуха овец.

Столь же сильны на протяжении всей истории Египта различные обряды, поверья и обычаи, которые были связаны с земледелием — основой жизни сельской общины. Одним из древнейших земледельческих божеств считался бог Мин, почитавшийся в исторические времена главным образом в городе Коптосе. В «Книге Мертвых» говорится: «Я делаю плодородной землю Па, я обрабатываю поля в Ялу, я жну там в образе бога Мина». Мина называли «владычествующий в своих полях» или «владычествующий в саду в Ахмиме»; в праздник этого бога совершалось «положение пшеницы на землю перед Мином богом этим», как говорит одна надпись. Главным символом этого бога были кеглеобразный столб и растение (видимо, латух). В честь него справлялся обряд воздвижения этого столба, что должно было магически воздействовать на плодородие почвы. При этом исполнялись различные игры, состоявшие в соревновании мужчин во влезании на специально устроенные подмости

или на священный столб. Это божество называли «производитель урожая». Фараон участвовал в идущих от седой древности празднествах в честь этого бога. Праздник начинался после возлияния перед статуей бога, «выходом» Мина к фараону. Перед фараоном вели белого быка. Затем царю приносили золотой серп и сноп колосьев. Он торжественно срезал часть снопа, которая сейчас же приносилась в жертву Мину. Это был древний праздник снопа, принесения его в жертву богу полей.

Однако со временем культ Мина значительно изменился. Главным местом почитания, как мы уже указывали, стал город Коптос, впоследствии крупный торговый центр, от которого шла караванная дорога к побережью Красного моря, откуда отправлялись корабли в далекие заморские страны. Мин стал богом-покровителем этой караванной дороги, а также заморской страны Пунт, областей за третьим и четвертым нильскими порогами, Судана и живущих там негров.

Гастон Масперо, прекрасно знавший не только древний, но и арабский Египет, считал, что в арабских деревушках около Ахмима в конце XIX в. продолжали сохраняться следы древнего культа бога Мина. Это еще больше подчеркивает стойкость культа этого примитивного земледельческого божества. Конечно, эти примитивные верования изменялись в ходе развития общественной жизни, но окончательно не исчезали иной раз вплоть до эпохи эллинизма.

У ряда народов известны верования, согласно которым божества или духи-покровители скотоводства принимают участие в размножении скота и людей. По-видимому, такие верования были и у древних египтян. Но у них миф о бараньеголовом боге Хнуме изменился следующим образом: бог Хнум, подобно другим скотоводческим богам варварских народов, создает зародыши людей, но эти зародыши он лепит из глины, обжигает на гончарном круге; сам Хнум стал покровителем гончарного искусства, его называли горшечником. Старый скотоводческий бараньеголовый бог Хнум в новых условиях стал богом-покровителем ремесла.

Для Верхнего Египта был характерен культ различных хищных птиц (сокола, коршуна), хищных зверей (льва, волка), для Нижнего Египта более характерно было почитание различных водных зверей, змей и т. д. Дикие звери, коршуны, соколы, крокодилы, львы были покровителями семей военачальников, знати. От них вели они свое происхождение. Вероятно, существовал обряд, по которому жена знатного человека символически вступает в брак со священным животным, чтобы таким образом родился полубожественный наследник княжеского престола. Обряд символического прихода бога Амона к жене фараона справлялся и в Новом царстве. Отсюда, видимо, пошло изображение

сфинкса — получеловека-полульва как символа фараона-«гибрида», рождавшегося от женщины и звериного бога.

Соколиное божество почиталось в различных округах Нильской долины под различными названиями. В одной области его называли «когтистым» (область Афродитополиса), в другой «распростирающим крылья» (18-й верхнеегипетский ном) и т. д. Возможно, что имя этого бога Гор значило «высокий», «поднятый» и это имя египтянин дал соколу, наблюдая за его высоким полетом в лазурном небе. Ему приносили в жертву различных животных пустыни — газелей, антилоп. В некоторых случаях бог-сокол изображался сидящим на антилопе и глубоко вошедшим в нее свои острые когти (16-й верхнеегипетский ном). Первоначально это было охотничье божество, дух-хозяин скалистых уступов Верхнего Египта и владыка различных животных пустыни, хищный властелин незащищенной части ее фауны. Этот дух-покровитель охотничьего промысла впоследствии, когда начали возникать войны, стычки между племенами, стал воинственным божеством, покровителем не только и не столько охоты, сколько набегов на соседние племена. По мере того как в ходе этих столкновений все более выделялась верхушка одного из племен, этот бог стал покровителем вождей племени, а потом и царской власти. Хищная птица с острыми когтями и ярким оперением, плывущая высоко в небе, ассоциировалась и с солнцем, покровителем земледелия, когда оно стало основой хозяйственной жизни. Прежние подвиги охотничьего божества, разрывающего своими когтями газелей и антилоп, заменились в сказаниях победами бога солнца над подданными и «бунтовщиками» против него — исчадиями злого бога — возмутителя основ и нарушителя порядка. Религия с установлением классового общества все более становится орудием в руках эксплуататоров, она используется для подавления угнетенных, для освящения власти угнетателей.

Старые религиозные воззрения в измененном виде вплетаются как одна из основных нитей в религиозное освящение господства аристократии и монархии.

Фантастические образы, созданные в эпоху первобытно-общинного строя, изменяются в эпоху классового общества. В сознание человека властно вторглись новые явления бурной и сложной общественной жизни — войны, резкое имущественное неравенство, господство богатых и сильных, бесправие слабых и незнатных. Эти новые представления изменяли религиозную идеологию. Становление объединенного государства вызвало попытки образования общегосударственной религии. В Египте такая общегосударственная религия стремилась подчинить себе различные верования номов, лишить номы, номовую знать самостоятельности и в религиозной области. С этой целью насаждался культ соколиного божества Гора, который был отождест-

влеи с солнцем. Фараонов, объединителей Египта, называли «служителями Гора». В титулатуру фараонов ввели особое имя, которое фараон носил в качестве Гора, будучи отождествлен с этим богом. Так провозглашалась божественность угнетателя, священность его особы.

Центром слагающейся государственной религии является обожествление царской власти. Всячески развиваются представления, согласно которым фараон является живым воплощением бога-солнца, подателем солнечного света.

Миф о борьбе Гора с Сетом, как он изложен в надписях на стенах храма в городе Эдфу, рассказывал, как некогда Ра плавал в своей ладье и его спутники были с ним. Гор Бехедет был в ладье Ра, и сказал он своему отцу Ра-Горахте: «Я вижу врагов, которые злоумышляют против своего могущественного господина». С этого начинается сражение — Гор в виде солнечного диска на соколиных крыльях летит на врагов. Начинается битва за господство в Египте, кровопролитные сражения разворачиваются по всей Нильской долине от Верхнего Египта до Дельты. В таком изложении миф больше похож на эпopeю, чем на священное сказание о богах.

В одном из мифов бог Сет после покорения Египта Гором изгнан в пустыню, «в землю азиатов», но он настойчиво старается проникнуть обратно в Египет. Однако на границах его стерегут соколиные боги Сопд и Ха, столь же древние, как и Гор-сокол, но не получившие такого распространения, как бог-покровитель фараонов. В этом мифе чувствуются не только отголоски извечного спора между плодотворной Нильской долиной и окружающей пустыней, которая насылала горячий ветер, паллящий зной и раскаленный песок. Здесь чувствуются воспоминания и о тех политических отношениях, которые создались между Египтом и окружающей долину пустыней. Оттуда грозили проникнуть в богатую долину кочевые орды различных варварских племен, жадных до грабежей и легкой наживы, — ливийцы с запада, азиаты с востока. Ра приказал «отдать Египет Гору, а пустыню Сету», но Сет стремится нарушить это приказание, — так гласит миф. Соответственно этому новому пониманию древнего мифа о борьбе солнца со своими врагами изменяются и колдовские обряды, совершаемые для победы над Сетом. Фигурка Сета делается по-старому красной, символизируя песок пустыни, но сам Сет изображается в виде пленника со связанными руками.

Стоит сравнить эти представления с мифами о борьбе бога солнца Ра со страшным змеем Апопом — олицетворением тьмы и ночи, чтобы понять характер происшедших изменений. В том мифе гораздо меньше новых элементов, привнесенных эпохой становления классового общества и государства. Там внимание привлечено самой борьбой солнца — Ра, которое представлено

в виде огромного красного кота, отрезающего ножом голову змею. Едва ли можно сомневаться, что миф этот сохранился еще с дикарских времен почти в нетронутом виде. Дикарь старался в привычных образах осознать борьбу солнца с облаками, с наступающей ночью. Солнце — огромный красный кот, бросающийся на небесного змея, кровью заливает небосклон. Правда, и эти мифы уже позднее, в исторические времена, были наполнены указаниями на мятежных врагов фараона — Ра, которых теперь олицетворяет змей Апоп. Таким образом, мифы, первоначально отражавшие в фантастических образах силы природы, затем начинают выражать наличие социального гнета, содержат указания на расправу со стороны власть имущих. В мифах обожествляется власть эксплуататоров.

Когда наступает это изменение в древних мифах? В самих мифах мы видим любопытные указания на это.

С изучением мифа о борьбе Гора с Сетом связан поучительный момент в истории науки. Гастон Масперо правильно увидел в этом мифе отражение эпохи начала цивилизации в Египте. Однако он ошибочно истолковал одно древнее слово и предположил, что в мифе в качестве ближайших спутников и помощников бога Гора, совершающего свой триумфальный путь по Нильской долине, упоминаются «кузнецы». Отсюда Масперо сделал заключение, что с этой эпохой было связано и широкое распространение металла по Нильской долине, поэтому древний миф и не забыл ввести «кузнецов» в свиту фараонов — объединителей Египта. Однако впоследствии немецкий ученый К. Зете выступил против такого понимания мифа. Он доказал, что слово, неправильно истолкованное Масперо, означает на самом деле не «кузнец», а «гарпунщик», миф рисует столкновение Гора со всякими водяными чудовищами, отсюда и помощниками в этой борьбе являются люди, вооруженные гарпунами, которыми они бьют водяных чудовищ. Казалось бы, широкое историческое истолкование мифа, предложенное Гастоном Масперо, должно быть оставлено. Но научная правда всегда остается за тем, кто обладает не только глубокими знаниями, но и широтой кругозора. Новый текст мифа, сравнительно недавно изданный, рассказывает, как Гор и Сет превратились в гиппопотамов, продолжая свою борьбу. Тогда Исида сделала веревку, «принесла она дебен меди, расплавила его в водное оружие, привязала к нему веревку, кинула его в то место, где боролся Гор и Сет». Таким образом, миф содержит упоминание о плавке меди, об изготовлении богиней «водного оружия» из меди. «Гарпунщики» не «кузнецы», но они все же вооружены металлическим оружием — гарпуном, а в мифе сохранилось упоминание о плавке меди и изготовлении этого оружия, которое дает перевес над врагом. Миф, следовательно, все же говорил о наступивших новых временах, об изготовлении орудий тру-

да из металла, а с металлом связано возникновение классового общества в Египте. Появление меди в эпоху неолита вызвало такое изменение в развитии производительных сил, которое в условиях плодородной долины Нила привело к усилению имущественного неравенства и рабства, к возникновению государства. С появлением государства возникло и обожествление угнетателей, отождествление фараонов с богами.

В эпоху Древнего царства своеобразной попыткой создания единой государственной религии явилось введение в небывалых размерах культа умершего царя, для которого строились огромные каменные усыпальницы — пирамиды. Пирамиды строил буквально весь Египет, на их постройку сгонялись не только рабы, но и рядовые общинники. По верованиям египтян, дары умершим предкам, приносимые их живыми потомками, распределяет царь: «Царь дает дары», — говорили египтяне и писали эти слова на могилах. Только в условиях примитивной рабовладельческой восточной деспотии могло появиться такое верование, согласно которому даже после смерти человек не мог уйти из цепких лап царской власти. Умерший фараон становится средоточием почитания предков, главным посредником в сношениях людей с загробным миром. В надписях, начертанных на пирамидах, мы видим очень древние заговоры, первобытные заклинания вроде, например, известного гимна, содержащего воспоминания о ритуальном людоедстве, различные заговоры против змей и т. д. Некоторые заклинания, вероятно, читались на похоронах, когда жрец, подобно шаману современных первобытных народов, переправлял душу покойника на тот свет. В древнейших текстах боги называются «князьями», а бог Геб — даже «князем князей»; боги сходятся на совет старейшин. В этих текстах живы отголоски вековых межплеменных войн: фараон со всех сторон окружен врагами; наименования для врагов крайне многочисленны; местные боги «вцепляются когтями» в своих соседей; часто упоминаются стычки, войны, раздоры. Здесь ясно выступают тенденции прибрать к рукам местные культы, показать, что фараону помогают многочисленные местные боги. Древние тексты щедро вводят новые имена местных богов и ставят их в различные отношения к фараону.

Таким образом, наравне с богом солнца Ра в культе фараона появляется бог Осирис. В древних текстах Осирис выступает как звезда Орион, которая была ему посвящена, как пастушескому божеству. Земледельческий характер Осириса рисуют нам более поздние памятники. Согласно этим памятникам, сея зерно, египтянин представлял похороны духа зерна, а видя прорастание его, праздновал воскресение этого духа. Вероятно, Осирис, как земледельческое божество, был издавна связан с культом мертвых. Умерший фараон был отождествлен с Осирисом. Культ царской власти становился, таким образом, в цент-

ре всех религиозных верований Нильской долины. Благодаря общеегипетскому почитанию умершего фараона и строительству пирамид создавались новые формы общегосударственной религии, появилось жречество, не связанное с культами местных богов и не являвшееся местной знатью.

Сельские общины были прочной основой деспотизма, и в центре этого мировоззрения древневосточного человека помещалось представление о божественной власти деспота. С его жизнью была связана жизнь людей, а с его смертью эта власть над людьми не прекращалась, так как их посмертная судьба зависела от посмертной судьбы фараона-бога.

Классовая дифференциация сказалась на этих представлениях. Знать при жизни созидала себе гробницы, подобные фараоновым, и тем самым демонстрировала, что и после смерти она продолжает окружать фараона. Что касается бедняка, то его удел и в жизни и после смерти оказывался незавидным.

Вера в грозные силы природы, страх и преклонение перед не менее грозными силами общества переплетались, взаимно дополняя друг друга, и создали тот культ природы, который был характерен для древнего Египта на всем протяжении его истории. Конечно, эти религиозные верования мешали развитию научного мышления. Пытливая человеческая мысль подавлялась. Фантастическое мировоззрение казалось устойчивым навеки. Оно поддерживалось тем, что способ добывания средств к существованию из года в год повторялся, не изменялся образ жизни, при котором даже все «необычное» и «непредвиденное» случалось в жизни тысячи раз и было наперед известно.

Таков был этот мир представлений, свойственных древнему Египту. Монотонная жизнь, косный быт, покоящийся на примитивном рабстве, содействовали тому, что в религиозной идеологии сохранились остатки весьма древних верований.

Фетишистские верования в древнем Египте

Под толщей религии классового общества в древнем Египте мы ясно различаем те формы, которые носят название фетишизма. Впрочем, следует указать, что фетишизм вообще довольно широко известен в античном рабовладельческом мире. Так, в религии древней Греции, как показал Е. Г. Кагаров, было большое количество «глубоких и многочисленных следов, которые оставил старинный фетишизм в народной религии древней Греции»²²⁶.

В книге «Античная мифология в ее историческом развитии» А. Ф. Лосев, ссылаясь на нашу точку зрения, отмечает, что он

²²⁶ Е. Г. Кагаров. Культ фетишей растений и животных в древней Греции, стр. 91.

также придерживается ее: «Мы начинаем мифологию не с аниимизма, а с фетишизма».²²⁷ В статье «Современные проблемы изучения античной мифологии» А. Ф. Лосев указывает, что на основании анализа материалов древнейшего периода мифологии древней Греции, так называемого дофессалийского, можно предполагать там наличие фетишизма как чистого и недифференцированного одушевления вещей, т. е. неотделимость демона вещи от самой вещи. А. Ф. Лосев считает, что в дальнейшем, с ростом мышления, дух или демон предмета начинают отделяться от самого предмета и мыслиться более или менее самостоятельно, хотя и на этой ступени представление о демоне все еще остается достаточно предметным. Исследователь приводит ряд примеров, показывающих широкое распространение подобных представлений.²²⁸

Исследователь имеет в виду, в первую очередь, представления о богах и «героях», связанные с почитанием необработанных, грубых предметов. Таковы, например, Латона на Делосе — полено, Геракл и Гiette — камень, братья Диоскуры — два бревна с поперечными брусьями в Спарте. Фетишистское значение приобретали растения, животные и сам человек, а также все части его тела. Так, виноградная лоза и плющ были фетишами, из которых в дальнейшем возникло представление об антропоморфном Дионисе, имеющем многочисленные растительные эпитеты.

В древнем Египте следы почитания предметов, наделяемых сверхъестественными свойствами, еще обильней. Один из лучших знатоков памятников египетской религии К. Зете говорит о «фетишистском богопочитании» и указывает, что «все боги первоначально мыслились воплощенными в живых или неживых предметах, в которых они должны были обитать, как душа в теле».²²⁹ Это замечание подтверждается известным материалом о древнеегипетской религии. Многие боги выступают в животной форме, однако и в этом случае сохраняются в их культе фетишистские следы. Для ряда божеств мы имеем «человеческой рукой изготовленные предметы в качестве местопребывания божеств», по выражению Зете. Здесь, в первую очередь, вспоминаются: фетиш древнего бога Мина (может быть, засов или колотушка), зубы бога Сопда, который и свое название, видимо, получил от названия зубов,²³⁰ перекрещенные стрелы богини

²²⁷ А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 595.

²²⁸ См. «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 3, стр. 19—20; А. Ф. Лосев. Введение в античную мифологию. — «Уч. зап. Сталинабадск. гос. пед. инст. им. Т. Г. Шевченко, филолог. сер.», вып. 5. Сталинабад, 1954, стр. 243—245.

²²⁹ К. Sethe. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig, 1930, S. 15.

²³⁰ См. там же, стр. 15, 17.

Нейт, различные столбы ряда богов, различные деревья. Богиня Хатор изображалась в виде дерева с человеческими руками или с выступающей из дерева женской фигурой, что заставляет вспомнить греческих дриад. Чрезвычайно важно также отметить, что различные области Египта назывались по распространенным там божествам. Зете указывает, что «большинство названий областей состоит из одного или нескольких знаков, которые имеют отношение к местной религии фетишистского характера».²³¹ Они изображаются идолами зверей или различными предметами: скипетром, украшенным перьями (древний фетиш, по замечанию Зете), колотушкой бога Мина, деревом с руками, копьем с перекладиной.²³² Значение этих «символов», священных предметов настолько велико, что, по мнению Зете, самое имя верхнеегипетского царя в древности значило «принадлежит растению sw. t» или, может быть, «обладающий растением sw. t(n-sw. t)». ²³³ Такой материал заставляет Зете прийти к выводу, что изображение бога Мина первоначально почиталось в виде фетиша-колотушки (это и сохранила иероглифика), бог Сопд почитался в виде «безжизненного предмета» — зубов, а затем в виде идола птицы (сокола) ²³⁴.

В 1940 г. мы обратили внимание советских исследователей на фетишизм в религии древнего Египта. Остановившись на этой проблеме в очерке культуры древнего Египта, В. И. Авдиев изложение религиозных верований начинает с фетишизма, указывая на то, что с эпохи архаики в Египте почитали особый фетиш в виде двух перекрещенных стрел или лука, соединенного в футляре, ставший священным символом богини Нейт, деревянный резной предмет, напоминающий задвижку, — фетиш бога Мина, «острые» зубы бога Сопда, украшенный перьями и лентами папирусный посох бога Ух и целый ряд аналогичных колдовских предметов ²³⁵.

Древнейший египетский храм и фетишизм

О древнейших изображениях храмов в рисунках эпохи «додинастики» Жекье пишет: «Низкая изгородь с двумя столбиками у входа, в глубине навес небольших размеров с выгнутой обычно крышей, определенная инсигния бога помещается либо на крыше святилища, либо воздвигнута посередине двора» ²³⁶.

²³¹ Там же, стр. 34.

²³² См. там же, стр. 63. Другое объяснение этого знака, менее убедительное, принадлежит Ньюберри, который здесь видел инструмент для литья.

²³³ Там же, стр. 165.

²³⁴ См. там же, стр. 17.

²³⁵ См. В. И. Авдиев. История Древнего Востока. М., 1953, стр. 283—284.

²³⁶ G. Jequier. Les temples primitifs et la persistance du type archaïque dans l'architecture religieuse.— «Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale», t. VI, Caire, 1903, p. 25—26.

Эти древнейшие святилища или храмы напоминают отгороженные места культа современных народов, живущих в условиях разложения родового общества. Именно в этих условиях происходит закрепление места культа, возникает зародышевая форма будущего храма, происходит выделение специалистов религиозного культа — жрецов. Отгороженные места, хижина со статуей бога, примыкающие уголья, находящиеся под воздействием «табу», — такова эта зародышевая форма храма.

К началу Древнего царства, по верной мысли Жекье, эти примитивные отгороженные места культа начинают сменяться более тяжелыми постройками, древнейшими храмами. Нетрудно заметить, что в древнейших святилищах эпохи так называемой «додинастии» главную роль играют культовые предметы, «инсигнии» богов, как называет их Жекье. Он признает, что мы даже не всегда можем эти инсигнии с точностью идентифицировать с богами исторического Египта. Лучший образец такого святилища мы находим на знаменитой архаической палетке из Абидоса, где изображен «храм» богини Нейт. Слева невысокая изгородь, два столба с треугольниками наверху. Посредине обычная эмблема Нейт, сохранившаяся и в письменности: две стрелы, перекрещивающиеся на щите, поднятые на палке. В углу двора небольшое легкое деревянное строение — самый «храм», вернее хижина, в которой стояла еще одна эмблема, нечто вроде треугольника.²³⁷ Таков был древнейший вид огороженного места культа с эмблемами богини Нейт.²³⁸ Мы видим на древних памятниках (храмы бога-крокодила Собека и бога-сокола Гора) храмы-хижины, увенчанные на крыше штангой с головой коровы или барана. Храм богини Хатор украшен коровьими рогами, которые повешены на хижину и как бы выступают из столбов. Жекье разглядел такие же привязанные рога и в изображении храма бога Сета, хотя рога и корова не играли в его культе какой-либо роли в исторические времена. Древнейшие святилища, которые сопоставляют с храмами богов Амона и Мина, были также огороженными местами культа с хижинкой и каким-то культовым предметом в виде конуса, закругленного вверху. Возможно, что эта была первоначально каменная глыба, а позже деревянная «кегля».²³⁹

²³⁷ См. там же, стр. 28—31.

²³⁸ В историческом Египте известные нам храмы, так называемые солнечные храмы V династии, точно повторяют этот же тип: посреди ограды огромный фетиш — каменный обелиск.

²³⁹ Жекье допускает ошибку, принимая эту «кегля» Минна за «хижину».

Иероглиф слова «бог»

Почти везде у изгороди храма можно видеть два столба с каким-то треугольником наверху. Исследователи согласны видеть в них прообраз иероглифа *ntr*, который изображает слово «бог» в древнеегипетской письменности.

«Эти столбы, — говорит Жекье, — украшенные треугольным флажком, помещенные на виду перед храмами, стали для народа знаками присутствия божества и мало-помалу характерным знаком присутствия божественного, иероглифом слова «бог»»²⁴⁰.

Уже Гриффитс высказывал предположение, что иероглиф *ntr* восходит к фетишу; по его мнению, это кость, обернутая тряпкой. Правда, Видеманн предлагал для этого фетиша иное толкование: столб он понимал как рукоятку, а треугольник наверху, который другие понимали как платок, ленту или флажок, он толковал как кусок камня; все вместе оказывалось тогда разновидностью каменного топора²⁴¹. Ньюберри²⁴² подчеркивает, что это отражение древнего культа деревьев. По мнению Ньюберри, который при этом чрезвычайно далек от признания культа фетишей как стадии в развитии египетской религии, самое слово «бог» первоначально не что иное, как словесное обозначение этого культового предмета, оно не значит ничего более, как *ntr*, где *n* — префикс принадлежности, *tr* — обозначение дерева. Страны, граничащие с Египтом, — Сирия и Пунт, — назывались «страной *ntr*», страной бога и богов, как переводят обычно. Ньюберри предлагал переводить: «страна палок, столбов *tr*», полагая, что эти палки у входа в египетские храмы изготовлялись из особого дерева, привозимого из Сирии и Пунта. Ньюберри вспоминает, что столбы в местах культа воздвигались в честь духов, богов и в других странах Древнего Востока. Астарте была посвящена ашера — ствол дерева, ашеры воздвигались и Ваалу и Ягве. В историческом культе богов в древнем Египте сохранились также воздвижения столба Джед в честь Осириса, столба в культе Амона и Мина и дерева в культе богини Хатор в девятнадцатый день первого зимнего месяца. Это предположение правдоподобно. Что же касается обычая украшать ленточками столбы или стволы деревьев, то такой обычай чрезвычайно распространен в религиях примитивных народов.

²⁴⁰ G. Jequier. Les temples primitifs..., p. 31.

²⁴¹ См. W. Wiedemann. Beiträge zur ägyptischen Religion. — «Archiv für Religionswissenschaft», Bd. XIX. Leipzig, 1919; см. также «Encyclopaedia of Religion and Ethic», ed. Hastings, v. VI, p. 275.

²⁴² См. P. Newberry. Ägypten als Feld für antropologischen Forschung. — «Der alte Orient». Leipzig, 1927, S. 29.

Путь, проделанный древнеегипетской иероглификой, в общих чертах ясен: от «фетиша» — ствола с тряпкой, лентой к изображению «фетиша вообще», которое далее стало изображением слова «бог». Нам думается, что историческая семантика древнеегипетского слова «бог», история иероглифа, обозначающего это слово, обнажают древнюю грубо чувственную, предметную основу этого понятия.

«Символы богов»

Если так дело обстоит со словом, выражающим обобщенное понятие «бог», то следует внимательно рассмотреть имеющиеся материалы о символах отдельных богов древнего Египта.

Археологи и историки религии, видя в арханческих памятниках различные культовые предметы, делают необоснованный вывод, что уже в древнейшем Египте существовал культ богов. Так, например, Биссинг²⁴³ констатирует, что сходная культура «в доистории простиралась от Ливана до Атласа, она не знала еще металлов и также какой-либо развитой керамики». И этой культуре Биссинг считает возможным приписать широко распространенный культ умирающего и воскресающего бога. Для некоторых ученых легче всего признать, что различного рода предметы и в ту пору являлись лишь «инсигниями» богов, какими они стали в историческую эпоху. Они готовы считать, что наличие таких предметов в древнейшую эпоху свидетельствует уже о культе соответствующих богов, с которыми эти фетиши соединены в последующую эпоху. Правда, более старые авторы и некоторые из современных признают возможность развития «от фетишей к богам», как озаглавил свою работу Бедж.²⁴⁴

Минуя изучение более древних религиозных представлений, мы не сумеем ничего сказать о происхождении в древнеегипетской религии «символов богов», «инсигний» и т. д. Перед нами, несомненно, древние явления, связанные в прошлом не с культом богов, а с почитанием духов, с миром анимистических представлений эпохи родового общества. Защитники анимистической теории предпочитают считать эти предметы случайными, лишь внешней формой, где сутью является культ невидимых духов, на который и должно быть обращено внимание исследователя. Материал, однако, показывает, что сами эти предметы имеют большое значение, что они являются важнейшей составной частью возникающих и развивающихся анимистических представлений. Культовые предметы являются центром магических, колдовских обрядов, что предполагает наличие ложных пред-

²⁴³ См. «Deutsche Literaturzeitung», 1927, N 37, S. 16—18.

²⁴⁴ Стчасти этого же мнения придерживается и Зете в указанной сводной работе.

ставлений об этих предметах, будто они могут изменять свои естественные свойства и удовлетворять желания человека. Не обращаясь к этим колдовским обрядам, действиям, а следовательно, и к представлениям о «чувственно-сверхчувственных» вещах, мы не сумеем понять, что такое «символы богов» и т. д., они останутся для нас загадочными картинками. Древнеегипетская религия переполнена культом различных предметов. Оттого что египтологи стали употреблять для их названия различные термины, как «инсигнии», «символы богов» и т. д., дело, разумеется, не упростилось. Культовые предметы эти остаются наименее исследованным участком в древнеегипетской религии, ибо ученые в угоду идеалистическим догмам не желают обращать внимания на присутствие «чувственно-сверхчувственных» вещей в религии древнего Египта.

Сказанное о древнем фетише — столбе, ставшем иероглифом слова «бог», заставляет нас изучить другие фетиши-столбы в религии древнего Египта.

Фетиши-столбы

Изучение древнего Египта помогает выяснить значение священных предметов, почитавшихся в Нильской долине. Существовал древнеегипетский праздник восстановления столба Осириса.²⁴⁵ Этот праздник уже давно в египтологии (Морэ) и в этнографии (Фрэзер) правильно интерпретировали как праздник магического воскресения Осириса, праздник магического заклинания растительности.²⁴⁶ 30-го числа месяца хойака жрецы на веревках поднимали с земли столб, — так должна была восстать и вся растительность.²⁴⁷ Одновременно с этим обрядом восстановления, воздвижения столба Джед производились игры, изображавшие в далекой древности спор зимы и лета. Эти игры также должны были изображать победу лета над силами зимы, магически накликать эту победу.

Ритуальные бои, споры зимы и лета являлись зерном многих обрядов осирисового круга. Такой же характер, как и игры при восстановлении столба Джед, имели древние мистерии в честь Осириса, известные нам от эпохи Среднего царства по стеле Ихернофрета.²⁴⁸ Мистерии изображали, собственно, «вы-

²⁴⁵ См. Н. Недельский и Ю. Францев. Миф о страдающем божестве. М., 1934; Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. — Настоящий том. Изображение см. в кн.: Н. Brugsch. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum, V. Leipzig, 1891, S. 1190.

²⁴⁶ См. А. Moret. Les mystères égyptiens. Paris, 1911—1913; J. Frazer. Adonis, Attis, Osiris. London, 1907; ср. также: А. М. Blackman. Myth and ritual in Egypt. Oxford — London, 1933, p. 21—25.

²⁴⁷ Как доказал Гарднер, этот день 30-го хойака и был днем «воскресения Осириса» (см. «Journal of Egyptian Archaeology», 1915, 11, p. 123).

²⁴⁸ См. Н. Schäfer. Die Mysterien des Osiris in Abydos. Leipzig, 1904.

ход» Осириса, богов Вепуатов, их бой и расправу с врагами. Тот же, видимо, ритуальный бой дал зерно драматическому обряду, который разыгрывался в Мемфисе в первые весенние дни в конце месяца хойака. Он изображал также борьбу Гора с Сетом и победу Гора. Этот обряд прошел уже значительную богословскую обработку, драматическое действие лишь сопровождало чтение текстов мифологического и колдовского характера.²⁴⁹ Можно предположить, что более древний вид ритуальных боев, изображавших спор зимы и лета, сохранился в играх на празднике «восстановления столба Джед». Здесь игры непосредственно связаны с главным объектом церемонии.

Нам думается, что набитые на столб перекладины должны были изображать ветви, самый столб, расширяющийся книзу и суживающийся кверху,— ствол дерева; все вместе являлось примитивным изображением дерева, его символом. Нелишне, может быть, указать, что аналогии столбу Джед встречаются и в других религиях. Чрезвычайно близкий ему по форме столбик (видимо, дерево с обрубленными ветвями) мы находим в древней религии черкесов. Там этот столбик является важнейшей составной частью обряда в честь земледельческого бога.²⁵⁰

Столбик как замена дерева, древнейший фетиш, изображающий дерево, место обитания духа растительности и, наконец, предмет, находящийся в центре ритуала, связанный с культом бога растительности,— таковы основные этапы, которые прошло почитание столба Джед от эпохи родового общества до эпохи возникновения классового общества. На всех этапах столб Джед выступает как магический культовый предмет. Очень возможно, что этот столб появился на месте еще более примитивного обряда с самим деревом. Вероятно, дерево не сразу уступило место столбу с набитыми перекладинами вместо сучьев. Это совершилось тогда, когда появилась потребность выразить понятие «дерева вообще» и символизировать такое дерево в культе. Это могло произойти не раньше, чем утвердилось схематическое изобразительное искусство эпохи неолита. Первоначально же главную роль в обряде играло отдельное дерево. Гипотеза, согласно которой это дерево с самого начала считалось лишь обиталищем духа и обряд касался с самого начала не дерева, а духа, совершенно безосновательна, если оставаться на почве фактов.

Надо еще отметить, что содержание колдовского обряда

²⁴⁹ См. *K. Sethe. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen.* Leipzig, 1928.

²⁵⁰ См. *Л. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев.*— «Труды Инст. этнографии АН СССР, новая серия», т. LI. М., 1959. Египтолог Шефер весьма доказательно интерпретировал, как известно, столб Джед как ствол дерева с обрубленными ветками.

вокруг столба-дерева гораздо шире, чем последующий исторический культ Осириса, с которым он связан. Подобные обряды можно наблюдать и в основе культа других богов. Мы уже упоминали интересное наблюдение Ньюберри о воздвижении дерева в культе богини Хатор. О таком же обряде имеются упоминания и в культе Амона, и в культе Мина. Здесь также происходило воздвижение особого кеглеобразного столба.²⁵¹ Это сопровождалось также какими-то играми, развившимися, видимо, из древнего колдовского обряда. Насколько можно судить по дошедшим рисункам, игры состояли в том, что участники должны были вскарабкаться на особый помост или на самый столб. Нам думается, что эти состязания входили вместе с изображением состязания змеи и лета в круг весенней обрядности древнего Египта, в круг обрядов, тесно связанных с магическими, культовыми предметами. В культе Мина и Амона в исторические времена чрезвычайно ярко подчеркнута их связь с культом плодородия. Однако здесь и речи нет о воскресении и умирании этих богов. Обряд стимулирования плодородия посредством колдовских предметов вошел и в культ таких богов, которые не считались умирающими и воскресающими. Надо отметить, что столб Мина, который мы видим на древнейших изображениях храмов, далее трактуется как фаллос, в то время как столб Осириса трактуется как позвоночник бога. Близко к этому культовому столбу стоит и культовый обелиск, который был посвящен солнечному богу. Здесь также основное значение имеет установление, воздвижение его, которое должно было повлиять на плодородие; далее ему приносились жертвы пивом и хлебом.²⁵² Возможно, что, в противоположность столбу Осириса, мы здесь имеем не культ деревьев, а культ камней. Однако колдовское значение этих предметов в обоих случаях не подлежит сомнению.

К разнообразным описанным нами обрядам близок и обряд культового воздвижения дерева *Tg-t*, который имел место в историческое время в культе богини Хатор и справлялся в разное время. В Мединет Абу он совершался, видимо, в конце праздника юбилея фараона. На изображении храма в Дендера царь держит в руках дерево. В этом обряде центром являлось настоящее дерево, самый праздник назывался, подобно осирисовому празднику со столбом Джед, «воздвижение дерева Терет». В храме в городе Гелиополисе было даже специальное святилище, которое называлось «святилище воздвижения дерева Терет».²⁵³ Таким образом, мы видим, что культ столбов, деревьев

²⁵¹ См. *K. Sethe. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis.* Berlin, 1929.

²⁵² См. *C. R. Lepsius. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, Bd. II.* Leipzig, 1904, S. 16.

²⁵³ *H. Ricke. Eine Inventartafel aus Heliopolis im Turiner Museum.*— «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», Bd. 71, 1935, S. 121.

или каменных глыб был приурочен к различным богам исторического Египта (Осирис, Амон, Мин, Хатор). В то же время этот культ обнаруживает существенное единство: весь обряд направлен на самый культовый предмет, состоит в воздвижении этого предмета.

Мы располагаем изображением (на стенах храма Пепи II в Саккара) специальной церемонии восстановления столба Мина, которая называлась «восстановлением столба быка». Священное животное — бык — здесь заменяет самого Мина, в честь его совершается церемония со столбом. Уэнрайт, исследователь культа Мина, отмечает по поводу культа столбов и церемоний их восстановления, что они «были хорошо известны в Египте, так же как ашера в Палестине и столб Аттиса в Малой Азии. Один из них стал символом божества *par excellence*». ²⁵⁴

К тому, что мы сказали о культе столбов Джед, столбов Мина, Амона, можно добавить еще некоторые указания на столб *wh* в виде папируса, украшенный птичьими перьями наверху, наконец столб *iwn*, который, по пирамидным текстам, подпирает небо (Пир., 280). Написание названия этого столба входило составной частью в написание названия города Гелиополиса, и, может быть, он был связан с солнечными обелисками, о которых мы уже упоминали. Следует подчеркнуть, что эти древние верования в историческую эпоху вплелись в развитый культ природы, стали осмысливаться как столбы, подпирающие небо, как внешняя оболочка богов (Джед) и т. д. Однако признать это значение за ними как первоначальное мы не можем.

Попутно укажем, что христианский праздник «воздвижения креста» — главного христианского фетиша, вероятно, восходит к аналогичным обрядам египетского культа. Можно предположить вслед за Грессманом, что обряд «воздвижения столба Осириса» не замыкался пределами Нильской долины, что он был известен и в Финикии, и в Библие. Осколки мифов, распространенных там и связанных с таким ритуалом, сохранил нам Плутарх. ²⁵⁵ Интересно отметить, что в легенде воздвижению предшествуют поиски Исидой этого столба, который она, наконец, находит в царском дворце. Христианская версия о поисках Еленой креста и последующем его воздвижении, вероятно, являлась пересказом этого египетского мифа и обряда в сирийской обработке. Древнеегипетский фетиш-столб осмысливался как вместилище трупа бога Осириса, христианский фетиш понимался как предмет, на котором умер бог.

²⁵⁴ C. Wainwright. Some celestial associations of Min.— «Journal of Egyptian Archaeology», 1935, p. 164.

²⁵⁵ См. H. Gressman. Die Reliquien der kuhköpfigen Göttin in Byblos. Stuttgart, 1917, S. 250.

При такой распространенности культа столбов и их ритуального воздвижения нам становится понятен один из таких столбов наиболее примитивного типа: ашера в Палестине. Не войдя в культ какого-либо бога, ашера ставилась в огороженных местах культа различных богов и стала знаком «божественного вообще».

Интересно указать, что в самом названии некоторых святилищ чувствуется связь их со столбом, который стоял в этом святилище и к которому, собственно, и сводился первоначально весь инвентарь такого «храма». По правильному наблюдению Уэнрайта, название святилища, капеллы Мина *šhn* происходит от названия столба, который был существенным элементом святилища.²⁵⁶ По наблюдениям Шарфа,²⁵⁷ название довольно распространенного святилища *šn.wt* происходит от названия столба *sn. t* (слово «столб» дано здесь во множественном числе и снабжено детерминативом «дома»).

Итак, древнейшие культовые предметы — столбы, камни — являются, как мы видим, центрами колдовского обряда, более древнего, чем самый культ богов, с которыми они связаны в историческую эпоху. Добиться удовлетворительного понимания этих фетишей из анализа мифов о богах, из того, что говорит о них египетское богословие, до сих пор не удавалось. Только нащупывая связь фетишей с колдовским обрядом, можно понять их древние функции, когда они еще не были «символами богов».

Фетиши Нейт и Исиды

Несомненно, что, идя указанным путем, мы смогли бы уяснить и древнейший фетиш богини Нейт — две скрепленные стрелы, которые, вероятно, восходят к какому-то древнейшему охотничьему колдовскому обряду, где, как мы знаем из этнографии, стрелы фигурируют довольно часто. Богиня Нейт сохраняет надолго характер охотничьего и воинственного божества, подобно шакальм или, вернее, волчьим богам или духам охотничьей поры — Вепуатам — она называется также «открывательница, пролагательница путей, троп».²⁵⁸ Цари приносят ей в жертву стрелы.²⁵⁹ Далее богиня изменяет свой характер, ча-

²⁵⁶ См. *C. Wainwright*. Some celestial associations..., p. 165.

²⁵⁷ См. *A. Scharff*. Ein Dankstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», Bd. 52. Leipzig, 1926, S. 95.

²⁵⁸ *E. Meyer*. Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», Bd. 41. Leipzig, 1904, S. 105.

²⁵⁹ См. *H. Brugsch*. Religion und Mythologie der alten Aegypten. Leipzig, 1884, S. 342.

сто ее сопоставляют с коровой, она становится покровительницей ткачества и т. д.

В религии исторического Египта мы можем проследить процесс антропоморфизации древних богов. Боги-звери, принимая человеческий образ, сохраняют в виде символов тех животных, которые ранее являлись воплощением этих богов. Богиня-змея города Буто имеет фигурку змеи на голове; богини Хатор и Исида имеют рога, находящиеся на человекообразной голове; богиня-антилопа Сатис имеет такое же украшение из антилопных рогов. То же самое происходит с растениями (Нефертум), с деревьями (Хатор из Мемфиса с тремя деревьями на голове), систрами.²⁶⁰ Совершенно аналогично использование при антропоморфизированных божествах других древних фетишей. Богиня Нейт держит в руках свой древний фетиш, то же самое происходит с фетишем Исиды, а также столбом Осириса — Джедом. Не ясно ли, что «символы богов» гораздо древнее их культа, древнее исторической эпохи?

Культ богини Нейт был распространен в ливийской части Дельты. Две перекрещенные палки, лопаты как колдовской предмет мы находим еще и в современных обрядах берберов.²⁶¹ Там они служат для вызывания дождя. Эти палки рассматриваются как изображение человеческой фигуры. Для понимания происхождения фетиша Нейт это, как нам кажется, очень важно. Две скрещенные стрелы также, возможно, изображали человеческую фигуру, бога или духа охоты. Некоторые исследователи считают, что палки употребляются в берберском обряде вместо более развитого и древнего обряда с куклой. Однако это предположение едва ли можно считать доказательным. Две перекрещенные палки, пожалуй, древнее, чем кукла, изображающая человека. Грубость и примитивность предметов культа редко бывает результатом последующего его упрощения; чаще всего дело обстоит наоборот — примитивные предметы культа являются остатками древнейших обрядов, еще не вытесненными более развитыми формами.

Нам думается, что объяснение фетиша богини Нейт можно будет найти в древнем охотничьем обряде, от которого в самом мифе и культе богини осталось лишь название «пролагательницы, открывательницы путей». Две стрелы входили, возможно, во многие колдовские обряды, в том числе и в обряд вызывания дождя. На определенном этапе две скрещенные стрелы стали изображать человеческую фигуру духа или бога охоты.

²⁶⁰ См. *K. Sethe. Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, S. 25—27.

²⁶¹ См. *E. Laoust. Mots et choses berbères*. Paris, 1920, p. 214—229; *A. Van Gennepe. L'état actuel du problème totémique*. Paris, 1920, p. 217 (здесь приведена и литература вопроса).

В последующее время от древних обрядов осталось жертвоприношение стрел в честь божества.

Связь с магическим ритуалом поможет нам вскрыть значение и других фетишей различных богов, известных в историческую эпоху. Продолжает оставаться до сей поры неразрешенным вопрос о символе богини Исида, который представляет собой какой-то узел. Делались попытки толковать этот узел как кровь и многое другое, но все они в настоящее время оставлены. Наиболее серьезные знатоки египетской религии предпочитают воздерживаться от каких-либо высказываний. Мы остановимся лишь на одном толковании, которое не обратило на себя внимания египтологов. О. Бэтс в своей работе «Восточные ливийцы» привел в качестве примера статуэтку (эпохи конца XIX династии), откопанную в Карнаке и хранящуюся ныне в Каирском музее.²⁶² Эта статуэтка изображает какое-то ливийское божество в особом ливийском переднике, который чрезвычайно напоминает узел Исида. Такое разительное сходство, замеченное Бэтсом, показывает, что узел Исида взят с этого передника. Для О. Бэтса это сходство — лишнее доказательство ливийского происхождения культа богини Исида. Однако этим вопрос еще не разрешается, ибо непонятно, почему узел на мужском ливийском переднике стал символом женского божества.

Объяснение, если оно может быть найдено, кроется в области очень древних религиозных представлений. Узел Исида входит в огромный круг различных колдовских обрядов, связанных с узлами. В книге «Золотая ветвь» Фрэзер называл это «магией узлов». Завязывание и развязывание узлов встречается во многих обрядах. Но когда завязывание или развязывание узла на мужском переднике могло входить в обряд, связанный с женским божеством? Такой обряд, по нашему мнению, в древнем Египте все же существовал.

В папирусе Весткар при описании обряда родов указывается, что муж роженицы, стоящий перед домом и встречающий посланных с неба богинь (в том числе и Исиду) для помощи в родах своей жене, стоит с распущенным, перевернутым передником.²⁶³

Некоторые египтологи пробовали объяснить этот «беспорядок» в costume мужа роженицы его душевным расстройством.²⁶⁴ Однако такое модернистское толкование древнего текста несостоятельно. Налицо подробный рассказ об обряде родов, во время которого развязывание узлов на мужском пе-

²⁶² См. O. Bates. The Eastern Libians. London, 1914, p. 125, fig. 26.

²⁶³ Об этом переднике см. E. Dévaud. A propos d'un groupe hiéroglyphique. — «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», Bd. 49, 1911, S. 106—116.

²⁶⁴ См. A. Erman. Die Literatur der Aegypter. Leipzig, 1923, S. 74.

редники фигурирует здесь с колдовской целью облегчить трудные роды. Такая церемония известна у многих народов. Исида как родовспомогательница все время фигурирует в том же папиресе Весткар, единственном нашем источнике об египетском обряде родов. Нельзя не связать указанное наблюдение с тем наблюдением, которое сделал О. Бэтс.²⁶⁵

Можно предполагать, что развязывание узла на переднике входило в обряд родов еще у ливийцев. Женская богиня, известная как родовспомогательница, должна была в патриархальном роде мыслиться как «та, в честь которой развязывают узел мужского передника». Она и получила этот узел в качестве символа. Таково, вероятно, происхождение загадочного узла Исиды.

Вполне возможно, что развязывание узла на переднике для облегчения рождения ребенка входило составной частью и в какие-либо другие колдовские обряды, связанные с плодородием, с земледелием, ибо земля, как известно, тоже «рожала» и ей люди помогали своими обрядами. Когда же возникло обобщенное представление о божестве, суммирующее все эти обряды, основной, магический колдовской предмет стал символом этого божества.

Вторичные моменты в древнеегипетском культе фетишей

Необходимо указать, что культ одного бога заимствует иной раз фетиши из культа другого бога. Так, например, возвращаясь снова к столбу Осириса, следует сказать, что он известен уже в период III династии. Очень возможно, что столб Джед был первоначально связан не с культом Осириса, а с культом другого божества — Анджети. Бог Анджети почитался, видимо, в округе Бузириса еще задолго до Осириса. Издавна здесь почитался и столб Джед. От Анджети Осирис, видимо, унаследовал изогнутую пастушескую палку и плетъ; возможно, что от него же он унаследовал и столб Джед.²⁶⁶ После того как столб Джед, первоначально связанный с богом Анджети, вошел в культ Осириса, он стал пониматься как место успокоения Осириса, а со смешением культов и мифов осирисова круга и солярного появилась даже женская форма столба Джед: «Столб Джедет, который (которая) скрыл Ра от его врагов».²⁶⁷ Зете

²⁶⁵ Обряд такого рода, вероятно, стоит в некотором отношении к обрядам типа «кувада», возникновение которых обычно связывается с эпохой перехода от материнского рода к отцовскому.

²⁶⁶ См. *P. Newberry. Aegypten als Feld...*, S. 24; ср. также: *H. Junker. Onurislegende. Wien, 1917, S. 64.*

²⁶⁷ *H. Junker. Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911, S. 17 (ср. S. 45).*

правильно отмечает суть этого представления: «Как символ Джед скрыл труп Осириса от Сета, так здесь Хатор должна в качестве Джедет защищать Ра». ²⁶⁸ Возможно, что перенесение культа столба Джед в культ богини Хатор было облегчено тем, что издавна ее культ был связан с другим столбом или деревом Терет, который также ритуальным образом «восстанавливался», как это мы указывали выше. Столб Джед толкуется в мифах как место укрытия бога Осириса от врагов, далее он понимается также как место укрытия солнечного бога от его врагов. Совершенно очевидно, что такое толкование является более поздним. Ведь не придаем же мы значения рассказу Плутарха, что в Египте животные начинают почитаться, потому что боги превратились некогда в этих животных, желая укрыться от своих врагов, от Тифона (Сета). Очень возможно, что в эллинистическом Египте такое объяснение культа животных было широко распространено, однако оно имеет весьма отдаленное отношение к возникновению самого этого культа. В таком же направлении идет и чисто богословское объяснение в мифах столба Джед как спинного хребта Осириса.

А. Эрман колеблется определить, что такое столб Джед: «Был ли он, как предположили современные ученые, каким-то древним деревянным фетишем обитателей Бузириса? Или он был, как утверждали египетские богословы, спинным хребтом бога, который должен был быть похоронен в этом городе?» ²⁶⁹ На этот вопрос, как нам кажется, следует ответить вместе с современными учеными, оставив в стороне соображения египетских богословов, к которым, впрочем, иной раз имеют большое тяготение и современные ученые.

Таким же вторичным явлением, как богословское осмысление фетиша, является и изображение его с человеческим лицом, при этом анфас, что достаточно редко в египетской иконографии.

В общем материал легенд и мифов показывает нам, что столб Джед стал предметом, хранящим в себе бога, божественную сущность (Осириса), и за это почитался. Джед рассматривался как «символ бога», как его воплощение. Но это говорит нам лишь о позднейшем развитии фетишистских верований в древнем Египте и не свидетельствует, что таков был первоначальный их характер.

²⁶⁸ K. Sethe. Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge. Leipzig, 1912, S. 33; см. также: Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. — Настоящий том (об имени героини сказки папируса Весткар — Реддеет).

²⁶⁹ A. Erman. Die ägyptische Religion. Berlin, 1909, S. 22.

К вопросу о соотношении культа животных и фетишизма в древнем Египте

Фетишистские верования в древнем Египте мы застаем, примерно, на том же этапе, что и культ животных, который, как известно, был широко распространен в древнейшем Египте. Животные считались воплощениями богов и как таковые почитались. В культе животных много общего с культом фетишей. Самих животных, содержавшихся при храмах, в этом смысле вполне можно назвать живыми фетишами, т. е. живыми воплощениями богов, их живыми символами. Храмы располагали, помимо статуй богов, фетишами — предметами, которые считались «символами богов», и животными — живыми символами, инкарнациями богов. Налицо ряд явлений, которые стали как бы пограничными между культом животных и культом фетишей. Приведем конкретный пример. Известно, что бог Анубис являлся древним богом мертвых; таковым он был, видимо, до повсеместного распространения культа Осириса. Еще ранее он был одним из местных богов, отмеченных характерными чертами культа природы. Этот бог изображался в виде шакала, и естественно, что шакал был ему посвящен. Однако в культе его мы имеем интересный «символ», или «знак», этого божества. Таким «знаком» была палка, воткнутая в землю, с висящей на ней шкурой шакала.²⁷⁰ Является ли, собственно говоря, такая палка со шкурой моментом культа животных и не есть ли перед нами древний фетиш? Не являются ли такими же фетишами рога животных, головы быков и т. д., которые мы видим на изображениях древнейших храмов в качестве предметов культа?²⁷¹ Между ними и всякого рода столбами, камнями и т. д. как предметами культа нет, разумеется, никакой принципиальной разницы. Культом животных они не являются, а в приведенном примере фетиша Анубиса шакалья шкура дана в сочетании с палкой. Коровьи головы встречаются в древнейших изображениях;²⁷² они присутствуют и в царском орнаменте. Бычий хвост являлся главным моментом ритуала в «праздник хвоста» — в праздник привязывания хвоста фараону. Среди других фетишей к культу птиц чрезвычайно близко стоит символ запада в виде страусового пера, стоящего на особой полукруглой подставке. Как правильно предположил Ньюберри, это древний культовый предмет, почитавшийся в западных округах Египта, в ливийской части. Чрезвычайно распространен в религии древ-

²⁷⁰ См. A. Erman. *Die ägyptische Religion*, S. 22; K. Sethe. *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, S. 16.

²⁷¹ См. G. Jequier. *Les temples primitifs...* p. 26, fig. 1,5; p. 32, fig. 11.

²⁷² См. W. Bayer. *Die Religion der ältesten ägyptischen Inschriften.* — «*Anthropos*», Bd. XXII. 1927, S. 902—905 (N 465, 466, 468, 503, 505).

нейших исторических эпох Египта культ сокола, и особо можно отметить важное значение соколиных перьев: орнат из соколиных перьев известен в изображении богов. Если продолжить ту же линию исследования, то мы сможем констатировать, что все это — древнейшие явления исторической религии Египта. Относительно так называемого культа животных следует отметить, что он становится особенно широко известным в позднюю эпоху.

Зете заметил, что в иероглифике священные животные изображаются не как живые особи, а как идолы, довольно грубые изображения этих животных. Это замечание основано на точных наблюдениях. Зете склоняется к мысли, что перед нами странный «парадокс»: в древности почитались не идолы, а сами животные, на древнейших же изображениях этих священных животных в иероглифике мы видим идолов, а не самих животных. Зете вспоминает, что и сами египетские жрецы считали, что сначала почитались в качестве местных богов животные, а затем они были заменены изображением богов, только неясно — зооморфными или антропоморфными.²⁷³ Нам думается, что ссылка на египетских богословов едва ли проясняет дело. Не подлежит сомнению, что при изучении эпохи Древнего царства мы очень мало имеем материала о культе живых особей различных животных, что этот культ нам известен главным образом по памятникам поздней эпохи, а такие предметы культа, как рога, зубы и т. д., несколько не «моложе», чем почитание самих животных.

Нам думается, что приведенные примеры указывают на связь культа животных и культа фетишей в древнем Египте. Мы не можем здесь разбирать вопрос, в какой мере древнеегипетский культ животных может восходить к тотемизму. Отметим лишь, что большое количество исследователей подчеркивало почти полное отсутствие в египетском культе животных так называемых тотемических черт (ритуальных преданий, легенд о происхождении людей и т. п.). Надо полагать, что во многих случаях этот культ развился из фетишизма, явился продолжением культа фетишей. Воткнутая в землю палка со шкурой убитого животного, рога, когти того или иного животного, перья птиц вполне могут занять свое место среди древних фетишей, с которыми были соединены колдовские обряды. Позднее вместо этих частей животного могли почитаться особи той или иной породы или изображения их в виде скульптуры, резных фигурок или рисунков. Рисунки, резные фигурки могли вытеснить рога, головы, кусочки шкур и т. д., бывшие в ходу в колдовских

²⁷³ См. *K. Sethe. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, S. 9, 11, 24; ср. также: *K. Sethe. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, S. 68.

обрядов. Так, для эпохи «додинастики» характерны штандарты — особые подставки на шестах, на которых стояли фигурки волков, впоследствии богов Вепуат, различных зверей и т. д.

Кульτ животных в Египте, по нашему мнению, будет непонятен, если его отделить от культа фетишей, если не считать, что он является дальнейшим развитием фетишистских верований. Маркс в той же статье, в которой он дал характеристику древнейшего фетишизма, подчеркивал, что культа животных — явление более позднее, чем фетишизм. Культа живых особей той или иной породы животных как символов божества, как его воплощения непонятен без учета фетишизма, который проделал к тому времени эволюцию, в результате фетиши стали обиталищем духов, а далее обиталищем и одним из воплощений богов. Так, среди древних штандартов эпохи крупных племенных объединений в Нильской долине встречается и гарпун как священный предмет, фетиш богини Нейт — щит с перекрещенными стрелами, уже указанные штандарты со стоящими волками и т. д.

Мы никак не можем, анализируя древнеегипетский материал, согласиться с мнением Л. Я. Штернберга, который писал: «Фетишизм, начиная с де Бросса, долгое время считали самой низшей и первобытной религией, но это воззрение явилось лишь результатом неверного представления о фетише, как о мертвом объекте, поклонение которому могло будто бы иметь место только на самой низшей ступени умственного развития. На самом деле фетишизм появляется лишь в период полного развития анимистического мировоззрения, гораздо позже возникновения родовых и общих божеств, а некоторые формы его, как, например, поклонение инструментам, орудиям и т. д., являются непосредственным результатом крайнего развития политеизма с его особыми божествами для каждого занятия, для каждого отдельного рода предметов».²⁷⁴ На основании анализа религии раннего классового общества, древнейших форм политеизма, особенно там, где фетишистские элементы получили наиболее широкое распространение в религии древнего Египта, мы никак не можем заключить, чтобы возникновение фетишизма относилось к развитому культу природы. Во-первых, как мы уже указывали, культа фетишей недостаточно тесно связан с культом данного бога. Например, фетиш Джед, несомненно, путешествовал от культа одного бога к другому. Во-вторых, именно развитых анимистических представлений вокруг фетишей мы и не находим. Остается указание, что фетиш является только воплощением бога, его инкарнацией. Первоначальное значение многих фетишей совершенно забыто, а поэтому открывается большой простор для жреческих комбинаций, богословских ухищрений. Относительно важнейших фетишей за многочисленными вторич-

²⁷⁴ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 215.

иными переосмыслениями совершенно невозможно разглядеть их первоначальное значение. Все эти данные показывают непредубежденному исследователю, что здесь мы имеем дело с древней верой, достаточно трансформированной, частично даже исчезающей, а вовсе не с явлением, только возникающим.

Фетиши, амулеты и талисманы

Фетишистские верования, поскольку они остаются в религиозной идеологии классового общества на ранних этапах его развития, меняют свое значение, трансформируются, отнюдь не являясь мертвыми остатками более древних эпох. Фетиши со становлением культа богов распадаются на две категории: одна входит в культ богов, становится составной частью государственной религии; другая часть не попадает в такой мере в культ богов и нисходит до положения амулетов и талисманов, создается частный культ, лишь до некоторой степени совпадающий с общим культом. Разграничение между фетишем и талисманом начинается уже с эпохи разложения родового строя. В самом культе того или иного божества, объединившего целый комплекс представлений о духах и целую серию древних обрядов, выделяются главнейшие фетиши, и тем самым образуется другая группа древних фетишей, которые теряют самостоятельное значение в культе, превращаются в дополнительные талисманы, амулеты, например на ритуальной одежде жреца.²⁷⁵ Этот процесс начался со стадии разложения родового строя, когда выделяются из мира духов основные духи-покровители, духи-хозяева территории и т. д. Уже тогда с оформлением культа ряд старых обрядов должен был отойти на второй план, а из общей массы фетишей, имевших хождение в том или ином роде, должны были выделиться основные. Древний Египет сохранил нам огромную массу таких амулетов и талисманов. Среди них встречаются и сравнительно новые предметы, изготовленные по образцу старых, например царская корона и т. д.²⁷⁶ Среди них имеется и ряд амулетов, которые одновременно являются и фетишами тех или иных богов и занимают прочное место в культе. Так, например, столб Джед, изготовленный в уменьшенном виде, служил амулетом, талисманом личного пользования. Третья группа — это частные фетиши, малоизвестные или совсем неизвестные в культе богов (таковы, например, узлы «са»).

²⁷⁵ Ср., например, костюм мемфисского верховного жреца, увешанный амулетами и этим несколько напоминающий шаманский костюм (см. *A. Erman. Aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis.* — «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», Bd. 33. Leipzig, 1895, S. 18).

²⁷⁶ См. *A. Wiedemann. Die Amuletten der alten Ägypter.* Leipzig, 1910.

Фетиши в древнеегипетском фольклоре

Древнеегипетские сказки о верховных жрецах и колдунах содержат в себе различные мотивы, связанные с колдовскими вещами, фетишами. Колдуны, о которых рассказывают сказки, в своих приключениях пользуются этими предметами. Они изготавливают колдовские фигурки, которые помогают им в выполнении их волшебных действий. Интересно описание изготовления колдуном такой фигурки. В сказках более древней эпохи (папирус Весткар) колдун изготавливает фигурку крокодила из воска, бросает ее в воду, фигурка становится огромным крокодилом и схватывает «простолюдина», оскорбившего верховного жреца, колдуна. По миновании надобности, по приказу колдуна, крокодил снова превращается в маленький колдовский предмет. По-иному трактуют этот же момент поздние демотические сказания о Сетне. Здесь колдун изготавливает фигурки гребцов для чудесной лодки и носильщиков, которые отправляются за чужим царем. Однако, для того чтобы фигурки стали действительными помощниками колдуна, он должен их оживить, одухотворить.²⁷⁷ С этой целью колдун прodelывает специальный акт вдыхания в них жизни. Этого акта не требуется для превращения фигурки в живого крокодила в более древней сказке. В поздней сказке между колдуном и его колдовским предметом, фигуркой встает представление о душах, о духе. Только после вдыхания жизни, одухотворения вещи смогут изменить свои естественные свойства и выполнять прихоти колдуна. В более древних сказках содержится иная и, по нашему мнению, более примитивная трактовка мотива. Здесь отразились древнейшие представления, согласно которым созданная колдуном, нарисованная, высеченная вещь не нуждается ни в каком акте одухотворения, она замещает действительную вещь, человека, животное. В более поздней сказке это фетишистское отношение к вещам, к предметам опосредствовано миром анимистических идей. Представление о душе, об оживлении, одухотворении предмета здесь дано в такой грубой и примитивной форме, как вдыхание жизни; в этом виде оно известно у ряда первобытных племен и в христианском колдовском обряде крещения, где дуют на воду и дуют на елей, или в евангельском рассказе, где Христос дует и говорит: «Примите духа святого».²⁷⁸

О стойкости и силе верований в магические вещи интересный рассказ (по материалам отчетов Лиги Наций о Новой Гвинее) передает Леви-Брюль. Этот рассказ совершенно совпадает

²⁷⁷ См. Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах.— Настоящий том.

²⁷⁸ Об этом см.: А. Ранович. Происхождение христианских таинств. М.—Л., 1931, стр. 105.

с первой из упомянутых нами древнеегипетских сказок. «В деревне Кринжамб *tul-tul* (местный князек) сообщил мне, что крокодил напал и умертвил его маленькую дочь, которая была в лодке всего в нескольких ярдах от деревни. *Tul-tul* жаловался на колдовство туземца одной из деревень, расположенной в нескольких милях выше по реке. Он, желая смерти дочери *tul-tul*, придал куску дерева форму маленького крокодила. Затем он пустил его в воду, приказав ему пуститься по течению вплавь и напасть на ребенка». ²⁷⁹ Исследователь рассказывает, что князька нельзя было разубедить: столь крепка была у него вера в магические предметы, которые могут становиться настоящими зверями, людьми и т. д. Перед нами в поверьях дан тот же мотив, какой содержится в египетской сказке.

Едва ли можно сомневаться, что и в поверье, и в сказке перед нами отголосок фетишистских верований.

Богословское переосмысление фетишизма в древнем Египте

Новое переосмысление древних фетишистских верований имеет место в богословской части одного политического трактата, возникшего на рубеже между Древним и Средним царствами, — так называемого поучения гераклеополитанского царя своему сыну. ²⁸⁰ Трактат, содержащий политические наставления правителю, разбирает и вопрос о благочестии масс свободных. Он подчеркивает необходимость различных мер, направленных к поддержанию этого благочестия. Попутно здесь излагается ряд жреческих доктрин о «скрытом», «невидимом» боге, о боготворце, выражаются монотеистические тенденции, тесно связанные с политическими условиями того времени.

В связи с изложением этих новых монотеистических тенденций возникла необходимость «согласовать» подчищенные жреческие ухищрения с грубым древним культом фетишей и идолов, на котором держится весь культ, совершаемый тем же жречеством. Если бы кто-либо задумался над таким противоречием между догмой о «невидимом», «скрытом» боге и грубым фетишистским элементом культа, то и на этот счет было заготовлено рассуждение, стремившееся дать новое осмысление этим фетишистским верованиям: бог, сделанный из камня, деревяшки и т. д., есть «подобие», замещающее невидимый образ. Изречение, следующее за указанием на «сокровенность» бога, гласит: «Почитай бога на пути его, сделанного [т. е. бога] из драгоценных камней и бронзы». Таким образом, жрецы совершенно не

²⁷⁹ L. Lévy-Bruhl. *La mythologie primitive*. Paris, 1935, p. 290.

²⁸⁰ Папирус Государственного Эрмитажа, № 1116-а.

отказываются от этих фетишистских элементов культа: богов, сделанных из бронзы, камней, дерева и т. п., необходимо почитать. Далее образно поясняются новые основания к такому почитанию: «Нет реки, которая дала бы скрыть себя, она разрушает плотину, которой скрыта она была». Таким образом, «скрытый» бог не дает себя «скрыть» окончательно, он прорывается, подобно реке, невидимой под плотиной, и выходит на поверхность в виде статуй, камней и т. д. Было бы, конечно, чрезвычайно странно понимать это объяснение, данное жрецами почитанию фетишей в древнем Египте, как научное. Однако в литературе по истории религии можно найти такие «объяснения», согласно которым фетиши почитаются как вместилища богов, и в этом будто бы состоит причина их почитания.

Место фетишизма в религии древнего Египта

Почитание различных предметов, наделяемых сверхъестественными свойствами, наблюдается на всех этапах истории религии древнего Египта, вплоть до последних веков существования фараоновского государства. Эта грубо чувственная, предметная сторона древнеегипетских верований изменяется в ходе времен, но не исчезает. Почитание колдовских предметов, фетишей, амулетов, талисманов включается в государственный культ на всех ступенях его развития.

Фараоновская власть непрестанно заботится об укреплении единого государственного культа — покровителя царской власти. Эта политика, направленная на укрепление государственной религии, имеет одним из своих результатов то, что монотеистические тенденции усиливаются. В гимне об Амоне говорилось: «Ты один, обладаешь ты множеством рук, простираешь ты свои руки к тем, кто любит тебя». Обоожествление царской власти в этом общегосударственном культе достигает своего апогея. Пожалуй, никогда больше во всемирной истории не было такого обоожествления самодержавия. Рельефы, выбитые при царице Хатшепсут и Аменхотепе III, подробно разъясняют догмат, по которому фараон является сыном бога Амона. Во всем этом разветвленном культе главного бога и царской власти фетишистские элементы крайне обильны: тут и почитание царских корон, различных колдовских предметов и т. д.

В статье «Британское владычество в Индии» Маркс говорил о культе природы на примере Индии, подчеркивая, что неподвижность жизни привела к созданию грубого культа природы и в этом отразилась следующая основная идея: саморазвившееся социальное состояние было понято как предопределенный природой рок. Маркс указывал, что грубый культ природы есть, в первую очередь, освящение социального гнета. Само-

развивающаяся общественная жизнь трактуется в этом грубом культе природы как ниспосланный природой рок.

Маркс подчеркивал, что культ природы являлся выражением подчинения человека внешним обстоятельствам, вместо того чтобы возвысить его до роли владыки этих обстоятельств.²⁸¹ Такова та идейная атмосфера, в которой продолжает существовать культ предметов, наделение вещей и явлений сверхъестественными свойствами. Этот культ выражает все то же унижающее падение человека на колени, все то же попрание его достоинства. Справедливо говорит египтолог Редер о египетском фетишизме, что он «с древнейших времен передавался из поколения в поколение и во времена богословских спекуляций испытывал стилизацию и видоизменения, но никогда не отбрасывался».²⁸² В египетской религии все предметы, принимающие участие в культе, буквально обожествляются, получают мистическое толкование. Кадильница — это рука бога Гора, двери часовни — это челюсти бога Сета, а засов в дверях — палец бога Сета и т. д.²⁸³ Так же обожествляются диадемы, в честь которых слагаются гимны, короны фараона, к которым обращаются с молитвой, чтобы они дали победу царю, и т. д.²⁸⁴

Фетишистские элементы в египетской религии заметно отходят на второй план после того, как один из царей XVIII династии Эхнатон сделал попытку создать общегосударственную религию без сильного жречества и сделать центром ее непосредственно власть фараона.

Это был шаг к монотеизму, такой шаг, который роднит эту религиозную реформу с монотеистическими тенденциями иудейской религии и христианства.

Из старой солнечной религии для новой религии отбирались лишь общие представления о солнце как подателе жизни для всей природы. Единным и главным богом был провозглашен солнечный диск Атон, а фараон — его первым и главнейшим служителем. В пропаганде новой религии вместо жреческих богословских традиций была использована народная поэзия и искусство. Началась попытка радикальной религиозной реформы. Местные культы безжалостно уничтожались. Даже имена богов повсеместно выскабливались в надписях, высеченных на камне. Фараон построил себе новую столицу и удалился туда, продолжая вместе с тесным кружком соратников разрабатывать положения новой религии. Солнечный диск Атон — отныне единый бог всего Египта — изображался со множеством рук, подающих жизнь всем молящим его. В новой религии проскальзывают не

²⁸¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 9, стр. 136.

²⁸² C. Roeder. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1923, S. XIX.

²⁸³ См. K. Sethe. Dramatische Texte, S. 102.

²⁸⁴ См. A. Erman. Hymnen an das Diadem der Pharaonen. Berlin, 1911, S. 323.

только монотеистические, но и полупантеистические элементы, бог Атон почитается как главное духовное начало, разлитое во всей природе.

В гимнах излагались представления о солнце как подателе жизни, творце всей природы. «Лучи твои обнимают страны,— говорится в гимне,— заходишь ты в западном горизонте, земля во мраке, в темноте, как мертвая, спят [люди] в комнатах и головы их закрыты, возьмут вещи их, что лежат под их головами, не закричат они. И каждый лев выходит из логова своего и черви всякие, что кусаются». Когда солнце восходит, «земля вся совершает работу свою, животные всякие удовлетворены своими травами, деревья и травы зеленеют, птицы вылетают из гнезд своих, их крылья славят дух твой, все звери скачут на ногах своих, летающие и порхающие все живут, когда восходишь ты для них»; «рыбы в реке скачут пред лицом твоим, лучи твои и в глубине моря»; «Сириин, Нубин, земле Египта дал каждой свое место». Мысль авторов этого поэтического гимна прикована не столько к сверхъестественному существу бога солнца Атона, сколько к самому солнцу, к его лучам, к его животельной силе. Язык не скован обычным высоким стилем, желанием выразить сверхъестественное и непостижимое; фантастические образы бессилия и страх уступают место образам действительной жизни.

Неудача создать новый солнечный культ вернула прежнее значение культу государственного бога Амона со всеми его атрибутами. Временами, однако, некоторое значение получают местные боги с их фетишистскими атрибутами. Так, при Рамессидях снова замечен культ мемфисского бога Птаха, в Саисскую эпоху — богини Нейт в городе Саисе.

Однако если в этом отношении религия мало меняется в царстве фараонов, то, с другой стороны, в религиозной идеологии видим глубочайшие сдвиги, предвещающие наступление новой эпохи. Выше уже говорилось об усиливающихся монотеистических тенденциях. Следует отметить, что и в культе бога Амона, и в культе других богов мы видим все большее отражение бессилия эксплуатируемых масс, их социальной подавленности. До нас дошли молитвы к богу Амону эпохи Нового царства: «Большие зывают к тебе, Амон, и маленькие ищут тебя»,— говорится в одной из молитв. От Амона ждут, что он окажет защиту «маленьким», незнатным.

Огромное значение в религии Нового царства приобретает культ бога загробного царства — Осириса. Можно сказать, что все многообразие религиозных верований Нильской долины в эту эпоху постепенно сводится к двум циклам. Первый цикл — это верования, связанные с богом солнца; второй цикл — верования, связанные с богом Осирисом. Местные боги вводятся либо в культ богов осирисового круга, либо в культ богов

солнечного круга. Вокруг этих двух циклов богов вращается и вся мифология и весь культ, вся жизнь храмов. Оба цикла переполнены колдовскими обрядами и почитанием фетишей.

По всему Египту праздновались смерть и воскресение Осириса. В дни «смерти Осириса» в храмах производились оплакивания его. Жрецы, изображавшие жену Осириса — Исиду и сестру его Нефтиду, читали специальные молитвы, призывали Осириса воскреснуть. По мифу, Осирис воскрес после того, как Исида оплакивала его. Даже в арабском Египте долго справлялась так называемая «ночь слез», во время которой, согласно поверью, слеза падала в Нил, после чего начинался разлив реки. В связи с воскресением Осириса большой популярностью пользовался праздник воздвижения столба Джед. На этом празднике проводились игры: часть играющих, как явствует из большого сравнительного материала, изображала зиму, другая часть — лето. Победить должна была группа, изображающая лето, так же как и в жизни природы побеждает лето. Такие игры существовали в Египте в далекие времена родового строя. Однако с развитием классового общества этот обряд, связанный с фетишем, принимает иной характер. Одна группа выступает в одеждах Нижнего Египта, а другая группа — в одеждах Верхнего Египта. По ритуальным выкрикам совершенно ясно, что борьба велась уже не вокруг победы зимы и лета. Сохранился такой ритуальный выкрик: «Я захватывал фараона».

К. Зете²⁸⁵ правильно указывает, что перед нами ритуальное изображение гражданской войны, потрясений, которые имели место на заре египетской истории. Старый земледельческий обряд, связанный с фетишем-столбом, резко изменился. Колдовской обряд — заклятие — остается, но он меняет свое содержание, старый спор — распря зимы и лета — теперь должен обеспечить благополучие фараоновского государства.²⁸⁶ Борьба ведется за то, чтобы Верхний и Нижний Египет был покорен, чтобы фараоновское государство пользовалось благополучием. Заговариваются не только силы природы, но и общественные силы. Такой ритуальный бой имел место и у хеттов. В вавилонский новогодний праздник в качестве составного момента входило ритуальное изображение какого-то восстания, какой-то борьбы между одной группой и другой группой людей — участников обряда. И там заклинались уже не только силы природы, но и силы общества.²⁸⁷

²⁸⁵ См. К. Sethe. Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens. Leipzig, 1905. S. 134.

²⁸⁶ См. об этом обряде: Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. — Настоящий том; ср. также: А. М. Blackman. Myth and ritual in Ancient Egypt. Oxford — London, 1933, p. 21.

²⁸⁷ Насколько известно, анализ этого ритуального боя еще не давался. Нам думается, что сопоставление с древним Египтом даст интерпретацию этого

Другой обряд осирисового культа более архаичен. Он состоял в том, что в храме из зерен и земли делалась кукла, которую жрецы поливали, читая молитвы. Когда кукла покрывалась зеленью, считалось, что Осирис воскресал. Аналогичный ритуал состоял в запахивании участка земли при храме, появление зелени обозначало воскресение Осириса. Разлив Нила также обставлялся различными обрядами, в Нил бросали жертвы; может быть, когда-либо существовал обряд человеческих жертвоприношений, жертвы «невесты Нила» (по крайней мере, еще в арабскую эпоху сохранились отголоски таких обрядов).

Эти обряды, связанные с Нилом, близко примыкали к культу Осириса, и в поздний период считалось, что «Осирис — это Нил, Исида — это почва». Наравне с этим в культе Исиды продолжали оставаться черты богини неба, а Осирис являлся богом плодородия, земледелия.

Другую сторону представлений об Осирисе вскрывают сказания о его вражде со злым братом — богом Сетом, ставшим одним из прототипов христианского сатаны. И в этом культе делалась маленькая фигурка Сета, которая затем уничтожалась.

Характерен и другой обряд в древнем Египте, аналогичный уничтожению фигурки Сета, — обряд разбивания горшков.²⁸⁸ На горшке писали какое-нибудь имя и затем его разбивали. Так должен быть разбит, уничтожен и человек, имя которого было написано. До нас дошли черепки, на которых писались имена заговорщиков, угрожавших спокойствию и целостности египетского государства. Колдовской обряд тесно переплетается здесь с политикой фараоновского государства, при этом меняется и первоначальная сущность обряда.

Приведенные примеры показывают, что элементы фетишистских верований не сохраняются в виде мертвых остатков древнейшей поры; эти остатки входят как составная часть в новые формы религиозной идеологии, приобретают свой классовый характер, свою социальную направленность.

Культ Осириса стоял в центре заупокойных верований египтян, был тесно связан с верой в лучшую загробную жизнь. Эти верования в эпоху Нового царства продолжают развиваться, что также влияет на популярность культа Осириса. В эпоху Нового царства заупокойные верования усложняются и систематизируются. В могилу покойника кладут так называемую «Книгу Мертвых», заменявшую собой тексты на стенках гробов-саркофагов периода Среднего царства. «Книга Мертвых» дает сводку представлений о загробном царстве, о суде Осириса, о загробной участи человека. Но вместе с книгой покойника сопровожда-

трансформировавшегося обряда «спора зимы и лета» в Вавилонии (см. H. Zimmern. *Das babylonische Neujahrsfest*. Leipzig, 1926).
²⁸⁸ См. K. Sethe. *Die Achtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches*. Berlin, 1926.

ют и различные амулеты, талисманы, колдовские предметы. От позднего Египта остались целые кладбища похороненных священных животных. Этот культ животных широко распространяется в эпоху Нового царства. Издревле животных считали живыми фетишами богов. В Новом царстве этот культ животных распространяется как домашний, семейный культ, он более свободен от опеки храмов, от поборов жречества; каждый мог иметь у себя дома живое подобие бога. В домашнем, семейном культе получают огромное развитие древние, архаические элементы вроде поклонения животным, колдовство, самые нелепые суеверия и предрассудки, сохранившиеся среди невежественного и угнетенного народа.

Эти древнейшие элементы, однако, в религиозных верованиях поздней истории Египта сливаются с новыми элементами. Новые религиозные верования отражены, например, в молитвах, составленных от имени молящегося к богу и содержащих представления о небесном заступнике за невинно гонимых на земле. В эту эпоху слагается и сказка о чудесном мудреце Си-Осирисе — «сыне Осириса», который хотя и родился от земных родителей, но вместе с тем является возродившимся на земле древним колдуном. О детстве Си-Осириса сохранились отрывки различных рассказов, живо напоминающих так называемые «евангелия детства» Христа. Си-Осирис доказывает своему отцу, что не следует завидовать похоронам богатого, ибо на том свете праведный бедняк восседает рядом с Осирисом, а богач обречен на мучения. В этой сказке древние загробные верования были радикально изменены. Сказка направлена против «неправедных богачей» и защищает права «праведного бедняка». Здесь с большой силой выражена мысль, что бедность благословенна и что праведность отнюдь не является уделом богачей, которые на самом деле погрязли в грехе и беззаконии. Эти идеи, намеченные уже в поучении Аменемопе, получили вскоре четкую образную форму. В ней чувствуется смутный протест масс бедствующего свободного люда и рабов.

Вместе с тем вера в колдовство, в «чудесные» предметы, ладанки, талисманы держит в плену народ с особой, удивительно цепкой силой. Легковерие и вечный страх, забитость и невежество питают эту веру, которая достигает невиданных размеров и форм. Музеи переполнены коллекциями египетских магических предметов, фетишей этих периодов истории Нильской долины.

Все более и более надвигался в ту эпоху глубокий кризис мировоззрения. Он подготовлялся исподволь, по мере того как расшатывалась политическая организация державы фараонов и подтачивались основные устои рабовладельческого строя. Древняя государственность была расшатана, не выдержав следовавших на протяжении веков внутренних неурядиц и завоева-

ний иноземцев. Рабовладельческий строй не справлялся с сильнейшими социальными противоречиями. Захватчики в Нильской долине опирались на знать, и двойное ярмо легло на плечи египетского народа. Таким образом, завоевания обостряли внутренние классовые противоречия в государстве фараонов. Эти противоречия, в свою очередь, были основой для внешних завоеваний. Всякий раз оказывалось, что знать была вместе с захватчиками против народа. Свалить гнет захватчиков можно было, только опираясь на широкие народные массы, но об этом меньше всего помышляла египетская знать; она пресекала всякие попытки радикальных реформ, всякие уступки стремлениям народных масс.

Социальный гнет, ярмо иноземных захватчиков, безысходная нужда давили на массы египетского народа. Пелена религиозного тумана заслоняла его взор. И в этой пелене мы отчетливо различаем вновь и вновь представления о «чудесных» вещах, от которых ждали спасения.

История в этот период со всей ясностью поставила вопрос не только о судьбе египетской государственности, но и о судьбе религиозной организации, сложившейся веками и продолжавшей жить и при чужеземных властителях. Хотя эта религиозная организация на несколько веков пережила египетскую государственность, с которой искони она была связана, однако неизбежный кризис должен был коснуться и ее. Когда римские императоры повели политику, направленную на последовательное лишение жречества его экономического и политического значения, кризис чрезвычайно обострился. Стало обнаруживаться, что уже на протяжении веков жречество и храм теряли связь с народными массами, что их сила и влияние определялись в первую очередь поддержкой захватчиков и местной знати. В народе же давно крепло мнение, что земля египетская оскудела «мудрецами». В этих условиях получали распространение новое религиозное течение и новые формы религиозных организаций. Кризис рабовладельческого общества по-разному протекал в провинциях Римской империи. Он сказался и в Египте, создав почву для распространения новой религиозной идеологии. Идейные предпосылки для этого здесь имелись.

Роль Египта в истории раннего христианства и в подготовке его чрезвычайно велика. Особое значение имел город Александрия, который славился сочетанием египетской и греческой религии, созданием греко-египетского богословия. Здесь возникали новые божества эллинистического Египта, вроде бога Сераписа (Осирис-Апис), новое развитие получил культ Исиды; в Александрии справлялись мистерии, вроде рождения бога вечности Эона, возникли различные элементы религии эпохи эллинизма, оказавшей влияние на гностицизм, процветавший позднее в Египте, и на христианство.

Древнеегипетский фетишизм и христианство

Итак, фетишистские представления входят в религию классового общества, составляя часть того «доисторического содержания» религии, о котором писал Энгельс. Это доисторическое содержание сохраняется и в христианстве.

Зете, например, проводит такую аналогию между древнеегипетским культом и христианским: «Так же как у нас,— пишет он,— в литургии хлеб и вино должны представлять тело и кровь Христа, точно так же „око бога Гора“ подносит жрец богу или богине, когда он приносит им в жертву вино, благоухание, хлеб, плоды или что-либо другое». ²⁸⁹ Фетишизация предметов, наделение их сверхъестественными свойствами — неотъемлемая часть и египетского, и христианского богослужения.

На одном примере воздвижения столба Джед и воздвижения креста мы уже проследили историческую близость и преемственность христианских и египетских колдовских обрядов и предметов. Примеры такого рода можно умножить.

Многие историки религии античного мира на этом основании отрицали фетишистские элементы в религии древнего мира. «Ведь в противном случае,— восклицал видный ученый-идеалист Ф. Зелинский,— пришлось бы назвать фетишистами и самих христиан, притом не только католиков и православных, но и протестантов, признающих распятие священным,— т. е. самое слово „фетишизм“ потеряло бы всякую терминологическую ценность, сохраняя лишь бранную». ²⁹⁰ Но для нас фетишизм не бранное слово, а термин, более или менее удачно передающий суть верований, которые сводятся к наделению предметов сверхъестественными свойствами.

Мы прекрасно понимаем при этом, что фетишизм изменяется, что в христианстве имеются лишь следы, остатки старых представлений, но эти следы довольно ясны. Лютеранский богослов Пфлейдерер, видя эти следы, нападает на самый термин «фетишизм»: «Единственное различие состоит в том, что в христианстве и буддизме на месте изображений и обиталищ выступают изображения и реликвии божественных основателей и других святых, и, таким образом, фетишизм неправильно принимают за особую религиозную форму или религиозную ступень, поскольку он находится в представлениях об изображениях, реликвиях, амулетах, колдовских предметах в высших религиях, так же и в идолопоклонстве диких народов». ²⁹¹

²⁸⁹ К. Sethe. *Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter*, S. 103.

²⁹⁰ Ф. Зелинский. *Древнереческая религия*. Пг., 1918, стр. 54.

²⁹¹ См. А. Bastian. *Der Fetisch an der Küste Guineas*. Berlin, 1884, S. 76.

Библейская критика давно вскрыла значительные пережитки фетишизма в древнеиудейской религии. Древние израильтяне почитали многочисленные массебы (каменные столбы) и ашеры (деревья). В некоторых библейских названиях бога отразился культ камня-фетиша: «Шаддай» (ср. ассирийское слово «шаду» — гора), «Цур Исраэль» («Скала Израиля»), «Эбен Исраэль» («Камень Израиля»). Камни на могилах назывались «бет нефеш» («дом души»). Новейшие раскопки в Палестине обнаружили много различных древнеизраильских фетишей: домашних «терафимов», всяких амулетов в виде медных змеек, маленьких фигурок быков и т. д. Амулеты, которые должны носить нуден, — «тфиллин», «мезуза», находящаяся в доме, и т. д. — типичные фетиши.

Фетишистские представления имеются и в христианском культе. Гольбах справедливо писал: «Фетишизм — религиозное поклонение материальным и неодушевленным предметам, уместное лишь по отношению к истинному богу; переносить его на другие вещества грех за исключением того случая, если истинному богу придет фантазия превратиться в вафлю или вафлю превратить в себя. Тогда дело изменяется».²⁹² Это положение Гольбаха легко можно проиллюстрировать на материале любой разновидности христианства (особенно православия, католицизма). В отношении к кресту в православных молитвах содержится совершенно непосредственное обращение к самому предмету: «Вопием ему, спаси нас, кресте, силою твоею» и т. д.²⁹³ В отношении мощей прямо говорилось: «Частицы святых мощей для спасаемых суть сила божья».²⁹⁴ Фетишизм культивировался не только в отношении предметов культа, но, как заявлял митрополит Антоний, «даже прах, по которому ступали ноги святого человека, приобретает целебную силу», «земля с его могилы, камень, на котором он молился, вода из источника, который он вырыл, почитаются как святые и по частям разбираются и разносятся верующими по домам, как чудотворные, подающие целение в разных недугах».²⁹⁵ То же говорится о костях, одежде и т. п.; прокламируется, таким образом, массовая фабрикация фетишей. Хотя в различных катехизисах и заявлялось, что почитаются не сами предметы, но это являлось лишь богословской оговоркой, не меняющей сути дела.

Несомненно также, что почитание различных икон, особенно «чудотворных», относится именно к самим предметам культа, к данным экземплярам этих предметов. Поэтому «не только

²⁹² П. Гольбах. Сочинения, т. 1. М., 1934, стр. 609—610.

²⁹³ «Избранные молитвы». СПб., 1913, стр. 93.

²⁹⁴ «Душеполезное чтение», кн. 3. М., 1881, стр. 81.

²⁹⁵ «Миссионерское обозрение», 1903, № 11, стр. 8.

в доме, но и в приходской церкви у каждого своя икона, и если собственник иконы заметит, что перед его иконой молится чужой, — он поднимает ссору и брань. Молитва чужой иконе — воровская молитва, ибо она есть не что иное, как покушение похитить у владельца иконы те милости, на которые он один имеет право как ее владелец. Во время общественного богослужения каждый молится — только перед своей иконой, не обращая внимания на других, и для иностранцев русские в церкви представляли собой всегда странную и непостижимую картину собрания лиц, обращенных в разные стороны». От иконы «зависит благополучие ее хозяина, и потому он должен заботиться о ней, приносить ей жертвы и дары... Икона сопровождает своего владельца повсюду, в походе, на дороге, на свадьбе, на похоронах; иконы охраняют входы в дома, ворота, улицы, переулки... Но если икона не помогает своему владельцу, несмотря на все его поклонения, то он вправе отказать ей в дальнейшем культе. На этот счет иностранцы рассказывают чрезвычайно любопытные случаи, относящиеся еще к XVII в. В 1611 г., во время взятия Новгорода шведами, когда город был охвачен огнем, один русский выставил икону св. Николая и молился перед ней, чтобы дом его уцелел от пожара. Однако молитва не помогла, и дом загорелся; тогда раздраженный владелец иконы, недолго думая, бросил ее в огонь со словами: „Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой“. У крестьянина воры украли вола; тогда хозяин выбросил свою икону в навоз с таким напутствием: „Я тебе молюсь, а ты меня от воров не оберегаешь“». ²⁹⁶

Поэтому каждый экземпляр иконы имеет свою особую «специальность». Одной приписывается способность спасать, скажем, от пожара, но она совершенно бессильна при градобитии; другая помогает при родах, но на зубную боль ее сила не распространяется и т. д.

Фетишистские элементы неизбежно наполняют любое богослужение, поскольку оно имеет дело с предметами, признаваемыми священными. Вспомним знаменитое описание Л. Н. Толстым богослужения: «Богослужение состояло в том, что священник, одевшись в особенную странную и очень неудобную парчовую одежду, вырезывал и раскладывал кусочки хлеба на блюде и потом клал их в чашу с вином... Сущность богослужения состояла в том, что предполагалось, что вырезанные священником кусочки и положенные в вино, при известных манипуляциях и молитвах, превращаются в тело и кровь бога. Манипуляции эти состояли в том, что священник равномерно, несмотря на то, что этому мешал надетый на него парчовый

²⁹⁶ Н. М. Никольский. История русской церкви. М.—Л., 1931, стр. 71.

мешок, поднимал обе руки кверху и держал их так, потом опускался на колени и целовал стол и то, что было на нем. Самое же главное действие было то, когда священник, взяв обеими руками салфетку, равномерно и плавно махал ею над блюдцем и золотой чашей». ²⁹⁷

Это описание прекрасно передает фетишистские элементы в христианском богослужении. В основе их лежит не только превратное представление о человеческих действиях, но и о вещах, предметах, явлениях. Кусочки хлеба, чаши, стол, икона, крестики, косточки — все это наделяется сверхъестественными свойствами, все это — необходимый элемент религии и в классовом обществе. Несомненно, древние представления изменились. Об этих изменениях мы говорили уже выше. Но чтобы проследить их более подробно, надо было бы изложить сначала всю историю религиозной идеологии и культа. Эта задача, разумеется, не может входить в предмет нашего исследования.

²⁹⁷ Л. Н. Толстой. Воскресение, ч. 1, гл. XXXIX.— Полное собрание художественных произведений, т. XIII. М.— Л., 1930, стр. 116—117.

III. ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Глава первая ОБРЯД И МИФ

Соотношение мифа и обряда в древнем Египте

Изучение разных культов показало, что в центре религиозного обряда стоят действия с предметами, наделяемыми сверхъестественными свойствами. Древнеегипетская религия особенно наглядно показывает нам, какое важное место в культе богов занимают их символы, материальные предметы, которые связаны с колдовскими обрядами. Но религия, в том числе и древнейшая, не сводится к культовым действиям. Очень рано в религиозной идеологии появляются сказания о сверхъестественных силах, находящие свое выражение в мифах. Мы уже касались этого вопроса, когда рассматривали некоторые данные о религиозных верованиях австралийцев. Исследователи при этом давно уже заметили, что невозможно из мифа выводить те или иные магические обряды, но что, наоборот, самый миф часто получает объяснение из обряда, самый миф по существу оказывается мифологическим пересказом обряда.

Р. Лоуи, например, как и многие другие этнографы, отмечает совершенно правильно, что в примитивных мифах, связанных с обрядами, «весь церемониал просто проецируется в прошлое, как ритуал, преподанный сверхъестественным существом или тайно подсмотренный основателем, когда он исполнялся сверхъестественными существами»¹. Лоуи называет такие мифы «этиологическим и телеологическим оправданием» обрядов. Миф приводится как некая причина возникновения религиозного обряда и обоснование для совершения его. Эту линию развития от обряда к мифу можно проследить на примере австралийской мифологии. В мифах австралийцев о предках часто пересказывается известный обряд и указывается, что действующим лицом в нем был предок. Миф является, по сути дела, лишь своеобразным прецедентом для выполнения обряда, он становится «объ-

¹ R. Lowie. Primitive religion. N. Y., 1924, p. 291—292.

яснением», приводится как причина возникновения уже существующего обряда.

Это «мифологическое объяснение» причины заметил еще Маркс, когда писал, что возникновение явления «объясняют, рассказывая о нем как об историческом анекдоте, случившемся в древности». ² Маркс приводил как пример миф об Адаме.

Объяснение, которое сводится к своеобразной тавтологии, освящение обычая с помощью ссылки на прецедент — таков ход мышления при создании подобного рода «мифологических дополнений» обряда.

Как показывает австралийская мифология, имеющиеся в ней представления об участнике обряда, его образ отличаются двойственностью: человек, совершающий охотничий обряд, изображает зверя, подражает животному, имитирует его повадки, следовательно, участник ритуала — получеловек, полуживотное. О ком, собственно, следует с нашей точки зрения говорить, рассказывая о действующем лице ритуала: о том, что изображают, или о том, кто изображает? Употребляя современный театральный язык, можно было бы спросить: речь идет о действующих лицах или об их исполнителях? Такого вопроса не ставил себе первобытный человек, он говорил и о том и о другом вместе, создавал слитный образ «участника» обряда — «человека-зверя», т. е. в зародыше мифологический образ.

Начальный этап этого процесса мифотворчества описан Леви-Брюлем в его «Первобытной мифологии», главным образом на материале австралийской мифологии. За обрядами находятся некие первопредки — «мифические предки», по определению Леви-Брюля. Они толкуются, собственно говоря, как первые исполнители обряда. Из представлений об этих предках Леви-Брюль неправильно выводит обряд, буквально повторяя логику дикарей, которые обосновывают свои обряды ссылками на то, что именно так поступали их мифические предки. Возникающее мифологическое «осмысление» обряда не предполагает того, что участники его сознают, будто они «представляют» своих мифических предков. Такое отношение к совершаемому обрядовому действию разовьется лишь впоследствии. Мысль о мифическом предке как о действительном субъекте, участнике магического обряда, представление, что реальные люди, совершающие обряд, «перевоплощаются» в первопредка, — все это результат осознания обряда с позиций возникающего анимистического мировоззрения.

Независимо от своего желания Леви-Брюль доказал, что древнейший пласт мифологии — это представление о мифических предках полужвериного или звериного вида, которое тесно связано с обрядами. «Актеры представляют всегда мифы, их сим-

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 725.

волизируют маски, костюмы, украшения, жесты, песни, пляски, и т. д.»³ В свою очередь мифы рассказывают об актерах, об их действиях.

Леви-Брюль приходит к мысли, что «скальная живопись изображает именно этих мифических предков», что «мистическое значение образов — того же характера, что и значение церемоний». Относительно фигур Альтамиры Леви-Брюль говорит, отбросив все теории, высказанные по поводу таких рисунков: «Это были, без сомнения, пластические изображения тех существ двойной или смешанной природы, предков — животных, мифических героев, которые занимают такое большое место в мифической жизни современных примитивных людей, изображения людей-кенгуру, людей-диких кошек, людей-уток и т. д., так что невозможно сказать, являются ли они больше людьми, чем животными, или животными больше, чем людьми. Несомненно, что в церемониях и танцах их часто изображают замаскированные разодетые актеры».⁴ Возникающий мир мифических образов идет вслед за старыми колдовскими обрядами. Леви-Брюль открыл колеблющийся и шаткий в своем становлении мир мифических образов у австралийцев, наметил очертания древнейших ступеней мифологии, которые тесно связаны с обрядом, являются его осмыслением. Герои этих обрядов-мифов — полулюди-полуживотные.

Дальнейшее развитие зародыша мифологического сюжета может состоять не только в его усложнении и детализации, но также и в раздвоении первоначального и слитного образа героя. В египетском мифе о том, что бог-охотник заманил весной в Египет богиню-львицу, мы имеем два мифологических образа: «охотник вообще», «дух охотника», «бог Онурис», приносящий или приводящий добычу издалека, переодетые зверями охотники (боги Шу и Тот), а затем «зверь вообще», «дух зверей», в качестве добычи, которую приводит или приносит бог-охотник людям. Несомненно, что эта ступень более поздняя, чем та ступень мифологии, которую удалось наметить Леви-Брюлю. Мифические предки, полулюди-полуживотные, вскрытые Леви-Брюлем как древнейший пласт мифологических существ, несомненно, древнее, они дают единство мифологического образа, который в древнеегипетском мифе является в двойном виде — человека и зверя. Но и в египетском мифе есть элемент подражания зверю, надевания на себя обличия зверя (боги Шу и Тефнут переоделись зверями). Следует отметить, что этот древнеегипетский миф дошел до нас в виде сценария, составленного для проведения обрядовых игр; в нем речи обезьяны, заманивающей богиню, чередуются с песнями и речами самой бо-

³ L. Lévy-Bruhl. La mythologie primitive. Paris, 1935, p.122.

⁴ Там же, стр. 151.

гини. Связь мифа с обрядом дана в непосредственной форме, миф является, собственно говоря, словесной его частью.

Важно подчеркнуть, что этот миф был, таким образом, тесно связан с праздничным обрядом. До позднейших эпох истории Египта люди продолжали весной рядиться в звериные маски, подражать голосам животных, заманивать солнечную богиню, произносить с этой целью поэтические заклинания, как показывает разработанный сценарий, который дошел до нас⁵. По существу и все содержание этого интереснейшего мифа не идет дальше пересказа обряда, только действующими лицами здесь выступают не люди — участники обряда, а бог-охотник и плясун и богиня-львица или другие боги-звери.

По-видимому, миф так и не развился в сколько-нибудь законченное повествование, сохранив свою служебную роль по отношению к обряду. Зато обряд продолжал развиваться и в конце концов принял вид драматических игр, своеобразной сакральной драмы, в которой выступали ряженные, основной текст читал руководитель обряда, возможно жрец, во время представления исполнялись танцы, может быть принимали участие и хоры. На развитии религиозного содержания этого мифа мы еще будем иметь возможность остановиться далее, сейчас отметим лишь связь его повествовательной части с обрядом. Этот миф дает нам возможность увидеть и истоки драматических игр, своеобразной сакральной драмы, которая развивается из первоначального колдовского обряда, в котором появляется словесный текст для участников, своеобразные диалоги, отводится роль и руководителю обряда, поясняющему и дополняющему то, что изображается другими участниками. Связь с обрядом здесь настолько тесна, что трудно сказать, с чем мы имеем дело — с мифом или драмой.

Этот древнеегипетский миф связан с богиней-львицей и с богом-охотником. На эту связь обратил внимание не только Юнкер, но также Зете и другие⁶. Зете отметил вслед за Эрманом, что название, употребленное для заманиваемой в Египет богини, чисто охотничье и служит для обозначения охотничьей добычи. Таким образом, с уверенностью можно сказать, что изучение мифа приводит нас к несложному сюжету о львице — богине зверей, которую заманил бог-охотник из пустыни в Нильскую долину. Крайне характерно, что бог-охотник выступает всегда как танцор; эта черта ясна и для Юнкера. По его мнению, «один из древних охотничьих богов типа Гора выступает в качестве спутника и танцора богини западной пустыни».⁷

⁵ В демотическом папирусе, изученном в книге: W. Spiegelberg. *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*. Stuttgart, 1917.

⁶ См. K. Sethe. *Allägyptische Sage vom Sonnenauge*. Leipzig, 1912, S. 35.

⁷ H. Junker. *Onurislegende*. Wien, 1917.

Автор приводит ряд текстов, где упоминается культовый танец в честь звериной богини. Тексты знают «танцора пантеры» или «танцора львицы». В этих названиях подчеркивается танец с подражанием зверям. Боги Тот и Шу, как мы уже упоминали, превратились в обезьян и в виде обезьян плясали перед богиней, заманивая ее в Египет.

Едва ли можно сомневаться, что в основе мифа лежит колдовской обряд привлечения зверей. Первоначально это был обряд типа интичиумы, в котором люди рядились зверями. Танец имитировал движения зверей и должен был обеспечить их обилие и удачную охоту на них, драматически представляя желаемое как совершившееся. Этот обряд создает зародыш древнейшей части мифа об охотнике, который при помощи танца в качестве охотничьей добычи заманил в Египет львицу — духа зверей.

Такова в общих чертах история обряда, который стал зерном мифа. В мифе обряд переносится «в незапамятные времена» и о нем рассказывается как о некоем историческом случае. Так «объясняется» возникновение обряда.

Некоторые исследователи-филологи посвятили свои работы уяснению этого мифа⁸, и теперь вполне возможно показать его историю. Согласно основной версии мифа, боги Шу и Тот ранней весной, превратившись в обезьян, заманили песнями и плясками солнечную богиню-львицу в Египет из далекой Нубии, где она скрывалась в зимнюю пору. По другой версии, богиню-львицу заманил в Египет бог-охотник Онурис, имя которого и значит «приносящий далекое», «приносящий издалека» (подразумевается, видимо, пропитание, по догадке Зете). В мифе говорится о песнях и плясках богов. Под очертаниями богини солнца в мифе проступает звериное божество — львица, под очертаниями богов Шу и Тота — две обезьяны. Путем внимательного анализа можно считать установленным, что мифологический мотив прихода солнца в Нильскую долину — вторичен, а первоначально речь шла о заманивании охотником львицы — древнего божества зверей. Это был миф весеннего цикла, первоначально он рассказывал о заманивании зверей, а когда охота уже перестала играть прежнюю роль, он стал мифом о заклинании весны, заманивании солнца в образе звериной богини. Таким образом, история мифа почти в точности следует за историей обряда и передает основные вехи его развития.

Сказанное позволяет нам сделать некоторые общие выводы о соотношении мифа и обряда, о некоторых сторонах процесса мифотворчества.

⁸ См. *H. Junker. Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911; K. Sethe. Altägyptische Sage vom Sonnenauge; H. Junker. Onurislegende; W. Spiegelberg. Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge.*

Первоначально словесная часть обряда, по-видимому, была незначительна: подражали животным, имели место отдельные выкрики эмоционального порядка. Затем словесная сторона начинает разрастаться, становясь своеобразным пояснением совершаемого ритуала. Иной раз это пояснение весьма лаконично, оно сводится к двум-трем строкам монотонной песни, слова которой служат опорой ритма для участников обряда. Значение слова здесь еще невелико. Постепенно словесная часть начинает играть все большую роль, она разрастается в песню или своеобразный речитатив, сопровождающий обряд. Обряд может развиться в тесной связи с развивающимся словесным текстом в своеобразную религиозную драму, в драматизированные игры, как это мы видим на примере древнеегипетских обрядов заманивания богини. С другой стороны, и словесное пояснение может развиваться в самостоятельное повествовательное произведение — миф, который будет читаться в ходе исполнения обряда. В этом случае, как кажется, драматическая сторона сокращается, ритуал содержит все меньше и меньше действий и сами эти действия все более упрощаются. Возникает египетское или вавилонское богослужение с чтением отрывков мифологических текстов.

Примером тесной связи словесной части обряда с колдовским действием является заговор, заклинание. Русский исследователь заговоров Н. Познанский в своей работе⁹, содержащей тщательный анализ заговорных формул, приходит к выводу, что заговор, его словесная часть развиваются из колдовского действия. Сначала словесная формула лишь поясняет или просто описывает действие. Первоначальный обряд, скажем, вызывания дождя состоял в том, что человек кропил землю водой, ожидая, что затем действительно пойдет дождь. Позднее появляется словесная формула, поясняющая обряд, подчеркивающая его смысл: как падает эта вода на землю, пусть так пойдет и дождь. Это уже словесный заговор, который в дальнейшем даже заменит действие. Соответственно с таким развитием заговора первая часть его будет все же долгое время содержать намек на действие, на обряд, а вторая часть будет выражать пожелание. «В печи дрова горят, так горело бы сердце у любимого», — гласит, например, любовный заговор, при произнесении которого могут уже и не зажигать дрова в печке, слово заменяет действие.

Мы видим также, что первая часть этой колдовской словесной формулы разрастается в некоторых заговорах до своеобразного рассказа, становится повествованием о прецеденте, который служит основой обряда. Колдовское действие, упоминае-

⁹ См. Н. Познанский. Заговоры. — «Зап. ист.-филолог. фак. Петрогр. ун-та», ч. СХХ. Пг., 1917.

мое в словесной формуле, впервые совершенно было будто бы богами, святыми, духами: страдающий зубной болью апостол Петр положил голову на камень, боль прошла,— пусть так же произойдет исцеление и читающего заговор. Этот мотив разрастается в описание целого эпизода: Петр сидит на камне и плачет, появляется Христос, завязывается диалог; Христос спрашивает, в чем дело, Петр отвечает, что у него болят зубы, и т. д. Так появляется мифологический эпизод, не предусмотренный канонами христианской мифологии.

Этот мифологический эпизод вызван к жизни обрядом, только участниками его объявляются Христос, апостол Петр. Обряд получает, таким образом, мифологический прецедент. Такие мифы могут в зависимости от значения обряда иметь очень ограниченное распространение или, наоборот, получить важнейшую роль в религиозных верованиях. Апостол Петр, страдающий зубной болью, никакой роли в христианской мифологии не играет. Но в древнеегипетской мифологии мы имеем такие мифы-заговоры или заклинания, которые получили большую известность. Эти мифы развились в повествование, но свою связь с заклинаниями, с колдовскими обрядами не потеряли.

В таких мифах магические действия приписывались богам, которые и являлись первыми исполнителями этих действий, а люди лишь подражали богам, пользовались их «опытом». В этом, собственно говоря, и состоит содержание многих мифологических формул, имеющих в колдовских «текстах пирамид» и в некоторых других памятниках «магической литературы» древнего Египта.

Интересный миф об Исиде сохранился, например, как составная часть заговора, написанного на стеле, служившей колдовским целям. Миф является частью заговора против укусов ядовитых животных. Такие стелы обливали водой, которая после этого считалась целебной, и ее давали пить людям, укушенным змеями или скорпионами. На стеле изображался Гор-младенец, попирающий крокодилов. Это изображение и служило колдовским целям: стела наделялась сверхъестественной силой, от нее ждали избавления в случае укуса человека змеей или скорпионом. Известен текст мифа и на статуэтке, которая также служила колдовским целям: ее поливали водой, и укушенный должен был пить эту воду.

Заговор против скорпионов начинается с отождествления заклинателя с Исидой: «Я — Исида»,— должен говорить заклинатель. Основная формула заклинания сводится к следующим словам: «Как был исцелен Гор для его матери Исиды, так же исцелится и тот, кто страдает». В это заклинание введен следующий миф, который уже далеко ушел от первоначального обряда. Исида, скитаясь по болотам вместе со своим сыном Гором-младенцем, не нашла ночлега в доме одной богатой жен-

щины. Ее приютила «жительница болот», по-видимому, бедная женщина, рыбака. Богатой женщине за ее бессердечие отомстили скорпионы, которые сопровождали Исида: один из них укусил сына этой женщины. «И вот та, которая не открыла мне, ее сердцу стало очень больно», она обежала весь город, но никто ей не помог. Тогда Исида сжалилась над ней и исцелила ее сына. «Пусть же богатая женщина придет и принесет мне свои вещи, и пусть наполнит дом обитательницы болот, ради обитательницы болот, ибо она открыла мне свою хижину, а богатая женщина оставляла страдать просящих той же ночью»¹⁰.

В этот миф, еще тесно связанный с обрядом, являющимся его составной частью, введены уже такие черты, которые приближают его к сказаниям эпохи развитого классового общества. Гордая богачка, наказанная богиней, Исида, которая ночью стучится у дверей в поисках пристанища, добрая, простая женщина, живущая на болоте,— эти черты мифа роднят его уже с евангельскими мифами, передают такие моменты религиозной идеологии, которые своего полного развития достигнут лишь в период кризиса рабовладельческого общества. И вместе с тем миф, как и в отдаленные времена, еще является частью заговора, употребляется как заклинание, а предмет, на котором он написан, сохраняет значение колдовского, который поливают водой для того, чтобы получить «лечебное» средство. Заклинание, содержащее миф, произносят над ячменным хлебом и солью, которая якобы вытягивает яд.

Примерно такого же типа древнеегипетский миф о боге Ра, укушенном змеем. Ра изображается здесь как могущественный фараон; окруженный свитой, он путешествует по Египту, чтобы «обозреть то, что сотворил». Но фараон Ра уже стар, его силы уходят, и страшный змей, укусивший бога солнца, оказывается более могущественным, чем владыка неба и земли.

Очертания этого мифа о дряхлеющем солнце, которому угрожает злой змей, близки к распространенным мотивам солярной мифологии. Но миф имеет весьма своеобразную форму: он соединен с заклинанием и является частью колдовского обряда против укуса змей. Как был исцелен Ра от укуса змеи, так будет исцелен и всякий, прибегающий к помощи этого заговора,— таков смысл текста.¹¹

Интересно отметить, что и миф об истреблении людей носит следы такой же тесной связи с обрядом. Миф рассказывает, что, когда бог солнца начал стареть, люди вышли из повиновения ему. По совету богов, Ра посылает на землю свое око в

¹⁰ Перевод и толкование мифа см. М. Э. Матье. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, стр. 97—99, 144, 145.

¹¹ См. там же, стр. 89—91, 143.

образе богини — коровы Хатор, чтобы она расправилась с мятежными людьми. Затем на земле появляется страшная богиня — лвица Сехмет. И тогда Ра решает спасти людей от окончательной гибели. Он дает приказ некоему мельнику в городе бога солнца Гелиополисе размолоть ячмень для пива. Пиво сделали затем похожим на людскую кровь. Ночью полили землю этим пивом, и когда утром пришла кровожадная богиня, она приняла пиво за кровь людей, пила и опьянела. Люди были спасены, и с тех пор богине приносят в жертву пиво во время ее годового праздника.

Зерно этого мифа — истолкование обряда, по-видимому совершавшегося в последние знойные дни лета, когда солнце уже «старело», но его зной еще страшен земледельцу. Солнце задабривали пивом вместо крови людей. Может быть, в этом мифе сохранилась память о тех далеких временах, когда богиню-львицу задабривали еще человеческой кровью. Миф, может быть, содержит упоминание о происшедшей некогда отмене человеческого жертвоприношения.

Очертания мифа, однако, уже изменены: бог солнца — фараон, люди — мятежники, стремящиеся выйти из-под его власти. Здесь в образной форме отразились порядки классового общества, расправа сильных и могучих, восстания и бунты подданных. Карающее божество стоит на страже власти, порядка в государстве фараонов. В последующей части мифа рассказывается, что часть людей стала на сторону фараона Ра, вышла вооруженная луками против его врагов, истребила их и за это получила прощение от Ра своих прежних грехов. Таким образом, здесь содержится намек на междоусобные битвы, которые широко известны в истории рабовладельческого общества Древнего Востока. Усмирив своих мятежных врагов, Ра на спине небесной коровы поднимается на небо, чтобы сиять оттуда над землей.

За этими новыми чертами мифа лишь отчасти проступает его более древняя основа, его назначение служить пояснением обряда, изложением прецедента для совершения ритуала на ежегодном празднике в честь богини.

Нелишне отметить также, что в конце мифа имеются снова какие-то указания на змей, которые должны страшиться бога солнца Ра и его заклинаний. Возможно, что здесь содержится намек на другой обряд, связанный со змеями.¹²

В приведенных случаях процесс мифотворчества стимулируется обрядом, колдовским действием, стремлением придумать прецедент до ритуала, сослаться на богов как на инициаторов и первых участников того или иного ритуального акта. Заговоры и заклинания как бы в миниатюре воспроизводят связь мифа

¹² См. там же, стр. 86—89.

и обряда. Эта связь в рабовладельческом Египте, разумеется, иная, чем в мифологии австралийцев, а тем более в средневековой Европе. Однако связь эта все же ощущается в различных, в том числе и развитых, формах мифологии.

Религиозное содержание мифа и обряд

Маркс, говоря о «мифологическом объяснении» явлений, как мы уже упоминали, приводил в качестве примера миф об Адаме, который вкусил запретное яблоко, т. е. совершил грех, «и вместе с тем в род человеческий вошел грех». Можно привести и другие примеры такого рода мифов: Прометей похитил огонь у богов — так появился огонь; Осирис был убит, затем ожил — так начала увядать и оживать растительность.

Однако, как отмечают многие современные ученые и философы, религиозный миф не рассказывает о каком-то определенном, ограниченном во времени событии¹³. События, описываемые мифом, происходят в «мифические времена». У австралийцев для обозначения этих отдаленных и неопределенных времен создается даже специальное понятие эпохи предков — «алчеринга», к которой относят все выдуманные эпизоды-прецеденты, рассказы о «первособытиях», которые должны объяснять цепь действительных событий религиозной жизни. Эти события, например совершение того или иного обряда у австралийцев, есть лишь повторение того, что впервые произошло во времена предков. У древних египтян солнце родилось «когда-то» и продолжает рождаться каждый день; Осирис был убит и ожил «когда-то», он продолжает умирать и воскресать каждый год; богиню солнца, ушедшую зимой из Египта «когда-то», заманили обратно, и каждый год ее надо вновь заманивать в Нильскую долину и т. д. Таким образом, миф и обряд держат в своих цепких объятиях действительные явления природы и деятельность людей.

Мифологические события располагаются по дням календаря, создают специфическую религиозную канву для человека. Но ученые, рассматривающие явления религиозной жизни с идеалистических позиций, пропускают очень важные стороны изучаемого ими процесса. Они забывают упомянуть, что связь мифа с повседневной жизнью и деятельностью людей осуществляется с помощью обряда. Связь с повседневной жизнью имеет и сказка, и песня, и любой другой вид народного творчества, который оказывает влияние на представления, в том числе и моральные, на взгляды относительно людей и природы, на поведение человека. Но религиозные сказания о богах — часть

¹³ См. *Van der Leeuw. L'homme primitif et la religion. Paris, 1940, p. 95 и сл.*

религиозной идеологии, и они оказывают специфическое влияние на человека, ибо религия есть фантастическое отражение тех сил, которые над ним господствуют. Многочисленные попытки ученых-идеалистов решить вопрос о «религиозном содержании» мифов именно потому и терпят неудачу, что с позиций идеалистов нет никаких отличий между религией и другими формами фантазии, например сказкой.

Историки религии, стоящие на идеалистических позициях, склонны игнорировать чувственную сторону религии, забывать о культе, отрывать религиозные представления от соответствующих действий. Многие из них говорят о влиянии мифологии на поведение человека, но изображается это влияние примерно так же, как, скажем, влияние философии Канта на поведение приверженца этой философии. Это, разумеется, довольно далеко от истины. В самых рафинированных, «подчищенных», как говорил Ленин, разновидностях христианства существует культ, обрядовые действия, и игнорировать их при изучении религии нельзя.

Религиозное содержание мифа в том и проявляется, что всякий, кто верит в этот миф, должен обязательно совершать определенные обряды. Если миф ни к чему человека не обязывает, то это уже не миф, а сказка, художественная фантазия или наивная догадка о жизни природы, но не религиозное представление. Когда миф обязывает людей совершать обряды, тогда он является важной составной частью религии. Сюжет мифа об Осирисе можно рассказать и как интересную сказку о двух братьях, живших когда-то, поссорившихся и дошедших до братоубийства. В этом сюжете можно отметить, что один из братьев, несмотря на все козни, ожил и отомстил злодею. Это будет сказка, а не миф, ибо это — рассказ о вымышленном событии, будто бы случившемся когда-то, о котором слушателю полезно и интересно узнать, но которое отнюдь не является прецедентом для совершения обряда, не имеет какой-либо непосредственной связи с культом и поэтому не повторяется ежегодно или еще чаще.

Однако нам могут возразить, что существует другой тип мифологии, который никогда с обрядами связан не был. Один из цитированных нами современных исследователей мифологии приводит следующий пересказ мифа: «Почему этот большой холм находится в центре пейзажа? Ответ: „Были некогда гиганты, и однажды они его создали, один из них уронил кучу песка“». ¹⁴ Но если миф на этом не кончается, если из него не следует никаких обрядовых предписаний, если он не связан с верой, то почему мы должны считать его произведением религиозной фантазии? Потому, что он похож на другие мифы, ко-

¹⁴ Там же, стр. 106.

торые, однако, связаны с обрядами,— таков единственный ответ на поставленный вопрос.

Мифы, которые не связаны с обрядами, имеются и в греческой мифологии. Они oweяны поэтической фантазией человека.

Мы уже упоминали миф о Прометее, похитившем огонь у богов, принесшем его людям и пострадавшим за это. Можно ли безоговорочно причислять этот рассказ к религиозным воззрениям? Не следует ли, наоборот, подчеркнуть, что существует другой тип мифологии, имеющей свои истоки в образном мышлении древнего человека? Образы этого типа мифологии не были связаны с обрядами, со слепой верой; в них отражалась борьба человека с природой, познание природы в художественных образах. «Предпосылкой греческого искусства,— писал Маркс,— является греческая мифология, т. е. природа и сами общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией». Философы-идеалисты всегда безоговорочно зачисляли эти плоды народной фантазии в религию. Но для этого нет оснований. Маркс дал блестящую характеристику мифологии, говоря, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы». ¹⁵

Следовательно, мифология возникает на определенном уровне борьбы человека с силами природы. Человек в воображении стремится преодолеть и даже подчинить себе силы природы. Как это происходит, всегда ли по одному пути направляется воображение? Маркс, по-видимому, допускает мысль о разных направлениях воображения, он отмечает глубокое отличие египетской мифологии от греческой. Египетская мифология не могла бы стать основой греческого искусства. Имеются, следовательно, разные типы мифологии, различные виды мифотворчества.

Человек с помощью воображения подчинял себе природу в эпоху седой древности по-разному. Он это делал с помощью колдовства, магии: заговорами пытался разгонять тучи, колдовскими плясками хотел обеспечить себе удачу на охоте. Он подчинял себе природу в своем воображении и попадал в плен иллюзиям, его воображение отрывалось от действительности, больше того, оно противопоставлялось реальности, наделялось способностью «управлять» миром. Такое подчинение не возвышало человека над природой, а лишь закрепляло его безысходное рабство, пустыми иллюзиями подменяло действительность, усугубляло невежество. Больному ребенку вешали на шею амулет, на котором были изображены рука и крокодил, в надежде,

¹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 737.

что тело ребенка «согреется и из него выйдет враг». Дети умирали от подобного лечения. Однако в папирусе, на котором записан этот «рецепт», имеется приписка, что такое средство «хорошо», оно преодолевает болезнь.¹⁶ Такое подчинение сил природы с помощью воображения было лишь проявлением и закреплением бессилия в борьбе с природой.

Это не значит, однако, что вся деятельность воображения сводилась к такой пустой и вредной мечте, оторванной от действительности и противопоставленной ей. Фантазия не всегда отрывалась от действительности, подчинение природы в воображении и с помощью воображения отнюдь не всегда вело к созданию таких уродливых мифологических образов. Ленин признавал значение мысли Писарева «о мечте полезной, как толчке к работе, и о мечтательности пустой».¹⁷

Мысль о мечте полезной, лежащей в основе фольклора и мифологии, как показал в своей работе М. И. Шахнович, особенно настойчиво проводил А. М. Горький: «Нет фантазии, в основе которой не лежала бы реальность. Сущее и желаемое: зверь сильнее человека — человеку нужно быть сильнее зверя. Крупные звери не могут поймать птицу в воздухе, отсюда желание летать, быстро передвигаться по земле — „сапоги-скороходы“, „ковер-самолет“ и т. д. Фантазия первобытного человека как выражение желаемого им, представление о возможном для него». Писатель говорил, что в фольклоре отражается «борьба человека с природой, с волшебником, овладевшим ее тайнами, и мечта о возможности для трудящихся овладеть силами природы»; в народном творчестве «чувствуется влияние трудовой деятельности, и цель его сводится, в сущности, к поощрению этой деятельности».¹⁸ Мысль Горького о том, что в мифологии имеется представление о возможности для человека покорить силы природы, что народное творчество сводится к поощрению трудовой деятельности человека, несомненно, правильная мысль. Такой тип мифологии существует, но к нему нельзя свести всю мифологию. Этот вид фантазии наиболее ярко представлен в сказке, в образах сказочной фантазии.

М. И. Шахнович прав, когда говорит в цитируемой работе, что оба типа фантазии, мифологии иной раз в конкретных произведениях народного творчества переплетаются и их трудно отделить друг от друга. Он отмечает, что когда мифология ско-

¹⁶ См. G. Roeder. Urkunden zur Religion des alten Aegypten. Jena, 1923, S. 119.

¹⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 330.

¹⁸ См. М. И. Шахнович. А. М. Горький о происхождении религии. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР», 1957, т. 1, стр. 115, 116, 123.

вана слепой верой в сверхъестественное, является составной и важнейшей частью религиозной идеологии и неразрывно связана с культом, обрядами, почитанием богов, молитвами и пр., то в этом случае здоровое народное творчество лишь вкраплено в сеть извращенных представлений, подавлено ими. Обратную картину наблюдаем мы в тех мифах, в которых религиозные представления лишь вкраплены в узорную ткань здоровой народной фантазии.

Мифологические представления и древнеегипетская сказка о змеинном острове

Рассмотрим, например, одну из сказок древнего Египта, содержание которой, по мнению многих исследователей, имеет непосредственную связь с мифологическими представлениями. Попытаемся на этом конкретном примере показать сходство и отличие сказочной и религиозной фантазии.

В папирусе Государственного Эрмитажа содержится рассказ слуги какого-то вельможи о кораблекрушении, происшедшем во время его экспедиции к Синайским рудникам. Слуга (шемсу) в утешение властелину, по-видимому тоже попавшему в беду, рассказывает о своих приключениях на море. Герой сказки потерпел кораблекрушение во время экспедиции к Синайским рудникам, буря разбила корабль, спасся только рассказчик, который выплыл на обломке дерева. Волны прибили его к острову, на котором богатая растительность дает без труда пропитание человеку. Герой, попавший на остров, услышал шум, «деревья сотрясались, земля содрогалась». Он подумал было, что это шум прибоя, но оказалось, что огромный змей приблизился к мореходу. Страшный змей берет героя в пасть, но, не причиняя ему никакого вреда, переносит к своему жилищу и заставляет рассказать, откуда он прибыл на остров. Выслушав рассказ о кораблекрушении, змей повествует о своем горе: как-то раз на остров упала звезда с неба, она сожгла семьдесят пять змей и девушку, живших на острове, спасся только один змей. Змей, заканчивая свой рассказ, уверяет морехода, что тот вернется на родину: «Заклужишь в свои объятия детей своих, поцелуешь жену свою, увидишь дом свой, это прекраснее всего, достигнешь столицы, будешь в ней в кругу братьев своих». Обрадованный мореход обещает в случае возвращения своего привезти богатые дары змею. Но змей смеется над этим предложением и объявляет, что он князь сказочной страны Пунт, а второй раз на остров герою не попасть: «Не увидишь ты больше остров этот, станет он волнами». Через четыре месяца остров посетил египетский корабль и увез морехода на родину. Слуга кончает свой рассказ словами утешения своему князю,

желая подчеркнуть, что и тяжелые испытания кончаются благополучно. Но князь не слушает его рассказов, они, по-видимому, несвоевременны: «Разве дают воду птице поутру, если заколют ее завтра», — отвечает он рассказчику.

Сказка напоминает разнообразные повествования о морских приключениях, распространенные у многих народов. В. С. Голенищев привел ряд интересных сопоставлений сказки и некоторых мотивов «Одиссеи», обнаружил ряд совпадений между ней и знаменитым сводом арабских сказок о моряке Синдбаде в «Тысяче и одной ночи». Он указал совпадения в построении обеих сказок, а иной раз и стилистическую близость при выражении одинаковых ситуаций.

Эта же сказка с другой стороны заинтересовала Масперо, который сосредоточил свое внимание главным образом на связи сказки с религиозными верованиями, обратив внимание на название острова — «остров Ка» («двойник», по его предположению). На этом основании он сделал вывод, что перед нами остров мертвецов.

По религиозным воззрениям египтян, загробное блаженство связано с плодородными полями, которые лежат за морем, расположенным где-то на небе. Там имеется и остров, на котором находятся боги. На острове растет дерево жизни, которым питаются боги и доступ к которому они могут дать и покойнику. К полям блаженных надо плыть на барке, управляемой каким-то таинственным перевозчиком.¹⁹ Таким образом, предположение Масперо само по себе не содержит ничего невероятного, сходство, несомненно, есть. Но считать нашу сказку описанием путешествия в страну мертвых невозможно. Никакой связи со смертью она не имеет. Представления о смерти многообразны в религии древнего Египта, но никаких отголосков этих представлений в рассмотренной сказке мы не видим. Нет в ней ни одной черты, которая роднила бы змеинный остров с египетскими представлениями о «том свете». Все сходство заключается в том, что речь идет о плодородном острове. Этого, однако, очень мало для того, чтобы установить идентичность воззрений сказки и религии. В. Я. Пропп в своей книге о волшебной сказке приводит следующие слова известного исследователя религии эпохи эллинизма Р. Рейтценштейна: «Бросим еще взгляд на представление об острове мертвых, охраняемом огромной змеей. Помещает ли фантазия его в низовьях Нила, например в дельте, или в верховьях... или в Красном море, один ли такой остров имеется или много, как в известном разделе «Книги Мертвых», для нас несущественно. Важнее придание сказочной формы именно этим представле-

¹⁹ См. *H. Kees. Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter.* Berlin, 1956, S. 73, 89, 205.

ниям, повторяющимся в ряде пророческих и волшебных новелл». В их основе лежит истинно египетское представление, что тот, кто хочет добыть высшее знание и этим самым высшую силу, должен стать богом и становится им, странствуя по миру усопших или по небу.²⁰

Исследователь далее ссылается на рассказ о потерпевшем кораблекрушение. Но именно в этой сказке и нет намеков ни на добывание высшей силы, ни на приравнение человека к богам, ни на странствование по стране усопших. Все сходство, повторяем, состоит в том, что в мифе и сказке есть змей, остров. Далее, в этой сказке остров, по сути дела, необитаем, на нем живет один змей. Подчеркивается, что остров этот исчезнет, он скроется в волнах. Все эти черты очень далеки от представлений о загробном царстве. Только два человека посетили этот остров: мореход, потерпевший кораблекрушение, и какая-то девушка, попавшая туда еще раньше. При некоторой близости представлений об островах мертвых и острове анализируемой сказки их отождествлять все же нельзя.

Филологические основания для отождествления змеиногo острова и царства мертвых также отпадают. Эрман объяснил название «остров Ка» как «остров пропитания, продовольствия».²¹

Таким образом, остается вопрос: что же представляет собой остров, населенный змеями, как центральный мотив сказки? Для этого надо подробнее разобрать главную часть сюжета.

Чудесный остров описывается в сказке довольно обстоятельно. Герой рассказывает о богатой растительности, о рыбах и птицах, которых он там нашел, и заканчивает описание характерной фразой: «нет ничего, чего бы не было» на этом острове. Подробно описывается и встреча героя с обитателем острова — змеем. Оправившийся после кораблекрушения герой услышал сильный шум, «деревья трепетали, земля тряслась. Я открыл лицо мое и нашел, что это — змей, который приближался. Длина его 30 локтей, борода его более 2 локтей, члены его вызолочены, брови его из настоящего камня-лазурита. Он продвигался вперед» (строки 59—66). Змей расспрашивает своего неожиданного гостя о том, как он попал на остров, грозит превратить его в пепел, если он не будет отвечать. Здесь кроется любопытный отголосок сказаний об огнедышащих змеях. Эти сказания были широко распространены в древнем Египте и у ряда других народов.²²

²⁰ См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 273.

²¹ А. Erman. Die Literatur der Aegypten. Leipzig, 1923, S. 60.

²² См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, гл. VII и VIII.

Затем змей переносит испуганного морехода в пасти к своему жилищу, которое текст не описывает. Как указал В. Я. Пропп,²³ мотив переноса героя сказочным змеем, драконом широко распространен в мировом фольклоре. По мнению исследователя, этот мотив развился из другого, более древнего мотива поглощения, проглатывания героя сказочным чудовищем. Нам думается, что это наблюдение В. Я. Проппа вполне обоснованно. В древнеегипетской сказке, таким образом, мотив огнедышащего, испепеляющего змея и мотив змея-поглотителя имеются, но они даны в ослабленном виде.

Очутившись у жилища змея и придя в себя, мореход повторяет свой рассказ о кораблекрушении. Выслушав этот рассказ, змей успокаивает морехода и обещает ему возвращение на родину. Змей рассказывает далее историю своего острова, смысл которой заключается в том, что змей, так же как и мореход, потерял своих товарищей в результате катастрофы и остался один. «Я расскажу тебе нечто подобное, что случилось на этом острове. Я был тут вместе с моими братьями и детьми, в кругу их, всего нас было 75 змей — моих детей и моих братьев. Я не вспоминаю тебе о дочери [женщине] малой,²⁴ принесенной мне mšš.²⁵ Упала звезда, вышли эти в огонь из-за нее [звезды]. Случилось, что я не был со сгоревшими [?], не был я среди них. Я умер из-за них,²⁶ я нашел их в виде одной кучи пепла» (строки 125—132).

Эрман считает, что здесь скрыта какая-то история с девушкой, попавшей к змею на остров. Это предположение правдоподобно. В сказках о змеях и драконах чрезвычайно часто упоминается о предоставлении этим чудовищам девушек или о по-

²³ См. там же, стр. 212.

²⁴ Перевод этого места представляет некоторые трудности. В этой фразе текст употребляет дважды знак женщины: в первый раз после слова «дочь» и второй раз после слова «малая». Я полагаю, что этим текст оттеняет, что речь идет не о змее, а о человеческом существе — женщине. Возможно, что знак этот не читался. Эрман видит здесь генетивное прямое образование и переводит «Die Tochter einer geringer Frau», последовательно относя ко второму существительному и прилагательное. При этом непонятно, почему в столь лаконичной фразе определение получает не непосредственный объект, стоящий при глаголе, а дальнейшее существительное. Речь идет об одном персонаже (дочери), и едва ли следует допускать существование еще второго персонажа (матери) только на основании одного знака. Относя ко второму персонажу прилагательное «малый», мы с тем же правом можем отнести к нему и вторую часть фразы; «принесенной mšš.» окажется тогда мать, а не дочь. В результате становится совершенно неясным, о ком же идет речь во фразе и о ком вспоминает змей — об одном персонаже, который стоит непосредственным объектом после глагола, или же о двух. Нам думается, что толкование Эрмана следует оставить.

²⁵ Вероятно, какое-то адverbialное образование (см. о нем далее).

²⁶ Вероятно, фигуральное выражение. Эрман переводит «Da starb (fast) ihretwegen», т. е. «почти умер из-за них»,

хищении их. Из античных мифов такого типа наибольшую известность приобрел миф о Минотавре, которому в качестве дани каждый год на остров посылалось 9 девушек и 9 юношей. Известны и обряды принесения в жертву девушки, предназначенной стать невестой бога. Как мы уже указывали, в Египте, по-видимому, существовал некогда обычай приносить в жертву богу Нила девушку, его невесту. Такие обычаи известны и у многих других народов. «Многочисленные легенды,— пишет Л. Я. Штернберг,— которые мы встречаем в мировом фольклоре о героях, убивавших змей и совершавших всякие подвиги, чтобы убить какого-нибудь дракона, которому каждый год должны были давать в жертву девушек и юношей, эти легенды только доказывают, что было время, когда действительно такие жертвы приносились. И только впоследствии явились реформаторы в Китае, Греции и Риме, уничтожающие этот варварский обычай». ²⁷ Подобные сказки обстоятельно обследовал В. Я. Пропп в цитированном нами сочинении. ²⁸

Может быть, и мотив о змее и девушке в сказке является отголоском той исторической эпохи, когда был положен конец человеческим жертвам в честь всесильных драконов — богов потока, рек, вод и плодородия земли. Эта эпоха ушла в прошлое, оставив яркие или смутные отсветы в сказке.

В сказке, по-видимому, есть намек на девушку, приносимую в жертву или в жены змею — князю острова. В тексте сказки говорится о «девушке малой, принесенной мне [т. е. змею] msš'». Последнее слово непонятно. Но возможно, что корень его связан со словом š', которое известно со времени Среднего царства и которое имеет значение: устанавливать, определять чью-либо судьбу, кому-нибудь что-либо предназначать. ²⁹ Если эта семантическая связь между двумя словами действительно существует, то таинственное слово в нашей сказке должно пониматься примерно так: «девушка малая, принесенная мне по предназначению». В этом случае m было бы предлогом в обычном своем значении, s, может быть, остаток каузатива. ³⁰

По-видимому, мы имеем здесь дело со сказочным сюжетом самого широкого мирового распространения. В основе сюжета — образ змея огнедышащего, готового испепелить героя, змея-поглотителя, но в египетской сказке довольно осторожно переносящего героя в своей пасти. Этот змей — страж и вла-

²⁷ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 358.

²⁸ См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, стр. 238 (см. «Поборы змея»).

²⁹ См. А. Erman und H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. IV, Leipzig, 1929, S. 402, 403.

³⁰ См. там же, стр. 281.

детель чудесного острова. Ему когда-то «по предназначению» была принесена девушка. Но разразилась огненная катастрофа, упала звезда, и все население острова, за исключением его владельца, было уничтожено. Этот круг сказок, как уже упоминалось, был освещен в книге В. Я. Проппа. Добавим, что, по мысли исследователя, сюжет имеет тесную связь со змееборчеством. В нашей сказке этот мотив отсутствует. Змей, несмотря на свой устрашающий вид, выступает здесь скорее как благодетель.

Мифологические и сказочные образы змея и острова в древнем Египте

Необходимо подробнее охарактеризовать этот образ страшного, но благодетельного змея — владельца райского острова.

Вступая на почву древнего Египта, исследователь, занявшийся изучением культа змей, сталкивается с необозримым материалом. Следует при этом подчеркнуть подлинную древность этих культов. Гопфнер³¹ когда-то указывал, что разнообразные следы исполинских змей древнеегипетский фольклор удержал от древнейших эпох, когда в фауне Нильской долины почетное место занимали разнообразные породы таких змей.

В мифологии древнего Египта образ змея играет важную роль. Сохранился любопытный миф, в котором бог Атум, главный бог Гелиополиса, угрожает: «Я же все, что создал, разрушу. Земля снова станет водной стихией [Нун] и бесконечностью [Хух], как в своем начале». Сам же бог Атум при этом «снова превратится в змею, которую ни один человек не знает».³² Водный хаос и змеи — начальный вид вселенной, когда еще земля не была создана. Такова важнейшая сторона мифологических представлений о змее в древнем Египте. Мы остановимся на этом несколько ниже.

В Египте широко был известен и мотив змееборчества. Борьба ведется со змеями-драконами вроде Апопа или змея Сета,

³¹ См. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter. Wien, 1913, S. 147.* Ближе всего к нашему змею подходят представления об агатодемоне или о змеях, стерегущих, охраняющих что-либо. С этой целью приводились указания о змеях, стерегущих драгоценности, из Геродота (II, 8), Феофраста (Hist., IX, 5). Можно указать, что змея, стерегущего на дне моря чудесную книгу, находим и в поздней египетской сказке о Сетне и Неноферкаптах. Как справедливо указал Петри (см. *Fl. Petrie. Egyptian tales. London, 1924, p. 129*), примеры таких змеев широко известны мировому фольклору (см. *D. Frazer. The Golden Bough, v. II, p. 300, 314, 318*). Представление о змеях-хранителях прослеживалось и на материале Египта XIX века (см. *A. Sayce. The serpent guardian of the house.— «The Contemporary Review», October, 1893; A. Sayce. The religions of ancient Egypt and Babylonia. Edinburgh, 1903, p. 213*).

³² *H. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956, S. 216.*

уходящего в землю. Бог солнца Ра сражается со змеем Апопом, он разрезает его ножом, приняв образ красного (огненного) кота. Апоп гибнет и непосредственно от огня, по-видимому, солнечного. В «Книге Мертвых» змеи находят свою гибель в огне. С другой стороны, в культе широко известны огнедышащие змеи, в первую очередь Урей — хранители фараона. Оба образа змея — дышащего огнем и гибнущего от огня — связаны с солнечной мифологией. Апоп — «извечный враг» бога солнца Ра, а огнедышащий Урей — «огненный глаз» бога Гора — солнца.

Мы уже указывали, что в ослабленном виде эти представления имеются и в сказке о змеином острове.

Совершенно очевидна связь культа змеи с культом земли и воды. Один из лучших знатоков египетской религии Г. Кесслер замечает, что змея представлялась подательницей свежей воды, поступающей из глубины, а возможно, и подательницей наводнения, разливов Нила.³³ Возможно также, что змея представлялась египтянину как самое древнее божество или как самая древняя форма таких богов, как гелиопольский Атум или фиванский Амон.

Среди мужских божеств змеев имеется исполинский змей Мхн-т; т. е. «Мхн — земли».³⁴ Среди змеиных божеств фигурирует и божество в короне Атеф с эпитетом «миллионов лет». Этот эпитет Ранке считает характерным для всего круга таких божеств, благодаря чему создается впечатление, что мы имеем здесь дело с «вечным» или «извечным» змеем. Вместе с тем змеи в религии древнего Египта — стражи: камни с их изображением ставились у храмов с древнейших времен, они охраняли вход в святилище, считались стражами храмов.

При редкости имен особых мужских богов-змеев сохранилось большое количество женских божеств в виде змеи. Такова богиня Мерет-Сегер, находившаяся в связи с некрополем, такова богиня Рененет, тесно связанная с плодородием. Достаточно интересен и тот факт, что все имена богинь в письменности принимают в качестве детерминатива иероглиф змеи.

Эти факты о связи культа змей с водой, с землей и с огнем весьма важны для анализа нашего мотива связи змеи с чудесным плодородным островом, покрытым растительностью, который дает человеку в избытке все необходимое и на котором произошла огненная катастрофа.

Другие мотивы нашей сказки также находят аналогию в религиозных, мифологических представлениях древнего Египта. Если говорить об огненной катастрофе, которая разразилась

³³ Там же, стр. 53—57.

³⁴ Обзор материала об этом змее см.: *H. Ranke. Das altägyptische Schlangenspiel.* Heidelberg, 1920.

на острове в результате падения звезды, то падающая и все-сжигающая звезда нам известна в древнеегипетской мифологии. В надписях упоминается звезда, которая изрыгает огонь.³⁵ Безусловно, к этим же представлениям восходит и образное сравнение злого глаза, «который есть огонь против меня, подобно звезде...».³⁶ Вообще концепция огня, исходящего от богов, обильно представлена в древнеегипетской религии. Как мы уже говорили, главным образом этим свойством извергать огонь отличаются змеиные божества. Это настойчиво повторяется в колдовских текстах. В мифологии встречается крайне интересное упоминание огня, обрушившегося на целую область Египта. Так, в известном календаре папируса Саллье IV под 10-м Тиби упоминаются запреты зажигать огонь, ибо один из богов некогда в этот день в виде пламени появился в области Дельты.³⁷ Таким образом, отголоски мифологических представлений об огне, сошедшем с неба и испепелившем на земле ту или иную ее область, известны в литературе древнего Египта. С другой стороны, чтобы помочь сломить дракона Апопа, врага бога солнца Ра, рекомендовали зажигать в домах светильник.³⁸ Здесь смешиваются воедино и представления о змеях, которые боятся огня, и об огне, который помогает солнцу разгонять мрак.

Не только для Нильской долины, но и для стран, которые в древности с юга примыкали к Египту, культы змеев были широко известны. Недаром Ф. Петри³⁹ для интерпретации образа змея обращал внимание на громадные изображения змеев-уреев с бородой, которые встречаются на стенах эфиопских храмов.⁴⁰ Таким образом, эпизод со звездой, упавшей на остров, находит аналогии в мифах древнего Египта.

Далее, сказочный мотив прекрасного змеиногo острова, который в конце концов скроется в волнах, также находит аналогию в мифе: змеи способны посылать наводнение, Нильская долина сама может стать в один прекрасный день волнами разбушевавшегося океана, возделанные поля и виноградники скроются в водном хаосе. Это может сделать бог Атум, который вновь превратится в древнего, извечного змея. В миниатюре,

³⁵ См. *H. Grapow. Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen. Leipzig, 1924, S. 37.*

³⁶ См. *W. Spiegelberg. Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge, XI, 24; H. Grapow. Die bildlichen Ausdrücke... S. 36.*

³⁷ Перевод и толкование текста см.: *H. Kees. Anubis «Herr von Sepa» und der 18 oberägyptische Gau.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache», Bd. 58. S. 84.*

³⁸ См. там же; см. также: *Lacau. Textes religieux, N 35, 5, XII династия.*

³⁹ См. *Fl. Petrie. Egyptian tales, p. 94—95.*

⁴⁰ Одно из таких изображений см. в кн.: *R. Lepsius. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Abt. V, 30, Leipzig, 1913.*

так сказать, нечто подобное происходит и со сказочным островом. Об островах рассказывали, что они могут быть плавучими; об острове Хемнис около святилища Буто утверждали, что он стал плавучим, и связывали это с мифом о борьбе Гора и Сета.⁴¹ Да и сама земля в те времена представлялась узенькой полоской суши, окруженной со всех сторон водами; по сути дела, это тоже был остров, который легко можно было потопить, он легко мог стать добычей водной стихии, со всеми своими садами и дамбами.

Мы склонны именно в этих представлениях о земле и воде искать основу интересующего нас мотива об острове. Мотив ведет исследователя к этим космогоническим верованиям, а отнюдь не к верованиям в загробное царство и мертвецов. Самн эти верования оформлялись под влиянием космогонических представлений, а не наоборот. Наше объяснение мотива дает возможность понять и указание на то, что остров исчезнет, скроется в волнах. Этого об островах мертвых не рассказывалось.

Но следует отметить, что наводнение — не только потенциальная угроза человеческой культуре и природе, по представлениям египтян. Так оно воспринималось главным образом тогда, когда древние обитатели Нильской долины только переходили к земледелию и еще не создали стройной системы ирригации. Тогда призрак всеуничтожающего потока постоянно вставал перед их глазами. После того как была создана ирригационная система, наводнение, разлив Нила становился благотельным явлением, хотя опасность и не исчезла полностью. Образы хозяев водной стихии — змеев, крокодилов и т. д. — становились хотя и опасными, но все же благотельными человека. Они считались страшными благотельными, так как, по-видимому, требовали человеческих жертв, и «невестой Нила» становились египетские девушки «по предназначению». В действительности многие из этих гадов были очень опасны древнему охотнику и земледельцу. Змей, пожиратель, поглотитель невинных жертв, — это образ, продиктованный жизнью, древней борьбой с природой. Фантазия преувеличивала действительную опасность, подстерегавшую человека. В небесном океане водились свои змеи, и страшные благотели, и просто злодеи, и там шла борьба, подобная борьбе на земле; змеи могли пожрать не только человека, но и солнце.

Огонь — это не только оружие фантастических змеев, это и оружие против них самих. Мифы древнего Египта на разные лады твердят об этом. Огненная катастрофа кладет конец жизни змеиного населения острова, уцелел только один их главарь,

⁴¹ См. *Геродот*. II, 156; *Aly Wolf*. *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*. Göttingen, 1921, S. 70.

но он сам — огнедышащий змей. Здесь кроется намек на мотив змееборчества. По-видимому, звезда, пущенная с неба, хотя и не выручила девушку, попавшую «по предназначению» к зменному князю, но, по крайней мере, отомстила за нее. Оставшийся совершенно одиноким змей некоторое время живет на острове, но скоро и остров «станет волнами».

Какова же связь между сказкой и указанными религиозными представлениями? Легче всего предположить, что религиозные, мифологические представления и есть те «кирпичи», из которых складывается сказка, ее составные элементы. При всей кажущейся логичности такого вывода, нам он представляется метафизичным и притом основанным на идеалистической предпосылке. Если принять подобный вывод, то надо обнажить и его общеметодологическую предпосылку: религиозный пустоцвет может... производить цветы. Это, разумеется, абсурд. В. И. Ленин назвал проявления религиозной фантастики именно пустоцветом. Здесь выражена глубочайшая мысль о гносеологических корнях религии.

Разберемся подробнее в тех элементах сказки, которые оказались аналогичными религиозным верованиям. Что религиозного в представлении, согласно которому земля была некогда покрыта водой, в которой плавали огромные змеи, крокодилы и т. д.? Что религиозного в предположении, согласно которому разбушевавшиеся волны наводнения могут когда-нибудь вновь скрыть эту землю? В самих этих представлениях ничего религиозного нет. Религиозными их делает уверенность, что появление земли и ее погружение в волны есть произвол, акт воли бога Атума. Но ведь в данной сказке именно этого звена нет, следовательно, религиозный момент в ее мотиве отсутствует.

Далее, что религиозного в представлении, согласно которому змеи могут изрыгать огонь, могут своей огромной пастью схватить человека? Это представление фантастическое, неверное с точки зрения естествознания, но религиозным оно является тогда, когда этим свойством наделяются не змеи, а боги или духи в зменном образе. Можно ли считать, что центральный образ нашей сказки — змей — является божеством? На этот вопрос каждый знакомый с древнеегипетской религией должен ответить отрицательно. Существует ли огромный бородатый змей на далеком острове или его там нет, — от этого ни в коей мере не зависит судьба египтянина, живущего в Нильской долине. Это область сказки. А вот если змей Апоп проглотит солнце, от этого не сдобровать всему египетскому народу, и надо поэтому помогать солнцу вовремя зажигать светильники, читать положенные заговоры и т. д.

Можно ли в таком случае говорить, что «кирпичами» нашей сказки были религиозные представления? Нам думается, что такого вывода делать нельзя.

Сказка приподнимает нам завесу над деятельностью воображения древнего человека. Ее образы фантастичны, но они не отрываются от действительности и не противопоставляются ей как существа, которых надо почитать, окружать обрядами, которым надо молиться, приносить жертвы и т. д. Сказка превращается в миф, в религиозное сказание, если такая связь устанавливается, т. е. совершается грубейший отрыв фантазии от действительности, превращение образов фантазии в самостоятельные, господствующие над жизнью человека существа. Сказка показывает нам, что такой отрыв не всегда и не обязательно совершался в воображении человека; она показывает нам образное мышление человека, фантазию, не превращенную в религиозную фантастику. Сказка отправляется от образного восприятия мира, она наделяет предметы свойствами других вещей, сказка — плод воображения, а не продукт религии.

Тот факт, что в действительности некоторые сказки идут от мифов, из которых выветрилось религиозное содержание, не опровергает эту точку зрения, а лишь подтверждает ее. В самом деле, если такой процесс имеет место, то он говорит о том, что, помимо религиозного содержания, которое выветрилось, в мифе все же имелось нечто такое, что могла подхватить и использовать сказка. Что же это такое? Это ростки здоровой человеческой фантазии, хотя и ограниченной невежеством. Выветривание религиозного содержания из мифа ничего другого и не обозначает, как уничтожение отрыва, отлета фантазии от жизни.

Если говорят, что религиозный образ превратился в сказочный, а религиозное поверье стало сказкой, то это значит, что люди перестали верить в тех или иных богов, в сказания о них, стали воспринимать эти сказания как сказку, в которую верить никто не принуждает, образам которой не надо молиться или приносить жертвы и т. д. Так происходит своеобразная «демифологизация» мифов. Но для того, чтобы этот процесс произошел, необходимо, чтобы после «демифологизации» кое-что в сказании осталось, а именно здоровая основа фантазии, познание окружающего мира в художественных образах. На этом познании, как пустоцвет, держалось в мифе религиозное представление. Следовательно, в случае так называемого «выветривания» не происходит использования сказкой религиозного содержания образа.

Однако указанный путь образования сказочных мотивов лишь после того, как близкие им мифы отжили свой век, отнюдь не единственный. Рассмотренные нами религиозные представления имели место в древнем Египте и в ту пору, когда создавалась приведенная сказка, когда она рассказывалась и когда она записывалась. Никак нельзя предположить, что египтяне перестали верить мифам о змеях и только тогда начали

складывать о них сказки. Следовательно, сказка о змее, который связан с водой, землей и огнем, существовала одновременно с мифами, имевшими те же компоненты. Это первый вывод, который мы можем сделать на основании изучения данной сказки. Замечательный миф о боге Атуме, который грозит вновь превратиться в змея, плавающего в водном хаосе, записан был в надгробной надписи египтянина, который, возможно, слышал или даже читал сказку о таком змее. Нельзя сказать, что сказка возникла из мифа, религиозное содержание которого к тому времени выветрилось.

В таком случае, может быть, сказка на свой лад дополняла или развивала религиозные представления о змеях или мифы о них? Этого тоже нельзя сказать. При всей близости обоих видов фантастики — сказочной и религиозной — между ними существует определенное противоречие. Во-первых, герой сказки — человек, который не боится чудесного змея. В сказке нет религиозного страха человека и его зависимости. Во-вторых, образ змея очеловечен, он не служит целям религиозного запугивания, он лишь составной элемент опасного приключения с благополучным исходом. Сказка своим здоровым отношением к образам фантазии прорывает пелену религиозных представлений, показывает, что деятельность воображения древнего человека отнюдь не сводилась к религиозному вымыслу.

Можно ли предположить, что эта противоречивость в сознании человека возникла лишь в классовом обществе, что ее не было в эпоху первобытнообщинного строя? Нам думается, что для такого предположения нет достаточных оснований.

Противоречие между сказочной и религиозной фантазией отражает противоречивость сознания древнего человека. На живом дереве познания человека вырастает в силу страха, заботы, невежества пустоцвет религиозной фантастики. Но на этом же дереве вырастают и цветы народного творчества, здоровой фантазии, которая стремится выбраться из пут религиозного мировоззрения, в той или иной мере преодолеть его гнетущее воздействие. Если бы человек населял природу искони только образами религиозной фантастики, он бы задохнулся в тумане, созданном своим бессилием, и, пожалуй, погиб бы. В своем труде он был стихийным, крайне наивным материалистом, он не руководствовался всегда и во всем предписаниями сверхъестественного мира. Но и в своей фантазии он не был каким-то одержимым безумцем, всегда и во всем иступленным религиозным изувером. Доказательство этого — дошедший до нас из глубины веков солнечный луч сказки, прорывавшей мрак религиозных представлений с их проповедью бессилия, страха, безысходной покорности.

В интересующей нас сказке говорилось, как человек, не наделенный никакой сверхъестественной силой, без всякой помощи

магии, волшебства, в силу естественных причин бывал в гостях у чудесного змея. Страху герой натерпелся, но ничего с ним плохого не произошло. Не надо предаваться настроениям безысходности, как бы говорит слуга своему князю, чтобы утешить его.

Сказочный герой, часто простой и неказистый человек, вроде Иванушки-дурачка русской сказки, врывается в заоблачный мир, проявляя свой ум, мужество, находчивость. В сказке нельзя не видеть игры воображения, она — показатель его растущей, крепнущей мощи. У колыбели человечества стоят отнюдь не одни религиозные вымыслы: наряду с ними и в противоположность им появляются сказочные образы. Конечно, была сказка, почти полностью подчиненная религиозному мировоззрению, но не она обеспечила великое будущее художественного творчества, создала зародыши литературного образа, да и самую литературу.

Как показывает пример древнего Египта, у истоков художественной литературы стоит сказка. Записанная сказка — это и есть начало художественной литературы. История древнеегипетской письменности говорит об этом. Конечно, запись сказки производилась не со стенографической точностью. Литературная форма сначала не поспевала за крутыми извивами сказочного повествования. Переработать устное произведение так, чтобы его можно было изложить понятно и кратко на папирусе, — дело очень трудное. Мы видим, как довольно невразумительно записал наш автор сказочный сюжет о змеином острове. При этом у него сказку все время кто-то рассказывает: вначале слуга описывает встречу со змеем, затем змей тоже рассказывает сказку. Предполагается, что сказку кто-то должен рассказывать, ее надо слушать. Гораздо легче справляется автор со статическими моментами, с различными описаниями; здесь ему помогают навыки деловой прозы древнего Египта. Но начало литературному изложению сказки все же было положено. Она становится литературным произведением, письменным повествованием; сказку можно уже не только слушать, но и читать.

В соседней древней Вавилонии, насколько можно предполагать, такого процесса не произошло. Там начали записывать не сказки, а мифы. Столетиями навыки сказителей и накопившиеся литературные приемы изложения были использованы для записей мифов, которые при этом были расцвечены сказочными сюжетами, даже баснями. Но рождения светской художественной литературы так и не произошло. Сакральная литература переполнялась светским содержанием, впитывала в себя многовековое народное творчество, но не выпускала его из своих тисков.

Древнеегипетская сказка и миф о райском саде

Египетская сказка о змеином острове позволяет нам заглянуть в историю идей древнего мира, показать некоторые изменения в идеологии рабовладельческого общества Древнего Востока на примере широко известной по Библии так называемой «легенды о рае». Древний миф гласит, что история началась с пребывания первых людей в чудесном саду, здесь произошло их грехопадение, а труд, как божье проклятие, стал затем уделом людей. В легенде большую роль играет змей, живущий в чудесном саду. На этом мифологическом мотиве, сходном с мотивом нашей сказки, следует остановиться подробнее.

Вельгаузен⁴² подчеркивал именно роль змея в этом мифе, указывая, что у израильтян, в противоположность эдомитам, собственные имена людей, состоящие из названий животных, крайне редки, и только одно имя встречается часто, это имя — «змея». Змея, добавляет он, «стоит и в Hawwah на вершине библейской генеалогии». По Нёльдеке⁴³ и Вельгаузену, единственно возможное толкование имени Hawwah (Ева) — это «змея». Лидзбарский⁴⁴ на одной пунической *tabella devotionis* нашел с аналогичным именем богиню Hwt — богиню-змею подземного царства.

Таким образом, первые же указания в семитической мифологии ведут нас к змеям — властителям подземного царства и к змеям, с которых начинается история человечества. Это относится к древнееврейской мифологии,⁴⁵ где толкование имени Ева приводит к предположению, что в библейской легенде в качестве материнского начала некогда стояла змея. Сатана в талмудической литературе называется «древняя змея», ибо с нее начинается его история⁴⁶.

В вавилонской мифологии, в сказании о рае, также речь идет о змее: она окружена, так же как и в нашей сказке, прекрасным плодородным садом, который удовлетворяет без труда все потребности человека.

Предание, что змея стоит в начале человеческого рода, встречается и в Абиссинии:⁴⁷ «Есть великий змеи; он — царь

⁴² См. *J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten, Heft III. Berlin, 1887, S. 217.*

⁴³ См. *Th. Nöldeke. Baethgens Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. — «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», Bd. 42. Leipzig, 1888, S. 468.*

⁴⁴ См. *M. Lidzbarski. Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd. I. Giessen (Hessen), 1900, S. 301.*

⁴⁵ Обстоятельный очерк о змее в древнееврейском фольклоре см. *Murisson. The serpent in the Old Testament. — «American Journal of Semitic Languages», v. XXI, p. 115—130.*

⁴⁶ См. *O. Weber. Altsynagogale palästinische Theologie, S. 210.*

⁴⁷ Сопоставление этого материала см. *Gunkel. Genesis. Göttingen, 1910, S. 23.*

земли Эфиопской; ему кланяются все правители и приносят ему в дар прекрасную деву. Разукрасив се, они приводят к этому змею и оставляют одну, и пожирает ее этот змей. Так они живут уже 65 лет. Длина этого змея — 170 локтей, а толщина — 4; зубы его длиною в локоть, а глаза подобны пламени огненному; брови черны, как ворон, а весь вид похож на олово и медь. Когда он пьет, не хватает 17 мер, а для пищи приводят ему ежедневно 10 быков, 10 коров, 1000 коз, 100 овец и тысячи тысяч птиц. На нем рог в три локтя. Когда он движется, шум слышен на семь дней пути». ⁴⁸

Змей этого сказания сопоставляется и со змеем нашей сказки. Это сопоставление впервые было сделано еще В. С. Голенищевым, а затем и другими исследователями.

Древняя абиссинская легенда была перетолкована христианами на новый лад. Монахи старались изобразить страну змея как царство мрака. Небезынтересно вспомнить, что, наоборот, в эллинистическую эпоху легенды о блаженной стране, по рассказу Геродота и других писателей, географически были приурочены именно к Эфиопии. ⁴⁹

По основной версии, как указывает Б. А. Тураев, легенда о царствовании змея рассказывала о временах до «людей-царей». Далее, «в результате монашеских домыслов», легенда перемещается и становится современницей подвигов девяти аксумских монахов, а самое убийство змея приписывается им. ⁵⁰ Монахи получают сведения о чудовище и отправляются посмотреть на него, чтобы узнать, «правда это или ложь».

Согласно абиссинской легенде, змея убивает молния и конец его царству положен, таким образом, огнем. В семитическом фольклоре близкие аналогии такому мотиву мы найдем в арабской сказке, где огненная стрела, молния поражает джиннов. ⁵¹ Видеманн указывает, что эта стрела иной раз понимается и как пущенная богом звезда. ⁵² Важно указать, что, рассматривая вопрос о змее, властителе чудесного сада, мы часто сталкиваемся с мотивом огненной катастрофы. Наша сказка содержит этот мотив, упоминая, что упавшая звезда испепеляет змей — жителей острова. Это совпадение заставляет припомнить и конец библейской истории о рае. Миф о рае сохраняет в развяз-

⁴⁸ Перевод см.: Б. А. Тураев. Из абиссинских исторических легенд. — «Сб. статей в честь проф. Корсакова». Казань, 1913, стр. 298.

⁴⁹ Об этом см.: Геродот, III, 18; *Ally Wolf*. Sage, Novelle und Märchen bei Herodot... S. 86.

⁵⁰ См. Б. А. Тураев. Из абиссинских исторических легенд, стр. 298 (о других вариантах см. стр. 301 и библиографию).

⁵¹ См. V. Chauvin. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. Liège, 1897, N 13, 21, 270 (там же библиография вопроса).

⁵² См. A. Wiedemann. Geisterglauben im alten Ägypten. — «Anthropos». XXI, 1926.

ке упоминание о керубе, слетевшем с неба, вооруженном огнем — огненным мечом, которым он изгоняет из сада его обитателей.

Прочные связи между змеем и человеком установились в мифологии народов Африки. Среди материала, собранного Фрэзером, немало африканских сказаний о том, что первые люди могли, как змеи, менять кожу, сжигая старую, и таким образом существовать бесконечно.⁵³ Змей ставится в начале человеческого рода, может быть, не без связи с представлениями о людях как выходах из подземного мира.⁵⁴ Общая праоснова мифологических рассказов о рае проступает в виде комплекса представлений о змеях — хозяевах чудесных плодородных садов, власть которых кончается вследствие огненной катастрофы. Однако древнеегипетская сказка не приурочивает комплекса к начальной поре жизни человека, хотя мифологические представления о змее «в начале времен» были известны в Египте. Плодородный остров лежит затерянным где-то в океане и доступен только мореходу.

В Библии имеется литературная обработка мифа, причем в этой обработке выражена одна из характерных черт идеологии рабовладельческого общества: презрение к труду, представление о труде как наказании божьем. В древнеегипетских источниках мы находим сказочную обработку истории о райском саде и змее. Здесь тоже проглядывает идея о том, что райский сад хорош такой возможностью «ничего неделанья», которую он предоставляет человеку, египетская сказка повествует о чудесном острове, «где все есть». Подчеркнута идея изобилия, плодородия, легкой жизни. Такого рода сказки на ранних ступенях культуры, быть может, являлись первыми своеобразными утопиями. Заоблачное райское царство они изображали не как окончательно утерянное человеком, не как доступное ему лишь за гробом, не как «тот свет», а как далекую страну, хотя и сказочную, но земную, как «этот свет». В религиозных верованиях египтян царство мертвых, казалось бы, тоже весьма земное: там злаки растут выше роста человеческого, но попасть в это царство человек может только после смерти. Сказка же делает доступной райскую страну для живого человека. Поэтизация далекой блаженной страны, которая лежит где-то за морем и в которой не нужен тяжелый труд, обычна для древнего жителя Нильской долины.

⁵³ См. *Frazer. The folk-lore in the Old Testament*, v. I, 1926, p. 221.

⁵⁴ Последнее представление разобрал А. Дитерих (см. *A. Dieterich. Die Mutter Erde. Leipzig — Berlin, 1905*). Представление это не замыкается Средиземноморьем; имеется, например, обстоятельная работа на американском материале: *H. Charencey. Le folklore dans les deux mondes. Paris, 1894, p. 74—111* (см. там же поверье о змее и начале времен — гл. III, стр. 111 и сл.).

Близкая идея в своеобразном преломлении сквозит в повести об египтянине Синухете, в которой умело использованы достижения поколений египетских писцов-составителей специфического жанра египетской письменности — автобиографической надписи на гробнице.

В этом произведении рассказывается, что лишенная искусственности жизнь бедуннского племени полна прелести и счастья. Она противопоставляется той жизни, которую вел вельможа Синухет в Нильской долине и которая наполнена придворными заговорами, различными опасностями, дворцовыми переворотами. Впервые в истории человеческой мысли здесь противопоставлены варварство, родовой строй, из которого не так давно вышло египетское общество, и классовое общество, древняя цивилизация, в условиях которых живет герой повести. Симпатии автора и читателя в значительной степени на стороне той, ушедшей уже из Нильской долины, жизни и тех отношений между людьми, которые характерны для бедуинских племен степей. Там распря и соперничество решаются единоборством перед собравшимся племенем, там не нужны для этого хитрость и изворотливость египетского придворного. Синухет бежит из Египта, живет долгие годы на положении изгнанника, который устранился политических смут, побоялся быть вовлеченным в опасную борьбу отдельных групп внутри рабовладельческой верхушки. Однако и здесь конфликт между чужбиной, предоставившей убежище беглецу, и родной страной решается в пользу последней. Синухет возвращается с радостью в Египет, ибо порядки жизни бедуинов для него все же чужие, а Египет — его родная страна. В дальнейшем, с обострением классовой борьбы, конфликт между политическими симпатиями знати и верностью своей родине решался уже часто совершенно иначе. Знать не прочь была в борьбе против собственного народа призвать чужеземцев для осуществления своих корыстных политических целей.

С развитием и обострением классовой борьбы в египетском обществе получит дальнейшее распространение мелькнувшая в рассказе Синухета идеализация патриархальной жизни. Пройдет много веков, и создастся сказка о каком-то египетском царе, который однажды познакомился с простой сельской жизнью пастухов Нильской долины, после чего отказался от царского трона и остался доживать свой век на лоне природы. Эта легенда создается уже на исходе египетской цивилизации, о ней мы узнаем из сочинения Плутарха. В эпоху Среднего царства еще не было оснований для появления такой идеи и такого художественного образа. «Опрошение» Синухета — явление временное и в конце концов даже тяготящее героя.

Таковы два крупнейших литературных памятника Среднего царства. Тема обоих произведений — приключения далеко за

пределами Нильской долины. В одном произведении герой посещает далекий остров, на котором можно жить без всякого труда. Здесь опоэтизирована природа, удовлетворяющая без всякой затраты труда потребности человека. В другом произведении опоэтизирована жизнь пастушеских племен.

Сюжеты в обоих случаях, разумеется, разные, но идеи обоих произведений близки. Эти идеи нельзя считать в какой-либо мере религиозными. Нечего и говорить, что мечта о далекой стране не является прецедентом для совершения тех или иных обрядов, не имеет какой-либо непосредственной связи с культом.

В древнем Египте имелись сказки, почти буквально воспроизводившие миф, и все же они являлись сказками, а не религиозными сказаниями. Эти сказки — важная составная часть идеологии рабовладельческого общества Египта, но отнюдь не составной элемент религиозной идеологии. Они связаны с религиозными верованиями, но порождены не ими, а условиями общественной жизни. Наряду с мифом об Осирисе в древнем Египте действительно существовала сказка, чрезвычайно близкая к этому мифу, но не являвшаяся религиозным сказанием.

Канвой ее была старая народная сказка о двух братьях, из которых младший, претерпев многочисленные приключения, стал фараоном. Образ младшего брата, трудолюбивого и скромного, деревенского силача, таким образом, изменился. Сказка подчеркивает, что в нем заключалось нечто «божественное». «Были однажды два брата от одной матери и от одного отца. Анубис было имя старшего, Бата было имя младшего. Анубис имел дом, имел жену, а его младший брат был при нем, как сын». За этой деревенской идиллией, однако, кроется и коварство, и ложь, и неблагодарность, от которых страдает простой младший брат. Злоключения юноши начались с того дня, когда старший брат послал его с поля домой за зерном. Жена Анубиса, увидев юношу, когда он поднимал мешки с зерном, решила соблазнить его. «Есть сила в тебе, я вижу каждый день, какой ты крепкий, ее сердце захотело познать его, как познают юношу, встала она, обхватила его». Но юноша остается непреклонным, он стыдит женщину: «Ведь ты для меня как мать, а твой муж как отец» — и уходит в поле работать. Отвергнутая женщина отомстила Бате. Когда вернулся муж, она говорит, что Бата хотел соблазнить ее. Старший брат в гневе, с ножом в руках, притаившись за дверью хлева, ждет возвращения Баты со стадом после захода солнца. Коровы, приближаясь к хлеву, предупреждают Бату о грозящей опасности. Бата немедленно бежит из дома. Старший брат преследует его. Когда Анубис уже почти догоняет его, по молитве Баты образуется река, которая останавливает преследователя. Бата объясняет брату истинное положение дела, доказывает свою

невинность и демонстративно оскোпляет себя. Бата объявляет, что он уходит в долину кедра, а если с ним случится недоброе, старший брат узнает по следующему знаку: «Дадут тебе кружку пива в руку, и оно вспенится». Бата говорит, что, придя в долину кедра, «я заколдую мое сердце, положу на цветок кедра. Если срубят кедр, упадет оно на землю, пойдешь искать его». Бата уходит в долину кедра, а старший брат возвращается домой.

Эта повесть впитала большое число народных сказок. Все три ее части, собственно, представляют собой законченные отдельные повести, каждая из них наполнена широко известными фольклору всех народов мотивами и сюжетами. В первой части мы видим невинно гонимого младшего брата из крестьянской семьи, злую жену, пытающуюся соблазнить юношу и клеветующую на него, — мотив, известный нам по библейской сказке об Иосифе Прекрасном. Далее здесь же даны мотивы, в какой-то мере близкие к колдовским обрядам древнего человека: бегущий брат отгораживается от преследователей возведенным лесом, рекой, горами. Таков мотив чудесных знаков: если с героем случится несчастье, помутнеет вино, вспенится пиво; это связано с гаданием и соответствующими обрядами.

Вторая часть повести, описывающая жизнь Баты, ушедшего в долину кедра, содержит сказку о герое, сердце которого спрятано далеко от тела, сказку, хорошо известную русскому фольклору по знаменитому Кашею Бессмертному. Здесь снова подстерегает Бату коварная жена, прядь волос которой море унесло в Египет. Этот сюжет близок известным сказкам о Золушке, Сандрильоне; вместо башмачка Золушки здесь фигурирует прядь волос, так же как в одной индийской сказке фигурирует кольцо из носа, потерянное девушкой и найденное царем. Эта вторая часть повести о Бате-охотнике, живущем далеко в долине кедра и погибшем из-за легкомысленной и злой жены, близка ко многим древневосточным мифам. Кедр Баты напоминает кедр бога Осириса; вспоминаются и вавилонские сказания о Хумбаба, живущем отшельником, так же как и Бата. Жена Баты предала его, рассказав, где спрятано его сердце. Отряд воинов срезал цветок, в котором помещалось сердце Баты, и он умер. Старший брат, по чудесным знакам узнавший о смерти Баты, отправился на поиски, нашел и оживил его, после чего Бата, превратившись в быка, отправляется в Египет.

Третья часть начинается с превращения героя в быка. Жизнь Баты в образе быка при дворе фараона несколько напоминает знаменитый эллинистический роман Апулея «Золотой осел». Здесь сказался распространенный в Египте культ быка. Борьба Баты со злой женой продолжается. По ее наущению бык убит, но из его крови вырастают два дерева. Сюжет этот заставляет вспомнить русские сказки. Например, в одной сказке ко-

рова доставляет пищу девушке, злые сестры убивают корову; тогда вырастает чудесное дерево, плодами которого питается девушка. В другой сказке о злой жене муж превращается в коня, по приказу злой жены коня убивают, из волос хвоста вырастает дерево, но и его срубают; далее продолжается единоборство между мужем и женой путем различных превращений. Когда по проискам злой жены дерево срубили снова, щепочка попала ей в рот, она забеременела и родила. Мотив беременности от проглоченной щепочки восходит к древнейшим представлениям, согласно которым женщина могла забеременеть от любого предмета — глотка воды, камня, щепки и т. д.

В целом повесть представляет целую энциклопедию широко распространенных в мировом фольклоре сказочных мотивов и сюжетов. Весь этот свод сказочных мотивов, однако, объединен одной общей идеей о несправедливости, царящей в мире, о торжестве злой жены, о невинно гонимом герое. Только в конце повести младенец вырос, стал фараоном и сумел отомстить злой жене, от которой страдал Бата. Правда, таким образом, восторжествовала над дождем, коварством и злом.

Близка к мифологии и другая сказка эпохи Нового царства — сказка о Правде и Кривде. Нельзя не видеть в ней отголоска мифа о борьбе Гора со злым богом Сетом, о злодеяниях Сета по отношению к своему брату Осирису. Но от этой близости к мифу сказка, однако, не перестает быть сказкой, не превращается в религиозное сказание. Так же как и в русской сказке на эту тему, в ней излагается спор двух братьев, один из которых назван Правдой, а другой Кривдой. Египетская сказка является древнейшей из всех известных нам на эту тему. Начало папируса испорчено. Видимо, спор Правды и Кривды начинается с того, что Кривда рассказывает небылицу о каком-то предмете, может быть сосуде, причем горы и леса будто бы могут поместиться в этом предмете. Правда не умеет доказать лживость этих рассказов. Суд девяти богов поверил Кривде, а Правде выкололи глаза. Кривда при помощи этой лжи завладел домом своего брата, и ослепленный Правда стал слугой в его доме, терпя всяческие притеснения. Брат Кривды старается его известить. Однако красивая женщина полюбила слепца. Вскоре она родила ему сына. Когда мальчик подрос, он пошел в школу и прекрасно учился. Сверстники начали спрашивать, кто его отец. Мальчик обращается к матери, и она ему отвечает: «Видишь слепца, который у ворот там? Это — твой отец». Мальчик приносит своему отцу еду и питье и спрашивает, кто ослепил его. Отец рассказывает сыну историю своего несчастья. Мальчик, захватив с собой хлеб, сандалии, пастушескую палку и нож, уходит на пастбище, где пасется скот Кривды. С собой мальчик берет прекрасного быка, которого пускает в стадо Кривды и поручает стеречь пастухам. Через несколько

дней Кривда, посетив стадо, увидел нового быка и узнал, что это бык какого-то незнакомца. Он решил забрать этого быка в свое стадо, а незнакомцу, когда он придет, дать выбрать другого. Однако юноша явился за своим быком и не согласился на обмен. Повод для тяжбы с Кривдой готов, и он затевает суд с ним перед лицом девяти богов, которые осудили его отца. Юноша рассказывает небылицу о своем быке: «Один его рог достигает восточной горы, другой его рог достигает западной горы» и т. д. Девять богов не верят его вымыслам о быке, но юноша напоминает им, как они некогда поверили вымыслам Кривды. Кривда клянется, что он не ослеплял своего брата, но, видимо, мальчик доказывает свою правоту. Конец папируса, к сожалению, испорчен. Сказка передает нам, таким образом, как благодаря лжи один брат захватывает имущество другого, ослепляет своего брата, ложь торжествует и даже девять богов поддерживают Кривду.

Исторические условия эпохи Нового царства и настроения, господствовавшие среди рядовых свободных, красноречиво отражены в этой сказке. Не случайно, разумеется, крупнейшие сказочные тексты, дошедшие от эпохи Нового царства, имеют своим сюжетом повесть о невинно гонимых. Из народной сказки писцами выбираются и обрабатываются в первую очередь сюжеты о поправленной на земле справедливости. Только вмешательство сверхъестественных сил спасает этих несчастных героев от окончательной гибели. При этом, разумеется, растет религиозное влияние на сказку, в частности влияние мифа об умирающем и воскресающем боге Осирисе. Чем больше в период Нового царства ухудшалось положение рядовых масс свободных, а за их счет улучшалось положение лишь небольшой кучки рабовладельческой знати, тем сильнее меняется характер египетской литературы этой эпохи, усиливаются религиозные влияния.

Мы выбрали такие сказки, у которых связь с мифом выражена наиболее ясно. Несмотря на эту совершенно очевидную связь, никто не скажет, что перед нами религиозные сказания, а не сказки. Дело здесь не только в том, что герои сказки не боги, а люди. Главное заключается в том, что вера в эти произведения не является обязательной для человека, рассказ о сказочных событиях не принуждает совершать обряды, не сулит человеку, в случае если он верит во все сказанное, ни избавления от тягот жизни, ни вознаграждения за них и т. д. Словом, сказка о невинно гонимых, переполненная моментами, сходными с мифологией, есть все же сказка, а не религиозное сказание, хотя религиозное влияние на нее огромно.

К вопросу о различии между фантастическими образами сказки и религии

Итак, можно ли сказочные мотивы приравнивать к религиозным представлениям? Буржуазная фольклористика обычно отвечает на этот вопрос утвердительно. Корни сказочных мотивов многие представители буржуазной науки ищут непосредственно в религиозных верованиях. Однако некоторым философам-идеалистам такое объяснение все же кажется упрощенным. Эти ученые утверждают, что сказка и религиозные верования вырастают на одной «общей почве», и в этом утверждении есть доля истины. Но идеалисты вновь запутывают дело, когда эту «общую почву» ищут в так называемом «мифологическом», «дологическом» мышлении. В конечном итоге это религиозное мышление, и выйти из порочного круга, ими самими созданного, идеалисты не могут.

Только диалектический материализм указывает правильный путь для выхода из того лабиринта, в который завела идеалистическая методология вопрос о возникновении фантастических образов в первобытном мышлении. Религия, ее образы и представления порождены бессилием в борьбе с природой, а затем и в борьбе с социальным гнетом.

Возникает вопрос: можно ли считать, что у сказки те же корни, что и у религии, что, говоря другими словами, пестрый мир чудесных, волшебных мотивов сказки порожден все тем же бессилием человека, вырос как пустоцвет на могучем и здоровом дереве человеческого познания? Мы приближаемся, таким образом, к одному из самых сложных вопросов анализа древнейших ступеней религиозной идеологии.

Разумеется, огульное отождествление сказочных мотивов и религиозных представлений ошибочно. Атеисты XIX в. уже поставили вопрос об отношении образов искусства и образов, порожденных религией. В книге «Гегелевское учение о религии и искусстве», которая, по-видимому, была написана Бруно Бауэром, и, возможно, не без влияния молодого Маркса, развилась мысль о том, что «религия разрешается в искусстве». Из анализа образов искусства, из сопоставления их с образами религиозной фантастики мы видим, что внешняя объективность, которая присуща религиозным образам, есть лишь создание человеческой мысли.⁵⁵ Эта идея развивается и Фейербахом. В. И. Ленин в конспекте «Лекций о сущности религии» Фейербаха записывает следующую его мысль: «Искусство не требует

⁵⁵ См. «Hegels Lehre von der Religion und Kunst». Leipzig, 1842. (Экземпляр этой редкой книги имеется в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде.)

признания его произведений за *действительность*».⁵⁶ Между тем религия именно требует, чтобы произведения человеческой фантазии принимались за действительность, за силы, господствующие над действительностью.

Л. Фейербах пишет, что «искусство не выдает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле, т. е. другое, чем создания искусства; религия же выдает свои вымышленные существа за существа *действительные*».⁵⁷ В этом, пожалуй, и заключается одно из важных различий между художественным отражением действительности, художественной фантазией и религиозной фантастикой. Религиозная фантастика принуждает верить в вымыслы, она есть проявление «страха божия», она предполагает почитание или задабривание, умиловивление (в той или иной форме) вымышленных чудесных образов. Без этого религия не может существовать. Именно поэтому, как говорил Г. В. Плеханов, религия — это система представлений, настроений и действий. Нет и не может быть религии без культа, без определенной системы действий, будь то колдовство, молитва или иные действия, связанные со «служением богу». Религия зиждется на иллюзии, на рабстве мысли перед созданными мыслью образами, она пропитана страхом и бессилием.

Если допустить, что человек поклонялся, скажем, бабе-яге, то тогда следует признать, что это образ религиозный, а не сказочный, не художественный. Если бы сказка была проникнута суеверным страхом, то она не давала бы человеку никакого простора для художественного творчества. Мы уже указывали, что в некоторых областях мифологии связь с культом, с почитанием богов отсутствует, чувство страха и зависимости не проявляется, освобождая место художественному творчеству. Ставить знак равенства между сказочным и религиозным образами нельзя при всей их близости. Эта близость объясняется тем, что и в сказке, и в религиозных представлениях мы имеем дело с фантазией древнего человека. Этапы в развитии познания, мышления, фантазии проявляются и в сказке, и в религиозных представлениях. Но это еще не означает, что сказочный мотив и образ можно приравнять к религиозным воззрениям. Связь тут гораздо сложнее, чем кажется идеалистам.

Мы уже говорили ранее о древнейшем виде фантазии, к которой нам и следует вернуться для анализа происхождения сказочных образов и мотивов. В ходе познания окружающего мира, развивая свои мыслительные способности, человек учится отделять свойства вещи от самой вещи. Эта способность человеческого мышления отразилась в фольклоре. Мы указывали, в частности, на так называемые небылицы; собаки мяукают,

⁵⁶ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 53.

⁵⁷ Л. Фейербах. Сочинения, т. III, стр. 198.

а кошки лают, малые предметы обладают свойствами больших и т. д. Нечто подобное известно и в отношении индивидуальной человеческой психики. Как хорошо показал К. И. Чуковский, ребенка забавляют подобные небылицы и он сам склонен их сочинять. Отделение свойства от вещи — ступень в познании. Игра фантазии, которая сквозит в небылицах, помогает лучше осознать предмет и его свойства, показывает рост отвлеченного мышления на ранних ступенях его развития, когда прежнее более или менее слитное восприятие образа уступает место аналитической работе мысли.

Английский писатель Честертон задумывался над тем, что «ребенок семи лет бывает возбужден, когда ему говорят, что Томми открыл дверь и увидел дракона. Но ребенок трех лет уже тогда бывает возбужден, когда ему говорят, что Томми открыл дверь».⁵⁸ В этих словах заключена верная мысль: для того чтобы воспринимать сказку, нужна известная сила воображения, развитие фантазии. Когда ум на определенном уровне развития практики способен только еще освоить мысль: «Томми открыл дверь» и на это идут немалые мыслительные усилия, то сказочная фантазия еще не воспринимается. Всю силу игры ума, проявляющуюся в сказочной фантастике, он еще оценить не может. В примере Честертона всю силу воображения слушающего занимает фраза: «Томми открыл дверь». Детская небылица, как простейший вид фантазии, гласит: «Кошка лает, собака мяукает». Для того чтобы удивляться этой фразе, необходимо твердо знать, что собаки лают, а кошки мяукают. Такое перенесение свойств одних предметов, явлений на другие помогает осознать качество, оно связано, по нашему мнению, со становлением категории качества в мышлении человека. Указанный вид фантазии показывает нам не «смутность», «слитность» сознания, как утверждают некоторые философы-идеалисты, а овладение человеком категорией качества.

Нам представляется, что таков древнейший вид фантазии на том этапе, когда в сознании человека еще господствовали наглядные, образные представления, когда мышление отвлеченными понятиями еще не возобладало. Страх и бессилие перед природой вели к отлугу, отрыву фантазии от действительности, к противопоставлению миру действительности образов фантазии: как некой «второй действительности», как «мира сверхъестественного», кроющегося за миром действительных, реальных вещей. Камень, похожий на зверя, наделялся, помимо «каменных», еще и «звериными» свойствами, становился на этом основании центром обряда, вызывал определенные действия человека, которые уместны были бы по отношению к зверю, но не к камню (например, камню наносились «раны»). «Камень-

⁵⁸ См. *Van der Leeuw*. *L'homme primitif...* p. 115.

зверь», который может помочь в охоте на реальных зверей, — это уже противопоставление плода фантазии живой действительности.

В том же случае, если образы фантазии не противопоставлялись действительности как «вторая действительность», они были художественными образами, они помогали познанию, а не мешали ему.

В египетской сказке змей разговаривает, — это, разумеется, плод фантазии, наделение одного существа свойствами другого существа. Но в этом нет ничего специфически религиозного. В религиозных представлениях образ змея — духа или бога выражал чувство зависимости, страха, был связан с культом. В этом глубокое различие между сказочным, фантастическим образом, по самой своей сути художественным, передающим народное творчество, и образом религиозной фантастики.

Некоторые сказочные образы, как мы уже говорили, могли быть первоначально религиозными, лишь впоследствии и они стали сказочными. Однако этот процесс отнюдь не обязателен для всех: иные сказочные образы столь же древние, как и древнейшие религиозные образы. Сознание первобытного человека противоречиво, в нем имеются здоровое начало фантазии и болезненные выверты религиозной фантастики, они переплетаются, но смешивать их нельзя. Художественное народное творчество не моложе религиозных представлений, образы здоровой художественной фантазии отнюдь не просто «производное» от религиозной фантастики. Между ними существует сложная связь, а отнюдь не простая зависимость, как кажется это идеалистам. В сказке, употребляя термин левых гегельянцев, происходило на ранних ступенях истории мышления своеобразное «разрешение религии»; сказочные образы при всей их фантастичности вели человека в широкий мир из удушающей атмосферы религиозной фантастики. Сказка указывала, если употреблять термин Горького, возможности человека, была пропитана наивной верой в эти возможности, а не ставила им предел. Колдовской ритуал, вызванный к жизни бессильным волеизъявлением и страхом, принижал человеческий разум, а не возвышал его над природой, заставлял человека падать ниц перед камнями, деревяшками, клочками шкуры зверей. Нам думается, что сказка возникла очень рано, она создавалась в противоречии с религиозным представлением, как его противоположность.

В сказке и в религиозных верованиях уровень развития фантазии один и тот же, если и те и другие возникли в одну эпоху. Но сказка демонстрирует образы фантазии, не предполагающие слепой веры, почитания и моления. В сказке и в первобытной религии, говорят буржуазные фольклористы, почти одни и те же образы, мотивы. Пусть так. Человек каменного

века не мог создать фантастических образов и мотивов романов Жюль Верна. Та же голова, которая создавала примитивные верования, слагала и первые сказки. Есть, однако, качественное отличие религиозного вымысла от художественного, при всей их близости: сказочные образы не опьяняли людей, опнутом для них не служили. В тех случаях, когда образ фантазии давит на сознание людей, когда он служит одурманивающим наркотиком, мы безошибочно можем сказать, что дело идет о религиозной фантастике. Но сказочная фантастика, как бы близки ни были ее образы к религиозным, этой сущности не имела. Узость общественной практики, примитивность общественных связей, невежество — все это создавало мир религиозной фантастики, все это ограничивало, разумеется, и здоровую фантазию человека. Определенный уровень борьбы с природой необходим, чтобы возникла сказка. Образ бабы-яги не мог возникнуть в век телеграфа и паровых машин. Эта мысль Маркса в его замечаниях о мифологии глубоко справедлива. Неразвитость общества, его детство — несомненно, основа для возникновения сказки. Но сказка не закрепляет бессилия в борьбе с природой, не кладет преграду человеку в виде непобедимой сверхъестественной силы, а отражает мечту о возможном.

Конечно, в сказке есть допущение чудесного. Но если сравнить это допущение с религиозной верой в чудеса, можно увидеть и глубокое отличие. Горький высказал прекрасную мысль: «Сказка как прототип гипотезы».⁵⁹ Вернее, пожалуй, было бы говорить здесь не о «гипотезе», а о предположении, допущении. В этом допущении — важная черта сказочной фантазии, которая не требует обрядов, а религиозные верования требуют культовых действий, без этого нет и веры.

Сказка прорывает слой религиозных представлений, переносит все в сказочный мир, она является свидетельством прорыва пелены религиозной фантастики в мышлении человека, говорит нам о здоровых корнях человеческой фантазии даже на древнейших ступенях развития общества.

Сходство сказочного мотива и религиозного представления путает исследователя, который далек от марксистско-ленинского учения об истоках религии и ее социальной роли. Сходство приводит к полному отождествлению. Но на таком же основании можно отождествить икону и портрет. Сказочный мотив содержал мечту об овладении силами природы, которые еще не были покорены человеком. В сказке человек выступает как субъект, он переживает те или иные приключения, вступает в борьбу, добивается побед или терпит неудачи. Сказочный герой — человек, хотя и наделенный теми или иными волшебными чертами. Можно ли считать, что рассказ о богах и духах предше-

⁵⁹ См. М. И. Шахнович. А. М. Горький о происхождении религии, стр. 123.

связывает сказку, утверждать, что сначала не было сказок а были только религиозные сказания? Я думаю, что у нас нет никаких оснований для подобных утверждений, кроме «привычек» исследователя, оставшихся в наследие от столетий господства идеалистической методологии. В исследованиях, посвященных сказке, можно встретить утверждение, будто на одну и ту же тему в одно и то же время у определенного народа могла быть либо сказка, либо миф.

Но древний Египет имел и развитую сказку, и развитую мифологию; нельзя доказать, что к моменту появления сказки о двух братьях миф об Осирисе исчез, стал уже архаизмом. Значение древнеегипетской записанной сказки в том и состоит в первую очередь, что мы можем убедиться в одновременном существовании мифа и сказки.

Исследователи, стоящие на идеалистических позициях, склонны смешивать сказку и религиозные представления; никакого рубежа между ними они не видят. Они ссылаются при этом на близость сказки и мифа, однако это неверно. Первое, что отделяет религиозный миф от сказки, это их различное отношение к культу. Мы подчеркиваем, что миф как элемент религии является составной частью культа. Возьмем даже христианскую мифологию. Разве евангелия не являются составной частью христианского культа во всех его разновидностях? Чтение евангелий — важнейшая составная часть христианского богослужения. Христианское богослужение тесно связано с мифами, без них оно лишается канвы, исчезает религиозный календарь, а следовательно, лишается своего смысла богослужения. Совершенно так же обстоит дело в религиях древнего мира. Ритуалы, обряды срослись с мифами, рассказывание или чтение — важная составная часть ритуала; без мифов нельзя себе представить ни древнеегипетского, ни вавилонского культа.

Дело, разумеется, не в том, что сказка о двух братьях наполнена реалистическими подробностями. Христианская мифология не в меньшей степени имеет повествовательные элементы, заимствованные из исторического прошлого. Однако Христос и апостолы — мифологические образы, а не сказочные герои, ибо в них христианин обязан верить, обязан их почитать, совершать в их честь определенные культовые обряды. Мифы о Христе лишь впоследствии приобрели «исторические» черты, обросли реалистическими подробностями, подобрали сказочные мотивы, свойственные таким произведениям, как, например, египетские сказки о Си-Осирисе.

Миф, как составная часть религиозной идеологии, воздействует на поведение человека в первую очередь с помощью тех или иных обрядов, совершение которых вытекает из самого содержания мифа. Он укрепляет веру в могущественные сверхъ-

естественные силы, принижает возможности и достоинство человека.

Справедливо пишет один из новейших исследователей мифологии: «То основное положение, что по христианскому мифу бог сотворил человека, определяет все его существование, так же как непослушание по отношению к творцу в каждый момент решительным образом влияет на это существование». ⁶⁰ Признание, что сверхъестественная сила все сотворила, не может не сковывать человека.

Из христианских или иудейских мифов для верующих следуют определенные правила поведения, требования. Видный английский этнограф Малиновский писал: «Так же как наша священная история живет в наших обрядах, в нашей этике, управляет нашей верой и контролирует наше поведение, так действует миф и с точки зрения примитивного человека». ⁶¹ В этом, собственно, и заключается религиозное содержание мифа. Миф религиозен, поскольку он противопоставляет действительности создание человеческой фантазии, делает сознание основой реальности. Можно сказать, употребляя выражение Малиновского, что повесть о двух братьях и сказка о Правде и Кривде никогда «священной историей» египтян не были. Даже наличие религиозных моментов в этих сказках не делает их религиозными сказаниями.

Мы можем с уверенностью сказать, что если из какого-либо мифа не вытекает почитание богов и духов, почитание, которое должно проявляться в обрядах, молитвах и т. д., то в этом случае перед нами не миф, а сказка. Связь мифа с обрядом — органическая связь, ибо и то и другое — составные части религии. Мы можем проследить эту связь на материале религий Древнего Востока. Чтение мифологических текстов — важная составная часть обрядов и в Египте, и в Вавилоне. Конечно, эти мифы уже отнюдь не просто рассказывают о совершаемых обрядах, часто в них даже нет прямого упоминания именно этого обряда, но без мифов нет ритуала. Таков закон всех религий классового общества.

На вавилонском материале мы видим, как к первоначальному обрядовому славословию богам начинает присоединяться эпическая часть, которая содержит рассказ о героических делах богов. Примерно такая же связь с обрядом видна в египетской мифологии, например в известном мемфисском драматическом обряде, при исполнении которого жрецы читали мифологические отрывки. В религии Египта и Вавилона мифология тесно связана с культом, хотя в самом содержании обряда и мифа уже не всегда можно установить идентичность. Совершен-

⁶⁰ *Van der Leeuw. L'homme primitif...* p. 101.

⁶¹ *B. Malinowski. Myth in primitive psychology.* London, 1926, p. 21.

но естественно, что в дальнейшем отдельные мифы переносятся от обряда к обряду, забываются в целом или в подробностях, украшаются новыми сюжетами, впитывая все новые элементы, так что сейчас при исследовании отдельных мифов трудно бывает обнаружить их связь с обрядом. Но мифологические тексты наряду с молитвами продолжают являться составной частью обряда, хотя в содержании их и в содержании самого обряда, повторяем, уже может быть очень мало общего.

Глава вторая

ПОПЫТКИ ИДЕАЛИЗМА СПАСТИ ЕВАНГЕЛЬСКИЕ МИФЫ ОТ НАУЧНОЙ КРИТИКИ

Критика евангельских мифов в XVII—XVIII вв.

Наиболее сложная проблема исследования мифологии — это проблема научного анализа христианских мифов. Борьба материализма и идеализма вокруг этой проблемы на протяжении веков была наиболее острой и ожесточенной. Идеалисты старались доказать, будто в рассказах евангелий речь идет хотя и о чудесных, но все же о действительных исторических событиях, которые являются «основанием» для христианской веры. Огромным завоеванием прогрессивной человеческой мысли явилось открытие, что евангельские сказания представляют собой мифы, сходные с мифами древнего мира.

Но христианские мифы, несомненно, отличаются от мифов эпохи первобытнообщинного строя. Они отличаются и от сказаний о богах древнего мира. В чем же заключается сходство и различие между христианской мифологией и мифологией первобытнообщинного строя, а также рабовладельческих стран Древнего Востока? Простое отождествление этих различных мифов приводит к грубому антиисторизму и в конечном итоге идет на пользу фидеизму, а не науке. Механическое приравнивание дает повод фидеистам, настаивая на различиях, утверждать, будто евангельские рассказы имеют свой «особый» характер, который объясняется будто бы историческим существованием Христа и «богооткровенностью». Те же из буржуазных ученых, которые отказываются видеть сходство между христианскими мифами и древнейшей мифологией, прямой дорогой идут к защите и прославлению религии, отказываются от научного изучения христианства.

Несомненное отличие христианской мифологии от более древних мифов первобытнообщинного строя состоит в том, что сло-

жение христианских мифов в их самом первоначальном виде предшествовало сколько-нибудь детальной разработке христианских обрядов. Буржуазные ученые не раз указывали также на то, что для христианских мифов характерны черты «историзации» в такой мере, в какой мы не видим их в сказаниях о богах древнего мира. Таким образом, оказывается, что разрешение проблемы научного анализа христианской мифологии не может приводить ни к отождествлению христианских мифов с мифологией древнего мира, ни к отрыву христианских религиозных сказаний от этой мифологии.

Мы не можем, разумеется, выводить христианскую мифологию непосредственно из обрядов, хотя зернами древнейших мифов, несомненно, были обряды. Евангельские мифы складываются как мифологическое «объяснение» возникновения всей совокупности нового вероучения. Образ «благого учителя», проповедовавшего новую религию, сложился именно как мифологическое «объяснение» возникновения такого вероучения. В этом, собственно говоря, и состоит центральная проблема изучения происхождения христианской мифологии. Показать, что христианские мифы о проповеднике, учившем на берегу озера рыбаков, есть созданное впоследствии мифологическое «объяснение» возникновения нового религиозного учения,— это значит ответить на важнейший вопрос о создании христианской мифологии. При этом следует показать, что в качестве своей основы христианская мифология имела более древние мифологические представления, которые были переработаны и изменены в соответствии с новыми историческими условиями. Неразрывная связь христианской мифологии с культом несомненна, но происхождение простейших зерен мифа в связи с обрядами относится не к самой этой мифологии, а к предшествовавшим мифам, которые были христианством усвоены и переработаны. Христианская же мифология дает основу новым обрядам, также возникающим под влиянием измененных древних обрядов.

Этот сложный процесс возникновения христианской мифологии не может быть правильно понят с позиций идеализма. Последующие очерки на ряде примеров должны показать, как происходил этот процесс сложения христианской мифологии, как возникали христианские мифы, «объяснявшие» появление нового вероучения, как возник и изменялся мифический образ самого «основателя» этого вероучения, какие более древние слои религиозных верований и мифов были использованы, как и почему возникали некоторые новые мифологические черты и новые мифы. Этот анализ хотя бы некоторых сторон христианской мифологии позволяет показать всю несостоятельность идеалистических измышлений относительно возникновения мифов о Христе.

К чему сводится основное содержание христианской мифологии? В качестве введения имеется рассказ о рождении бога, подчеркивается «чуждость», «божественность» героя мифа, который в дальнейшем вел человеческую жизнь. Подчеркивается и значение этого рождения для людей как рождения «искупителя и спасителя», приносящего «мир и во человецех благоволение». Главное место в мифе, однако, занимают страдания бога и его смерть.

Как пролог к этим страданиям уже в рождественской мифологии имеется описание гонений, которым подвергался молодой бог и его мать. Заключительная часть представляет собой миф о воскресении, торжестве «благого начала» и т. д.

Марксистская наука показывает, что евангельские мифы возникли как фантастическое отражение бессилия эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами. Это бессилие породило веру в лучшую жизнь «на том свете», надежду на сверхъестественное избавление от невыносимых тягот жизни.

Эти мифы создались отнюдь не мгновенно, а возникали в результате длительного процесса развития. Было время, когда такого рода сказаний не существовало, но имелись отдельные элементы будущих мифов, которые подверглись впоследствии резкому изменению и вошли затем в христианскую мифологию. Все эти изменения, возникновение новых религиозных представлений, отмирание прежних — результат развития общественной жизни, рефлексом которой и являются религиозные верования. С точки зрения историко-религиозной проследить происхождение христианской мифологии — это значит проследить переход от верований, которые порождались бессилием человека в борьбе с природой, к религиозным представлениям, возникшим в результате бессилия эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами.

Марксизм подчеркивает, что проблему возникновения религиозных верований нельзя ограничить лишь рамками первобытнообщинного строя, в условиях которого бессилие дикаря породило веру в различных духов, вызвало надежду на чудеса, на помощь колдовства и т. д. В этих условиях начинаются древнейшие мифы. С разложением первобытнообщинного строя и становлением классового общества в формировании религиозных воззрений наступает новый этап, когда стало сказываться бессилие трудящихся в борьбе с эксплуататорами, породившее верования в лучшую загробную жизнь взамен тех социальных страданий, которые переносит угнетенный человек на земле. Существенным изменениям подвергается и мифология. Марксистский материализм дает научный ответ на вопрос, как происходит это изменение религиозной идеологии, в том числе и мифологических представлений, как появляется фантастическое отражение в головах людей классового гнета и эк-

сплуатации. Марксизм показывает, что все религии, их обряды, догматы и мифы, возникшие и существующие в классовом обществе, отражают бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами, укрепляют власть сильных мира сего.

Этот процесс изменения религиозных верований, обрядов и мифов, порожденных бессилием людей в борьбе с природой, и появления новых религиозных образов, новых мифологических представлений, созданных бессилием трудящихся в борьбе против классового гнета, наиболее полно изучен на примере христианства. Огромный материал, накопленный буржуазной наукой в тот период, когда она была еще прогрессивна, опровергает различные выдумки и ухищрения идеалистов, стремящихся спасти религию, подтверждает марксистско-ленинский анализ социальной сущности христианских представлений.⁶²

Критика христианских мифов и догматов началась давно.⁶³ Уже в античном мире с разоблачением их выступали философы вроде Цельса. В средние века, как мы уже говорили, несмотря на свирепые гонения церкви, распространилась версия о «трех обманщиках», объявлявшая «основателей» трех мировых религий шарлатанами. Вопросом о происхождении христианства интересовались также и мыслители эпохи Возрождения. Об этом мы также упоминали ранее. Но особенно большую критику христианские верования вызвали со стороны передовых умов человечества в XVII—XVIII вв., когда была подорвана вера в «боговдохновенность» «Священного писания». Великие просветители критиковали евангельские легенды, которые выдавались церковью за историческую правду, разоблачали с позиций здравого смысла «слово божие». Сомнения в исторической правдоподобности евангельских свидетельств начались с отрицания чудес, которыми насыщен Новый завет. Затем критика коснулась всего содержания евангельских сказаний. Кем были написаны евангелия, чем объясняется наличие в них множества противоречий, исторических и географических несообразностей? Отчего, например, в Иудее апостолы видят двух первосвященников, в то время как там был лишь один священнослужитель в таком звании? Почему в Палестине, согласно евангелиям, бродят стада свиней, тогда как всем известно, что

⁶² См. советскую литературу о происхождении христианства: *А. Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1933; А. Б. Ранович. Античные критики христианства. М., 1935; А. Б. Ранович. История раннехристианской церкви. М., 1941; Р. Ю. Вунпер. Возникновение христианской литературы. М.—Л., 1946; Р. Ю. Вунпер. Рим и раннее христианство М., 1954.*

⁶³ Мы не ставим цели дать очерк развития критики мифа об Иисусе Христе или изложить историографию изучения раннего христианства. Большой материал по этим вопросам собран у А. Дрекса (см. *А. Дрекс. Отрицание историчности Христа в прошлом и настоящем. Изд. «Атеист», 1930*), в трудах Д. Робертсона и других историков христианства.

евреи свиней не разводили? Почему горчичное зерно под пером евангелистов разрастается в целый куст? Зачем в евангелиях дана путаная и противоречивая генеалогия Христа и т. д.?

Просветители прошлого высмеивали и подрывали авторитет христианской церкви, доказывая, что евангельские легенды не выдерживают критики с точки зрения разума. Так, например, Вольтер изложил свой взгляд на Иисуса Христа в форме шестнадцати сомнений — сводки воззрений на этот вопрос английских деистов XVII в. Разрушая веру в евангельские сказания, Вольтер отвергает всю «биографию» Христа, все его чудеса, считая, что если и существовал этот человек, то он был безвестным сектантом, случайно превращенным в бога так называемыми апостолами, распространившими вымыслы о его воскресении. Вольтер полагал, что иудейский богослов Филон, проповедовавший учение Платона в Александрии, — вот кто оказал решающее влияние на выработку христианского учения.⁶⁴

С прогрессом научного исторического исследования, с развитием материалистической философской мысли критика евангельских мифов становилась все глубже и основательней.

Раскроем книгу, впервые опубликованную в 1766 г. и озаглавленную первоначально «Критическое рассмотрение апологетов христианства», а затем издававшуюся под названием «Критическое рассмотрение Нового завета». Она принадлежит одному из французских просветителей XVIII в., может быть известному французскому историку-атеисту Н. Фрере, а может быть, «личному врагу бога», как называли П. Гольбаха.⁶⁵

Эта книга начинается следующими словами: «Мы знаем историю жизни Иисуса Христа только по произведениям его многочисленных учеников...». Автор указывает, что евангелий было множество, и среди них наиболее древние, возможно так называемые «евангелие от евреев» и «евангелие от египтян». Для раннего христианства, справедливо пишет автор, был характерен «сектантский дух, всегда далекий от единообразия», отсюда «малая согласованность в евангельских писаниях», ибо «каждый считал себя вправе предлагать свое новое учение».⁶⁶ Когда церковь начинает оформляться, «христиане, устыдившись множества историй, которые ходили под именем евангелий, выбрали четыре более разумных и более сходных между собой». Причем четвертое евангелие «было составлено более чем через сто лет после Иисуса Христа», оно пропитано «богословием Платона» и было написано «платоником-евреем, ставшим христианином».⁶⁷

⁶⁴ См. *Voltaire. Oeuvres*, v. XXXV, 1786, p. 283—285.

⁶⁵ См. *N. Fréret. Examen critique du Nouveau Testament*. Londres, 1778.

⁶⁶ Там же, стр. 2, 6—8.

⁶⁷ Там же, стр. 36.

Автор далее говорит о «всеобщем молчании современников Иисуса Христа», он анализирует сочинения Филона, Иосифа Флавия и других писателей того времени и делает вывод, что «этот чудесный человек [т. е. Христос] не наделал большого шума при жизни, это сделали его ученики много спустя после его смерти». ⁶⁸ В этой книге нет прямого отрицания историчности Христа, но автор подводит читателя к подобной мысли, которая высказывалась английскими деистами, критически изучавшими евангельскую литературу. Апостолы уже умерли, когда появились евангелия, которым дали имена, известные в христианской традиции. ⁶⁹ Христиане, которые фабриковали эти евангелия, были фанатиками, чье усердие делало их обманщиками. ⁷⁰

Общий вывод этой небольшой книжки заключен в следующих словах автора: «Рассматривая со вниманием основной пункт всей христианской веры — исторический факт евангелий... стремясь углубить этот факт, вижу, что он абсолютно исчезает из реальности и существует только в воображении людей». ⁷¹

Такой вывод показывает, что уже в 70-х годах XVIII в. научная критика евангельской истории продвинулась далеко вперед; многие положения, сформулированные тогда просветителями, прочно вошли в науку и сохраняют свое значение и по сей день. Материалисты XVIII в. указывали на необходимость найти земные корни для той деятельности воображения людей, которая создала евангельские рассказы.

Н. Фрере предвосхищает будущие результаты сравнительной мифологической школы. В «Письме Трасибула к Левкиппе» он писал, что «большинство христиан усвоило учение египтян и утверждает, будто основатель их веры был не простым человеком, но очеловечившимся богом. Христиане относятся к его смерти в муках так же, как египтяне к смерти Осириса. Христиане уверяют, будто ученики их основателя религии были свидетелями чудес, сопровождавших его земную жизнь, но никаких других свидетельств, подтверждающих это, неизвестно... подобно тому как Осирис, Адонис и Аттис претерпели мучительную смерть, точно так же и бог христиан погиб от постыдной казни, предназначавшейся для самых презренных рабов». В этом произведении Фрере развивает те же мысли, что и в «Критическом рассмотрении Нового завета». Он пишет, что «ни одного произведения самого Христа у нас нет; ученики его написали несколько книг, но некоторые из этих авторов говорят только понаслышке и отнюдь не утверждают, будто были очевидцами

⁶⁸ Там же, стр. 48.

⁶⁹ См. там же, стр. 51.

⁷⁰ См. там же, стр. 55.

⁷¹ Там же, стр. 89.

тех событий, о которых они рассказывают. Поэтому мы вправе отказать им в своем доверии».⁷²

Автор «Критического рассмотрения Нового завета» часто цитирует, не называя фамилий, «антитринитариев», под которыми он, как мне представляется, имеет в виду деистов. В XVIII в. «антитринитаризм» (отрицание догмата троичности) уже превратился в деизм. Эти ссылки на деистов не случайны.

Многое из того, что говорится в «Критическом рассмотрении Нового завета», было уже высказано ранее английскими деистами. В трудах Вулстона, Додуэлла, Коллинза и других резко критиковались рассказы о чудесах, приведены были примеры несообразностей, встречающихся в евангелиях. В своих «Рассуждениях о чудесах нашего спасителя» (1727—1730) Вулстон, показывая противоречие здравому смыслу евангельских рассказов о чудесах и склонялся к мысли, что эти легенды не передают исторических фактов, они являются лишь аллегориями тех или иных мыслей.⁷³ От этого смелого предположения прямой путь вел к истолкованию евангельских рассказов как мифов. Своей критикой евангелий английские деисты и особенно Коллинз настолько опустошили «исторический» образ Иисуса Христа, что почва для мифологического объяснения сказаний о нем была подготовлена.

У английских деистов, так же как у немецких или французских просветителей XVIII в., немало было, однако, наивного рационализма в критике евангельских историй. Один из немецких критиков христианских сказаний, Г. С. Реймарус, писал, например, что ученики Христа украли его труп, заявили, будто он воскрес, и на этом обмане построили свое новое верование и свою теократию.⁷⁴ Но такой путь наивной критики не вел к правильному пониманию христианских легенд. Столбовая дорога критики шла в другом направлении — она вела к пониманию евангельских легенд как мифов, созданных воображением людей.

По этому пути пошли такие французские просветители, как Ш. Ф. Дюпюи, автор «Происхождения всех культов» (1795), обширного сводного труда, посвященного проблеме возникновения религиозных верований. Дюпюи в астральной мифологии считал возможным видеть основу евангельских историй, он сопоставлял миф о Христе с античными мифами, в частности с мифами о богах солнца. Этот же путь избрал и видный ученый конца XVIII — начала XIX в. К. Вольней, близкий по своему мировоззрению к материалистам. В сочинении, озаглавлен-

⁷² «Oeuvres de Fréret». Paris, 1792.

⁷³ См. J. B. Bury. A history of freedom of thought. L.— N. Y., p. 143.

⁷⁴ См. Д. Штраус. Старая и новая вера. СПб., 1907, стр. 24.

ном «Руины», он также видел основу евангельских историй в астральных мифах. Чудесное рождение от небесной матери, смерть и воскресение бога Вольней объяснял из солнечной мифологии древности.⁷⁵ Самое имя Христос он считал происходящим от индийского бога Кришна. Вольней писал об исторических условиях возникновения христианства: «Истина состоит в том, что христианство ничего не изобрело в области морали, и вся его заслуга состоит в том, что оно выдвинуло на практике принципы, успех которых был обязан обстоятельствам времени, когда гордый и жестокий деспотизм римлян в различных своих ответвлениях — военном, юридическом и административном — переполнил чашу терпения народов и в низших или народных классах возникло движение, полностью схожее с тем, которое двадцать пять лет тому назад имело место в Европе со стороны народов против угнетения двух каст — духовенства и феодалов».⁷⁶

Таким образом, Вольней сопоставляет две исторические эпохи — время крушения античного рабовладельческого строя и период низвержения феодализма. Эти глубокие мысли автора об исторических условиях и историческом смысле христианства показывают, насколько приближались к научной истине лучшие умы человечества в конце XVIII и в самом начале XIX в., как они расчистили путь действительно научному исследованию раннего христианства.

Величайшее историческое сочинение XVIII в., как назвал Д. Бернал⁷⁷ «Историю упадка и разрушения Римской империи» Эд. Гиббона, разоблечило многие легенды, которыми христианская церковь окружила раннее христианство, подвело итог тому, что было сделано наукой в критическом изучении возникновения христианской религии с позиций свободомыслия. Эд. Гиббон, по-видимому, не считал Иисуса Христа исторической личностью, но открыто об этом не говорил, хотя и высказывал сомнения, ведущие к полному отрицанию достоверности евангельской истории. Английский ученый дал широкую историческую картину заката Римской империи, периода возникновения и распространения христианства.

Девятнадцатому веку предстояло обосновать, углубить и уточнить идеи, которые воодушевляли просветителей XVIII в. в их критике христианства, показать, как воображение людей создавало христианскую мифологию. Эта прогрессивная традиция была продолжена в 40-х годах XIX в. Л. Фейербахом, сыгравшим огромную роль в изучении религии, Бруно Бауэром, пытавшимся создать историю раннего христианства без Иисуса

⁷⁵ См. *C. Volney. Les ruines.* — «Oeuvres complètes». Paris, 1860, p. 65.

⁷⁶ Там же, стр. 81.

⁷⁷ См. *Д. Бернал. Наука в истории общества.* М., 1956, стр. 561.

Христа. На этом, по существу, буржуазная критика христианства и заканчивается. Дальше можно и нужно было идти, лишь владея методом исторического материализма, до конца непримиримого ко всякой религии.

«Фейербах, — писал Энгельс, — серьезно исследует только одну религию — христианство, эту основанную на монотеизме мировую религию Запада. Он показывает, что христианский бог есть лишь фантастическое отражение человека. Но этот бог, в свою очередь, является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества прежних племенных и национальных богов. Соответственно этому и человек, отражением которого является этот бог, представляет собой не действительного человека, а подобную же квинтэссенцию множества действительных людей; это — абстрактный человек, то есть опять-таки только мысленный образ». ⁷⁸ Фейербах не вышел за пределы этих отвлеченных понятий, он не дошел в своем анализе до действительного, т. е. общественного, человека, не проник в мир истинных социальных отношений, которые породили фантастические образы христианской мифологии.

Буржуазный атеизм в лице Фейербаха рассматривает в мифе о Христе отражение человека, отказываясь признать в нем сверхъестественные, вне мира, вне человека стоящие силы, но рассматривает это метафизически, взяв за исходный пункт анализа «человека вообще», «абстрактного человека».

В мифе о рождении бога, по Фейербаху, с одной стороны, отражается человеческая сущность, сказывается тождество человека и бога; но благодаря тому, что это человеческое переносится в мир богов, «свое собственное опять становится чужим, знакомое — неведомым, близкое — далеким... Таким образом, религия полагает в боге все естественное человеческое», но «в *противоречии* с сущностью человека и природы». ⁷⁹ Социальный смысл религиозных представлений остается, однако, нескрытым. Отсюда понятно, что, разбирая миф о страдании бога, Фейербах заключает: «История страданий Христа сильнее всего образом трогает всякое человеческое сердце», «здесь выражается, объективируется сущность сердца». ⁸⁰

Правильная мысль о том, что в основе христианства лежит культ «абстрактного человека», приобретает силу и значение материалистического положения в том случае, если показано, какие исторические условия породили этот культ, какую классовую роль он играет. На этот вопрос ответил марксизм-ленинизм.

⁷⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 295.

⁷⁹ Л. Фейербах. Сущность христианства. СПб., 1908, стр. 199.

⁸⁰ Там же, стр. 52.

Маркс и Энгельс решили проблему социальной сущности христианства, охарактеризовали исторические условия, породившие эту религию, проанализировали характер первоначальных христианских верований и их дальнейшее изменение.

Глубокое по содержанию и блестящее по форме определение классовой сущности христианства дал В. И. Ленин, который в своей работе «Социализм и религия» писал: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие». ⁸¹ Такова основа марксистско-ленинского анализа социальной сущности христианской идеологии. Ленин показал, что веру в лучшую загробную жизнь порождает бессилие эксплуатируемых классов в борьбе против эксплуататоров. Это бессилие ведет к тому, что в головах людей появляется фантастическое отражение тех сил, которые господствуют над ними в общественной жизни; оно порождает религиозные иллюзии, которые затуманивают сознание. Так укореняется надежда на спасение сверхъестественным путем, которое надо-де искать на небе, а не здесь, на земле.

Данное положение марксизма-ленинизма является ключом к пониманию возникновения и всей последующей истории христианства. Огромный материал, накопленный наукой для критики христианской идеологии, в результате применения марксизма-ленинизма дает решение проблемы происхождения и развития христианства.

Буржуазная ограниченность сковывает, притупляет критику христианства, не дает возможности даже лучшим представителям этой критики, стоящим на позициях идеализма, понять социальную сущность христианских представлений, показать земные корни религиозных верований.

Историческая и мифологическая школы

В XIX в. в области научной критики христианства выделились так называемые «историческая» и «мифологическая» школы. Наиболее видным представителем исторической школы был немецкий ученый Д. Штраус, который в своем исследовании «Жизнь Иисуса» путем кропотливого изучения доказал, что многие сказки о «чудесах» Христа были заимствованы составителями евангелий из ветхозаветных сказаний о «чудесах» Моисея, Иисуса Навина, Ильи и др. Штраус вместе с тем при-

⁸¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 142—143.

знавал, что в евангельских рассказах есть некое «историческое зерно», которое надо «очистить» от различных вымыслов, переполняющих евангельские повествования. Этот богослов говорил, что евангельские сказания росли, как «снежный ком», передаваясь из уст в уста, они обрастали все новыми вымышленными подробностями и рассказами.

Умение разыскать различные вымыслы в евангельских повествованиях было заслугой Штрауса и исторической школы. Подытоживая свою работу по изучению евангельских легенд, Д. Штраус писал: «Существом с определенными, осязаемыми чертами можно назвать лишь Христа верующих, Христа легендарного, и то он остается определенным лишь для тех верующих, которые не отказываются от всех нелепостей и противоречий этого образа. Христос же науки, Христос истории есть лишь проблема, а проблема не может быть объектом веры, не может быть жизненным образцом». ⁸² К этому выводу, собственно, и сводился положительный результат работы исторической школы. ⁸³

Но стремление среди вымыслов доискаться все же до «исторического зерна», «исторического Христа» вело к искажению действительной истории создания евангельских повествований и являлось в конечном итоге услугой протестантскому богословию, которое задалось целью спасти хоть что-нибудь в евангельских рассказах от научной критики. Последующие труды исторической школы окончательно выродились в составление «очищенных» от чудес, антинаучных описаний жизни Иисуса вроде книг Эрнеста Ренана, Эмиля Людвига и других им подобных.

Мифологическая школа научно доказала, что евангельские повествования — мифы, которые никак не могут считаться описаниями исторических событий.

Энгельс в специальной статье, посвященной Бруно Бауэру, высоко оценил значение его трудов, относящихся к критике христианства. Работы Бауэра «Критика синоптиков» и «Христос и цезари» были крупнейшими трудами по истории раннего христианства. Они остаются и сейчас прекрасными образцами тонкости критического анализа евангельских текстов. «Он,— пишет Энгельс,— разоблачил всю ненаучность расплывчатой теории мифов Штрауса, пользуясь которой каждый может в еван-

⁸² Д. Штраус. Старая и новая вера, стр. 31.

⁸³ И по сей день современные евангельские христиане-баптисты весьма неодобрительно вспоминают об этой разрушительной работе Д. Штрауса. Генеральный секретарь Совета евангельских христиан-баптистов А. В. Карев пишет: «Давид Штраус лишил Христа чудес. Освободив Христа от всех чудес, он сделал его простым человеком. Христос без чудес не сын божий. И как таковому ему никто не поклонился, не поклонюсь ему и я» («Братский вестник», 1954, № 1, стр. 17).

гельских рассказах считать историческим все, что ему угодно. И если при этом из всего содержания евангелий не осталось почти абсолютно ничего, что могло бы быть доказано как исторически достоверное,—так что можно объявить сомнительным даже историческое существование Иисуса Христа,—то этим Бауэр только расчистил почву, на которой возможно разрешение вопроса: откуда происходят представления и идеи, которые в христианстве сложились в своего рода системе, и каким образом они достигли мирового господства?»⁸⁴

Ряд ученых начала XX в., например Д. Робертсон, Д. Фрэнгер и др., дали обширный материал по мифологии, фольклору, этнографии, который пролил свет на сложение мифа об Иисусе Христе.

В XX в. видным представителем мифологической школы был немецкий ученый Артур Дреус.⁸⁵ Ленин, как известно, критиковал реакционные воззрения этого буржуазного ученого, но ценил фактические материалы, собранные им в труде «Миф о Христе», признавая необходимость для материалистов «союза» «с Дреусами в той или иной форме, в той или иной степени...».⁸⁶ Дреус подвел итоги огромной научной работы по критике евангелий, совершавшейся в течение целого столетия.

Последующая судьба мифологической школы наглядно свидетельствует о кризисе буржуазного историзма, о тупике, в который ведет науку идеалистическая методология. Исходя из идеалистических предпосылок, сторонники мифологической школы игнорируют вопрос о конкретной социальной обстановке, породившей христианские мифы. Многие авторы такого рода исследований стоят, скажем, далеко позади Вольнея, ученого XVIII в., стремившегося разглядеть общественные условия, в которых зарождалось христианство. Представители мифологической школы замкнулись в области изучения религиозной фантастики, не видя ее земных корней. Этим самым они подготовили почву для идеалистических спекуляций, объявляющих христианские мифы «вечными» и «вневременными».

Энгельс показал, с какой неизбежностью в ходе философского развития первой половины XIX в. встал вопрос о критике евангельских повествований. Бруно Бауэр и Штраус среди левых гегельянцев выражали два направления в подходе к евангельским легендам. Спор между ними велся о том, являются ли евангелия лишь плодом деятельности «самосознания», т. е., попросту говоря, были ли они изобретением человеческого ума,

⁸⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 307.

⁸⁵ А. П. Каждан едва ли правильно без всяких оговорок называет А. Дреуса «немецким богословом» (А. П. Каждан. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957, стр. 279).

⁸⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 45, стр. 27—28.

или в них содержится некая «субстанция» и они, таким образом, содержат некое «историческое зерно», т. е. в какой-то мере они все же исторически достоверны. Вопрос же заключается в том, какие общественные исторические условия вызвали к жизни образы религиозной фантазии, которые получили столь широкое распространение.

Развитие науки нанесло сокрушительные удары по евангельским сказаниям. Сейчас уже едва ли можно спорить с тем, что евангельские повествования являются мифами, которые широко известны у всех древних народов и которые занимают свое место подле мифов об Осирисе, Митре, Сераписе и других богах эллинизма.

Современное течение «демифологизации»

Ныне многие буржуазные идеологи заявляют: в евангелиях нет «исторического зерна», это лишь «переживания человеческого духа», но в этом якобы и заключается их непреходящий смысл. Таким образом, «и овцы целы и волки сыты». Остаются в силе данные науки, неопровержимо свидетельствующие, что в евангелиях нет «исторического зерна», нет «истории жизни Иисуса». Но и богословское отношение к евангелиям, с точки зрения такой философии остается в полной неприкосновенности; фидеизм, оказывается, имеет свои «права» наравне с научным знанием. Все это совершается с помощью самоновейшего идеализма, который отрицает всякую детерминированность евангельских мифов историческими условиями бытия людей, выхолащивает конкретный исторический, а следовательно, всякий научный подход к изучению евангельских мифов. Эта философия оперирует «надисторическими» категориями о «человеческом сознании» вообще, о «человеческом духе» как таковом и т. д.

В 1941 г. в капиталистических странах много шума наделали «труды» Рудольфа Бультмана о «демифологизации» евангелий как основной задаче богословов. Бультман, по сути дела, новыми средствами попытался сделать то же, что делала историческая школа: установить в евангелиях некое «вечное зерно» под «временной оболочкой». Один из французских критиков Бультмана⁸⁷ сравнивает его рассуждения о евангелиях с рассуждениями ученого, занимающегося, скажем, «Илиадой» и отказывающегося понимать эту поэму буквально, как исторический источник, но пытающегося прочесть в ней «нечто непреходящее» или, как сам Бультман говорит, найти «абсолютную ценность». Английский философ-идеалист Аллен, подводя итоги развернувшихся по книге Бультмана споров, приходит к категорическому выводу, что «традиционное представление о христи-

⁸⁷ См. «La table ronde», Novembre 1956, p. 143.

анской вере более недействительно для нашего времени». ⁸⁸ Другими словами, для евангельских мифов надо найти некое новое «истолкование», ибо они уже скомпрометированы научной критикой и выдать их за историческую достоверность нельзя.

Немецкий философ-экзистенциалист К. Ясперс считает, что нельзя останавливаться на полпути, нельзя «смешивать конкретную реальность события и тот шифр, который обозначает реальность сверхъестественную». ⁸⁹ Ясперс заявляет, что его толкование евангелий продиктовано «желанием оставить мифам их ценность и отказом предположить, что жизнь может войти в труп, что существуют демоны или же действия, восходящие к магическим причинам». ⁹⁰

Обороняясь от научной критики, приверженцы современного идеализма заявляют, что евангельские мифы следует истолковывать при помощи философии экзистенциализма, главным образом на основе положений, выдвинутых Мартином Хайдеггером. Этот философ, пишет уже цитированный выше английский автор, «сводит события, о которых рассказывает христианская история, к процессам, протекающим внутри сознания индивида». ⁹¹ Евангельские «события», по утверждению философов-экзистенциалистов, это лишь «трансформации внутренней жизни личности» или «изменения в познании самого себя», а «данные христианской веры совсем не того порядка, что объективность, которой оперирует научное познание». Итак, надо преградить путь научному познанию к евангельским мифам, вывести их таким образом из-под обстрела научной критики.

Для этого следует оставить в стороне вопрос о том, как объективная историческая действительность порождала евангельские мифы. Все внимание надо сосредоточить на тех «психологических переживаниях», состояниях человеческого сознания, знаками, образами или символами которых являются евангельские рассказы. Возьмем, например, те фокусы, которые проделываются с центральным мифом о воскресении Христа. Экзистенциалисты говорят: все, что доступно историку в этом мифе, это лишь переживания индивидуума. «Воскресение Христа» — это-де образ или символ определенных переживаний. Каждое поколение по-своему усваивает и понимает эти переживания, но переживания остаются якобы одними и теми же, ибо они касаются вопросов о предназначении человека в этом мире, о его спасении и т. д.

⁸⁸ Allen. *Myth and message in the New Testament*. — «The Twentieth Century», June 1953, p. 430.

⁸⁹ «La table ronde», Novembre 1956, p. 145.

⁹⁰ Там же, стр. 146.

⁹¹ Allen. *Myth and message...*, p. 434.

Для одного из нынешних богословов (Отто) «воскресение не было событием, подтвержденным историческим исследованием», «это было лишь откровение ученикам», усвоенное благодаря воображению и видениям». Научная критика теснит, преследует богословов по пятам, они вынуждены маневрировать, спасаясь под сень субъективного идеализма. Но спаслись ли они? Английский философ Аллен справедливо задает вопрос: на каком основании следует, встав на точку зрения экзистенциалистов, думать, что эти видения не были просто галлюцинациями, почему следует считать их «откровением»? Раз весь вопрос перенесен в «психологическую плоскость», то на чем же, в таком случае, «может быть основана вера»? «Но,— пишет с огорчением Аллен,— когда мы спрашиваем, в каком же смысле воскресение было историческим, критики не дают ясного ответа». Самоновейшие уловки и ухищрения идеалистов показывают лишь обреченность их маневров по «спасению» христианских сказаний.

Эти новые субъективно-идеалистические упражнения показывают, что богословы не могут выбраться из тупика, в который их загнала научная критика, великая правда материалистического мировоззрения. Рассматривать евангелия как исторический источник после всей разрушительной критики, принятой на протяжении веков, нельзя. К Ренану, написавшему «Жизнь Иисуса», очищенную от чудес, возврата нет. Остается один путь: толковать евангелия как своеобразную летопись приключений «человеческого духа», как символику «переживаний индивида» и т. д. Бультман в своей «демифологизации» евангелий идет по такому пути. Даже католический аббат Брейль ныне заявляет, что «не следует смешивать религиозную истину с теми символическими формами, в которых она передается от поколения к поколению».⁹² Можно считать, что такая точка зрения сейчас стала канонической для католицизма, не говоря уже о протестантизме.

Попытка уйти из-под огня научной критики заставляет богословов маневрировать и заявлять, будто «миф и наука не противоречат друг другу», что это два разных «способа мышления», что в евангелиях мы имеем образец «мифологического или символического мышления» и, следовательно, научное мышление будто бы не должно заниматься евангельскими мифами.

Те маневры с изобретением «мифологического мышления», которые мы видели в применении к первобытным религиозным верованиям, ныне переносятся и на евангелия. Религия объявляется не пустоцветом на древе познания общественного человека, а особым мышлением со своими законами и правами.

⁹² *H. Breuil. Science et religion sont-elles incompatibles? — «La table ronde»,* Novembre 1956, p. 177.

Нетрудно видеть, что изобретение особого «мифологического мышления», якобы породившего евангелия,— это лишь способ уйти от научного мышления, попытка внушить мысль, будто логическое, научное мышление для понимания евангельских сказаний «не подходит», поэтому оно и «не вправе» разрушать эти сказания. Но ведь это стремление не ново. Еще Кант с позиций агностицизма старался ограничить знание, с тем чтобы дать место вере. Религия тем самым отодвигалась в область «непознаваемого». Теперь заявляют, что научное познание должно лишь признать в религиозных представлениях символы, «шифры» человеческих переживаний и «доказать» их вечность.

По мере того как материализм, опираясь на научные знания, развертывал свое наступление на устои религиозного мировоззрения, идеалисты старались и продолжают стараться всеми имеющимися в их распоряжении средствами «спасти» эти устои, объявить их незыблемыми. Своеобразная «демифологизация» евангельских сказаний ведется уже давно. Миф признается лишь формой, за которой следует разыскать некое «нетленное» содержание. По этому пути идет Бультман в наше время; примерно по такому же пути шли философы-идеалисты в XIX в., некоторые и тогда согласны были пренебречь наивной формой мифа для того, чтобы отыскать некую «неизменную истину» религии.

Подчистка христианских мифов философами-идеалистами

Стремление отыскать в мифе «сокровенную суть» под «временной оболочкой» характерно почти для всех философов-идеалистов, отстаивавших религию. Для Гегеля основной христианский миф передает «диалектическую» схему: отрицание телесности — смерть бога, отрицание отрицания — идея жизни на высшей ступени развития.

«Я лютеранин и хочу остаться им»,— заявлял Гегель.⁹³ Для выполнения этой задачи ему пришлось заняться «спасением» мифов о Христе. Гегель и приступил к решению этой задачи в наиболее мистических частях своих писаний. Установив, что религия «в мифах, в фантастических представлениях и положительных рассказах... обладает всеобщими мыслями как внутренним содержанием, так что мы должны лишь вышелушить это содержание из мифов в форме философов», Гегель и принимается за эту работу. Различие между философией и религией в этом случае на примере мифа о рождении бога изображается им так: «В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жиз-

⁹³ Гегель. Лекции по истории философии, т. I. М., 1932, стр. 71.

ни), но мысль, субстанциональное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии». ⁹⁴

«Субстанциональное содержание» было отыскано и «признано философией» и для мифов об умирающем и воскресающем боге. Как надо «выражаться» в философии по поводу мифов о непорочном зачатии, узнаем мы, например, в «Науке логики». Оказывается, этот миф является христианским выражением мистического учения о понятии, когда «полагаемое этим движением [понятия] другое на самом деле вовсе не есть другое». «В учении христианства это выражено так, что бог не только сотворил мир, противостоящий ему как некое другое, но родил извечно сына, в котором он как дух находится у себя самого». ⁹⁵ Чудовищные хитросплетения слов создавал Гегель для того, чтобы примирить, как следует лютеранину, представление о Христе «в качестве данного исторического лица из Назарета», в «уголке Палестины» с различными «философемами».

Раскапыванием в мифе о страдающем боге сокровенной сущности, некой «философемы», занимался и немецкий философ-идеалист Шеллинг (1775—1854), представитель реакционного философского романтизма. Он обратил внимание на культы умирающих и воскресающих богов древнего мира, а в них его особенно заинтересовало представление о страдающем боге. Эти представления, оказывается, выражают «страдание бога, проходящего сквозь слепое бытие», раскрывается и смысл этого «прохождения»: «...Тот, кто видел (подразумевается — в античных мистериях. — Г. Ф.) великую судьбу мирового целого и неизбежный путь, которым шествовал к своему блаженству сам бог, не может жаловаться на обыденные несчастья своей личной жизни». ⁹⁶ Таким образом, мистическая «философия откровения» вполне отдаст себе отчет в том, что все это «прохождение» нужно, чтобы «не жаловались» на «обыденные несчастья».

Рядом с Шеллингом стоит в Германии начала XIX в., как вождь романтической реакции, Шлейермахер (1768—1834), который немало сделал для протестантского богословия.

«Религия, — говорил Шлейермахер, давая удобную установку для целых полчищ деятелей протестантской школы, — должна течь вокруг человеческой жизни, как нежная и приятная мелодия, как смутное, но благодетельное предчувствие жизни грез, где человеческая душа сумеет найти свое блаженство». По свидетельству Д. Штрауса, Шлейермахер проповедовал, что «от-

⁹⁴ Гегель. Лекции по истории философии, т. I, стр. 63 и 73.

⁹⁵ Гегель. Энциклопедия философских наук (ч. I — Логика). М.—Л., 1929, стр. 266.

⁹⁶ См. Куно Фишер. История новой философии, т. VII. СПб., 1907, стр. 848.

носителем Христа вера и научность друг другу не противоречат», что при изучении евангельских историй не следует «доверять им безусловно, а допускать, что некоторые из рассказов могут и не подтвердиться». ⁹⁷ Ибо религия — это «жизнь грез», к которой нельзя относиться с придирчивостью ученого.

Эти реакционные идеалистические установки легко проследить в буржуазном искусстве, живописи и литературе. Для пропаганды такого отношения к христианской мифологии была привлечена даже драматургия. Один из немецких писателей школы романтиков, Захарий Вернер, в своей драме доказывал, что «история жизни и смерти Христа есть лишь символ внутренней крестной жизни и страданий человечества, которое только через смерть может достигнуть истинной жизни». ⁹⁸

Терпи, страдай и рассчитывай на небесную награду — таково содержание мифов о «человеке вообще», которые превозносят буржуазная философия, литература, искусство, пронизанные идеализмом. Это и есть главнейшая «философема» христианства, к этому и сводятся «психологические переживания», которые столь упорно разыскивают в христианстве философы-идеалисты, начиная с XIX в. и поныне. С помощью идеализма фидеисты разных мастей хотят опоэтизировать основу христианского вероучения, скрыть, что религиозные идеи христианства — результат бессилия угнетенного и задавленного нуждой трудового люда. Они хотят также замаскировать и тот факт, что идеи, обожествляющие терпение и страдание, играли реакционную роль в борьбе трудящихся за свое освобождение.

Наличие подобных идей в сознании трудящихся говорит об их бессилии (в определенный период истории) в борьбе с эксплуататорами, о покорности классовому гнету. Если образы христианской мифологии и вероучения служили знаменем бунтарских движений трудящихся, то они все же свидетельствовали об имеющейся среди трудового народа надежде на сверхъестественное избавление, другими словами, свидетельствовали не о силе, а о слабости движения. Реакционные же круги стремились в своих корыстных интересах использовать все проявления слабости, недостаточной сознательности эксплуатируемых. Идеалистическая интерпретация христианства всегда служила таким стремлениям реакционеров. Об этом говорят данные истории идеологической борьбы.

В этой связи следует остановиться на одной буржуазной попытке идеалистической интерпретации христианского вероучения, попытке создать своеобразный миф о Христе — реформаторе и даже «социалисте». Этот миф в эпоху Французской

⁹⁷ См. Д. Штраус. Жизнь Иисуса, кн. I. СПб., 1907, стр. 22.

⁹⁸ См. F. Strich. Die Mythologie in der deutschen Literatur, Bd. II. Halle, 1910, S. 226.

буржуазной революции 1789 г. пропагандировал, например, журнал «Пер Дюшен», орган Эбера, вместе с Шометтом бывшего одним из вождей Коммуны Парижа, вокруг которой группировались массы ремесленников, мелкой буржуазии и пролетариев. Но в эпоху Французской революции эта легенда промелькнула почти незаметно, зато в то же время в Англии образ Иисуса Христа — «мирного революционера», «революционера духа» и т. д. — начинает особенно пропагандироваться как ответ на испугавшую буржуазию Французскую революцию с ее движением масс отнюдь не мирного характера и как выражение слабости в Англии XVIII в. движения мелкой буржуазии, ремесленников и пролетариев.

В 30-х годах XVIII в. в Англии появляются проповедники (так называемые методисты), особенно настойчиво старающиеся оживить среди низов города миф о божь-бедняке и страдальце. Это движение получает отклик и в господствующей англиканской церкви, которая в конце XVIII в. открыто признает, какое важное значение имеет евангельский миф о страдающем и умирающем божь для проповеди смирения и покорности среди пролетариев и разоряющегося крестьянства.

Со всей силой воскрешают миф о Христе-бедняке в 30-х годах XIX в. во Франции так называемые «христианские социалисты» — Ламеннэ и другие. В лице наиболее дальновидной своей части буржуазия и по сей день поддерживает и культивирует такие версии мифа, видя в них средство для клерикализации движения трудящихся. В 1848 г. в Париже выходила газета «Христос-республиканец», где буржуазные идеи «свободы, равенства и братства» выводились из проповеди «кроткого учителя».

Уже в XIX в. миф о «человеческой трагедии», о крестном пути угнетенных и страждущих особенно пропагандировался кругами, близкими к католицизму и так или иначе с католицизмом связанными. С помощью этого мифа демагогически обстреливалось «засилие богатых», церковь в своих проповедях указывала на развитие нищенства, обеднение крестьянства и другие язвы капиталистического строя.

В середине XIX в. католицизм, стремясь расширить свое влияние в Англии, старается в первую очередь развить там большую благотворительную деятельность и присвоить себе роль посредника в спорах между хозяевами и рабочими. Примерно такую же деятельность развивают католики и в Германии. Там это направление тесно было связано с епископом Кеттелером, застрельщиком «заигрывания католиков с рабочим вопросом» (Маркс). Кеттелер ратовал еще в эпоху бурь 1848 г. за то, чтобы «святой престол обратил внимание на рабочий вопрос».

Любопытна в этой связи переписка членов лассальянского

союза с епископом Кеттелером,⁹⁹ который внимательно присматривается к деятельности союза. Его соглашения и пишут подробные отчеты о митингах союза и выступлениях Лассалья. Как видно из переписки, епископ Кеттелер обнаруживает подробное знакомство и с органом лассальянцев — газетой «Социал-демократ». В своем письме членам союза лассальянцев Кеттелер, ставя вопрос об отношении католической церкви к этой организации, предварительно старается установить отношение самих лассальянцев к религии. Среди приводившихся им фактов епископ особенно останавливается на выступлении одного из членов союза, Шмельцера, который на собрании в Дюнвальде подробно обосновал «уравнение» «трех великих людей в истории человечества» — Христа, Лютера и Лассалья. Он разбирает это «уравнение», остановившись особенно на его первой части — Христос — Лютер — и усмотрев здесь не без основания отголосок «узкоконфессиональной, протестантской точки зрения».

Разбирая вторую часть «уравнения», Кеттелер напоминает лассальянцам, что для католической церкви Христос — бог, а Лассаль — это Лассаль. Однако совершенно ясно, что епископ стремится найти общий язык с лассальянцами, он считает, что их еще можно направить «на путь истины». Тем яснее звучит и его вывод о самом Лассале. «Под его руководством, — по мнению Кеттелера, — лассальянский союз никогда не мог бы превратиться в средство антикатолических происков», ибо «он [т. е. Лассаль] стоит далеко от христианства, но не враждебен ему». Другими словами, «уравнение» Лассаль — Христос далеко от католической догматики, но оно не антирелигиозно; с этими людьми, находящимися во власти религиозных иллюзий, еще можно разговаривать, такое движение можно и должно прибрать к рукам, попытаться клерикализировать.

Надо отметить, что толкование христианства лидерами социал-реформистов помогало и помогает подобной пропаганде клерикальных кругов. Миф о Христе, бедняке и реформаторе, играл именно такую роль. Пропаганде этого мифа отдали дань многие из лидеров социал-реформизма. При этом идеализм в подходе к явлениям религиозной жизни, грубый антиисторизм, сопутствующий идеалистическим истолкованиям христианства, играли всегда большую роль в писаниях социал-реформистов. Карл Каутский, например, в своей работе о происхождении христианства писал, будто «пролетарская точка зрения дает нам возможность принять те стороны раннего христианства, которые общи ему с современным рабочим движением».¹⁰⁰ Между тем

⁹⁹ См. «Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Schriften». München, 1924, S. 333 (письмо от 1866 г.).

¹⁰⁰ К. Каутский. Античный мир, иудейство и христианство. СПб., 1909, стр. 17 (предисл. к русск. изд.).

совершенно очевидно, что пролетарская точка зрения отнюдь не состоит в том, чтобы «принимать» какие-либо стороны раннего христианства. Несмотря на свои бунтарские элементы, раннее христианство выражало слабость движения трудящихся в эпоху кризиса рабовладельческого общества, их бессилие свергнуть гнет эксплуататоров, их надежды на сверхъестественное избавление. Что же собирается «принимать» Каутский в раннем христианстве? Ряд антиисторических натяжек и прямая фальсификация раннего христианства — неизбежный результат такой точки зрения. Каутский пишет, например, о раннем христианстве: «Ввиду этого резко выраженного пролетарского характера общины вполне естественно, что она стремилась к коммунистической организации».¹⁰¹ Все это, разумеется, ничего общего не имеет с истиной. В своей объемистой работе Каутский едва ли десяток страниц уделяет религиозным верованиям христианства, для него христианская мифология — это нечто второстепенное. Он проходит мимо важнейших проблем истории раннего христианства, оставляет в стороне вопрос о бессилии эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами, которое порождает религиозные верования в массах трудящихся.

В 90-х годах XIX в. после известной энциклики папы Льва XIII «*Regum poaatum*» заигрывание католицизма с рабочим вопросом особенно усилилось и попытки клерикализации рабочего движения стали особенно настойчивыми. И в наше время эти попытки, как известно, не прекращаются. Немало стараний прилагается для того, чтобы клерикализировать в целом все современное демократическое движение; с этой целью созданы массовые католические партии (христианско-демократическая партия в Италии и т. д.). Реакционная сущность этих маневров окончательно разоблачается, когда клерикальные католические верхи чинят всякие препятствия участию верующих в общедемократическом движении за мир и прогресс. Передовые силы современной эпохи, коммунисты стремятся объединить все слои общества, заинтересованные в упрочении мира и демократии, объединить под знаменем борьбы за мир и демократию всех, кому дорого это знамя, независимо от политических взглядов, религиозных или философских убеждений. Попытки же разъединить силы, борющиеся за мир и демократию, применить для такого разобщения религиозную пропаганду могут быть, разумеется, лишь на руку реакционным кругам.

Идеализм и антиисторизм как средства «спасения» христианских догм и мифов от научной критики проявляются в самых разнообразных формах, с помощью которых стремятся несколько обновить прежние религиозные представления. Из недр ка-

¹⁰¹ Там же, стр. 302.

толицизма вышел Ламеннэ с его «христианским социализмом»; католицизм лежит в основе изобретенной для интеллигенции «позитивной религии» Огюста Конта, о которой хорошо писал еще французский прогрессивный ученый Соломон Рейнак, что католические святые выступают в этой новой религии в переодетом и шутовском виде.¹⁰² Во всех этих случаях идеалистическая методология служит прямым подспорьем для того, чтобы переодевать в новые одежды старые догматы и мифы.

Католические богословы, например, усердно пропагандируют «религиозное народоведение» (*«religiöse Volkskunde»*), проникнутое идеалистической методологией. Один из творцов этой новой «науки», созданной «в помощь практическому богословию», старается утвердить в своем докладе следующую идею: «В глубине человеческой природы лежат питаемые изначальным откровением золотые зерна идеи бога».¹⁰³ Для нужд «церковной практики» надо под «малоценными составными частями» найти эти «золотые зерна». В своей практической работе миссионеры под временной шелухой верований «народов, заблудившихся в политеизме» (по его же выражению), должны выудить «зерна истины». Под таким углом зрения идет «изучение» всех так называемых «дохристианских» верований и мифов.

Для религиозной пропаганды ставится следующая задача: любые предрассудки, суеверия или остатки религиозных верований следует не упускать из виду, активно воздействовать на сознание масс, еще не освободившихся из плена религиозной фантастики.¹⁰⁴ Задача, следовательно, сводится к тому, чтобы использовать в корыстных интересах эксплуататорских классов настроения бессилия и надежды на сверхъестественное избавление, имеющиеся в той или иной форме среди народных масс. Клерикализация не только рабочего, но в еще большей степени крестьянского движения открыто провозглашается при этом важной задачей религиозной пропаганды.

На примере религиозной пропаганды в царской России хорошо известно, как с помощью христианской мифологии достигалось опозитизирование всяческого рабства и косности крестьянства, задавленного помещиками, опутанного цепями полицейско-

¹⁰² Интересно указать, что Эрнест Ренан, создатель наиболее излюбленного буржуазией романа о жизни Христа и персонажей мифа в подновленной форме (Иосиф-плотник, Мария, Иисус, Мария Магдалина), которого О. Уайльд справедливо причислял к «евангелистам», был учеником иезуитов и, собственно, довел до предела их установки. Критики Ренана указывали, что он воспользовался для создания образа Иисуса главным образом францисканскими традициями, отчасти разбавив их сенсимонистскими идеями из писаний Анфантена (см. Ж. Сорель. Эрнест Ренан. Критический этюд. СПб., изд. Н. Глаголева (б/г), стр. 86 и сл.).

¹⁰³ J. Schrijnen. *Volkskunde und religiöse Volkskunde*.— «Antropos», Bd. XXV, 1930, S. 254.

¹⁰⁴ См. там же, стр. 248—250.

го государства и превозносимого в образе «народа-богоносца», «народа-страстотерпца» и т. д.

Эта идея нашла свое выражение и в литературе. Например, в известном стихотворении Ф. И. Тютчева говорилось: «Всю тебя, страна родная, в рабском виде царь небесный исходил, благословляя». Приводились всевозможные «философские» обоснования в оправдание устоев крепостничества: Н. Бердяев в 1907 г. определял «крестьянство как органический уклад жизни, основанный на покорности высшему», и заявлял, что всегда «мужик чувствовал свою связь с вечностью».¹⁰⁵ В таком направлении истолковывается сущность христианских религиозных верований, их происхождение и развитие, вся христианская мифология.

К 1907 г., когда писал Бердяев, «уклад жизни, основанный на покорности высшему», надо сказать, уже достаточно зашатался и крепостники могли с грустью отметить, что крестьянин перестал «чувствовать свою связь с вечностью» и с «царем небесным в рабском виде», благословившим этот «уклад жизни». Крестьяне подымались на революционную борьбу, вместо того чтобы ощущать «покорность высшему». По признанию Бердяева, задача религиозной пропаганды, а также философов-идеалистов, обслуживающих нужды этой пропаганды, заключалась в том, чтобы воспитывать «покорность в психологии масс», противостоять «бунтарским» настроениям, которые охватывают трудящихся, в том числе и крестьянство.

Слабость крестьянского движения выражалась, однако, в различных формах, в частности в сектантских движениях, проникнутых религиозной идеологией. В. И. Ленин на примере толстовства показал, что в эпоху перелома в период от 1861 до 1905 г. борьба с казенной церковью совмещалась с проповедью новой, очищенной религии, т. е. нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс. Пропаганда религии и идеализма несла в массы настроения апатии, аскетизма, квиетизма и классового мира.

Идеалистическое истолкование христианской мифологии и верований у ряда философов-идеалистов сочетается с восхвалениями человека, «близкого к природе» и ее «вечным тайнам», и на этом основании проповедуется «покорность высшему». Эту пропаганду «природной религии» осмеивали Маркс и Энгельс еще в 50-х годах прошлого века в рецензии на книгу Даумера, который, кстати сказать, занимался изучением христианства. «Культе природы,— писали они,— ограничивается... воскресными прогулками провинциала-горожанина, который выражает детское удивление по поводу того, что кукушка кладет свои яйца в чужие гнезда... и который в заключение со священным трепетом

¹⁰⁵ Н. Бердяев. Бунт и покорность в психологии масс.— «Духовный кризис интеллигенции». СПб., 1910, стр. 73.

декламирует перед своими детьми оду весне Клопштока». ¹⁰⁶ Огромное количество од весне было продекламировано и по поводу мифа об умирающем и воскресающем боге. «Г-н Даумер,— писали Маркс и Энгельс,— бежит от угрожающей ему исторической трагедии и ищет спасения в так называемой природе, т. е. в тупой крестьянской идиллии». Но историческая трагедия неумолимо наступает, и «вообще пора, чтобы косное крестьянское хозяйство Баварии, та почва, на которой в равной мере произрастают и попы и Даумеры, была, наконец, обработана при помощи современной агрикультуры и современных машин». ¹⁰⁷

Идеалисты различных толков стараются фальсифицировать данные науки, разыскать в религиозных воззрениях на природу некие «золотые зерна», как выражается упоминавшийся нами католический богослов, открыть в них «вечную истину» идеализма, спасти основы христианской мифологии.

Дикарское и варварское происхождение религиозных воззрений на природу должно быть с этой целью «облагорожено». Основная установка — разыскать в материале мифов и сказаний некое «нетленное зерно», под временной шелухой дикарских или античных сказок найти вечную «религиозную идею», наследником которой стал и христианский миф. Все усилия сводятся, таким образом, к доказательству существования стабильного «пребывающего» ядра — религиозной идеи, которую затем уже легко свести к «божественному откровению». Таков смысл многих современных буржуазных работ, старающихся с помощью идеализма привести в систему огромный этнографический и историко-религиозный материал, в той или иной мере близкий к христианским мифам о страдающем боге. ¹⁰⁸

Если одна из славных страниц буржуазного атеизма началась с обстрела христианских мифов, то в пору своего заката буржуазия особенно старается «спасти» их от научного анализа с помощью идеализма.

¹⁰⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 7, стр. 212.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ См., например, E. Norden. Geburt des Kindes. Leipzig — Berlin, 1924. Автор, отправляясь от анализа IV эклоги Вергилия, дает обобщенную сводку работ по рождественской мифологии, начатых Узенером и продолжаемых целой плеядой историков античности и протестантских богословов.

ФОРМИРОВАНИЕ МИФА О СТРАДАЮЩЕМ БОГЕ

Миф об умирающем и воскресающем боге
в доклассовом обществе

Религиозные верования эпохи первобытнообщинного строя, затем религиозная идеология рабовладельческого общества стран Древнего Востока дают нам богатый материал для понимания важнейших черт процесса сложения христианской мифологии. В силу ряда исторических причин особенно большой интерес представляет религиозная идеология древнего Египта, оказавшая влияние на формирование христианской мифологии и вероучения.

Пользуясь материалами верований эпохи первобытнообщинного строя и религиозными представлениями рабовладельческих стран Древнего Востока, мы можем исторически подойти и к мифу о чудесно появившемся спасителе, и к мифу о страдающем, умирающем и воскресающем боге — двум главным мифам христианства, связанным с так называемыми рождественскими и пасхальными обрядами этой религии. Анализ неизбежно покажет, чего стоит «демифологизация» христианских мифов, которую хотел бы провести современный идеализм.

Основные черты христианской мифологии определяются центральным образом посредника между миром людей и миром божественного, образом спасителя-мессии и логоса, а также богочеловека. Центральное представление мифа состоит не только в том, что спаситель является богочеловеком в силу своего рождения (в результате непорочного зачатия), но и в том, что этот спаситель-мессия пострадал за грехи людей, умер, а затем воскрес.

Важная сторона или сфера идейных истоков христианства и его мифологии справедливо указана Энгельсом при анализе представления об искупительной жертве за грехи людей, представления, которое было свойственно всем древним религиям и отразилось в многочисленных обрядах и мифах. Первоначальная связь мифа и обряда здесь проступает весьма наглядно. Всем известен древнееврейский обряд изгнания «козла отпущения», который берет на себя грехи мира и уносит их в пустыню, освобождая тем самым от этих грехов людей. Аналогичный обряд бытовал в Египте; там прогоняли осла в день новогоднего праздника, видимо, с той же целью, чтобы он унес с собой все людские прегрешения, накопившиеся за год. Обряд был настолько почитаем в позднем Египте, что знатные египтяне в своих надгробных надписях, перечисляя славные деяния своей жизни, отмечали, что им случалось участвовать в этой церемонии в Мемфисе и довелось палками прогонять осла.

Большое значение эти представления заняли в древнем Вавилоне, где на новогодний праздник справлялись обряды, разыгрывались мистерии в честь умирающего и воскресающего бога, составной частью которых было изображение казни разбойника — также искупительной жертвы за грехи людей. Здесь самая жертва представлена в грубой, варварской форме в виде казни человека. Это пережиток человеческих жертвоприношений, которые существовали в культе умирающих и воскресающих богов природы. Подобный мотив, в несколько измененной форме, сохраняется затем и в евангельской истории, где в сцене распятия дан и образ бога, умирающего за грехи людей, и дополнительно образ распятого вместе с ним разбойника. На вавилонском примере мы видим, как начинают сплетаться представления об искупительной жертве и культы умирающих и воскресающих богов.

Однако от обрядов, изображавших искупительную жертву, до мифа о страдающем, умирающем и воскресающем боге был далекий путь.

Как сформировались эти мифы, что лежит в их основе, какие условия вызвали их к жизни? В течение столетий прогрессивная наука искала ответы на эти вопросы, анализируя древние религиозные верования.

В трудах мифологической школы обстоятельно изучено влияние на христианство различных античных культов умирающих и воскресающих богов. Культы Адониса, Аттиса, Осириса, Диониса, наконец Митры, если не считать более новых данных, полученных в результате раскопок в Рас-Шамра, где найдены тексты мифа об Алейане и Моте, — таковы наиболее изученные материалы. Этими обрядами и мифами были даны основные моменты «биографии» христианского бога-спасителя: его чудесное рождение, его смерть как искупление за грехи людей и его воскресение.

Пожалуй, со времен французских просветителей XVIII в. в науке установлено, что в основе мифа о страдающем и умирающем боге лежит представление о ежегодном умирании и воскресении природы. Происхождение этого представления обычно относится к тем отдаленным эпохам, когда возникло земледелие. Жизнь и умирание зерна являются основой мифа.

Известный русский этнограф М. И. Кулишер еще задолго до Д. Фрэзера собрал большой материал об отражении культа растительности в мифе о воскресающем и умирающем боге Христе, опубликовав в Германии, в силу цензурных запретов, имевших место тогда в России, свое исследование на эту тему, в котором уделил большое внимание культу растительности, как он отражен в Ветхом завете.¹⁰⁹

¹⁰⁹ С.М. М. Kulischer. Das Leben Jesu, eine Sage. Leipzig, 1876.

Исследование культа вегетативного демона как основы для мифов о воскресении зерна также задолго до Фрэзера, в конце XIX — начале XX в. подытожившего огромную работу многих исследователей, предпринято было в трудах немецкого ученого Маннгардта. У него мы встречаем уже примерно такую же, как у Фрэзера, концепцию об умирающих и воскресающих «демонах лесов и полей». Дальнейшие исследователи особенно выделяли «земледельческий» характер культа, опираясь на данные античной мифологии.

Однако не всех исследователей полностью удовлетворяла эта схема, они предлагали идти дальше, в глубь веков, в поисках истоков мифа. Л. Я. Штернберг писал, что гибель бога растительности на охоте от зверя [например, малоазиатского бога Аттиса, как отмечал Геродот (I, 34), убил дикий бороз] объясняется тем, что «миф этот берет начало в глубокой древности, от охотничьего периода, когда божество это, ставшее впоследствии Великой Матерью, божеством плодородия и любви и под конец высшим божеством, первоначально просто было хозяином гор, лесов и диких зверей, а еще раньше было зооморфно... Эта чувственная богиня, охваченная страстью к прекрасному охотнику или пастуху, убивает его, чтобы овладеть им как своим супругом».¹¹⁰ Анализ истоков этого мифа приводит исследователей к обрядам охотничьей магии эпохи палеолита.

Памятники древнекаменного века, верования ряда северных народностей показали наличие ритуального убийства зверей и поверий, связанных с таким обрядом. Было высказано предположение даже о существовании особого мифа о страдающем и умирающем звере, который предшествует мифам о гибнущих и воскресающих духах растительности.

Анализируя образы искусства древнекаменного века, известный советский этнограф В. Г. Богораз писал в 1926 г.: «Возможно, что в так называемой „камере бизонов“, в пещере Тюк-д'Одубер, справлялся обряд чествования и воскресения убитых зверей, подобный чукотскому. Фигуры бизонов, найденные там, могли занимать в этом обряде центральное место. Бизон в позднем французском палеолите является главной охотничьей добычей, как об этом свидетельствуют рисунки».¹¹¹ В. Г. Богораз считал, что в эпоху древнекаменного века, возможно, совершался «массовый обряд привлечения и воскресения охотничьей добычи». Он сопоставлял эти обряды с так называемым «медвежьим праздником» и аналогичным ритуалом у ряда северных народов. Этот ритуал состоит из убийства зве-

¹¹⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 175.

¹¹¹ См. статьи В. Г. Богораза в сб. «Художественный фольклор» (1926, № 1), в журн. «Воинствующий атеизм» (1931, № 2—3), а также в сб. «Советский фольклор» (1936, № 4—5).

ря, поедания его мяса, а затем умилоствления его и заклинания вернуться вместе с другими зверями на будущий год, к новому охотничьему сезону.

По-видимому, в основе такого рода обрядов действительно лежало ритуальное убийство пойманного зверя и колдовство на тот случай, чтобы и на будущий сезон звери не переводились, а охота была бы удачной и обильной. Этот обряд был завершением охотничьего сезона и был направлен на то, чтобы обеспечить колдовским путем удачу в новом сезоне. Такого рода обряды и сказания, связанные с охотой, однако, были лишь далекими предшественниками мифов об увядании и оживлении природы. Самые мифы об умирающих и воскресающих духах появились лишь тогда, когда преобразовалось производство и существенно изменились взгляды на природу, когда надежды охотника сменились чаяниями земледельца, который уже начал воздействовать на природу и ждать от нее урожая. Этот переход был длительным, охотничьи поверья отнюдь не сразу уступили место сказаниям примитивного земледельца.

Именно поэтому в мифах о духах растительности и вскрылись «охотничьи» черты, дух оказался в ряде случаев связанным со зверем: так со зверем связан и Аттис и Адонис, зверь часто фигурирует в качестве духа зерна, последнего снопа, духа поля и пр. Однако механический перенос некоторыми учеными схемы мифа об умирающем и воскресающем боге на зверя не является оправданным. Можно говорить лишь о древних, связанных с культом зверей, элементах, которые в измененном виде вошли в позднейшие мифы. Даже в последующих мифах о богах растительности нет заостренности и неподвижной формы: в древнейших формах мифа нет страдания бога, а смерть и воскресение переданы как уход и возвращение. Тем меньше основания переносить в эпоху древнекаменного века позднейшие черты мифа, возникшие в определенных исторических условиях.

Возьмем, например, уже упоминавшийся нами древнеегипетский миф об уходе солнечной богини (в звериной форме) из Египта на время зимы; весной богиня возвращается обратно из далеких стран. Ее заманивают пением и плясками два бога, превратившиеся в обезьян. В культе богини ясно сквозит миф об оживлении природы, сама богиня называется «та, чье отвращение — голод и жажда»; в день ее прихода или, точнее, прихода в Египет «женщины ударяют для нее в тамбурины», все люди «проводят прекрасный день», приход богини связан с праздником виноградной лозы. «Это день виноградной лозы и полноты Нила», — говорит об этом празднестве древнеегипетский календарь.¹¹²

¹¹² Тексты мифа изучены Юнкером (см. *H. Junker. Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien; H. Junker. Onurislegende. Wien, 1917*). Текст папируса, содер-

С переходом к земледелию образы древних сказаний получают иное содержание. Колдовское привлечение звериного духа несет, по новым верованиям, не столько обильную охоту, сколько понимается уже как средство оживления природы, увеличения солнечного тепла, пробуждения растительности. Старые пляски, которыми приманивали зверей, не исчезают, но получают новое значение.

В египетском мифе особо подчеркиваются обезьяньи пляски, рассказывается, что боги превратились в обезьян и плясками заманили богиню-львицу в Египет. Старая охотничья магия изменяется, появляются обряды земледельческой магии, в частности обряды, имеющие своей целью привлечь солнце. В древнем Египте широко было распространено представление о том, что обезьяны приветствуют солнце при его восходе прыжками и ревом. В драматических играх на празднике прихода солнечной богини, как мы уже отмечали, участники обряда подражали голосам обезьян, надевали обезьяньи маски и плясали.

Цель такого колдовского обряда ясна: прыжки обезьян, их ликование должны были вызвать солнце. Так, по верованиям австралийцев, солнце вызывают крики птицы гур-гур-гага; в японском мифе о богине Аматерасу боги, чтобы вызвать солнечную богиню, спрятавшуюся в небесный грот, заставили петь особую породу птиц (вероятно, петухов). Примерно эту же цель имели и древнеегипетские обряды, при исполнении которых люди подражали обезьянам, приветствующим восходящее солнце.

Таким образом, египетский миф об удалении и приходе солнечной богини, о заманивании ее магическими обрядами легко сопоставить с соответствующим японским мифом о заманивании богини солнца Аматерасу.¹¹³ Как там, так и здесь нет никаких представлений о смерти и воскресении. С этим мифом следует сопоставить и вавилонский миф о схождении богини Иштар в преисподнюю. Здесь умирание природы мыслится как уход богини, спуск ее в подземелье.

Нельзя считать исконным не только момент страданий, но и момент смерти и воскресения для мифов о так называемых страдающих и умирающих богах. Так, например, в древнейших частях мифа о Таммузе трактуется, собственно, не смерть бога, а его уход; Таммуз заключается в гору и некоторое время пребывает в ней. Известно, что в дальнейшем эти мифы (о богине, уходящей в преисподнюю, и о гибнущем боге) неразрывно сплетаются; богиня, которая является либо матерью, либо су-

жащего сценарий игр на празднике прихода солнечной богини, издан Шпигельбергом.

¹¹³ См. обзор этого мифа: *Н. Мацокин. Японский миф об удалении богини солнца Аматерасу в небесный грот и солнечная магия. Владивосток, 1921.*

пругой бога, оплакивает его смерть в качестве верной жены, или же из-за нее происходит и самая гибель бога.

Древний миф о приходе богини в Египет знает и образ бога. Богиню приводит в Египет бог-охотник, который захватил ее на охоте. Имя бога Онурис, как мы уже не раз говорили, по весьма правдоподобным предположениям, значит «приводящий далекое» или «приносящий издалека»; вероятно, это древнее охотничье божество, «приносящее издалека» необходимое пропитание. Привод, захват богини молодым охотником, отправляющимся за ней в далекие края, — один из древнейших видов соединения обоих представлений о боге и о богине.¹¹⁴

Первоначально существовало, вероятно, очень много обрядов, в том числе и связанных с охотой, которые затем дали начало различным версиям мифов об умирающих и воскресающих богах или породили отдельные элементы таких мифов. Среди этих обрядов были и обряды заманивания зверей после окончания одного охотничьего сезона и наступления другого. Существовали и обряды вызывания солнца с помощью разного рода игр, в которых участники подражали животным. Были также обряды так называемой «земледельческой магии», связанные с зерном и растительностью.

Такие обряды, связанные с культом умирания и воскресения природы, как египетский обряд восстановления столба Джед, по-видимому, первоначально выражали представления о гибели растительности. Дерево срубали, оно лежало на земле, затем его поднимали, устанавливали в вертикальном положении, оно как бы вновь становилось деревом; это означало, что природа, растительность восстанавливают свою силу после периода увядания. Л. Я. Штернберг ссылается на интересный обряд у индейского племени согегује в Южной Америке, связанный со срубанием дерева, которое обстругивается, а затем ставится на помост¹¹⁵.

Исполнялись обряды и с последним снопом: когда он был срезан, пастух играл на флейте печальную траурную песню, затем колдовской обряд изображал воскресение растительности. Такие обряды включали иной раз и ритуальный посев, жатву, обмолот; муку развеивали затем по ветру. Много аналогичных обрядов было связано с виноградной лозой.

Древнейший вид мифологических представлений, близких к этим обрядам, сводился, по-видимому, к тому, что колдовской обряд «объяснялся» ссылкой на аналогичные события — действия, происшедшие «когда-то». Когда-то охотник (первопредок) так заманивал зверей. Здесь уже, как мы говорили, имеется два действующих лица — охотник и зверь. Дальнейшая «исто-

¹¹⁴ Весь материал этого мифа изучен в прошедшей мимо внимания историков религии обстоятельной работе: *H. Junker. Onurislegende.*

¹¹⁵ См. *Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии*, стр. 460.

рия» разрисовывалась все новыми и новыми чертами, излагающими обстоятельства действия, взаимоотношения между героями этого зарождающегося повествования. Эти черты отражали общественное бытие той эпохи, сюда могли вплестаться и мотивы, возникшие под влиянием других обрядов. Но первоначальным зерном мифа, по нашему мнению, был именно обряд.

Внимание было устремлено не только на приход звериного духа, но и на его уход. Взаимоотношения между охотником и звериным духом рисовались как отношения двух любовников, мужа и жены и т. д. В древнеегипетской версии мифа, однако, таких подробностей еще нет, он сохранил первоначальную бедность, ибо, как мы уже говорили, в Египте развивались другие версии мифов об умирании и воскресении, а эта версия, оставшаяся тесно связанной с драматическим обрядом, дальнейшего развития не получила. Хотя впоследствии и в этом мифе проскальзывает указание на любовные отношения богини с богом, заманивающим ее в Египет, а возможно, и намеки на гибель бога, но, повторяем, такие черты получили свое развитие в других версиях мифа. Примерно такой же путь возникновения мифологического сюжета следует предположить и для других версий мифов об умирающих и воскресающих богах растительности.

Когда срубали дерево, а затем пытались его оживить, восстановить, справляли обряд, который должен был воздействовать на растительность. Вместе с тем зарождалось и зерно мифа о гибели духа растительности, срубленного или изрубленного кем-то так же, как это изображалось в обряде.

В данном случае не обряд изображал миф, а зерно мифа являлось простейшим рассказом об обряде. Оно затем обростало различными подробностями, готовое повествование могло в дальнейшем полностью или частично оторваться от обряда. Наоборот, и обряд мог включать различные вторичные моменты, подсказанные мифом, с которым он не порывал связи. Этот процесс, разумеется, также имел место в развитой мифологии и развитом культе. Особенно это относится к христианскому культу, в котором такие вторичные моменты преобладают. Христианство возникло вместе со сложением своей мифологии. Сначала появились представления о «новом боге», начали возникать довольно смутные мифы о нем, а затем уже появились обряды, которые были связаны с развитой мифологией. Первоначально обрядность почти отсутствовала.

Однако видеть такой же, как в христианстве, путь возникновения мифологических представлений в эпоху палеолита или неолита было бы грубым антиисторизмом. На древнейших стадиях развития религиозных верований мифологические представления сопутствовали обрядам. В этом заключается коренное отличие процесса возникновения самых первоначальных мифо-

логических представлений от процесса появления новых мифологических представлений в эпоху кризиса рабовладельческого общества. Христианские мифы возникали уже на почве более древних мифологических воззрений, прошедших долгий путь от эпохи первобытнообщинного строя до рабовладельческого общества. В основе этих религиозных сказаний древнего мира, которые повлияли на выработку христианских мифов, лежат обряды, которые дали первоначальное зерно мифов, развивавшихся впоследствии в более или менее тесной связи с изменявшимся обрядом. Именно на эту сторону доистории христианской мифологии нам и хотелось бы обратить внимание в первую очередь.

Эта доистория объясняет нам, почему нельзя искать в готовом виде в эпоху палеолита миф об умирающем и воскресающем звере, подобный мифу о Христе. Ученые, находящиеся в плену идеалистической методологии, склонны разыскивать зерно христианского мифа как некий существующий в готовом виде «маленький» миф о Христе в самые отдаленные эпохи истории человечества. Но тем самым допускается грубый антиисторизм. Сложение мифов об умирающих и воскресающих богах — длительный процесс. Этой же закономерности подчинены и представления об умирании и воскресении бога растительности (они также возникают в результате исторического процесса). Миф о страдании бога — еще более позднее историческое явление. Первоначальная основа мифа — не уменьшенный в своих размерах миф о Христе, а описание и объяснение примитивного колдовского обряда, изображавшего уход и приход божества или, вернее, духа растительности.

На этом этапе развития мифа нет речи о каких-либо страданиях бога, нет и гибели его от любви богини. Бог или демон-покровитель, хозяин растений, отец, «старик» или «мать» растительности удаляются на время, чтобы затем вновь вернуться. Миф еще чрезвычайно близок к обряду, в котором изображаются уход и приход божества.

Существовало, вероятно, два этапа в развитии интересующих нас религиозных представлений. На первом этапе дух растительности приходит и уходит обратно, его отсутствие есть увядание природы, а его приход — восстановление ее жизненных сил. Здесь связь с обрядом еще очень наглядна.

По финикийскому мифу, боги гибнут, потому что их срезают серпом, сжигают в огне, размалывают на мельнице и т. д.¹¹⁶ В этих же мифах бог растительности гибнет и на охоте от диких зверей. Существует и мотив удаления бога, который берет с собой тучи, дождь, росу и т. д. Вместе с тем видны и

¹¹⁶ См. *Н. М. Никольский*. Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов. Минск, 1948, стр. 83 и сл.

черты дальнейшего развития мифа: благой бог, уйдя в преисподнюю, становится рабом злого божества, олицетворяющего, по-видимому, знойное летнее солнце. Так же как и в египетской мифологии, боги-цари финикийских мифов ведут ожесточенную борьбу за власть, гибнут или празднуют победу в этой борьбе. Прав был Н. М. Никольский, когда указывал, что в этих мифах имеются различные слои, более древние и более новые пласты верований, вызванных к жизни разными историческими условиями. Можно не соглашаться с некоторыми конкретными выводами Н. М. Никольского, но сформулированное им требование историзма в подходе к мифам об умирающих и воскресающих богах справедливо.

Нам представляется, что уход божества растительности или солнца — более древний пласт в мифологии, чем сказания о смерти бога. Думается, что представление о смерти бога отнюдь не «изначальное», оно претерпевает изменения, причем эти изменения находятся в неразрывной связи с развитием анимистических представлений.

Смерть человека — это уход души как чего-то отличного от тела, смерть природы является таким же уходом ее духа. Душа человека уходит, улетает в виде птички, животного; дух растительности уходит тоже в виде зверя, животного. Сам дух не умирает, он только уходит. Душа может вернуться в тело, и дух растительности возвращается обратно. Древние колдовские обряды заманивания должны этому помочь. Таково первоначальное переосмысление древних обрядов, имевших ранее значение интичиумы австралийцев.

С развитием анимистических представлений старый миф усложняется: не дух в образе зверя, животного уходит, покидает природу, но душа бога покидает его тело, отчего увядает и природа. Миф меняется — природа, растительность умирают потому, что дух растительности умирает. В египетской мифологии это усложнение выражалось особенно ясно. Дух или, точнее, уже бог растительности умирает, душа этого бога покидает его «божеское тело», в виде птички она сидит на ветвях; после колдовских церемоний она возвращается в тело, бог воскресает и природа оживает.

Если в первоначальных обрядах дело шло о колдовских призываниях самого бога, духа растительности, чтобы он вернулся, то в последующем культе дело идет о магическом возвращении богу покинувшей его души. Так изменяются и обряд и миф, возникает момент смерти бога, духа, вместо первоначального ухода, как дальнейшее развитие первоначальных анимистических представлений, их дальнейшая антропоморфизация.

В появлении момента смерти и воскресения бога или духа растительности можно увидеть начало пути, который приведет далее и к введению мотива страданий. Дух-охотник, т. е. че-

ловек, вместо прежнего звериного духа,— важная ступень начавшегося процесса антропоморфизации старых представлений.

Прежнее место ухода духа становится причиной его смерти; дух гибнет в воде, он утонул, а не ушел в воду. На этом же этапе и прежний дух-зверь становится лишь причиной смерти духа-человека (Адонис гибнет на охоте от вепря). Бог или, вернее, дух рисуется человеком — охотником, пастухом, садовником и т. д. Он находится в половой связи со звериной богиней, он ее муж или возлюбленный.

Новые сказания сплетаются здесь с более древними, например с мифом или сказкой о чудесно родившемся у женщины от зверя юноше, который затем становится как бы посредником между людьми и зверями, оказывает людям большую помощь в охотничьем промысле.¹¹⁷ Сказание повествует и о различных злоключениях этого юноши.

Параллельно с этим существует миф о старике, дряхлеющем духе растительности, который должен уступить свое место юному богу весны. Ритуал убийства старого вождя, который так подробно изучил Фрэзер, имеет связь с этим мифом. Подобный миф, как мы уже упоминали, сохранился в египетской мифологии, с последующим перенесением этого сюжета на бога солнца (процесс, обычный в развивающемся культе природы). Бог солнца дряхлел, повествует египетский миф, его кости стали из серебра, тело из ляпис-лазури. Тогда люди вышли из повиновения богу, пришлось укрощать их при помощи свирепой коровы. Однако его царствование на земле на этом кончилось, он поднялся на небо, уступив место молодому богу.¹¹⁸

В период перехода от первобытнообщинного строя к классовому обществу не видно, чтобы культ умирающего и воскресающего юного бога играл доминирующую роль. На это не раз обращали внимание исследователи классических культов Осириса и вавилонских культов. Зато ритуал убийства вождя играет огромную роль в «божественном» освящении царской власти. Этот ритуал становится лишь символическим обновлением царя, или его «юбилеем», как это произошло в древнем Египте. Старые сатурналии и карнавальные игры в древнем Египте нисходят до степени изображения магической охраны государства от всякой нечисти, изображения победы царя над «злыми силами».

¹¹⁷ См. «Советский фольклор», 1936, № 4—5, стр. 34.

¹¹⁸ Об этом мифе см. Б. Тураев. Египетская литература. М., 1920, стр. 140; А. Erman. Aegyptische Literatur, S. 77 (перевод части текста), а также указанную ранее работу М. Э. Матье.

Миф о страдающем боге в раннеклассовом обществе

Мы указали некоторые этапы на пути, пройденном мифом, наметили развитие основных анимистических представлений, лежащих в основе более позднего мифа. Как же появляется в мифе мотив страдания бога?

«Жили-были два брата» — так говорится в начале уже упоминавшейся нами древнеегипетской сказки о двух братьях.¹¹⁹ Младший брат терпит всякие преследования от старшего брата, но не гибнет окончательно, ибо в нем «сила божья», и он торжествует в конце концов. Эту именно схему удерживает древнеегипетский миф об Осирисе. Распря между двумя братьями — причина всех злоключений и Осириса. Но Осирис, который терпит всякие невзгоды, все же еще очень далек от стереотипного страдающего бога.

Вариант мифа говорит о гибели героя не от руки своего брата, а от женщины, злой жены. Этот вариант сохранился в той же египетской сказке, но особенное распространение он получил в переднеазиатском, ассиро-вавилонском круге сказаний (миф о Таммузе и Иштар). В местных легендах, в разное время слагавшихся, содержится обильный материал, освещающий этот миф. Любовник богини — это пастух овец, который затем стал птицей с обломанными крыльями, которая кричит в лесу: «каппи, каппи» (крыло мое, крыло мое). Затем богиня любила льва, чьим уделом стала яма, выкопанная для его поимки. Потом богиня любила коня, после этого — пастуха, который ежедневно приносил ей в жертву коз, но богиня превратила его в волка, и его преследовали собственные подпаски, а собаки загрызли его. Затем она полюбила другого героя — Ишуллану, садовника ее отца. Когда герой отказался от любви богини, она превратила его в какое-то животное.

Таков перечень древних мифов, который сохранил нам один вавилонский текст. В этих мифах сказались представления об «избранничестве» людей духами, богинями, которые умерщвляют своих возлюбленных для того, чтобы захватить их с собой в царство духов или богов. Никакой идеи «страдания» первоначально в таком мифе нет, но в нем все больше подчеркиваются именно злоключения героя, которые занимают все большее место в мифах.

Указанные вавилонские мифы содержат мысль о том, что причина злоключений — злая жена юного героя.

¹¹⁹ Перевод сказки см. В. Викентьев. Древнеегипетская повесть о двух братьях. М., 1917. О ней имеется большая литература на русском языке (работы В. В. Струве, И. Г. Франк-Каменецкого и др.).

Мифы о коварной богине, злой жене, создавались тогда, когда уже начинает укрепляться представление о женщине как «сосуде дьявольском», т. е. после того, как совершился переход к патриархату, когда резко изменилось положение женщины.

О патриархате, о тех противоречиях, которые присущи этому этапу развития первобытнообщинного строя, говорит и такая черта мифа: бог гибнет от козней своего злого брата. Распря между братьями в семье — причина конфликта. Мотива страдания тут еще нет, но мотив злоключений, гибели невинно гонимого уже имеется. Только с развитием классового, рабовладельческого общества появится миф о страдающем боге. Миф об умирающем и воскресающем боге окончательно формируется в классовом обществе. Этот процесс чрезвычайно длителен.

Умиравший и воскресающий бог в ряде мифов стран Древнего Востока становится царем. Особенно ярко эта черта сквозит в древнем Египте: Осирис — фараон, фараон — это Осирис. Как единый государственный культ, культ Осириса восходит примерно к эпохе V династии, установлен он не без участия государственной власти — факт, хорошо знакомый историкам Древнего Востока. Культ умирающего и воскресающего бога растительности, царя — не просто еще один штрих в сюжете мифа, но момент, вскрывающий его социальное содержание на данном этапе. В этом культе государство, орган насилия в руках правящих классов, находит удобное идеологическое оружие.

В древнейшем Египте, раздробленном на отдельные округа, общины и т. д., богов или духов растительности первоначально было известно немало под разными именами. В историческую пору основным и общеегипетским богом растительности стал Осирис, однако в глубине народных обрядов остались следы и других культов. В пору созревания хлебов праздновался день рождения особого бога зерна — Непери; имя это, по-видимому, значило «зерновой» или «зерновик». В месяце пахонсе, когда зерно убиралось в закрома, справлялся праздник богини-змеи Рененет, ей приносились жертвы на поле; тексты называют ее «владычицей амбара, владычицей пропитания, владычицей поля». Когда созревали виноградники, совершались снова воздаяния и задабривания особого духа виноградника — Шан, с наивной мотивировкой: «Шан сада [духу сада], чтобы дал он больше вина, чем в истекший год». Эти боги, как уже говорилось, становятся впоследствии олицетворением весьма отвлеченного понятия счастья, довольства и даже судьбы человека, их имена служат заменой этих слов.¹²⁰ Государственным культом ни один из этих культов не стал, и все они поэтому едва видны за толщей культа Осириса-фараона, ставшего

¹²⁰ Материалы об этих божествах см. *H. Blok. De beide Volkzverhalen van parugus Harris 500. Leyden, 1925, Bijlage II, S. 159—181.*

основным официальным культом. По-видимому, культ Осириса вводился повсеместно для вытеснения местных культов, мешавших государственной власти.

Осирис — фараон, общеегипетский благой бог, его брат Сет — бог всяческого зла. Как развиваются представления об этом все-благом боге в фараоновском Египте, легче всего проследить на превращениях злого бога Сета; параллельно с этим идет трансформация и самого благого бога. Бог Сет становится олицетворением зла, в противоположность богу Осирису; перечни его грехов и преступлений часто встречаются в текстах.¹²¹ Наиболее древнее из них — это нарушение земледельческих табу: «в священных рощах он рубил дрова», «ловил рыбу в заповедных озерах», «ел священных баранов», «кричал в священных местах». Это все «грехи» и «злодеяния», соответствующие религиозному мировоззрению древней земледельческой общины.

Для древнего охотничьего и воинственного божества вполне естествен был эпитет, прозвище «тот, кто битву любит». Но далее это божество, прошедшее через эпоху межплеменных усобиц, битв и завоеваний, получает несколько иное прозвище: «тот, кто распре радуется». Мы можем восстановить картину этого процесса, переходя от одного эпитета злого божества к другому; бог не только «воитель», он — «разбойник»; понятие разбойника уточняется: он — «владыка воровства, утверждающий грабеж».

Когда устанавливается мир частнособственнических отношений, появляется грабеж, а в сознании людей фантастический образ злого божества приобретает характер «грабителя». Новую черту мы видим в другом эпитете — «владыка лжи, князь обмана». Частнособственнические отношения неизбежно принесли с собой ложь, обман, коварство и двоедушие. Злое божество обогатилось и следующими качествами — обманщика, лжеца и клеветника. Наконец, бог Сет — покровитель всякой смуты: не только понятия бури и других стихийных бедствий изображаются в египетских иероглифах при помощи рисунка — значка этого бога, но, что особенно важно отметить, и понятия смуты на земле, восстания, бунта и пр.

В соответствии с этим резко меняется и весь ритуал благого бога. Старый ритуал — воздвижение столба Осириса, — магически помогавший восстановить силы природы, не умирает, но приобретает новый смысл. Заклинаются теперь не только силы природы, но и общественные силы. Силы природы неразрывно связаны с силами земными: «беспорядок, подобный небу, воцарился на земле», — говорит один древнеегипетский текст о смутных временах. С воздвижением столба теперь заклиняются и

¹²¹ Мы пользуемся работой: *S. Schott. Bücher und Sätze gegen den Gott Seth.* Leipzig, 1929.

силы, вредящие государству. Если раньше проводились игры, изображавшие спор зимы и лета, то теперь эти игры и победа добрых сил над злыми силами получают новый смысл. Две группы играющих изображают два междоусобных лагеря, в центре борьбы стоит фараон, за которого и ведется борьба.¹²²

В мифе со всей ясностью подчеркивается воскресение Осириса как триумф фараона. Миф приобретает всевозможные этические моменты: фараон — «благий бог», а те, кто против него, — это «дети зла», «дети Сета, сеющие бурю, смуту». Именно эта сторона развивается в заупокойном ритуале, где составляются перечни грехов, которые дают возможность покойнику пройти перед судом благого бога и не попасть в число приверженцев бога зла. Так, в представлениях о благом боге и его гибели от всякого зла отражается и получает божественное освящение строй классового угнетения, развитие частнособственных отношений, насилие и расправа. На этой ступени культ умирающего и воскресающего бога природы, отупляющий и запугивающий человека карами на земле и на небе, становится прочной идеологической опорой самого грубого, почти каннибальского древневосточного деспотизма египетских фараонов.

Как же обстоит, однако, дело с мотивом страданий бога? В работах, посвященных христианству, приводится следующая мысль об отношении христианских мифов и древневосточных языческих: говорят, что эти легенды (о суде и смерти) составлены по образцу мифов о страдающих и воскресающих богах Востока, но ни в одном из этих мифов мы не находим ничего подобного евангельскому рассказу, так как Осирис, Адонис, Атис, Таммуз гибнут от вражеских богов или от вражеских стихий, там нет ничего человеческого, естественного, похожего на историческую действительность. Авторам подобных утверждений было, по-видимому, неясно, что «естественные человеческие, похожие на историческую действительность» черты мифа о Христе столь же закономерно вытекают в своей «естественности» из условий общественного бытия, как и «неестественные» и «нечеловеческие» черты мифа о древневосточных богах типа Осириса или типа античного Диониса определялись условиями общественной жизни.

Мифы об умирающем боге на Древнем Востоке по мере развития рабовладельческого общества все больше приближаются во многих своих чертах к христианскому мифу. Рассмотрим, например, вавилонский обряд в честь бога Бела-Мардука, где удаление бога рисуется уже как заключение его в темницу.¹²³ Обряд разбивается на несколько частей:

¹²² Этот обряд, как мы уже указывали ранее, прекрасно проанализирован К. Зете в ряде его исследований.

¹²³ См. *H. Zimmern. Das babylonische Neujahrsfest. Leipzig, 1926*

1. Бел спускается к двум горам, которые символизируют вход в преисподнюю, царство мертвых и где помещается загробный суд. Здесь его бьют, ранят и отбирают его одежды.

2. Бел скрывается окончательно, заключенный в гору, у входа которой поставлена стража. Вместе с Белом приводят разбойника, которого и убивают.

3. Следующим моментом является ритуальный бой, как бы изображающий восстание в городе. По своему содержанию этот момент должен быть сопоставлен с древнеегипетским ритуальным боем, который, как мы уже упоминали, тоже изображал междоусобицу, восстание в древней столице Египта.

4. К этому же моменту примыкают и поиски Бела его женой — богиней Белтис, которая приходит к дверям темницы или могилы.

5. Окончание праздника состоит в триумфе Бела, его выходе из темницы-могилы после зимнего отсутствия. Сохранились упоминания греческих писателей о празднике могилы Бела и о самой могиле, которую, таким образом, знали еще в классическую пору.

Как мы уже говорили, умирающие божества в древнеегипетском мифе и обряде помещаются в столбе или стволе дерева. В вавилонском обряде и мифе бог Бел, олицетворяющий солнце, скрывается за горой, спускается в преисподнюю, туда, где расположен загробный суд. Зерном обряда, как это нетрудно заметить, является, таким образом, удаление бога Бела в царство мертвых. Вторым весьма важным моментом является ритуальная игра — спор зимы и лета. Данный обряд, как и в Египте, далек уже от своего примитивного вида, участники его символизируют восстание в городе. Это момент вообще является, как видно, для Древнего Востока постоянным: помимо Египта и Вавилона, в соответствующем хеттском обряде мы видим также разделение борющихся людей на две враждующие группы.¹²⁴

Спуск бога солнца в загробное царство — обычный момент мифа, наличие его в драматизированном обряде поэтому также вполне естественно. Можно указать, что для Древнего Востока изображение в обряде жрецами спуска в преисподнюю является достаточно устойчивым моментом. Для древнего Египта характерен достоверный рассказ Геродота о том, что жрецы изображали такое схождение (в преисподнюю); об этом рассказывается и в легендах о верховных жрецах.¹²⁵ Сказания о схождении распространены были и в древнем Вавилоне.

¹²⁴ См. об этих обрядах: «Archiv für Religionswissenschaft», 1924, Heft 1—2. Автор, однако, всячески подчеркивает «природную» сторону, доказывая, будто «форма» обрядов не имеет значения.

¹²⁵ См. Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах. — Настоящий том.

Не является неожиданным и то, что бог, уходящий в загробное царство, попадает на загробный суд. Момент суда в мифе об умирающем и воскресающем боге содержится и в египетской мифологии. Однако здесь этот суд относится не к самому Осирису, а к его сыну, который, мстя за смерть отца, судится с богом Сетом; результат суда получается благоприятным для сына Осириса. Раны и увечья, нанесенные умирающему богу, являются также вполне обычным мотивом в мифах об этих богах, например тело Осириса, как гласит древнеегипетский миф, было разрезано на мелкие части.

Разбойник, который приводится вместе с Белом и умерщвляется, вероятно, изображает вместилище всякого зла, как и его животные воплощения, например «козел отпущения». Фрэзер привел немало примеров такого ритуального заклания человека вместо «козла отпущения»; к этому обряду, вероятно, примыкает и убийство разбойника во время вавилонского новогоднего праздника.

Вавилонский обряд показывает нам закономерность появления тех или иных элементов мифа, общий путь мифа в истории рабовладельческого общества. Обряд и миф все более приобретают черты земные, человеческие. Гибель бога происходит от заключения в темницу, от несправедливого суда. Побой, темницы, цепь унижений — все это новые черты. Здесь имеются и представления о спасителе мира от всякого зла, вера в искупительную жертву за грехи людей. Интересно указать, что в одном обряде были соединены мифы о рождении бога и мифы о его смерти и страдании. Перед началом обряда жрецы читали миф о рождении бога Бела-Мардука, о том, как он пришел на землю; затем в обряде воспроизводились его смерть и воскресение. Обряд, несмотря на все эти новые черты, сохраняет известный и для древнего Египта смысл магической охраны государства на новый год, изображает победу «благого бога-царя» над всеми врагами. Он все с большей силой подчеркивает человеческий, общественный, а не только «природный» характер этих враждебных сил.

Новые силы классового общества изменяют весь облик мифа; суд, тюрьма, побой и надругательства — вот как теперь рисуется гибель благого бога, вот те новые элементы, которые выражают придавленность человека. Мы можем говорить теперь, что появился миф о страдающем боге. Страдание еще не выдвинулось на первый план, но оно уже фигурирует как один из моментов мифа. Однако создание мифа о страдающем боге-спасителе, проповеднике и учителе — дело дальнейшего развития мифа в эпоху кризиса рабовладельческого общества.

Что касается Древнего Востока, то он как бы останавливается на пороге старых религий, где в условиях примитивных отношений непосредственного господства и подчинения существуют

иные, чем в эпоху кризиса рабовладельческого общества, образы богов, иные формы признания человеком его рабской приниженности и силами природы, и силами общества. За этим порогом начинаются религии, свойственные обществу, где существуют более скрытые формы зависимости и где презрение к человеку получает новую, специфически христианскую форму или формы, близкие к ней. На пороге этих новых форм мифологии умирающих и воскресающих богов и останавливаются сказания Древнего Востока.

Что же касается религиозной идеологии Древнего Востока, то в ней мы все больше видим глубокие сдвиги, предвещающие наступление новой эпохи. В культе богов все большее отражение находит бессилие эксплуатируемых масс, их социальная прижатность. До нас дошли молитвы к египетскому богу Амону эпохи Нового царства: «Большие зывают к тебе, Амон, и маленькие ищут тебя»,— говорится в одной из молитв. От Амона ждут, что он окажет защиту «пастухам на полях, прачешникам на береговой дамбе, нубийцам-воинам, что приходят из округа». Весь этот люд «малых сих» обращался к богу Амону, небесному фараону, в надежде получить избавление от земных тягот. Складывается представление о боге, как справедливом судье: «ты визирь для бедных», называют Амона. Отголосок любопытной легенды читаем в одной из молитв, когда на суде с богатым стоит беззащитный бедняк и вокруг него слышатся требования взятка, «золота и серебра для писца, платья для слуг»; тогда Амон превращается в визиря, чтобы оказать помощь бедняку.

Так постепенно складывается идея небесного, сверхъестественного заступника за бедняков, который «сильному не протягивает руки». Эта идея отражает вековую забитость низов свободных, которые в реальной жизни не видят избавления от страданий. Чем дальше будет идти процесс развития рабовладельческого общества, а затем процесс его разложения, тем больше в сознании эксплуатируемых масс будет развиваться этот образ небесного заступника и избавителя, «царя небесного».

Широко распространенная «Книга Мертвых», которую клали в могилы, содержала заклинания с перечнем грехов, которых будто бы не совершал покойный при жизни. Этот перечень является своеобразным моральным кодексом, составленным жрецами. Среди грехов, упоминаемых в перечне, мы видим нарушения древних табу, священных запретов, например заклинания, что покойный не убивал священных животных. Здесь же клятва, что он не отводил воду соседа, т. е. не наносил ущерба ирригационному хозяйству. Встречаются клятвы, что покойный не замышлял злого против фараона, наконец, что он не воровал, не насильничал, не убивал.

Так называемая «негативная исповедь» дожила в Египте до III века н. э. и встречается в манихейских коптских текстах.

В развитии моральных норм эта исповедь является важным этапом. Она как бы соединяет древнее примитивное понятие табу и понятие греха в развитом классовом обществе.

Вместе с этим развивается проповедь самоусовершенствования как высшей моральной ценности, как основы поведения человека. Египетское поучение Аменемопе провозглашало: «Лучше бедность, которая дана богом, чем богатство в закромах, лучше хлеб, который съедается с радостным сердцем, чем богатство с заботами». Поучение призывает не гнаться за богатством, ибо никто не знает воли богов. У богов стоит просить разве только здоровья, а чистая совесть дает возможность «ночью спать спокойно», «хвала из-за любви к людям лучше, чем богатство в закромах». Поучение, несомненно, порывает во многом со старой традиционной моралью древнейшего рабовладельческого общества; оно говорит, что благодеем по отношению к бедняку бог любит больше, чем почитание знатного. Поучение призывает не смеяться над слепыми, убогими, ибо они люди божьи, «находящиеся в руке божьей», и нищих создает бог согласно своему желанию. В этих строках слышится глухой протест против богатых и знатных, но протест бессильный. Все сводится к признанию «благословенной» бедности, к примирению с существующими порядками рабовладельческого общества.

Это поучение справедливо сравнивали с библейской книгой притч Соломона, на которую, вероятно, египетский текст оказал непосредственное влияние. Отдельные положения этого поучения можно сравнить и с евангельскими поучениями.

Легенды, мифы и сказки Древнего Востока все больше становятся достоянием обширного греко-римского мира. Нам известны попытки непосредственной переработки египетских литературных произведений, по тем или иным причинам заинтересовавших людей греко-римской культуры. Прав Эд. Норден, который считает, что в Египте греко-римского времени создалась целая греко-египетская богословская литература, которая была широко распространена по всему Востоку. До нас дошли только немногочисленные отрывки этой литературы, но мы знаем о существовании ее по упоминаниям названий отдельных книг или по цитатам у различных писателей как греческих, так и римских. Вполне возможно, что посредником в передаче некоторых легенд египетской литературы была иудейская колония в Александрии.

Можно сослаться при этом на интересный пример непосредственной связи египетской литературы и литературы на греческом языке в римское время. Среди греческих папирусов Британского музея найдены отрывки, которые оказались переводом или переделкой позднего египетского текста — литературно обработанного сценария игр, происходивших на празднествах в честь прихода солнечной богини. Содержание египетского текста заин-

тересовало кого-то из владевших греческим литературным языком. Он подверг египетский текст литературной обработке. Насколько можно судить по сохранившимся отрывкам греческого папируса II—III вв. н. э., эта литературная обработка удалась. Получилось занимательное по форме религиозно-философское произведение.

Автор не создал богословско-философского трактата, как это сделал Плутарх, изучив миф об Осирисе и Исиде. Он удовлетворился переделкой египетского текста, усилив его занимательность и сюжетность. Таков путь развития эллинистической религиозной литературы, путь переделки старых мифов о богах в новые религиозные легенды. Последним звеном на этом пути являются, пожалуй, евангелия.

Мы наметили картину развития мифа лишь в основных чертах, пользуясь древневосточным материалом, главным образом Египта, на примере которого можно вскрыть ряд интересных подробностей. Этот материал привел нас к христианской мифологии, слагающейся в эпоху разложения рабовладельческого общества.

Глава четвертая

МИФЫ О ЧУДЕСНОМ РОЖДЕНИИ БОГОВ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕКЕ

Сказания о рождении духов

Мифология малокультурных племен, изобилующая рассказами о жизни духов, очень часто, однако, не знает сказаний об их рождении. Духи существуют изначально. Мифы не интересуются их происхождением. Однако все же известны и такие мифы, которые рассказывают о рождении духов. Чаще всего такие мифы повествуют об особой группе сверхъестественных существ: это духи, наиболее тесно связанные с данным племенем, мифические родоначальники племен. Так, в пантеоне, например, бороро появляются, наряду с ягуарами и другими зверями, также чудесно родившиеся духи человеческого вида.¹²⁶ По мнению известного ученого XIX в. Штейнена, здесь можно заметить и некоторую связь с культом природы: духи, родившиеся чудесным образом, связаны с солнцем и луной. С такого рода фигурами первобытного пантеона иной раз связываются

¹²⁶ См. *K. von den Steinen. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens.* Berlin, 1894, S. 374.

и мифы о происхождении огня,¹²⁷ с них часто начинается и фантастическая «история племени». Таким образом, антропоморфизм и является характерной чертой такого рода сказаний с самого их появления.

Из материала, собранного учеными, мы видим, что почетное место мифу о рождении богов отводится в раннеклассовом обществе, в тесной связи с развивающимся культом природы. Здесь рождение богов входит неразрывной составной частью в праздничный ритуальный календарь; мифы о рождении солнца, растительности крайне обильны.

Классическую картину таких рождений богов может представить религия древнего Египта в ее древнейших пластах. Жители долины Нила праздновали рождение «бога зерна», «бога луны». Древние египтяне верили, что солнце каждый день рождается от большой небесной коровы в виде теленка, оно же рождается и каждый год в виде «солнца-младенца», «маленького солнца».

В религии древневосточного общества эти мифологические представления были тесно связаны со сказаниями о воскресающих духах и богах. Мифы о воскресении старого, недавно умершего бога и мифы о новом, молодом, только что родившемся боге часто смешивались. Солнце к концу года стареет, умирает, его труп помещается в столбе Джед; в таком же столбе помещается и труп умершего Осириса.¹²⁸ Но это же самое солнце будет фигурировать в дальнейшем обряде не как воскресшее, а как снова родившееся солнце. Картина усложняется еще больше тем, что одновременно по календарю идут и другие близкие празднества и обряды. По одному циклу мифов, солнце рождается весной; по другому мифу, весной солнечная богиня после долгой отлучки возвращается обратно в Египет. Столкновения мифов и обрядов в позднюю пору в Египте приводили к забавным случаям, когда, например, египтянин, прогулявшийся на веселом празднике в честь вернувшейся в Египет солнечной богини, позволил себе петь песни и шуметь около священной рощи Осириса, еще оплакиваемого и не воскресшего; на этом основании затеялось целое судебное разбирательство, изложенное в демотическом папирусе.

Бог-младенец занимает определенное положение в древней мифологии, он входит как необходимый элемент в божественную семью, состоящую из бога-отца, богини-матери и бога-сына (например, в Египте, в Фивах — Амон, Мут и бог-младенец Хонсу). Новорожденные боги как бы застывают в своем младенчестве, изображаются только как младенцы, они — необ-

¹²⁷ См., например, сказания народов Севера о вороне, изученные В. Г. Богоразом.

¹²⁸ См. K. Sethe. *Altägyptische Sage vom Sonnenauge*. Leipzig, 1912, S. 33.

ходимые члены божественной семьи. Само рождение бога-младенца есть не только оживление природы, появление маленького солнышка и т. д., а важнейший момент установления всех земных и небесных порядков.

Богиня-мать с новорожденным ребенком становится покровительницей семьи, олицетворением женской верности, мифологическим образом, закрепляющим женское бесправие и рабство; миф с особенной силой будет внушать, что жизнь богини — это терпеливое участие во всех злоключениях мужа, непрерывный поток «слез горючих» и мытарств. Так дело обстоит с богиней Исидой, проделавшей долгий путь от коровьей богини, культ которой первоначально был связан с религией какого-то клана в северной дельте Нила, до образа «богини-матери». Исследователи школы Фрэзера обычно обращали внимание на момент оплакивания Исидой своего супруга Осириса только как на «мифологическое выражение» дождей, которые шли в Египте перед весенним разливом Нила. Эти ученые не видели, что здесь, в религиозном сказании, отражается и женская доля, полная скорби и слез.

Однако в такого рода мифах нет еще представления о богочеловеке, представления, которое является центральным для христианской мифологии. Эта мифология зиждется на представлении, согласно которому бог является в облике человека, родившегося чудесным образом, от богов.

Миф о чудесном рождении богов

Для понимания истоков христианского мифа о рождении спасителя необходимо дать анализ возникновения мифологического сюжета о чудесном рождении, о появлении богочеловека. С течением времени этот миф прочно вошел в состав сказаний об умирающем и воскресающем боге и явился важной составной частью христианской мифологии.

Уже в указанной нами ранее легенде племени бороро содержится мотив чудесного рождения. Мать героев Кери и Каме проглотила две кости, от этого она и забеременела чудесным образом. Миф подчеркивает, что мать героев забеременела не от мужа своего Ока, а именно от этих костей, которые принес домой Ока.

Подобного рода сказки, мифы и легенды о непорочном зачатии, о чудесном рождении уводят нас к фантастическим представлениям дикарей о биологических явлениях. В возникновении этих мифов большую роль играет вера в возможность зачатия женщиной от камней, деревьев, воды, растений, разнообразных предметов, животных, птиц и т. д. Эта вера отразилась в фольклоре некоторых современных народов. На основании очень большого материала Фрэзер заключил, что первобыт-

ный дикарь совершенно не понимает той простой истины, что семя, посеянное в землю, прорастает и приносит плод. Каким же образом, спрашивал Фрэзер, может дикарь прийти к мысли, что дети суть последствия подобного же явления? Его невежество совершенно естественно, полагал Фрэзер, и представляет собой необходимую ступень в ходе умственного развития человечества.

Многие буржуазные ученые старались из этого факта непонимания дикарями истинных причин зачатия, из веры в возможность зачатия женщины от камней, растений, птиц, животных вывести тотемизм. Сторонники такого объяснения получили в науке название приверженцев концепциональной теории. Неправильные представления дикарей о зачатии считались этими учеными основой, на которой будто бы вырастала вся сложная «надстройка» различных религиозных явлений. Однако вера в ее самом примитивном виде в то, что женщина может забеременеть от любого плода, камня, зверя, птицы и т. д., разумеется, не может быть объяснена тотемистическими верованиями. Буржуазные ученые при разборе этой первоначальной формы представлений обычно ограничиваются ссылками на «невежество» дикарей, как на наиболее глубокую причину таких представлений. Фрэзер считал, что та роль, которую играет женщина в воспроизведении потомства, очевидна для чувств и не может не ощущаться даже животными, но роль, которую играет отец, несравненно менее очевидна и является, по Фрэзеру, скорее предметом умозаключения, чем наблюдения.

Дело здесь, однако, не в одном невежестве в отношении биологической природы человека. В ту далекую пору отец и в общественных отношениях не был еще фигурой влиятельной и определяющей жизненные порядки. Однако отношения полов уже стали общественным явлением, и этот факт нельзя не учитывать при анализе сказаний, касающихся материнства, зачатия и рождения. Эти сказания возникают не просто как фантастическое объяснение биологического явления, но и как попытка осознать определенное общественное явление.

«Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни,— писал Энгельс.— Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода... Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей».¹²⁹

¹²⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 25—26.

Чем меньше развиты производительные силы общества, чем примитивнее трудовая деятельность людей, тем больше отношения родства оказывают влияние и на общественное сознание.

Против наскоков на значение в развитии первобытного общества «детопроизводства», по выражению Н. Михайловского, видевшего здесь чуть ли не идеологический момент, выступил со всей силой в свое время В. И. Ленин. Г. Кунов, как и Михайловский, пытался критиковать Энгельса, хотя, конечно, не мог поколебать значения этого момента в жизни первобытного человека.

С возникновением общества, когда люди начинают отличать себя от животных, производя необходимые для своей жизни средства, перенесенная из животного мира общность полов становится общественным отношением людей. Первые представления, зарождающиеся в умах людей, о процессе рождения служат показателем, что естественный и ранее бывший животным процесс деторождения стал уже общественным процессом и находит отражение в сознании человека. Появляется потребность указать причину явлений, которые играют столь большую роль в жизни людей. На место бессознательного отношения к явлениям выступает, хотя и в самой зародышевой форме, сознательное отношение. Это было большим завоеванием человеческого мышления, которое уже пыталось разгадать важные явления жизни людей.

В условиях первобытной общности полов не было, однако, основы для правильного уразумения причины зачатия и рождения. В жизни женщины половой акт был одним из моментов наряду с другими (как купанье, еда, прикосновение и т. д.), которые могли быть поставлены в связь с рождением ребенка. Возможность правильно выделить из всеобщей связи явлений одно, выступающее как причина, а другое — как следствие, возможность правильно вскрыть причину появляется с последующим упорядочением половых отношений, с развитием общественных связей. Именно тогда повторяемость явлений, о которой говорит Энгельс в анализе причинности, могла стать основой для действительного ее понимания. Тогда первобытный человек имел доказательство этой познанной причинности и в своей производственной деятельности, начав разведение домашних животных.

В своей критике писаний Каутского Энгельс подчеркивал значение примитивных форм семьи, первобытной «половой общности». «...Все позднейшие формы (брака.— Г. Ф.),— писал Энгельс,— находят свое объяснение в этой первобытной основе».¹³⁰ «Где существует общность,— будь то общность земли, или жен, или чего бы то ни было,— там она непременно

¹³⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 36, стр. 53.

является первобытной, перенесенной из животного мира. Все дальнейшее развитие заключается в постепенном *отмирании* этой первобытной общности...»¹³¹

Первобытная общность создала реальную основу сказаний о чудесном зачатии и рождении. Без понимания процесса отмирания этой первобытной общности мы ничего не поймем и в дальнейшем развитии мифа о чудесном рождении. На путях разрушения этой общности жен и всякой иной общности, т. е. первобытнообщинного строя, развернется история нашего мифа в дальнейшем. Но, прежде чем выяснить этот вопрос, необходимо кратко остановиться на вопросе о связи понятий о зачатии и рождении с религиозными верованиями. Непонимание роли отца в рождении ребенка, допущение возможности, что ребенок может родиться от проглоченного предмета и т. д., еще не являются религиозными представлениями. Как и в какой форме такого рода невежественные представления становятся религиозными верованиями?

Ограниченная общественная практика дикаря не только вела к неправильным представлениям, она же и закрепляла их в виде религиозных представлений. «Чем больше мы углубляемся в историю,— говорит Маркс,— тем в большей степени индивидуум, а следовательно и производящий индивидуум, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому: сначала еще совершенно естественным образом он связан с семьей...»¹³² Эта связанность первобытных людей друг с другом и в отношении к природе на начальных ступенях развития первобытнообщинного строя отражается в невежественных и ограниченных представлениях дикаря о животном или растительном предке, наделяемом сверхъестественной силой.

Буржуазные ученые, например Э. Дюркгейм, старались увидеть в этом идеальное выражение какой-то общей «связи» между людьми. Но дело тут не в связи, а в связанности человека, в бессилии, в неразвитости производительных сил и производственных отношений. Связь между людьми фантастически представляется как их связанность некой сверхъестественной силой. Разумеется, далеко не все представления о связи между людьми и животными в фольклоре имеют религиозный характер. Но те из них, в которых имеется вера в сверхъестественные силы, являются фантастическим отражением бессилия человека перед природой.

В религиозных верованиях отражается рабская скованность и забитость человека, его собственное тело представляется ему чем-то чуждым, все стороны бытия поставлены в зависимость от внешних сил, начиная с того, что и самое существо-

¹³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 35, стр. 376.

¹³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 12, стр. 710.

вание человека и всех людей есть будто бы лишь акт произвола, благоволения чудесных предков, хозяев всего человеческого бытия. Религиозные представления о рождении людей от звериного предка, наделенного сверхъестественной силой, отражают и закрепляют в сознании бессилие общественного человека в борьбе с природой.

В дальнейшем, на следующей ступени развития, мы увидим, что это старое религиозное представление о чудесном рождении не умирает, оно связывает угнетенных верой в божественность угнетателей, так как в рабовладельческом обществе только различные деспоты-цари получают возможность считать свое происхождение сверхъестественным, происшедшим необычным образом, обладают правом на чудесное рождение. Это представление является рефлексом божественного положения царей на земле и придавленности их подданных.

Уже с развитием родового строя замечен процесс, в силу которого все более выдвигается на первый план родоначальник, патриарх, старейшина, которому и приписывается в первую очередь чудесное происхождение. На этом процессе развития определенного типа религиозных верований мы остановимся несколько далее. Сейчас же следует кратко рассмотреть судьбу в фольклоре, в сказке представлений о возможности рождения человека чудесным образом. Необходимо обратить внимание на ту форму, какую принимают легенды и сказки о чудесном рождении на повороте к патриархальному родовому обществу. Не будет преувеличением утверждение, что именно здесь, с началом патриархальной семьи, следует искать формирование нашей легенды в основных ее чертах: чудесное рождение, гонение на новорожденного, злоключения матери и ребенка и конечное торжество героя.

Факт установления отцовства теперь уже не только не безразличен, но крайне важен в новых общественных условиях. Слагающаяся легенда в основных чертах отражает и закрепляет вступление в свои права отца, право отцовства, ломающее старые отношения. Можно сказать, что именно этот конфликт между старыми и новыми порядками, в процессе отмирания «первобытной общности», и дает тематику нашей легенде. Старые представления могут теперь существовать только в тесной связи с правом отца, домовладыки.¹³³ Легенда отражает в фантастической форме и закрепляет в сознании этот поворот.

Сказка описывает уже не только сам чудесный случай, когда у женщины, чудесно зачавшей, родился мальчик, у женщины,

¹³³ На первых порах представление о чудесном зачатии не отбрасывается. Рядом с супругами кладут разные предметы, обеспечивающие зачатие; жена или муж должны выпить или съесть особое растение; самое ложе устраивается с тем расчетом, чтобы оно было поближе к духам — хозяевам очага, домовым и пр.

ступившей на след зверя, родился ребенок, но и роль всесильного мужа. Сказка подробно занимается описанием всех злоключений, которые приходится претерпеть и матери, и ребенку от отца-домовладыки. Мать заточают, сына ссылают, ребенок растет вдали от дома, его заключают в бочку и бросают в море одного или вместе с матерью.

Наиболее распространенный сюжет этого типа — древнегреческий рассказ о Данае и Персее; по имени его называют весь круг такого рода сказок и мифов. В виде золотого дождя солнце оплодотворяет Даная;¹³⁴ отец приказывает бросить в ящике (бочке) в море мать и родившегося сына. Последняя черта широко известна по русской сказке о царе Салтане. Старое представление о женщине, забеременевшей от луча солнца, становится в рассказе о Данае в центре большого сказочного целого и со всей резкостью отражает изменившиеся условия общественной жизни.

Сказка ведет войну с древними представлениями об общности жен, используя для этого старые фантастические представления о рождении, о зачатии детей от разных предметов, растений и т. д., но выставляет на первый план важность и право отцовства. В старых воззрениях он видит отголосок прежнего безразличия к вопросу об отцовстве. Всякое иное зачатие, рождение, помимо происшедшего от отца-домовладыки, есть нечто недозволенное и карается со всей строгостью этим же отцом-домовладыкой.

Особенно характерен конец легенды, где герой, рожденный чудесным способом, спасается и торжествует вместе со своей «невинно гонимой» матерью. Этот конец сказки с еще большей силой подчеркивает «недозволенность» старых порядков, еще более оттеняет право мужа и отца, показывая, что ненаказуемым является только такое отступление от нормы, когда в дело вмешивается сверхъестественная сила, духи и т. п. Это вмешательство сверхъестественных сил только подчеркивает действительную, земную «недозволенность» старых обычаев и «справедливость» жестокого наказания за нарушение власти домовладыки. Мать и сына спасает от окончательной гибели то, что, оказывается, мать была невинна, что ребенок «не простой», он обязан своим появлением на свет вмешательству духов, богов и т. д., иначе и матери, и сыну грозила бы неминуемая гибель. Мы увидим, что рассказу о страданиях молодой матери, а особенно о гонениях на ребенка, обеспечена большая будущность в дальнейшем в истории классового общества. В классовом рабовладельческом обществе старые элементы мифологии и фольклора патриархально-родового строя, отражавшие его про-

¹³⁴ Весь материал этих легенд, сказок, мифов исследован в труде: *S. Hartland. The legend of Perseus*, v. 1—2. London, 1896.

творения, резко преобразуются, отразив антагонизмы классового общества, изменяют свою форму, приобретают новое содержание. Следует подчеркнуть, что отнюдь не все сказания указанного типа связаны с религиозной идеологией. Некоторые из них являются продуктом сказочного творчества. Однако в ряде случаев имеется связь этих представлений о чудесно родившемся герое с религиозными верованиями. В чем же заключается эта связь?

В эпоху разложения родового общества начинают складываться религиозные представления, которые этнограф Л. Я. Штернберг объединил в своем исследовании понятием «избранничество в религии». ¹³⁵ С появлением выходящих из общего ряда людей, с появлением имущественного неравенства представление о чудесном зачатии становится привилегией этих «отмеченных божьим перстом» людей, оно отражает и освящает начинающееся классовое расслоение. Не все люди, а только некоторые оказываются избранниками богов, связанными с ними тесными, кровными узами. В родовом обществе мы можем предположить только намеки на такого рода представления; в развернутой форме они появляются в классовом обществе, когда важную роль начинает играть идея о богочеловеке.

Характеризуя этот процесс, Л. Я. Штернберг замечает: «Идея избранничества — одна из кардинальнейших идей во всех религиозных системах, начиная с самых первобытных и кончая самыми высшими, монотеистическими... С точки зрения первобытного человека, всякий преуспевающий в жизни или выдающийся человек, всякий удачливый охотник, всякий талантливый, умный, красноречивый, даже всякий богатый человек — это *избранник*, т. е. человек, который почему-либо привлек к себе симпатии того или другого властного духа и божества». ¹³⁶

Маститый этнограф, однако, не прав, когда думает, что представления об «избранничестве» присущи первобытнообщинному строю. Здесь отражается именно распад первобытнообщинных порядков, выделение богатых и знатных, которым приписываются связи со сверхъестественным миром. «Благодаря этому обществу,— говорит Л. Я. Штернберг,— избранник приобретает сверхъестественные силы, становится посредником между людьми и божеством и, наконец, глашатаем его воли, учения и велений. Отсюда — идея вселения божества, идея откровения, идея богочеловечества, идеи, породившие шаманов, жрецов, пророков, основателей религий».

Касаясь вопроса о шаманстве, Л. Я. Штернберг отмечает, что наследственные отношения шаманов с духами — явление более позднее, первоначально же на первый план выступает

¹³⁵ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 140—178.

¹³⁶ Там же, стр. 140.

мотив «сексуального избранничества»: шаман как бы вступает в брак с духами женского пола, но часто еще звериного облика, которые «избирают» человека своим возлюбленным, а сам человек домогается «любви» этих духов. Здесь сказывается еще мировоззрение первобытнообщинного строя, для которого отношения между людьми — это в первую очередь отношения брачные, отношения мужей и жен, родителей и детей. Так возникает представление о «священном браке» между божеством и человеком — важная составная часть мифов о чудесном рождении.

«Избранничество» может мыслиться не только как сексуальное общение с духами, которые являются женами «избранных», но и как происхождение человека от духов, которые вступили в связь с матерями избранников, родившихся от этого брака. «Особую роль в концепции сексуального избранничества, — пишет Л. Я. Штернберг, — сыграла вера в возможность произвести потомство от половой связи с духом или зверем».¹³⁷

Если для «объяснения» особого положения человека, выделявшегося своим богатством или ставшего шаманом, жрецом, служило представление о его особой связи (первоначально весьма грубой, сексуальной) с миром духов, то для «объяснения», так сказать, наследственности такой связи, того факта, что ребенок уже с колыбели является «отмеченным перстом божьим», «не таким, как все», служило представление о внебрачной связи его матери с духами, которые потому и покровительствуют такому ребенку с малолетства.

Это была одна из фикций, «объяснявшая» появление наследственного жречества, наследственной царской власти в обществе, в котором еще недавно таких институтов не было, но уже имелись зародыши неравенства, уже существовали люди, «избранные» сверхъестественными силами, в противоположность всем остальным, довольствующимся естественным порядком вещей и не выделяющимся своим достатком или властью.

Наиболее полно всю картину развившихся в эпоху упрочения классового общества представлений о чудесном зачатии мы можем проследить на примере мифов древнего Египта. От эпохи становления древнеегипетской деспотической монархии остался большой материал религиозных мифов и культа этого типа.

В те далекие времена Египет был разбит на многочисленные мелкие области, которые вели друг с другом ожесточенную борьбу. Люди полагали, что такую же войну вели и боги этих областей между собой. Местные боги вцеплялись когтями в соседних богов, по выражению древних текстов, побеждали и уничтожали своих врагов. Отголоски древних битв надолго оста-

¹³⁷ Там же, стр. 176.

лись в гербах округов, в рисунках последующих письменных эпох, в сказаниях и мифах.

В ту пору древние охотничьи духи или божества охоты, хищные птицы и животные становились богами войны, грабежа и разбоя. От этой эпохи сохранились в Египте надолго следы в культе и мифе, уже малопонятные египтянину, исторических времен. Одно божество и в исторические времена продолжало сохранять пугающее название «владычицы награбленного»; ему было посвящено особое святилище. Древние охотничьи термины, названия богов получали новое значение: бог шакал или волк со старым охотничьим названием «пролагатель» или «открыватель троп» стал богом войны; столь же старое охотничье божество Онурис, «приносящий» или «приводящий далекое» или «издалека» (разумеется — охотничью добычу, пропитание, продовольствие),¹³⁸ также превратилось в бога-воителя. В центре всего Египта стали вожди, которые называли себя «служителями Гора» (бога-сокола).

Ван Женнеп,¹³⁹ один из лучших знатоков вопроса о тотемизме, указывал, что в древнем Египте имел место какой-то странный «аристократический тотемизм», как он выражался. В качестве предположения Ван Женнеп указывал на возможность видеть в этом аристократическом и воинственном тотемизме одну из дальнейших ступеней развития первоначального тотемизма. Перед нами, разумеется, процесс, несколько отличный от того, какой предполагал Ван Женнеп.

В эпоху, когда на первый план выделяется фигура военачальника и укрепляется его власть, прежняя всеобщность представлений о происхождении от тотема, разумеется, уже утрачена, но это представление монополизируется верхушкой племени. Не все происходят от звериного бога, от него ведет свою генеалогию только верхушка, носительница власти и хранительница древних верований. Такая концентрация древних верований вокруг верхушки племени становится зародышем теории о божественном происхождении царской власти.

Пример древнего Египта не единичный. Совершенно аналогична картина у племен южных банту, когда они находились на ступени формирования классового общества. Дикие звери, орлы, крокодилы, как специальные покровители семей военачальников, князьков, там были обычным явлением.

Подобные явления исследователи отмечали в середине XIX в. и в самоанской религии. На сходство древнеегипетских представлений с самоанскими, как будто бы независимых друг

¹³⁸ Материал об обоих «божествах» собрал Зете (см. *K. Sethe. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*. Berlin, 1929, S. 38, 75).

¹³⁹ См. *A. Van Gennep. L'état actuel du problème totémique*. Paris, 1920, p. 194. 195.

от друга, указывали оба крупнейших знатока тотемизма — Ван Женнеп и Лэнг.¹⁴⁰

Какую же роль играет здесь представление о чудесном зачатии? На разные лады описывается рождение князьков от бога. Известен обряд, по которому жену вождя племени клали рядом с предварительно убитым священным животным для зачатия нового «божественного» наследника. Этим подкреплялось право на наследственную царскую власть, которая была еще установлением сравнительно новым.

Исследователи полагают, что такой обряд был и в древнем Египте. В разных округах, у различных племен он был, по-видимому, связан с разными животными, с различными богами; среди них был, вероятно, и лев, откуда пошло получеловеческое-полуживотное изображение сфинкса и изображение фараона.¹⁴¹

Здесь следует указать и еще одну любопытную подробность. Древнее охотничье и воинственное божество такого общества, где как основа производства уже укрепилось земледелие, становится богом солнца, как бы наглядно иллюстрируя слова Энгельса, что это было время и железного меча и плуга. В этом процессе и фараон становится живым воплощением бога-солнца, подателем самого главного для египетского земледельца — солнечного света, к нему сходятся буквально все нити жизни, как это хорошо показал Фрэзер.

Представление о чудесном зачатии становится обоснованием божественности установления царской власти, активно помогает примирить людей с процессом, когда органы родового строя, как говорит Энгельс, превращаются в органы угнетения против собственного народа. К этой поре восходит пышный ритуал рождения полубогов-фараонов.

Ранее мы наметили приблизительные очертания распространенной сказки, где центральным стержнем является представление о чудесном зачатии и где с появлением патриархального рода появляется отец, преследуются мать и ребенок. Сказочные сюжеты такого типа включаются в мифологию рождения богов или полубогов: родившийся чудесным образом герой-полубог является древним родоначальником династии царей, причина его гибели — злой, завистливый брат или сосед; сам герой, его приключения составляют основу сказания. Цепь гонений превращается в ряд подвигов, препятствий, стоящих на пути героя, которые он все преодолевает. Войны, единоборство, победы ок-

¹⁴⁰ См. там же, стр. 189; см. также: *A. Lang. Myth, ritual and religion* (2 vols). London, 1887 (прилож. ко II тому). Ван Женнеп приводит данные и относительно южных банту, используя соответствующую этнографическую литературу.

¹⁴¹ Этот процесс рассмотрен А. Морэ (см. *A. Moret. Les mystères égyptiens*, p. 165 и сл.).

ружают героя с детства и до самой смерти. Об этом говорят и древнегреческие сказания, и мифы жителей Нильской долины, и сказания монгольских и тюркских народностей.

Маньчжурская династия Китая, согласно мифам, вела свое происхождение от небесной девы, зачавшей от плода, принесенного чудесной птицей; подобная же легенда имела в Китае об основателе династии и была распространена также в Корее. В киргизской легенде говорится, что девушка забеременела от взгляда божественного ока, «божественный герой» получает престол, несмотря на козни своих братьев, рожденных обычным путем. Количество этого рода легенд очень велико.¹⁴² Герои этих легенд — мифические основатели династий, их жизнь состоит из приключений и подвигов. Легенда рассказывает о том, каким образом эти герои претерпели все злоключения, и оканчивается победой их.

Герои многих из таких сказаний тесно связаны с солнцем, с растительностью, непосредственно сами или через своих родителей (мать — небесная дева, бог рождается от солнечного луча, «божественного ока» и т. д.). По этому же типу строятся и сказания о ряде богов, которые представляются царями, ранее жившими на земле, одерживавшими победы над врагами.

Так чудесное рождение героя-полубога в сказаниях, связанных с царской властью, закрепляет божественное, неземное происхождение угнетателей, вплетается основной нитью в клубок идеализации, освящения зарождающейся царской власти. За этими сказаниями встают очертания будущих классовых битв, в которых не последнюю роль будет играть и образ чудесно рожденного идеализированного героя эпохи железного меча и плуга.

Новый образ закрепляет в сознании людей не только божественность угнетателей собственного народа, но и угнетение соседних народов, оправдывает, идеализирует и освящает грабительские войны, нападения на соседей. Эти войны представляются как цепь подвигов героя-полубога. Такие сказания, может быть, одна из первых фикций в истории человеческого общества, освящающих грубый разбой по отношению к соседним народам.

Догмат древнеегипетского богословия о зачатии от «пнеума» и богословие Филона

На всем протяжении истории древнего Египта миф о божественном рождении фараонов остается непоколебимым. Конечно, в своем конкретном виде он претерпел большие измене-

¹⁴² См. S. Hartland. The legend of Perseus, p. 106—107; А. Н. Веселовский. Собрание сочинений, т. II. СПб., 1913, стр. 58—64.

ния. От древнего указанного нами ритуала предоставления священному животному жены вождя племени остались только любопытно видоизмененные следы.¹⁴³

При дворе фараона разыгрывались целые религиозные интермедии, своеобразные инсценировки. Бог, от которого должен был родиться наследник престола, уже не избирал себе образ священного животного. Он являлся в образе самого живого полубога-фараона. Этим уничтожался уже отживший свой век грубый обряд, и вместе с тем сохранялась старая функция божественного рождения.

Огромные рельефы, высеченные на монументальных стенах храмов, в условной форме рассказывают об этом приходе бога и о рождении наследника. Хотя все египетские властители с одинаковым правом выводили в своей титулатуре свое божественное происхождение, монументальные рельефы в назидание потомству и современникам появлялись, однако, не всегда. Но всякий раз, когда они создавались, основатель династии хотел ими подчеркнуть свое божественное право взамен несколько более туманного земного права. Наиболее известны рельефы на эту тему эпохи царицы Хатшепсут. Царица на троне восточной деспотии, где было резко принижено положение женщины, не могла чувствовать себя очень твердо. Рельефы подпирали ее права на престол, создавали необходимое освящение власти, указывали, что в божественном происхождении царицы надо искать ее незыблемые права на трон.

Первоначальные более грубые мифы о половом общении жены фараона с богом уступили свое место более утонченным теориям о божественном происхождении властителей Египта. Жрецы разработали теорию зачатия от духа, дыхания (по-гречески «пнеума»). Эта теория получила дальнейшее развитие в христианских легендах о зачатии Христа, в евангельских историях. В сказании о благовещении фигурирует именно этот термин «пнеума» (дух).

Все исследователи согласны, что это изобретение египетских жрецов перешло в эллинистическую мистику, привилось там, а затем вошло в христианские легенды, стало одним из догматов христианства. По египетскому богословию, фараоны были наполовину богами, наполовину людьми, т. е. богочеловеками. В римские времена эта идея перестала быть достоянием исключительно Египта. Она пропагандировалась по всей огромной Римской империи. Так, например, Вергилий свой прекрасный поэтический талант отдал в известной эклоге пропаганде этой идеи. Сплетая нити эллинистической мистики и политических надежд на родившуюся из бурь гражданской войны импера-

¹⁴³ См. A. Moret. *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. Paris, 1902. p. 39—73.

торскую власть, он с мольбой воспевал рождение чудесного ребенка-спасителя, который принесет на землю «золотой век».

Нельзя, однако, сказать, что такого мессианистического оттенка не имела легенда о чудесно родившемся властителе уже на египетской почве. Старое сказание о божественном рождении властителей начинает играть в народных низах новую роль. На место гонителя становится власть, государство, развивается мессианистическая идея, которая создает новое одеяние мифа, его новую трактовку. Черты этой мессианистической легенды о рождении чудесного ребенка встречаются нам и в древнем Египте. Большее развитие эта легенда, как известно, получит в древней Иудее. Прежний династ преследует отмеченного «божьим перстом» чудесно родившегося младенца, но младенец спасается, ибо сами боги ему покровительствуют, и он занимает престол царей.

Наиболее древний вариант такой легенды дошел до нас в египетских сказаниях так называемого папируса Весткар. Этот папирус содержит легенду о рождении царей V династии от бога солнца Ра. Произошло это в маленькой деревушке Сахевн у бедного жреца тамошнего храма Равосера и его жены Ред-дедет. Жене Равосера было «благовещение» от бога Ра, что у нее родятся дети, которые станут царями. Когда жена жреца почувствовала родовые боли, бог солнца Ра призвал к себе четырех богинь (Исиду, Нефтиду, Хекет, Месхент) и бога Хнума и отправил их на землю, сказав: «Идите, помогите Ред-дедет родить трех детей, находящихся в ее теле, которые будут исправлять эту должность, прекрасную на земле всей, будут строить храмы ваши, снабжать пищей алтари ваши, заставляя зеленеть ваши жертвенники, увеличат они жертвы ваши» (папирус Весткар, IX, 21—27).

Подобные представления об избранном властителе, который облагодетельствует храмы, получили особое распространение в позднем Египте. До нас дошел сборник оракулов, которые жрецы составляли в греческую эпоху. Там встречаются такие пророчества: «Властитель, который будет, откроет [запоры] храма, даст приносить жертвы богам» (так называемая Демотиическая хроника, III, 2). Жрецы изображали властителя, избранного богами, в первую очередь как благодетеля храма, жречества, заботящегося о жертвах богам.

В сказке папируса Весткар подчеркивались иные мысли: дети солнца родились в очень бедной обстановке, богини-повитухи приняли их, положили на кирпичи, а жрецу маленького местечка нечем было даже заплатить повитухам за помощь при родах. После рождения сразу оказалось, что дети не простые, так как богини оставили им чудесные дары. Эта бедная обстановка рождения детей, самое рождение их от бога, тот факт, что жрец-муж играет роль Иосифа из христианской легенды,

приход богинь, живо напоминающий приход волхвов с дарами в евангельском сказании,— все это заставило исследователей поставить вопрос о возможности прямого влияния египетских сказаний на выработку христианских легенд о рождении Иисуса Христа.

В последних сохранившихся строках папируса рассказывается, что служанка, заподозрив что-то неладное, собирается донести о рождении чудесных детей — будущих царей — фараону Хеопсу. Об этом узнал брат служанки, который в гневе столкнул сестру в реку, и ее пожрал крокодил. Однако, как предположил еще Масперо, сказание все же, возможно, кончилось рассказом о кознях Хеопса против новорожденных. По крайней мере, в сохранившейся части папируса Хеопс выражает желание срочно отправиться в местечко Сахебу, где родились дети, а колдун, сообщивший ему об этом, делает, видимо, какие-то приготовления для этой зловещей поездки. По-видимому, в египетских сказаниях можно видеть и прообраз евангельской легенды о кознях царя Ирода против новорожденного «царя иудейского» Иисуса Христа. Следовательно, основная канва евангельских легенд о рождении Иисуса уже в течение долгих веков из уст в уста передавалась в Нильской долине.

Как показывает это древнеегипетское сказание, за солнечным мифом о чудесном рождении все более начинают проступать некоторые черты мифа об умирающей и воскресающей природе. Стоит обратить внимание на имя матери трех сыновей бога солнца. Египетское сказание называет ее Ред-дедет, что можно перевести как «расцветающий столб Джедет». Столб Джед — это символ бога растительности Осириса. Согласно мифу, в этом столбе скрыто было тело умершего бога. Важнейшим праздником культа Осириса было «восстановление столба Джед», когда жрецы на веревках поднимали столб с набитыми на нем перекладинами — символ дерева. Этим обрядом изображалось оживление природы и воскресение бога растительности. То, что мать троих детей носит имя «расцветший столб Осириса», не случайно. В одном из мифов, начертанном на стене храма, читаем следующие слова: «Столб Джедет, который [которая] скрыл Ра от его врагов». Подобно тому как в мифе об умирающем и воскресающем боге труп Осириса скрыл столб Джед, так в мифе о солнце богиня Хатор-Тэфнут в виде столба Джедет скрывает бога солнца. Так достигается слияние двух мифов в сознании древнего египтянина.

Возрождение солнца и возрождение растительности объединяются в один общий миф. Все более обобщаются древние представления, первоначально разбитые на отдельные, не связанные друг с другом мифы. Наступит момент, когда чудесное рождение бога-младенца станет одним из сказаний об умирающем и воскресающем боге.

Слияние мифа о чудесном рождении и мифа об умирающем и воскресающем божестве природы происходит постепенно, путем сближения обоих обрядов и сказаний. В позднем Египте празднества в честь рождения «маленького солнышка», «солнца-младенца» все больше сближаются с обрядами воскресения растительности. Это празднество совершалось 6 января. Образ солнца-младенца — Гора-ребенка — Гарпократа был широко популярен в эллинистическом Египте. Тогда по всему Египту праздновали рождение солнца-младенца, несущего обновление, расцвет природе и всему миру. В это же время в Александрии совершали праздник рождения бога вечности Эона, которого на свет, согласно мифу, приносила дева. Утром на рассвете жрец приветствовал верующих возгласом: «Дева родила свет». Позже в это же время стали праздновать рождение нового бога — Христа.

Большое место в религиозных воззрениях позднего Египта принадлежит богине Исиде, «жизнеподательнице», богине-матери с младенцем-сыном на руках, которого скрывала она от козней злых сил. Исида эллинистической религии Египта вобрала в свой культ черты других богинь египетского пантеона. В гимнах в честь Исиды говорится, что она владычица земли, моря, ветров, дождя, что она уже установила справедливость, любовь супругов и родителей и научила людей таинствам. Исида, «царица небесная», — пожалуй, самый распространенный религиозный женский образ древнего мира.

Вместе с Исидой широко почитается бог-младенец Гор, ее сын. Он был популярен и как молодой бог-вонтель, поражающий копьём дракона — олицетворение зла. Этот образ, как давно доказано рядом ученых, лег в основу образа христианского святого Георгия Победоносца, поражающего змея.

В поздней религии Египта все большую роль начинают играть мистерии. Каждый присутствующий на богослужении становился не только зрителем, но и участником обряда. Участие в мистериях, по распространенным верованиям, имеет огромное значение для судьбы участника, который якобы общается к «миру божественного» и получает право на блаженство. Все больше накапливается элементов будущей религии, развиваются черты нового религиозного мировоззрения.

В этом мировоззрении среди идейных истоков христианства важное значение, как указывал Энгельс, имеет идея богочеловека и непорочного зачатия. «С другой стороны, — говорит Энгельс, — уже Август позаботился о том, чтобы не только богочеловек, но и так называемое непорочное зачатие стали предписанными государством формулами».¹⁴⁴

¹⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308,

Мы указали некоторые истоки и трансформацию этих религиозных идей в древности; следует подчеркнуть также влияние эллинистических восточных монархий, особенно Египта, на эту римскую государственную догму. Мы знаем, как это догма внедрялась государственной властью в массы. Вместе с тем можно отметить, что эти идеи имелись также у философов-идеалистов, например у Филона Александрийского, философа I в., которого Энгельс называл «отцом христианства». Филон пропагандировал идею непорочного зачатия, представление о соединении бога со смертной женщиной, «неиспорченной, нетронутой, чистой природой, истинной девственницей». С Филоном мы вступаем в область богословия, богословской интерпретации древних мифов, их «объяснения» с помощью вульгарной идеалистической философии.

Наличие таких религиозных идей в учении Филона ставит вопрос о широком влиянии в эпоху эллинизма религиозно-богословских систем египетских жрецов. Излагая богословское, мистическое учение о сошествии духов на смертных людей, об одержимости духами и о соединении духов со смертными женщинами, Филон ссылается на «некоторых», говоривших ему об этом. Совершенно несомненно, что эти «некоторые» принадлежали к греко-египетским кругам Александрии. И это вполне понятно.

Ни в одной религии древнего мира миф о непорочном зачатии, о вступлении богов в брак со смертными женщинами не получил такого развития, как в религии древнего Египта. Это учение египетских жрецов привлекло пристальное внимание греческих богословов и мистиков. Оно заинтересовало Плутарха, который ревностно его пропагандировал в своих сочинениях, заявляя, что, по верованиям египтян, «дух божий производит в женщине зародыш начала».¹⁴⁵

Норден и ряд других исследователей приходят к правильному выводу, что в основе воззрений Филона и Плутарха лежит знакомство их с учением египетских жрецов. В учении Филона содержатся различные идеи греко-египетских кругов Александрии. Один из наиболее крупных знатоков этих греко-египетских гностических течений, Рейтценштейн, говорит: «Филон показывает необычное распространение и силу эллинизированного египетского богословия».¹⁴⁶

Идея чудесного рождения была заимствована Филоном также из иудейского мессианизма. В обстановке обостренной классовой борьбы VIII в. до н. э., разорения бедняков, всесиятия знати и богатых возникла эта мечта о приходе божественного

¹⁴⁵ См. E. Norden. *Geburt des Kindes*. Leipzig — Berlin, 1924, S. 78—79.

¹⁴⁶ R. Reitzenstein. *Poimandres*. Leipzig, 1904, S. 42.

спасителя, который родится чудесно от девы (Исайя, 7, 14) и «будет судить бедных по правде» (Исайя, 11, 4). Райская жизнь воцарится тогда, смолкнет борьба не только между людьми, но даже среди зверей: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Исайя, 11, 6). Эти проповеди не могли, разумеется, превратить волков в ягнят и только еще больше укрепляли дух бессилия в массах, возвращали у них тщетные надежды на божественное избавление.

Представление о мессии менялось в разные эпохи и в разных социальных кругах. В VIII в. до н. э. сложилось понятие о мессии как о пророке, который должен прийти на землю подобно Моисею и показать путь спасения. Распространялось и представление о мессии-царе, помазаннике божьем, избранном царе, который будет править «по воле божьей». Эта идея царя — помазанника богов живет и во II в. до н. э. в пророчестве Сивилл. В массах народа этот образ все более приобретает чудесные черты. В книге пророка Даниила мессия скорее небесный царь, чем земной. В IV книге Ездры говорится о появлении мессии: «Если же увидишь человека, выходящего из середины моря, это и есть тот, через которого он [бог] спасет мир». Все эти фантастические образы, своеобразно преломляясь в новых условиях, продолжали жить в позднем иудаизме.

В философии Филона, как указывает Энгельс, произошло слияние «аллегорически и рационалистически понятых еврейских преданий с греческой, а именно, стоической, философией».¹⁴⁷

Основным элементом филоновской философии было представление о мессии и учение о логосе, которое Филон заимствовал из идеалистической греческой философии. Было время, когда у греческих материалистов это понятие играло совсем иную роль. Под логосом понимали тогда общую, единую закономерность, которая проявляется во всей природе, во всем мире. Однако с тех пор прошли века, наполненные идейной борьбой, ростом среди рабовладельцев идеалистических и мистических настроений, все более распространявшихся в древнем мире по мере его упадка. Стараниями поздних идеалистических учений мир был расколот на духовное и материальное, небесное и земное. Бездна разделяла эти миры. И эту бездну призвано было заполнить учение о логосе. Своеобразной связью между этими двумя мирами стало понятие логоса — слова. Божество наполняет мир при помощи логоса. Высшее духовное начало всего мира — логос, божественное слово, другие логосы приравняются Филоном к ангелам. Мир логосов может быть

¹⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 307.

постигнут умом человеческим, до него и надо возвыситься людям, если они усвоят учение Филона, займутся самоусовершенствованием, откажутся от мирских благ и путем приведения себя в исступление, в экстаз будут приближаться к божественному.

В учении Филона о логосе сказалось греческое идеалистическое толкование этого понятия, но в нем отразились и представления позднего иудаизма о «премудрости».

Уже в «Книге притч» (VIII, 1—5) говорится о премудрости: «На вершине высоких мест, при дорогах, на перекрестках стоит она, близ ворот при входе в город»; эта премудрость взывает: «Неразумные, обучитесь пониманию». Путника у городских ворот уже встречала «премудрость», одетая в рубище и взывающая к прохожим на людных перекрестках и у дорог. Наряду с этим образом бродячего проповедника появляется образ мудреца, который учит у себя дома и дает наставления приходящим к нему. В «Книге притч» мы читаем, что «премудрость построила себе дом, обтесала она его семь столбов. Она заколола животное свое, смешала вино свое, приготовила стол свой. Выслала она своих служанок, взывает она с вершин высот городских: кто неразумен, пусть обратится сюда, непонимающему говорит она: идите ешьте хлеб мой и пейте вино мое, которое я смешала». Это были, так сказать, образы премудрости и ее творцов. Премудрость выступает, таким образом, в олицетворенном, персонифицированном виде. Под этим обобщенным образом премудрости скрывается деятельность различных проповедников, учителей и наставников в вопросах религии. Поэтому в Библии говорится, что премудрость взывает к проходящим у городских ворот, при дорогах и на перекрестках, а в городе восседает в домах и принимает учеников, угощая их вином и снedyю.

Различные проповедники представлялись посредниками между земным миром и миром той «небесной мудрости», о которой на разные лады они твердили. Возникла и укрепилась религиозно-философская теория о каком-то мосте, соединяющем земное с небесным, материальное с духовным. Этот мост строили мудрецы, сами являвшиеся как бы посланцами в земной мир из каких-то небесных далей.

Учение о премудрости, как показывает ряд новых работ, занимает большое место в позднем иудаизме.¹⁴⁸ Некоторые думают, что образ этот возник как олицетворение Торы, другие полагают, что здесь кроются отголоски оттесненного в иудаизме древнего культа богини, возможно богини неба, возникшего без влияния культа эллинистической Исиды.

¹⁴⁸ См. работы Oesterley, Knox и других в сб. «Judaism and Christianity» (London, 1937).

Учение о творящей и разлитой в мире премудрости было воспринято Филоном, который, по выражению английского ученого Нокса, «заменял новым словом логос старое слово премудрость». Указывалось, также не без основания, что на филоновское представление о логосе повлияли некоторые эллинистические гимны Серапису и Зевсу-Асклепию (гимны Аристиды); дело доходит до буквальных совпадений целых выражений и идей.¹⁴⁹ Это слияние еврейских традиций с греческой стоической философией повлияло в сильнейшей степени на выработку христианского вероучения.

Однако учение о премудрости как о какой-то туманной религиозно-философской абстракции составляло, видимо, только одну сторону этого процесса развития религиозных представлений позднего иудаизма. Другой стороной оставалось весьма конкретное восприятие этого представления, которое, по выражению уже цитированного английского исследователя, являлось обобщенным «портретом некоего мудрого человека». Если можно так выразиться, в образном мышлении масс, не тронутых философскими абстракциями, «логос-премудрость» продолжала вызывать на площадях, встречаться людям на перекрестках у дорог. Это была одна из форм различных представлений о пророках и чудотворцах.

Характерно, что эта вера в пророков и чудотворцев захватила не только Восток, Египет и Палестину, но и греков.

Древний мудрец Пифагор в эту эпоху для его последователей стал божественным существом. Один из важнейших представителей неопифагорейства во второй половине I в. н. э., Аполлоний Тианский, считался наделенным сверхъестественными свойствами. Он объявлял себя прорицателем, чудотворцем и проповедником и учил, что посредниками между божественным миром и греховным миром земного являются проповедники вроде него самого, показывающие людям путь спасения.

Сейчас уже совершенно ясно, по находкам древних еврейских рукописей возле Мертвого моря, что среди сектантов-евреев, возможно так называемых ессеев или ессенов, была распространена легенда об «учителе справедливости», который, по преданию, был основателем этой секты и подвергался преследованиям со стороны «нечестивого жреца», правившего в Израиле.

После исчезновения этого «учителя справедливости» община ессеев, как предполагают, управлялась надзирателем и советом, состоявшим из двенадцати мирян и трех жрецов. Но совершенно очевидно, и с этим согласны многие богословы, что руководящую роль в общине играли именно жрецы. Община требовала от своих членов беспрекословного подчинения младших старшим.

¹⁴⁹ См. W. Knox. Some Hellenistic elements in primitive Christianity. London, 1944, p. 3, 38, 39, 55.

По-видимому, в некоторых общинах разрешалось пользование рабами. Декларировалось, что все члены должны принести в общину «все свои знания, все свои способности и все свое имущество». Религиозные воззрения были проникнуты дуализмом: в мире идет извечная борьба между светом и тьмой, в конце концов бог обеспечит торжество света и правды. Для этих сектантов были характерны и верования в мессию, который придет на землю. Однако как эти верования были связаны с легендой об «учителе справедливости», еще окончательно не ясно. Видный французский богослов де Во, директор библейской школы в Иерусалиме, который заинтересован в затушевании связи представлений этих сектантов с евангельскими мифами, считает, что фигура «учителя справедливости» не была «предметом веры», он не являлся мессией, а сам входил в ту массу, которую спасает мессия.¹⁵⁰ Французский же ученый Дюпен-Сомме считает, что «учитель справедливости» — мессия, который в конце дней будет судить людей за их преступления.

Исходя из такого понимания легенд об «учителе справедливости», некоторые богословы сопоставляют вероучение ессеев с учением секты иоаннитов, для которых характерны были легенды об Иоанне Крестителе. Для иоаннитов, так же как и для ессеев, характерны были элементы дуализма, а также обряд крещения. Важно отметить, что сходство с христианством у ессеев обнаруживается в Евангелии от Иоанна, пропитанном гностическими, а может быть, и иоаннитскими настроениями, на чем мы остановимся далее.

Как бы то ни было, легенда об «учителе справедливости» и религиозное вероучение ессеев, проникнутое идеями борьбы сил мрака и света, их проповедь добрых дел, воздержания, общности, ухода от мира и простоты жизни вводят нас в круг тех представлений, которые были характерны для еврейского сектантства до возникновения христианских общин. По-видимому, в I в. до н. э. сектантские общины ессеев существовали не только в пустыне, окружающей Палестину. Можно предположить, что аналогичные сектантские организации возникали и в диаспоре, среди еврейских колоний, например в Египте, около Александрии, как об этом пишет Филон Александрийский, составивший картину жизни сектантской общины «терапевтов». В этих сектах, по-видимому, причудливо сливались верования в мессию, спасителя, и народные представления о премудрости, об учителях премудрости, которые являются как бы мостом между миром людей и миром божественного.

¹⁵⁰ См. *R. De Vaux. Les manuscrits de la Mer Morte.* — «La table ronde», Novembre 1956, p. 82. Проблема раннего христианства в свете «рукописей Мертвого моря» еще ждет своих исследователей, тем более что не все памятники опубликованы (см. статью А. Донини в журн. «Вестник древнего мира», 1958, № 2).

Мы можем наметить, таким образом, основные черты того процесса, в силу которого произошло воплощение «ставшего человеком логоса в определенной личности...».¹⁵¹

В позднем иудаизме имелись элементы персонификации этого представления, восприятия премудрости как образа некоего божественного учителя. Превращение религиозно-философского представления о премудрости или логосе в божественного спасителя, избранника богов, было важнейшим шагом «очеловечения» этих первоначально довольно абстрактных представлений. Чудесное рождение вошло как важнейшая составная часть в эту богословскую систему, которая переработала старые мифы.

В древнейшей книге христиан «Апокалипсисе» («Откровении») миф о рождении логоса изложен крайне смутно: небесная жена, облеченная в солнце, у которой под ногами луна, а на голове венец из двенадцати звезд, родила младенца мужского пола. Страшный дракон стремится пожрать младенца, преследует жену, которая его родила. Жена спасается от преследований дракона в пустыню. Возникает война против темных сил дракона, за установление царства мессии на земле.

Миф новой религии на первых порах еще не использует всех тех красок, которые ему представляли старые сказания о чудесно рожденном спасителе, о гонениях на него. Из этих старых измышлений новый миф взял пока лишь основную схему. С развитием христианства будет развиваться и миф о чудесном рождении, все более щедро используя для этого развития старые мифы о «божественных избранниках».

Глава пятая

ХРИСТИАНСКИЙ МИФ ОТ «АПОКАЛИПСИСА» ДО «ЛОГИИ»

«Откровение Иоанна»

Древнейшим памятником христианской литературы является «Откровение Иоанна» («Апокалипсис»). Это произведение было написано в Малой Азии около 69 г. н. э. В «Откровении» сказываются бунтарские настроения, ненависть к Риму, ожидание скорой гибели мировой империи, «конца света», когда Христос устроит «Страшный суд», произведет на земле расправу и установит «царство божие». В «Откровении» не упоминаются те рассказы о жизни Христа, которые затем наполняют Евангелие.

¹⁵¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308.

Образ Христа наделен исключительно фантастическими чертами: он родился на небе от жены, «одетой в солнце и увенчанной звездным венцом», и т. д. «Откровение» проникнуто верой в чудеса, ожиданием близкого «конца света», что так характерно для эпохи заката рабовладельческого общества. Христианские общины отличались тогда простотой организации: члены их устраивали собрания, совместные трапезы. Здесь произносились проповеди. Отдельные общины обменивались посланиями.

Очертания мифа о «новом боге» Христе вначале были крайне расплывчаты: чудесное рождение, смерть и будущее воскресение — вот, пожалуй, и все, что объединяло ранние христианские общины в области мифологии. Основная идея нового вероучения, как она изложена в «Откровении», первоначально заключалась в том, что явившийся Христос указывал людям, верящим в него, дорогу к спасению. Злые силы мира угнетают последователей нового вероучения, но бог пошлет за это страшные кары на угнетателей. В «Откровении» наибольшая ненависть выражена по отношению к Риму, который изображается в виде блудницы: она сидит на звере с семью головами, в алой одежде, пьяная от крови замученных. Авторы «Откровения» убеждены, что великая блудница — Рим скоро подвергнется разрушению, все приверженцы Рима и сам дьявол будут повергнуты и заключены на тысячу лет в темницы, а на земле восторжествует «царство божие» во главе с Христом. По истечении тысячи лет дьявол освободится и будет новое сражение духов и новое окончательное поражение дьявола. Вера в тысячелетнее «царство божие», так называемые хилиастические настроения (от греческого слова «хилиас» — тысяча), известные нам по религиозным памятникам различных народов древнего мира, в том числе и египтян, чрезвычайно характерны для «Откровения» и всего раннего христианства, жившего надеждой на сверхъестественное избавление и близкое торжество над грешным и ненавистным Римом.

Однако история раннего христианства показывает, что эти первоначальные бунтарские настроения раннего христианства постепенно выветривались и в нем получало преобладающее значение то течение, которое призывало трудящихся смиренно и терпеливо «нести свой крест» во имя «лучшей жизни» после смерти. Христианская мифология в ходе этого процесса все более развивалась и усложнялась, впитывая в себя исконные представления распространенных религий древнего мира. Хотя «Послания апостола Павла» ничего еще не знают о земной истории Христа, но они уже подчеркивают, что новый бог сходил на землю и в человеческом образе претерпел смерть на кресте, затем воскрес и вернулся на небо к своему отцу. В посланиях подчеркивается, что всякая земная власть установлена богом и ей необходимо повиноваться: рабы должны повино-

ваться своим господам, жены — мужьям. От бунтарского, демократического духа ранних христианских общин здесь уже не осталось и следа. Возможно, что в это время происходит и некоторая консолидация христианства, которая впервые, вероятно, была достигнута в Антиохии. Христианская легенда рассказывает, что там впервые сторонники новой религии начали называться христианами (Деяния, XI, 26).

Антиохия была вторым после Александрии крупнейшим центром эллинистического мира. Подобно Александрии, это был греческий город, вкрапленный в инонациональную среду. Наряду с греками, которые были основным элементом населения города, здесь немало жило сирийцев и имелась также довольно значительная еврейская колония. Город, расположенный по нижнему течению реки Оронта, тесно связанный со Средиземноморьем, играл большую роль в торговле эллинистического мира. В пестрой толпе населения Антиохии были представлены Восток и Запад. Сюда проникали самые разнообразные восточные суеверия, смешиваясь с греческими религиозными течениями. Толпа гадателей, прорицателей, врачей и т. д. всегда находила себе радушный прием на улицах и в домах Антиохии. Этот город снискал себе недобрую славу у последующих христианских писателей, которые находили веселые празднества, происходившие в нем, бесстыдными и, задыхаясь от гнева, вспоминали антиохийских куртизанок. Здесь сильно сказывалось классовое расслоение; римские писатели с презрением пишут об «антиохийской черни», которую ликторы на городских площадях безжалостно разгоняли палками. Еврейская колония пользовалась здесь примерно теми же правами автономии, как и в Александрии; во главе ее стоял этнаrx. В убогих кварталах среди бедноты проповедь о «новом боге» и слова отвращения к миру грехов и порока могли легко завоевать сердца иудеев, сирийцев и даже греков. Христианская легенда связывает именно с Антиохией начало проповеди среди язычников и разрыв с иудаизмом. Не исключена возможность, что в Иерусалим и Палестину христианство пришло именно из Антиохии. Как бы то ни было, окончательное оформление раннего христианства, несомненно, связано с Антиохией, а также с Эфесом и рядом центров Малой Азии.

Те скудные намеки, которые дошли до нас в христианских легендах малоазиатского происхождения, говорят о каких-то древних распрях между малоазиатскими общинами, в частности эфесскими и александрийскими. Суть этих распрей, на которых мы остановимся в следующей главе, сводится к тому, что представители малоазиатских общин считали проповедников из Александрии знакомыми лишь с начатками нового учения. Можно предположить, что самая ранняя история христианства складывается из двух периодов. Первый был по преимуществу алек-

сандрийским, связанным с проникновением филоновских идей в массы и формированием первоначальных легенд о спасителе Христе; второй период связан с распространением этих идей в Малой Азии.

Можно согласиться с Р. Ю. Виппером, что важнейшей вехой этого второго периода является деятельность Маркиона, впоследствии объявленного еретиком. Выдающийся организатор и талантливый проповедник христианства, Маркион действует в Малой Азии в 30-х годах, а в Риме в 40—50-х годах II в. н. э. С именем Маркиона связано введение в оборот «Посланий апостола Павла», о которых до тех пор ничего не было слышно. «Послания апостола Павла» показывают, что в начале II в. возникает новый образ христианского проповедника. Этот образ почти затмевает Христа. Идеализированный образ страстного проповедника христианства должен сплотить христианские общины и служить образцом для всех глашатаев новой религии.

В результате деятельности целой группы проповедников появляется этот образ апостола Павла. Он столь же нужен был на новом этапе для формирования христианства, как для самого первого этапа нужен был образ нового бога — спасителя. Вслед за этим подвергается переосмыслению и миф о новом боге Христе, он тоже становится носителем собственного вероучения, образцом для всех последующих проповедников. Послания, приписываемые апостолу Павлу, должны были возбудить жизнь в христианских общинах, находящихся в состоянии разброда, осветить по-новому все самые актуальные для того времени проблемы в жизни этих общин.

Необходимо было разрешить вопрос об отношении к иудаизму, порвать пуповину, которая еще связывала новое религиозное течение с древней иудейской религией, древними обычаями и в какой-то мере с иудейской общиной. Надо было ответить на вопросы о поведении христиан, о правах и обязанностях руководителя общины, об отношении общин к государственной власти. Необходимо было упорядочить жизнь в общинах, создать дисциплину и единообразие в порядках и правилах. Легенда о деятельности апостола Павла подчеркивает его столкновение с каким-то александрийским проповедником, учившим в Эфесе так, что его можно причислить к иоаннитам, которые за Христа почитали Иоанна. В этот период происходит решающее упорядочение мифов и легенд о новом боге. Распри и столкновения между общинами, как свидетельствует «Апокалипсис», имели место уже во второй половине I в. Теперь была проведена попытка провести единообразие в учении всех общин новой веры.

По мере того как складывается во II в. христианская церковная организация, все новые черты появляются в образе Христа, который рисуется теперь не только как новый бог-спаси-

тель, посланный на землю для искупления грехов людей, но и как некий исторический деятель, основатель новой религии. Это стремление нашло свое выражение в составлении повествований о жизни, смерти и воскресении Христа, так называемых евангелий.

История христианских общин во II—III вв. тесно связана с тем фактом, что в них вступают в большом количестве богатые люди, которые, жертвуя в общинные кассы часть своих средств, приобретают значительное влияние, выдвигаются на первое место. Первоначально руководили общинами различные проповедники, пророки, апостолы. Большой вес имели старшие по возрасту или пользовавшиеся уважением старейшины (пресвитеры). Для заведования кассой и хозяйственными делами выбирались надзиратели (епископы). Никаких особых прав эти должностные лица не имели, все члены общины считались равными.

Дальнейшая история христианских общин показывает, как епископы становятся во главе их, все более сосредоточивая в своих руках распоряжения общинными средствами. Пресвитеры становятся помощниками епископов. Появляются низшие служители — диаконы. Значение проповедников, апостолов, пророков все более падает. Епископы, пресвитеры, диаконы сосредоточивают в своих руках все дела общин и обособляются от остальных верующих. Разрабатывается учение, согласно которому эти должностные лица обладают божественной «благодатью», вследствие чего только они могут совершать религиозные обряды и быть наставниками остальных верующих, входящих в данную общину. Совершается процесс превращения прежних общин в церковную организацию, которая делится на духовенство — клир — и мирян. Клер добывается все большей власти в церковных делах. Должность епископов привлекает богатых людей, более образованных по тому времени и умевших распоряжаться хозяйственными делами; она дает своим носителям почет, обеспечивает влияние и доходы. Укрепляются связи и между общинами, совершается процесс образования единой христианской церкви, управляемой епископами.

С зарождением церковной организации все более разрабатываются и усложняются культ, мифология и догматика новой религии. В мифологии все меньше внимания уделяется надеждам на приход Христа и его расправу с «царством зверя» — порядками рабовладельческой Римской империи. Все большее значение приобретают сказания о том, что Христос уже приходил на землю в образе человека, принес себя в жертву за грехи людей и тем самым обеспечил верующим блаженную жизнь «на том свете», за гробом. Обеспечения этой загробной участи могут добиться не только бедные, как это часто подчеркивалось раньше, а все, кто исповедует веру в Христа, выполняет церков-

ные обряды, подчиняется церковной дисциплине, а в своей жизни проявляет смирение и терпение. Все те христианские течения, которые еще были проникнуты демократическими настроениями, свойственными раннехристианским общинам, стали теперь считаться еретическими.

В христианских общинах получает перевес то направление, которое откладывает на неопределенный срок «второе пришествие» Христа и конец мира зла. Это течение призывает к смирению и терпению. В «Посланиях апостола Павла» содержится призыв к рабам повиноваться своим господам. Центр внимания переносится не на ожидание будущего пришествия Христа, не на ожидание расправы с врагами, а на то, что Христос уже приходил и этим в первую очередь надо удовлетвориться.

В это время создаются евангелия, отражающие жизнь христианских общин II в., отвечающие на вопросы, которые волновали эти общины. Картина возникновения христианства, излагаемая в евангелиях, сама возникла во II в. в результате борьбы различных противоречивых течений и направлений. Согласно новой канонической концепции, христианство возникло в Палестине. Там будто бы и создалось христианство в готовом виде, т. е. в таком, какой оно приняло в II в. Все христианские общины, в том числе общины Александрии, Антиохии, Эфеса, лишались, таким образом, каких-либо прав на первенство в христианском мире. Это не значило, однако, что преобладание получила иерусалимская община, не игравшая в то время почти никакой роли.

Из евангелий видно, что их авторы весьма приблизительно знакомы были с историей Палестины того времени, о котором они пишут. Столь же приблизительно и познания евангелистов в области географии Палестины. Евангелия — полемические произведения, они должны убедить всех христиан обратить свои мысли от «второго пришествия» к «первому пришествию», на этом сосредоточить свои помыслы. Уже в этом одном заключается поворот от «Апокалипсиса» к евангелиям. Они говорят, что дело не в ожидании нового пришествия, не в этом центр вероучения новой религии, дело в «первом пришествии», в проповеди страдания и терпения, которые остались заветом людям на земле.

Богословская теория возникновения христианства изображает этот процесс как молниеносный. Учение пророка, проповедовавшего в Галилее, кстати сказать, людям неграмотным, не могущим ничего записать, распространяется по всему миру буквально молниеносно, за какие-нибудь 10—15 лет. Это была новая концепция возникновения религиозного вероучения и церковной организации. Согласно этой концепции, новый бог становился историческим деятелем, основателем новой религии, а его мифические ученики — основоположниками христианских общин и церкви. Все это должно было дисциплинировать и

унифицировать многообразные христианские общины, приглушить распри, которые в «Деяниях» изображаются так, что, например, в Эфесе одни говорили: «Мы Павловы», а другие — «Мы Аполлосовы» (по имени проповедника, прибывшего из Александрии).

Евангельские повествования — конечный пункт этого пути. Евангелиям предшествует целый слой литературы не повествовательной, а поучительной, проповедей и изречений. Эта литература вместе с «Посланиями апостола Павла» отделяет «Апокалипсис» от евангелий и позволяет проследить развитие христианской литературы и мифологии.

«Дидахе»

Наиболее любопытным памятником II в. является так называемое «Дидахе», или «Учение 12 апостолов». Весьма возможно, что это сочинение является последним памятником христианства, все еще слабо оформленного, а по всей идейной направленности еще близкого к терапевтам и другим полугностическим сектам этого типа. Происхождение «Учения 12 апостолов» («Дидахе») многие исследователи приписывают христианским общинам Египта II в. н. э. Уже в начале III в. его знает церковный писатель Климент Александрийский. Вообще в Египте этот памятник раннехристианской литературы был хорошо знаком и, вероятно, употреблялся в виде своеобразного «катехизиса», наставления в основах нового учения. Памятник, несомненно, вышел из кругов еврейской колонии. В нем чрезвычайно много ссылок на ветхозаветные еврейские религиозные представления. В построении фраз «Учение 12 апостолов» выдает также свое первоначальное происхождение из еврейских кругов. У этого памятника очень много общего с писаниями Филона Александрийского. Вместе с тем «Учение», видимо, составлено в первую очередь для прозелитов из язычников. Оно так и называется: «Учение Господне через 12 апостолов народам». Важнейшие заповеди относятся к язычникам: «Дитя мое, не наблюдай полет птиц, ибо это ведет к идолослужению». Составители поучения увещевают не быть ни астрологом, ни колдуном, «ибо через все это приходят к идолослужению». В этом памятнике вопрос о притоке верующих язычников занимает большое место. Для наставления их в основах вероучения и написано все произведение.

Жизнь христианской общины рисуется в этом памятнике очень интересными чертами. Община еще не знает монархического епископата. В ней есть настоятель и диаконы, но свою роль продолжают играть еще всякие прохожие проповедники и апостолы. Памятник дает наставления, как отличить «истинного» пророка и проповедника от «ложного». Это наставление

отражает новые отношения ко всяким странствующим нищим пророкам. Если апостол пробудет один день и, если нужно, проведет в общине второй день,— это истинный апостол, но если он захочет остаться и на третий день,— это уже явно лжепророк. Если он на дорогу попросит хлеба,— это вполне нормально, но если такой апостол будет еще просить денег, то этим он разоблачает себя как лжепророка (II, 4—5). В этом сказывается начальный период того гонения на странствующих проповедников, которое повел укрепляющийся епископат к концу II — началу III в., оттеснивший, а затем и ликвидировавший всякую роль апостолов, пророков и проповедников в церковных общинах.

С удовольствием община открывает свои двери прохожим ремесленникам-христианам, которые должны там работать и трудом зарабатывать свой хлеб. Пришельцы же, которые ничего не умеют делать, вызывают всяческие подозрения (XII, 2—5). В тексте встречаются еще гневные слова против алчных, неправедных защитников богатеев, неправедных судей, против тех, кто угнетает обремененных. Но в памятнике нет уже той радости борьбы и ненависти к врагам, которая характеризует более раннее произведение христианской литературы — «Откровение Иоанна».

В тексте говорится лишь о рабах-христианах, рабы-язычники авторов текста мало беспокоят. О рабах-христианах, находящихся в подчинении у хозяина-христианина, указано, что хозяин должен отдавать им приказания без горечи, без раздражения. «Вы же, рабы, повинуйтесь господам своим, как подобию бога, в почтительном страхе» (XI, 2). Это уже проповедь покорности эксплуататорам.

Памятник возник тогда, когда наступили глубокие изменения в жизни христианских общин, когда проповедь самоусовершенствования и пассивного терпения начала вытеснять первоначальный дух протеста и непримиримости. Правда, в памятнике еще есть ожидание пришествия мессии, Страшного суда, которому предшествует появление антихриста, когда человечество пройдет через огненные печи испытания (XVI, 5). Но и этот отголосок раннехристианской апокалиптики изменен, в тексте ничего не говорится о расправе с врагами, гонителями и притеснителями, а громы и молнии направлены главным образом на всяких лжепророков и соблазнительей. Хотя памятник и ссылается на «евангелие господина», однако эти ссылки весьма расплывчаты и не имеют в виду какое-либо определенное каноническое евангелие. Те слова, которые авторы текста приводят со ссылкой на евангелие, ближе всего подходят к изречениям, содержащимся в так называемом Евангелии от Матфея. Мы знаем из древнехристианской литературы, что в основе так называемого Евангелия от Матфея лежит какой-то сборник изре-

чений, приписываемых Христу и составленный на арамейском языке. Этот сборник переводили кто как умел. Такие сборники изречений на греческом языке, так называемые «Логии», дошли до нас. Весьма возможно, что аналогичным сборником изречений пользовался и автор «Учения 12 апостолов».

Исследователи текста считают возможным видеть в нем многие формулы и мысли, приближающиеся к четвертому Евангелию, связываемому с именем Иоанна. В этом нет ничего удивительного, особенно если «Учение 12 апостолов» было составлено в Египте. Основные формулы и мысли так называемого четвертого Евангелия часто прямо заимствованы из греко-иудейского богословия и эллинистической мистики, важнейшим центром которой были Египет, Александрия.

Обращает внимание и самое построение этого интересного текста. Катехизисом он, несомненно, стал позднее, первоначальное же его назначение было несколько иное. Возможно, что все начало текста надо рассматривать как проповедь, которая произносилась при крещении. Весьма возможно также, что эту речь должен был произносить сам подвергающийся крещению. После речи о двух дорогах жизни и смерти, о путях, которые ведут к смерти или к жизни вечной, следуют предписания, как надо крестить вновь обращенного. Затем идет указание на посты, которые должны предшествовать крещению, и, наконец, приводятся молитвы при причащении, к которому должен быть допущен крестившийся. Конец памятника содержит указания о жизни христианской общины, об учителях, пророках, апостолах, о пришельцах в общине, об епископах и диаконах, и в заключение «Дидахе» призывает всех христиан не забывать о скором наступлении Страшного суда. Как видно, ядро этого памятника раннехристианской литературы составляет обряд крещения. Самому обряду и подготовительным к нему рассуждениям принадлежит почти половина всего текста.

Едва ли мы ошибемся, если скажем, что для «Учения 12 апостолов» не прошло бесследно вековое развитие египетской поучительной литературы. Порой кажется, читая эту часть текста, что перед нами последнее древнеегипетское поучение, последнее звено той цепи литературных произведений, начало которым положено было поучениями Имхотепа и Кагемни, восходящими к эпохе Древнего царства. Вот характерный образец стиля этого поучения: «Не будь гневлив, потому что гнев ведет к убийству; не разгорячайся, не будь спорщиком, не поддавайся раздражению, потому что из всего этого рождаются убийства» (III,2). Самое построение этого отрывка выдает его близость к восточным, особенно египетским, поучениям: короткие, лаконичные фразы все начинаются с отрицательных предписаний, причем последующая строфа синонимична первой, а заключительная содержит обоснование запрещения.

Дело, однако, не только в форме этого поучения. Содержание этих предписаний в мировой поучительной литературе в первую очередь находит себе аналогию именно в египетских памятниках. Моральное поучение сочетается с житейским, бытовым реализмом, столь характерным для египетской поучительной литературы. «Учение 12 апостолов» требует любить ненавидящих и добавляет: «тогда ведь у вас и врагов не будет»; оно предлагает не требовать назад то, что взято у тебя, и разъясняет: «потому что ведь все равно не получишь».¹⁵² По наблюдению Р. Ю. Виппера, в этом памятнике мало упоминаний о Христе, нет мифа о Христе, нет полемических выпадов против иудаизма. В молитве Иисус Христос назван рабом господним наравне с Давидом, а когда говорится о причащении, то не упоминается о крови Христа, а говорится о «святой лозе». Об Иисусе Христе сказано в молитве, обращенной к богу: «Мы благодарим тебя, отец наш, за дарование нам жизни и знания, которым ты нас причастил через Иисуса, раба твоего». В центре всего учения стоит бог, об Иисусе Христе говорится как о божественном существе, научившем жизни и знанию.

Этот памятник знакомит нас с жизнью христианских общин, может быть, середины II в. Последние все еще живут довольно замкнутой жизнью, но важнейшей задачей стала проповедь, обращенная ко вновь вступившим в общины язычникам. Время иступленных пророчеств и откровений уже проходит, но еще слышны затихающие гневные слова против неправедных богатей и их корыстных защитников.

«Логии»

Особым видом поучительной литературы, уже прямо подводящей нас к евангелиям, являются сборники изречений, так называемые «Логии».

Чрезвычайно интересные находки «Логий» были сделаны в Египте, в городе Оксирихе, где были обнаружены сборники изречений, приписываемых Христу. Часть их относится ко II в., другие — к III в. По своей литературной форме эти сборники напоминают такие произведения древней литературы, как египетские поучения или древнееврейский сборник поучений, вошедший в Библию и известный под именем «Екклесиаста». Такие «Логии», видимо, древнее самых ранних попыток составить связное повествование евангельского типа. Раннее христианство, по-видимому, было богато такими сборниками обиходных изречений, афоризмов и поговорок, выражавших «мудрость» различных проповедников, подвизавшихся в христианских общинах II в.

¹⁵² Р. Ю. Виппер. Возникновение христианства.— «Вестник древней истории», 1941, № 1, стр. 79.

К этим сборникам примыкает отчасти и широко известное произведение раннехристианской литературы, так называемый «Пастырь Гермы». В том же городе Оксиринах были найдены многочисленные отрывки из этого произведения, а за последние годы здесь обнаружен большой папирус, содержащий этот памятник и относящийся к III в. Для истории создания евангелий «Логии» имеют особое значение. Среди изречений, найденных в папирусах Египта, немало таких, которые встречаются в том или ином виде в канонических евангелиях.

В первом папирусе «Логий» из Оксиринах сохранилось всего 8 изречений. Во втором папирусе III в. дошло 6 изречений, однако сильно пострадавших. Лучше изученные изречения первого папируса из Оксиринах очень близки к изречениям, встречающимся в канонических евангелиях (Лука, IV, 24, VI, 42, XII, 31; Матфей, VI, 33, XIII, 57; Иоанн, XIV, 9; Марк, VI, 4). Все «Логии» начинаются словами: «говорит Иисус», и далее приводится соответствующее изречение. Отношение между «Логиями» и каноническими евангелиями можно проследить на следующем примере. Среди «Логий», найденных в Оксиринах, имеется такое изречение: «Говорит Иисус: не бывает принят пророк в отечестве своем, да и врач не лечит знающих его». В Евангелии от Марка читаем (VI, 4—5): «Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем. И не мог совершить там никакого чуда, только на немногих больных возложив руки, исцелил их». Совершенно очевидно, что составитель Евангелия использовал это изречение, изложил его пространно и, так сказать, драматизировал. Обиходное в христианских общинах изречение о враче, который не может лечить знакомых, навеяло ему целый эпизод о том, что Иисус в знакомой обстановке не смог лечить и совершить какое-либо чудо. Размышляя об известном ему ходовом изречении, что нет пророка в своем отечестве, составитель вначале написал, что Христос «пришел в свое отечество». Так получился целый мифологический эпизод, из ходячего афоризма были извлечены данные для описания действия.

Можно не сомневаться в том, что так называемые канонические евангелия возникали на основе ходивших в различных общинах «Логий» — сборников изречений, приписывавшихся Христу. В этих сборниках, видимо, первоначально не было никакой системы изложения. Иной раз в них вкрапливались краткие небольшие рассказы или притчи, которые раскрывали и иллюстрировали смысл того или иного изречения. Совершенно очевидно, что таким сборникам нельзя приписывать значения исторических свидетельств.

Кто мог указать автора этой ходячей мудрости? Изречения для придания им священного авторитета приписывались Христу, но действительными авторами их были различные пропо-

ведники, действовавшие в общинах на протяжении десятилетий. Они и ссылались в своей проповеди на Христа. Потребовался большой труд многих проповедников, составителей, редакторов и переписчиков на протяжении ряда долгих десятилетий, пока были отобраны определенные изречения и преданы забвению другие, менее удачные. Мало-помалу появлялась и разрасталась повествовательная часть в таких сборниках. Для иллюстрации того или иного положения, принятого в обиходе христианских общин, или памятного изречения, которое было у всех на устах, присочинялся рассказ, который должен был объяснить, каким обстоятельствам обязано своим возникновением это безымянное изречение. Раз уж для придания авторитета тому или иному изречению ссылались на Христа, то следовало добавить, когда и при каких обстоятельствах оно появилось.

Домыслы или, точнее, вымыслы какого-нибудь редактора или проповедника выдавались за действительное происшествие.

В сборниках приводились разные рассказы для иллюстрации одного и того же положения; последующие составители евангелий иной раз переписывали оба понравившихся рассказа. Так появился, например, в Евангелии от Луки рассказ об излечении сухорукого человека и рассказ об излечении больного водяной болезнью. Оба рассказа приведены для иллюстрации одного и того же положения: «позволительно ли врачевать в субботу» (Лука, VI, 9 и XIV, 3). Конечно, это не были воспоминания о каких-либо происшедших некогда событиях. Рассказы являлись наглядными, образными объяснениями тех или иных изречений или правил, бывших в обиходе у христианских общин. Авторы этих правил были неизвестны, все правила приписывали одному общему источнику и авторитету — Христу. Таким образом, среди египетских папирусов мы располагаем памятниками новой ступени образования раннехристианской мифологии.

Правда, некоторые богословы считают, что найденные среди египетских папирусов сборники изречений создались путем подбора цитат из уже имевшихся евангелий. Однако абсолютно непонятно, почему возникли такие сборники цитат и кому они понадобились. Непонятно также, почему не удержались впоследствии в обиходе христианских общин эти сборники, если они когда-либо существовали. Наоборот, вполне понятно, как постепенно исчезли из обихода сборники изречений, по мере того как появлялись и получали распространение евангелия, включившие в себя эти изречения. Кстати сказать, эти же богословы не отрицают, что в основе евангелий лежат «Логии». Они принуждены лишь опорочивать найденные в папирусах сборники изречений, ибо признание их предшественниками евангелий заставляет признать последние продуктом поздней поры, что еще больше лишает их значения исторического свидетельства.

Итак, важный момент в процессе изменения христианской мифологии — составление сборников изречений, принадлежавших поколениям христианских проповедников. Эти изречения требовали некоторого повествовательного оформления, указаний на те мифические обстоятельства места и времени, когда они якобы были произнесены. Миф дополнялся большим количеством вставок проповеднического характера, все больше приспособлялся к этим изречениям проповедников, приобретал черты мифа о каком-то историческом деятеле, наставнике и учителе.

Так изменялся и сам мифический образ Христа, который все больше стал рисоваться проповедником, основателем новой религии. На протяжении всего повествования Христос произносил различные изречения, и составители поясняли, что послужило поводом для их произнесения. Появлялись описания встреч с различными людьми, вопросы их и ответы Христа. Так неизбежно происходило изменение мифа, его превращение в серию легенд о проповедях, рассказов о различных поводах к той или иной проповеди. Совершалась «историзация» мифа. Вместо образа божественного мессии начал утверждаться образ божественного проповедника и наставника.

Это было началом создания евангелий, в которых миф о Христе предстал в измененном виде. Если бы не произошло этого процесса, христиане, вероятно, имели бы в качестве священной книги какой-либо признанный церковью сборник изречений, подобный Корану — священной книге мусульман. В исламе не произошло объединения сборника изречений, молитв и заклинаний с легендами об основателе религии, и мусульманство не имеет священной книги, аналогичной евангелиям. Мухаммед был исторической личностью, и никакого процесса «историзации» легенд о нем в мусульманстве не происходило. Такой процесс характерен для раннего христианства.

Даже сторонники исторической школы всегда поражались почти полным отсутствием в евангельских сказаниях связной биографии Христа. Весьма характерно, что мотив чудесного рождения вошел в евангельские истории, так сказать, сам по себе. За ним не последовало никакого изложения детства или юности, никакой биографии Христа. Д. Штраус, представитель исторической школы, касаясь различных толкований евангельских мифов, писал: «Все старания новейших исследователей жизни Христа, как бы они ни были красноречивы, изобразить на основании имеющихся источников развитие Иисуса, рост его сознания, постепенное расширение его кругозора... должны быть признаны апологетическими ухищрениями, лишенными всякой исторической ценности...».¹⁵³ Совершенно напрасный труд, го-

¹⁵³ Д. Штраус. Старая и новая вера, стр. 52.

ворит Штраус, пытаться восстановить связную картину жизни Христа.

Вслед за мифом о чудесном рождении шел миф о страдающем и воскресающем боге, изложенный весьма схематично. Никаких звеньев биографии нет. В евангелиях имеются лишь отрывочные рассказы, придуманные для объяснения ходячих изречений, известных в христианской общине и принадлежащих поколению проповедников новой веры. Что касается изложения в евангелиях мифа о страдающем и умирающем боге, то один из серьезных знатоков раннего христианства, английский ученый Д. Робертсон, пришел к выводу, что «центральные моменты евангельской биографии Иисуса — рассказ о тайной вечере, о страстях, предательстве, суде и распятии — не представляют собой ни современного описываемым событиям отчета, ни исторического предания, а лишь простой пересказ мистерии-драмы». ¹⁵⁴

Мы располагаем сейчас такими данными о древней мистерии-драме, как ритуал вавилонского новогоднего праздника в честь умирающего бога, где есть и суд, и темница, и разбойник, т. е. все основные элементы скупого евангельского повествования. Возможно, таким образом, что античный миф об умирающем и воскресающем боге вошел в евангельское сказание не как мифологический рассказ, а как пересказ основных моментов ритуала, драматического обряда в честь этого бога.

История раннехристианской литературы разбивается на ряд резко очерченных этапов. Первый этап — период создания иудейско-христианской литературы откровений, в которой отразились экзальтированные видения, проникнутые жгучей ненавистью масс обездоленных к миру угнетения. Для этого этапа характерна бунтарская литература «апокалипсисов», сумбурных «откровений» и нсступленных «видений».

По мере того как верх брало течение, которое призывало к примирению с действительностью, отодвигало «пришествие Христа» в неопределенное будущее и не учило надежде на скорое крушение «мира зла», наступает второй этап в развитии христианской литературы. Так называемые «Послания апостола Павла», написанные в конце I и начале II в., в литературной форме выразили это течение. В этот период начала создаваться специфическая проповедническая литература «Логий», сборников изречений, проповедей и поучений, которые приписывались небесному посланнику, сошедшему на землю.

Вскоре, однако, обнаружилось, что созданные сборники «Логий» не удовлетворяют руководителей христианских общин. К этому периоду в христианских общинах начинается борьба с различными проповедниками — апостолами, власть все более

¹⁵⁴ Д. Робертсон. Первоначальное христианство. М., 1930, стр. 27.

сосредоточивается в руках епископов, оттесняющих апостолов предшествующей поры. Этот процесс связан с вхождением в христианские общины представителей правящих классов, которые постепенно сосредоточивают в своих руках должности епископов и усиливают их власть. Епископы устами Иринея Лионского на рубеже II и III вв. утверждают, что их власть идет от тех мифических апостолов, которые были учениками Христа. В тот период создается литература и мифология евангелий, в которых стремились дать повествования о жизни и учении Христа и деятельности его апостолов. Это учение, в противовес прежнему, было лишено уже бунтарских элементов, оно призывало угнетенных к смирению и терпению перед лицом эксплуататоров.

Глава шестая

К ИСТОРИИ

ВОЗНИКНОВЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В ЕГИПТЕ

Буржуазная литература

о возникновении христианства в Египте

Мы наметили некоторые основные этапы формирования мифа о Христе. В нашу задачу не входит, разумеется, освещение всей проблемы происхождения христианства.

Возникновение христианской мифологии и вероучения в собственном смысле этого слова предполагает анализ эпохи кризиса рабовладельческого общества. Этот процесс можно проследить в целом, осветив общую проблему происхождения христианства, опираясь на гениальный анализ этой проблемы Энгельсом и привлекая новые материалы, показывающие кризис рабовладельческого общества в области экономики, политики и идеологии. На наш взгляд, позволительно тоже поставить более частную проблему — проследить сложение христианства в той или иной части Римской империи.

Наименее изучена проблема возникновения христианской мифологии в Египте, в той стране, в которой жил философ Филон Александрийский, считавшийся Энгельсом «отцом христианства», в той стране, которая оказала, как известно, сильное влияние на формирование христианской идеологии.

Нам представляется, что неизученность вопроса о возникновении христианства в Египте отнюдь не случайна: это результат применения порочной идеалистической методологии, банкротства и исторической и мифологической школ в подходе к изучению христианства.

Итак, проблема появления христианства в Египте принадлежит к числу наименее разработанных в истории древнего мира. Буржуазные исследователи давно уже заметили, что Египет был в идеологическом отношении одной из наиболее «подготовленных» стран Древнего Востока для распространения христианства. Внутренние процессы, происходившие в стране, вели и здесь к тому кризису рабовладельческого строя, который нашел свое наиболее яркое идеологическое выражение в создании и распространении новой религии. Между тем памятники молчат о появлении христианства в этой стране. Оно как бы внезапно появляется во второй половине II в. Протестантский богослов Гарнак прямо заявляет о «нашем полном незнании христианства в Александрии и Египте вплоть до 180 г.». ¹⁵⁵ Английский историк христианства Нокс говорит: «Мы останавливаемся перед великой проблемой возникновения христианства — древней историей александрийской церкви, которая внезапно появляется во втором веке». ¹⁵⁶ Об этом же пишет Б. А. Тураев, подчеркивая, что «мало знает о начале христианства в Египте история». ¹⁵⁷ Буржуазные ученые XIX и XX вв. ссылаются на то, что каноническая христианская легенда обходит молчанием этот вопрос. Вместе с тем они не могут не признать, что без ответа на него нельзя восстановить картину древнейшей истории христианства. Египет был одной из самых значительных провинций Римской империи, он играл немалую роль во всей культурной жизни эпохи. Отсутствие сведений о раннем христианстве в Египте представляет собой для буржуазных историков трудно объяснимую загадку.

Они по-разному старались объяснить эту загадку. Ограничимся двумя примерами, относящимися к XIX и XX вв. Э. Ренан считал, что в Египте христианство поздно распространилось, по крайней мере согласно тем источникам, которыми мы располагаем. Это положение он и старался объяснить, когда писал: «Что касается языческого Египта, то у него были религиозные учреждения, гораздо более устойчивые, нежели у греко-римского язычества; египетская религия была еще во всей своей силе; в то время она еще почти переживала тот момент, когда создавались эти громадные храмы Еснеха, Омбоса, когда надежда получить, в лице маленького Цезариона, последнего царя Птолемея, национального Мессию заставляла как бы подниматься из земли эти святилища в Дендерах, Гермонтисе, которые можно сравнить с прекраснейшими из сооружений фараонов». ¹⁵⁸

¹⁵⁵ А. Harnak. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902, S. 448.

¹⁵⁶ См. «Judaism and Christianity». London, 1937, p. 104.

¹⁵⁷ Б. А. Тураев. Древний Египет. Пг., 1922, стр. 151.

¹⁵⁸ Э. Ренан. Апостолы. СПб., 1907, стр. 212.

Это традиционное для буржуазных ученых XIX в. представление не выдерживает критики. Мы знаем, что в мировоззрении масс египетского народа происходил кризис не менее глубокий, чем тот духовный кризис, который охватил народы других частей Римской империи. На этот счет у нас теперь есть достаточные материалы. Устойчивость каменных храмов поздней эпохи не говорит об устойчивости древней религии. Более хрупкий материал — папирус — содержит более точные данные о состоянии умов древних жителей Нильской долины. Идеиные течения, появившиеся в римском Египте, говорят о приближающемся кризисе идеологии.

Буржуазные ученые XIX в. искусственно ограничивали поле своего исследования и сосредоточивали свое внимание при анализе возникновения новой религии в Египте главным образом на идеиных течениях в египетской еврейской колонии. Тот же Ренан был убежден, что «у Египта были Филон и терапевты; в этом заключалось его христианство, которое делало для него излишним прислушиваться к другому и отвлекало от соглашения с ним».¹⁵⁹

Утверждение Ренана, что у Египта был Филон и ушедшие от мира терапевты и только в этом состояла связь Египта с ранним христианством, несостоятельно, так как оно оставляет в тени те глубокие идеиные процессы, которые происходили в египетском народе, и ограничивает разрешение вопроса лишь указанием на некоторые явления, характерные для Александрии, да и то лишь для одной части ее населения — для еврейской колонии.

В XX в. буржуазной наукой эти теории были в значительной степени оставлены, однако им на смену не пришло положительное решение вопроса. С молчаливого согласия и протестантских богословов, и буржуазных историков вопрос о возникновении христианства в Египте был объявлен очень важным, но абсолютно неразрешимым.

Французский буржуазный историк христианства Морис Гогель так резюмирует состояние изучения этого вопроса: «Если была страна, о которой, естественно, должны были думать миссионеры, то это — Египет, как по причине значения еврейской колонии, которая там была основана, так и частоты и легкости сношений, которые она имела с Сирией. Однако мы ничего не знаем о происхождении египетского христианства, ибо традиции, которые говорят об евангелизации Египта Петром и Марком, являются поздними легендами, лишенными всякого рода ценности... Мы ничего не знаем о египетском христианстве ранее последней трети второго века. Как объяснить это?..». Гогель вместе с другими буржуазными учеными склоняется к мысли,

¹⁵⁹ Э. Ренан. Апостолы, стр. 212.

что «христианство в Египте имело сперва такую форму, которая с последующей точки зрения расценивалась как еретическая, и отсюда воспоминания, относящиеся к первым временам египетского христианства, были изглажены, а затем были созданы легенды, восполняющие незнание, в котором не могли себе дать отчет». ¹⁶⁰ Задача, таким образом, представляется неразрешимой.

Так ли это, однако, на самом деле?

Весьма вероятно, что первоначально в Нильской долине христианство распространялось из некоторых городов с большими греко-еврейскими колониями. Именно об этом периоде молчат памятники. Они говорят о другом периоде, когда особенно развивалось египетское монашество и возникали скиты (самое слово «скит», как известно, египетское). Главную роль в движении в это время играют уже не беспокойные городские низы Александрии, а разоряющееся египетское крестьянство. Дух протеста принимает совершенно фанатические формы. Об одном подвижнике рассказывали, что он сам себе придумал семь казней и осуществлял их, пока кровь не хлынула у него из носа и рта. Тогда же, в III—IV вв., создавались легенды о таких подвижниках, которые приходили к властям и говорили: «Если ты не приговоришь меня к смертной казни, я подниму в городе против тебя народное восстание». ¹⁶¹

В этот период ломались рамки древнего номового устройства. Номы от седой древности дожили до римского времени. Но, как доказано, они умерли в византийском Египте, уступив свое место новым административным делениям. Прожив тысячелетия рабовладельческой эпохи, номы умерли вместе с ней, не перейдя в эпоху феодализма.

В христианском Египте появились свои местные центры, местные культы, храмы и святые, но это создавалось вне старых номовых границ.

Вместе с номами сметено было номовое жречество и номовая рабовладельческая знать. С течением времени возникли новые феодальные центры, появились феодалы-помещики, появились также и феодальные религиозные центры. Распространение новой религии означало конец древнего политеизма, связанного с властью фараонов и с господством номовой рабовладельческой знати. От этого периода сохранилось большое количество исторических памятников, рисующих экономическую, политическую и духовную жизнь страны. Однако мы не можем ждать таких же памятников, рисующих появление первых христианских общин в Египте.

¹⁶⁰ M. Goguel. Unité et diversité du christianisme primitif.— «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1939, N 1, p. 15.

¹⁶¹ В. Болотов. Из церковной истории Египта, вып. 1. СПб., 1884, стр. 54.

Мы знаем, как в мировоззрении древних египтян все более и более накапливались новые элементы, весьма близкие новой религии, овладевшей древним миром в эпоху его упадка. Доказано, что многие из этих элементов вошли в христианскую мифологию и культ. Известен далее христианский Египет III—IV вв. Ясна, таким образом, идеологическая подготовка христианства в Египте, но у нас нет сведений о первых шагах его в Нильской долине.

Не приходится удивляться, что нет исторических памятников, фиксирующих появление христианства в Египте. Таких памятников нет и в Малой Азии. Мы располагаем и здесь главным образом данными христианских легенд, запечатленными в «Апокалипсисе». Буржуазную историческую науку удивляет тот факт, что об этом молчит каноническая христианская легенда, которая с особым усердием и всяческими подробностями описывает появление христианских общин в других странах как результат миссионерской деятельности мифических апостолов. В этих легендах, литературно обработанных, в так называемых «Деяниях апостолов» и «Посланиях Павла», ничего не говорится о Египте. Создается впечатление, что вопрос о возникновении христианства здесь был сознательно опущен при обработке легенд. На такой вывод намекает Гогель и некоторые другие буржуазные ученые, но это, разумеется, не является ответом на вопрос о происхождении христианства в Египте. Нет ни указаний на ту форму, которую имело раннее христианство в Египте, ни ответа на вопрос, почему каноническая христианская легенда так сурово расправилась со всякими легендами о христианских общинах в Египте. На эти вопросы буржуазные историки христианства предпочитают не отвечать.

Неспособность буржуазной науки решить вопрос о возникновении христианства в Египте объясняется, по нашему мнению, не отсутствием исторических памятников, освещающих этот период, а нежеланием и неумением привлечь соответствующий исторический материал и подвергнуть его научному анализу. Она коренится, таким образом, в том идеалистическом подходе к анализу исторических фактов, который характерен для буржуазной науки.

Эта идеалистическая методология сказывается даже на привлечении к исследованию той или иной группы материалов. Главный порок буржуазной исторической науки состоит в том, что она всюду разыскивает «героев», оставляя в тени «толпу», как она презрительно называет массы. Энгельс показал, как следует анализировать памятники для того, чтобы установить историю раннего христианства, и разоблачил основные пороки исследований буржуазных историков в этом вопросе. Сторонники так называемой исторической школы продолжали по-рениновски создавать «исторические» схемы, заботясь о том, чтобы

при помощи квазинаучной терминологии и фальсификации фактов подкрепить евангельские легенды, приписав им ценность «исторических свидетельств». Сторонники так называемой мифологической школы продолжали плутать в заоблачной сфере мифологии, не обращая внимания на грешную землю, на историческую обстановку, порождающую эти мифы, и обрекая тем самым свои исследования на бесплодную идеалистическую спекуляцию. При этом критика религиозных легенд, которая ранее была сильной стороной этой школы, все более притуплялась и сводилась на нет. Таким образом, ни та ни другая школа даже не попытались по-настоящему выяснить вопрос о возникновении христианства в Египте.

Некоторые условия возникновения христианства в Египте

«Христианство, как и всякое крупное революционное движение, было создано массами»,¹⁶² — писал Энгельс. В чем заключается массовая база раннего христианства? Христианство, говорит Энгельс, «выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов».¹⁶³ «Все те элементы, — отмечает Энгельс, — которые высвободил, то есть выбросил за борт, процесс разложения старого мира, одни за другими попадали в сферу притяжения христианства...»¹⁶⁴ Социальная база христианства не ограничивалась только рабами. Дело как раз в том, что в христианстве объединились все перечисленные Энгельсом группы, иначе оно не было бы массовым движением. Представители высших классов вошли в христианство гораздо позже и никак не могут считаться в числе основателей христианских общин. Преобладающее значение в раннем христианстве имели рабы.

Христианство было массовым движением потому, что к нему примкнули разные группы обремененных и угнетенных. Предпосылки для возникновения массового движения существовали во всей Римской империи, в том числе и в Египте.

Повсюду в провинциях процветал грабеж подвластных Риму народов. За время гражданской войны привыкли смотреть на Восток как на источник обогащения и покрытия издержек войны. Всюду подымался глухой ропот против чужеземного гнета, грабежа и насилий. Утверждается «самое гнусное государственное право, какое когда-либо, существовало».¹⁶⁵ Политическое положение в империи в I в. н. э. отличалось значительной не-

¹⁶² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 8.

¹⁶³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 467.

¹⁶⁴ Там же, стр. 472.

¹⁶⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 312.

устойчивостью. Империи не раз приходилось переживать критические моменты. Энгельс, рисуя исторические условия, породившие такой памятник раннехристианской литературы, как «Апокалипсис», указывает, что «во времена Гальбы всю Римскую империю охватила внезапная смута».¹⁶⁶

Такие судороги пробегали по телу Римской империи не раз. Последние годы правления Августа ознаменованы были рядом потрясений в политической жизни империи. Огромное восстание разразилось в 6—9 гг. (в Паннонии и Далмации). Тогда уже маячил призрак кризиса. Империя не разрешила и не могла разрешить тех глубоких противоречий, которые обнаружились с особой силой в канун ее рождения.

Вызванная к жизни обострением классовой борьбы новая форма Римского государства разрушала с огромной силой многие прежние социальные и политические порядки, место которых заняло всеобщее бесправие. Этому положению соответствовало настроение апатии, ощущение неотвратимости тех политических порядков, которые утвердились. Неимущие, особенно в провинциях, находились в чрезвычайно тяжелом положении. Огромная масса рабов таила ненависть против существовавших устоев жизни.

Хозяйство Египта в предшествующий период, при последних Птоломеях, было подорвано. Ирригация совершенно расстроилась. В период гражданских войн в Риме процветали различные конфискации и реквизиции, коснувшиеся и Египта. Эпоха Августа принесла укрепление государственной власти, однако положение широких трудящихся масс Египта оставалось по-прежнему тяжелым. При Августе волнения в стране не прекращались. Префект Корнелий Галл подавил восстание в Египте в 29 г. до н. э. Большое восстание в Фиваиде, вызванное появлением там сборщиков налогов, римские легионы подавляли 15 дней. При следующем префекте, Гае Петронии, вспыхнуло восстание в Александрии. Быстрые успехи эфиопов, напавших на южные границы страны, возможно, также объясняются поддержкой египтян.

В I в. н. э. Египет был окончательно покорен и замирен. Но положение масс трудящихся оставалось тяжелым. Со всей методичностью работала римская машина по сбору налогов. Можно удивляться той виртуозной изобретательности, с какой римляне вводили свою налоговую систему. Разветвленность этих налогов и чрезвычайное многообразие их создавали как бы густую сеть, которая опутывала все стороны хозяйственной жизни народа. Знаменитое правило императора Тиберия, выраженное в письме к префекту Египта Эмилию Ректу, который собрал непомерную дань с Египта, «стричь, но не сдирать

¹⁶⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 488.

шкуру», было в силе. Римские чиновники стригли, что только могли, иной раз сдирали и шкуру.

Туго завинченные тиски налогового пресса в руках государственной власти и эксплуатация масс населения со стороны захватчиков и туземной верхушки обрекали все трудящиеся население страны на особенно тяжелое положение. В материале, которым мы располагаем от I в., мелькают жалобы сборщиков налогов на то, что целые деревни опустели, «доведены до нескольких обывателей, ибо одни обнищали и ушли, а другие вымерли, не оставив родных».¹⁶⁷ Документы говорят, в частности, о продаже детей в рабство из-за тяжелого экономического положения родителей (например, документ 26 г. н. э.).¹⁶⁸

Все это неизбежно порождало настроения бессильного протеста против существующих условий общественной жизни. Надежда на сверхъестественное избавление овладевала массами.

Раннехристианские общины возникали вне государственной организации, сковывавшей народы огромного Римского государства, и вне древней храмовой организации. Различные секты, появившиеся внутри древних религиозных систем, были лишены широкой социальной базы и ограничивались этническими рамками, ибо в конце концов они все же не порывали с традиционными религиями народов древнего мира.

Христианство же рвало с древней храмовой организацией. Попытки угнетенных и поработенных использовать древнюю храмовую организацию не могли увенчаться успехом. Попытки отдать себя под защиту храма приводили только к усилению кабалы.

В культе новых богов, вроде Сераписа, появились элементы, неизвестные ранее и свидетельствующие о новых формах поисков низами выхода из тяжелых условий жизни. Как известно, религиозные воззрения эпохи эллинизма особенно ярко проявляются в создании культа Сераписа, основанного греческим царем Египта Птоломеем I. За основу был взят культ быка Аписа, который после смерти считался Осирисом, отсюда возникло двойное имя бога — Осорапис или Серапис. По мысли организаторов этого культа новый бог должен был объединить разнородное население эллинистического государства — и египтян, и греков. Серапис был объявлен богом подземного царства, владыкой многих явлений природы, целителем и спасителем людей от разных невзгод. В организации нового культа принимали участие и египтяне, и греки; во главе храма бога стояли греки, они же слагали ему гимны. Культ Сераписа впоследствии отождествлен был с культом Зевса и распространился далеко за пределами Египта. При Птоломеях учащается бегство угне-

¹⁶⁷ Jounston. *Roman Egypt*. 1936, p. 535, 536.

¹⁶⁸ См. там же, стр. 287, 288.

тенных и обремененных под защиту храма нового бога Сераписа. Однако известно, к чему приводили эти поиски убежища: люди, отдавшись под защиту храмов, попадали в кабалу. На определенный срок они даже теряли право покидать храм и должны были на него работать. Это положение так называемых «катахой» так смутило некоторых исследователей, что они думали даже, что катахой — это люди, подвергшиеся какому-то наказанию, заключенные в храм за какой-то проступок.

Корень этого слова имеет два значения: «задержание» или «одержимость божеством». Соответственно этим двум значениям термина разошлись и мнения ученых. Одни считали катахой «одержимыми богом», другие, отмечая, что в текстах о катахой говорится, что они не могут выходить за пределы храма «из-за Сераписа», приходили к выводу, что катахой — «задержанные» при храмах, может быть преступники, отбывающие наказание.¹⁶⁹ На самом деле сущность этого явления гораздо сложнее.

В этом институте проявлялось своеобразное право храмов как убежищ. В непонимании этого сказалось неумение буржуазной науки понять внутреннюю суть социального явления. Отпадает гипотеза Вилькена, который в катахой видел лишь религиозный институт — неких «одержимых богом». Религиозный элемент здесь имелся, но он был лишь покровом для глубоких, социального порядка, явлений. Люди свободные «отдавали себя богу», т. е. искали убежища в храме, но тем самым теряли свою независимость, попадали в кабалу к храму. С надеждой и мольбой устремляли к храму и богу свои взоры и рабы, как показывает обращение раба к Серапису в одном из папирусов, изданных Ревилью.¹⁷⁰ Раб обращается к богу в связи с плохим отношением господина в надежде, что бог примет его в храм. Однако положение катахой показывало, что убежище в храме приводит лишь к тяжелой нужде. Массы убеждались в ненадежности бегства из-под власти рабовладельческого государственного аппарата под власть храмовой рабовладельческой организации.

К I в. сведения о катахой не встречаются. Видимо, этот институт пришел в упадок. Возможно, что здесь важную роль сыграла и политика римских императоров. В 22 г. Тиберий выступил против права убежища храмов в Малой Азии; вероятно, это задело и Египет.

Можно не сомневаться, что превращение в катахой сопровождалось соответствующими обрядами и ритуалами. О характере их мы, к сожалению, знаем очень мало. Р. Рейтценштейн,

¹⁶⁹ См. Woess. *Das Asylwesen in Ägypten in der Ptolemäerzeit*. München, 1923; K. Sethe. *Serapis und die sogenannte Katachoi des Serapis*. Berlin, 1913; Wilken. *Urkunden der Ptolemäerzeit*. 1922.

¹⁷⁰ См. E. Revillout. *Corpus papyrorum Aegypti*, II, I, N 5.

между прочим, предположил, что в число этих обрядов входило «крещение», т. е. ритуальное погружение в воду. Он опирался при этом на сообщение папируса, содержащего письмо одного из заключенных в храм Сераписа.

Попытки угнетенных отдать себя под защиту храма, найти спасение в покровительстве древней религиозной организации не привели ни к чему. Это заставляло искать выход вне старой храмовой организации, как и вне государственной организации — аппарата принуждения в руках рабовладельцев.

Массовые организации христианства, возникшие в Римской империи, порывали с государством и имели демократическое устройство. Они не могли не играть определенной политической роли в жизни Римской империи. По самой своей структуре, по месту, какое они занимали в древнем обществе, Энгельс называл эти общины «опасной партией переворота». «Она, — говорит Энгельс об организации ранних христиан, — подрывала религию и все основы государства, она прямо-таки отрицала, что воля императора — высший закон...».¹⁷¹

Кризис религиозного мировоззрения

Новые элементы, появившиеся в мировоззрении египтян эллинистической и римской поры, свидетельствовали о кризисе древнего религиозного мировоззрения. Бесправная масса низов общества искала утешения в религии, она неспособна была порвать с миром утешительных иллюзий, которые, казалось, сулили надежду, обещали спасение. Древние устои полупатриархальной жизни сельской общины были разбиты; мир денег, наживы, корысти исказил прежние общественные отношения. В сказках, рассказываемых народом, прекрасная дочь жреца, которую герой только что видел величественно шествовавшей по улице, оказывалась не только коварной блудницей, согласной на все, но и страшным демоном. Так, все, что видел простолудин на узких улочках египетского города, получало в его сознании какую-то другую, невидимую сторону, таинственную, неизведанную, грозившую бедами. Это было время, полное жестокости, характерной для рабовладельческого строя. По улицам водили преступников, на голове которых стояла жаровня с раскаленными углями, сжигавшими кожу на темени. Люди без содрогания слушали сказку о красавице, потребовавшей у своего возлюбленного в уплату за любовь, чтобы он убил своих детей и на глазах ее бросил тела их собакам, а ее сделал наследницей всего имущества. Смерть представлялась самой легкой карой из всех тех страшных пыток, на которые обречены были люди в своей безрадостной жизни. В этой жизни господ-

¹⁷¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 547—548.

ствовали злые силы мрака; их боязливо заклинали и старались умилостивить путем различных колдовских заговоров.

В области религиозной идеологии в этот период совершается процесс переплетения туземных и чужестранных элементов в мифах, сказаниях о богах и в культе. Все больше и больше чужестранцев, в первую очередь греков, появлялось в Нильской долине. Они усваивали египетские религиозные представления, часто переиначивая их и уподобляя более известным им греко-римским религиозным представлениям и обычаям. Они на камне высекали греческие стихи в честь египетских богов и обращались к этим новым богам в надежде найти избавление. Особенно привлекал чужеземцев египетский заупокойный культ, многие греки стремились быть похороненными по египетскому обряду.

Огромное место в религиозных воззрениях занимал культ умирающего и воскресающего бога Осириса. В храмовых текстах греко-римского периода подробно описываются мистерии, справлявшиеся в честь Осириса. В траурные дни в храме изготовлялась из зерен фигура Осириса, на нее производились различные возлияния. 24-го числа месяца хойака бальзамировали Осириса, 25-го жрицы оплакивали его, а затем после «священной ночи», в «святое утро» Осирис воскресал. Как известно, эти обряды в огромной степени повлияли на христианские пасхальные обряды. Никогда так не процветала в Египте магия и самые бессмысленные суеверия. Молились каким-то демонам в виде страшных младенцев-уродцев, почитали животных с такой исступленной набожностью, какой не знали древние времена, когда почитание животных было главным образом делом храмов и жречества, а не всех рядовых людей.

Годы чужеземного владычества только сильнее обнажили классовую природу жречества и храмовой организации, в корне подорвали ее кредит у широких масс народа. Этот процесс не мог не создать глубоких сдвигов в мировоззрении масс. Религиозная идеология была тесно связана со всем обиходом государственной жизни рабовладельческой деспотии. Издревле была ясна аксиома, что боги — это египетские цари, а фараоны — это земные боги. В ходе исторических событий, в ходе классовой борьбы конкретное выражение этой аксиомы могло несколько измениться, но сама она оставалась непоколебимой. По мере того как рушилось царство фараонов на земле, расшатывались и основные устои религиозного мировоззрения древнего египтянина: царство небесное неминуемо должно было измениться, коль скоро земное царство фараонов, отсветом которого были проникнуты религиозные представления, перестало существовать.

Литература Египта римского времени дает возможность показать ту идейную среду, в которой зарождались новые рели-

гиозные течения и представления. Ценность этих материалов, между прочим, заключается в том, что они датированы первой половиной I в. (Август—Клавдий), а в своих истоках, вероятно, относятся к концу Нового царства.

Демотический папирус, излагающий сказание о верховном жреце Сетне и его сыне Си-Осирисе, этот ценнейший памятник, знакомящий нас с той идейной пищей, которая распространена была в низах египетского общества, датирован 46—47 гг. н. э., временем императора Клавдия. Зарождение подобных сказаний следует отнести к концу Нового царства. Они создавались и передавались из уст в уста в течение столетий, пока не были окончательно отредактированы и записаны в римское время.

Сказание повествует о многовековой борьбе египетских жрецов и колдунов с иноземными колдунами из Эфиопии. Оно начинается с описания чудесного рождения сына у Сетне — верховного жреца. Мальчик растет не по дням, а по часам. Когда в Египет приходит эфиопский колдун, позорит страну и народ, восклицая, что здесь не найдется сейчас мудреца, который мог бы помериться с ним силой, в это время и выступает юноша Си-Осирис, который просит допустить его к состязанию с пришедшим чужеземцем. Он прочитывает принесенное эфиопом запечатанное письмо, не раскрывая его. В этом письме говорится, что полторы тысячи лет назад эфиоп уже мерился силами с египетским жрецом и колдуном. Победителем в этом состязании вышел египтянин, и, по условию, эфиопский колдун исчез на пятнадцать веков. Теперь сроки прошли, вновь вернулся на землю в Египет злой эфиопский колдун, и вновь возродился в Египте древний мудрец и колдун в виде юноши — Си-Осириса. Эфиоп снова повержен, после чего опять уходит в загробное царство юноша Си-Осирис. Таково содержание этого сказания.

Здесь в первую очередь внимание привлекает образ чудесно родившегося мальчика, в котором возродилась душа древнего мудреца и колдуна. Этот мотив возрождения передан так: «Узнал я в Аменти [царство мертвых.— Г. Ф.], что враг из Нубии наведет свое колдовство на Египет, и не было писца хорошего и человека ученого в Египте в это время, кто бы мог сражаться с ним. Я просил Осириса в Аменти позволить мне выйти на землю снова, чтобы не дать установить ничтожество Египта по сравнению с землею эфиопов».

Этот новый для религии мотив возрождения тесно связан с изложенной в данном сказании идеей полуторатысячетного периода, в течение которого Египет постигли различные беды. По прошествии этого срока на земле возрождается древний колдун, который не дает посрамить Египет. Образ этого колдуна очень интересен. Это юноша в одежде жреца, хороший писец, человек, обученный жреческой науке. Но юноша наделен

уже и рядом «божественных» признаков. Он только временно пришел на землю из загробного царства, чтобы защитить Египет от врага и затем удалиться снова в Аменти — царство мертвых.

Примечательна вообще эта тяга у масс в эпоху заката рабовладельческого общества к созданию в фольклоре образа «святого», «праведника» и «учителя». У евреев образ проповедника, обличающего и показывающего путь к спасению, издавна вырабатывался народной фантазией. Таковы образы библейских пророков, которые, согласно народной молве, являлись провидцами и чудотворцами, во многом напоминающими шаманов и колдунов первобытных народов. На этих пророков и чудотворцев переносилось многое из старинных сказаний о могущественных колдунах и отдельные черты мифов о богах. Историки религии давно показали, что христианские «святые» являются наследниками древних языческих богов, а в житиях «святых» много остатков древних сказаний о языческих богах.

В древнем Египте создалась целая литература о верховных жрецах и колдунах, на которых перешли многие черты, встречающиеся в сказаниях о богах. Сказания об этих языческих «святых» множатся по мере того, как древние языческие религии клонятся к упадку.

В этот поздний период в Египте обожествляются и причисляются к богам различные древние мудрецы. Особенно популярны стали визирь древнего царства Имхотеп и Аменхотеп, сын Паапия. Они — целители и чудотворцы. Ни доблести государственных мужей, ни ратные подвиги героев-воителей не волновали тогда народную фантазию. Государства разваливались под натиском римских легионов, чиновники и царедворцы продались чужеземцам. О непобедимом войске фараонов остались смутные воспоминания. Пройдет еще несколько десятилетий, и старое слово «меша», обозначавшее войско фараонов, превратится в христианском Египте и коптское слово «мееше», которое будет обозначать толпу, сборище. В народной памяти возникали образы древних колдунов, провидцев, которым верили в эту эпоху поразительного легковерия и фантазии, искания сверхъестественных путей выхода из тяжелых условий жизни.

Можно не сомневаться, что впоследствии сказания о новом пророке, чудотворце и божестве Иисусе создавались под непосредственным влиянием и таких рассказов. Евангельские рассказы являлись последней формацией древневосточных легенд и сказаний о колдунах, святых и проповедниках, будто бы живших и совершавших свои чудеса, слава о которых передавалась столустой молвой невежественного и забитого народа.

«Это было время,— говорит Энгельс,— когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте

абсолютно некритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха». ¹⁷²

Сходство образов Си-Осириса и Иисуса Христа

Сказочный образ колдуна Си-Осириса, популярный в римском Египте, очень важен для анализа начала христианства. Си-Осирис — существо полубожественное, он гость на земле, посланный выполнять свою миссию.

Этот образ свидетельствует о кризисе древней религии и религиозных организаций. Жрецы, официальные представители культа, лишились доверия в массах, земля египетская «оскудела жрецами» и «мудрыми мужьями». Из обрывков древних сказаний создается новый образ сверхъестественного избавителя. Он передает атмосферу мессианистических чаяний, охвативших низшие классы римского Египта. Имя этого колдуна было дано ему, согласно легенде, по приказанию бога. По представлению древних религий, в имени скрывается душа, дать имя — это значило дать место обитания душе. Отсюда и древний обычай давать имя новорожденному в честь умерших родственников. В данном случае имя родившемуся чудотворцу дается Си-Осирис — сын Осириса. Л. Я. Штернберг показал в одном из своих этнографических исследований, что сон в храме с целью исцеления от бесплодия есть вариант мифа о соединении богов с земными женщинами, мифа о непорочном зачатии. По египетской сказке, женщина, спящая в храме, получает приказание, чтобы ребенок назван был сыном Осириса.

Имя родившегося юноши Си-Осириса и рассказ о его приходе на землю из царства мертвых показывает, что миф об Осирисе — миф об умирающем и воскресающем боге — начинается в Египте в римское время соединяться с мессианистическими идеями. Такое истолкование мифа об умирающем и воскресающем боге Осирисе близко подводит нас к евангельским легендам.

Ряд ученых стоит на той точке зрения, что в культе нового бога Иисуса возродился полузабытый древний иудейско-израильский культ бога Иисуса. На этой точке зрения стоял И. Г. Франк-Каменецкий. Можно предположить также, что этот культ бога Иисуса в свою очередь стоял в связи с культом Иисуса Навина, очень почитаемого евреями героя библейских

¹⁷² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 475.

мифов. Отголоски таких легенд есть и в Евангелии, где написано о Христе: «одни говорили, что это Иоанн восстал из мертвых; другие, что Илья явился, а иные, что один из древних пророков воскрес» (Лука, IX, 7—8). Возможно, что раннее христианство полагало, что появление Христа есть возрождение некоего древнего божества.

Народная молва передала не только сказку о рождении сына Осириса, который одновременно с этим является вновь возродившимся на земле древним чудотворцем; она передавала и рассказы о жизни, подвигах, чудесах этого колдуна и о его удалении снова в царство теней.

Когда начал складываться образ нового бога, все эти различные легенды и сказки сыграли свою роль, подсказывая то одну, то другую черту сказочной биографии этого бога и подготавливая костяк мифа о Христе. Систематизация и разработка во всех деталях биографии нового бога были делом второго периода развития раннего христианства. Первоначально миф о новом боге предстал в чрезвычайно сумбурном, отрывочном и первобытном виде. В этом виде миф сохранил нам «Апокалипсис» — памятник христианской литературы раннего периода.

Апокалипсическая литература в древнем Египте

Сказание о древнеегипетском колдуне и провидце связано не только с евангельскими историями, но обнаруживает близость к иудейско-христианской апокалиптике. Египетские литературные памятники римского Египта, написанные демотическим письмом, дают нам некоторые представления об египетской апокалиптике. Так же как и в других частях обширной Римской империи, в Египте того времени в ходу была литература о различных видениях, пророчествах и откровениях, все то, что обычно называется общим термином апокалиптики (от греческого слова «апокалипсис» — откровение) и что является важнейшим разделом позднеиудейской и раннехристианской литературы. Папирус, датированный 34 годом Августа, сообщает о пророчестве чудесного агнца, который появился при легендарном царе Бокхорисе и напроорочил Египту 900 лет страданий. Это пророчество широко было известно в греко-римское время, о нем, видимо, писал и Манефон. Сведения о девятистах годах несчастий, которые напроорочил агнец при царе Бокхорисе, сохранились и у различных эксцерптаров Манефона. Цифры менялись, и некоторые говорили о 990 годах несчастий, которые должен был пережить Египет.

Широкое распространение и баснословность этой апокалиптики агнца, как показал Эд. Мейер, породили скептическую

поговорку александрийцев: «Тебе говорил этот агнец». ¹⁷³ Это означало: «Ты говоришь нелепости, пустяки». Легенда должна была быть хорошо и широко известна, прожить долгую жизнь, чтобы породить эту скептическую поговорку. Это показывает вместе с тем, что новый греческий город Александрия не был отделен глухой стеной от египетского фольклора, там было известно то, что рассказывалось египетским народом. Египетские сказания и легенды становились известны и здесь, кое-что переводилось на греческий язык. ¹⁷⁴

В сказании о Сп-Осирисе нет агнца, но имеется пророчество о 1500 годах, после которых явится на землю новый колдун. Во всем сказании разработаны отдельные черточки и мотивы, заставляющие вспомнить христианские и иудейские апокалипсисы. Например, в «Апокалипсисе» мы читаем: «И видел я ангела сильного, провозглашающего громким голосом: кто достоин раскрыть сию книгу и снять печати ее? И никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землею, раскрыть сию книгу, ни посмотреть в нее. И я много плакал о том, что никого не нашлось достойного раскрыть и читать сию книгу, и даже посмотреть в нее» (V, 2—4).

В египетском сказании пришедший в Египет колдун из Нубии возглашает: «Есть ли писец хороший и человек ученый в Египте, который мог бы прочесть это писание [эту книгу], что в моей руке, не сломав печатей его, и разобрать, что написано в ней, не открывая ее?» Но, как мы уже говорили, «не было писца хорошего и человека ученого в Египте в это время».

Едва ли где-либо в другом фольклоре получил столь большое развитие мотив чудесной книги, чудесного чтения и писания, как в эллинистическом Египте с его древними писцовыми школами, окутанными различными тайнами и легендами. Образ этой книги маячил перед глазами египтянина: книги не простой, которой владели жрецы, но такой, которая одна впитала в себя всю вековую жреческую мудрость и которую, как считали, написал сам бог Тот. Прочтя первый заговор ее, «заколдуешь ты небо, землю, подземный мир, горы и моря. Ты узнаешь, что птицы небесные и ползучие гады говорят и т. д.». То же в «Апокалипсисе»: когда «снял первую из семи печатей... я услышал одно из четырех животных» (VI, 1). Египетская книга связана с видениями, она дает дар небесных видений; прочтя второй заговор ее, «ты увидишь бога Ра, как он подымается на небо с кругом богов его, и месяц в его образе при восходе».

¹⁷³ См. «Zeitschrift für ägyptische Sprache», Bd. 41.

¹⁷⁴ Рейтценштейн, например, показал, что демотический папирус, содержащий сказание о Солнечном глазе, был переведен или, вернее, изложен по-гречески.

Можно привести также другие сопоставления, но и указанные примеры вводят нас в этот мир видений, откровений и ожиданий чудес, что так характерно для эпохи заката рабовладельческого общества и начала христианства.

Материал римского Египта показывает струю народных легенд, образы которых не превратились еще в окаменелые тексты священных книг, а живут в фантазии народа. Эти образы, проникая в низы иудейской диаспоры Александрии, находили там живой отклик в виде аналогичных еврейских представлений. Между прочим, образ этой египетской книги интересен еще и тем, что, согласно легенде, неграмотный может тоже ею овладеть: для этого надо эту книгу съесть или растолочь папирус в пиве и выпить, что и делает героиня сказания. Известно, что и герой «Апокалипсиса» берет книгу у ангела и съедает ее. Ангел говорит ему: «Возьми и съешь ее, она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед. И взял я книжку из руки ангела и съел ее» (X, 9—10). Считается, что этот образ навеян мифом из пророчеств Иезекииля (III, 1—3), однако едва ли этим сопоставлением решается вопрос об истоках образов иудейско-христианской апокалиптики. Сам образ чудесной книги у Иезекииля получает объяснение из мотивов египетского сказания.

Близость христианских сказаний к древнеегипетским

Известно, что мифы о рождении младенца и о борьбе с драконом в «Апокалипсисе» (гл. XII), несомненно, имеют египетские источники.

Рождение младенца небесной богиней, преследования матери и младенца драконом — это очертания мифа об Исиде, родившей бога Гора и спасающейся от преследований злого бога Сета. Этот же рассказ в «Апокалипсисе» производит впечатление несомненной близости к египетским мифам. Возьмем, например, одну деталь этого мифа — выражение в «Апокалипсисе»: «клеветник братьев наших, клеветавший на них перед богом нашим день и ночь» (XII, 10). В египетском мифе о борьбе Гора и Сета последний изображается клеветником, стремившимся оклеветать бога Осириса перед судом богов.

Известно также несомненное влияние образа богини Исиды с младенцем Гором на руках на создание образа богородицы в христианской легенде и искусстве. Идеи апокалиптики разрабатывались в Египте с древних времен. В мифе о борьбе Гора со злым братом Осириса Сетом (Тифоном) проводилась идея о сменяющемся царстве зла царством добра и торжества справедливости. Отголоски этой идеи лежат и в основе сказания о юноше Си-Осирисе. В этом сказании есть один эпизод, кото-

рый убедительно подтверждает предположение о близости раннехристианских сказаний и легенд к египетским сказаниям римской эпохи.

Речь идет о той части папируса, в которой излагается сказка о судьбе бедняка и богача на том свете. Сказка эта показывает, в каком направлении развивались египетские воззрения о загробном царстве. В представление древних египтян о загробном царстве включена идея о возмездии на том свете строго по рангам земной жизни: в Аменти, в загробном царстве, люди располагались точно в соответствии с их общественным положением на земле — за царем шла рабовладельческая знать, допущенная к престолу Осириса. Обострение классовой борьбы в эллинистическом Египте приводит к тому, что эти древние верования меняются: неправедный богач осужден Осирисом, а праведный бедняк принят в свиту бога. В этой сказке слышится скрытая угроза неправедным богачам и прославление той «священной бедности», которая так характерна для идеологии раннего христианства. Эти настроения египетских низов, несомненно, близки и к тем настроениям, которые были распространены в низах еврейской диаспоры, в тех кругах, где первоначально возникло христианство.

О настроении диаспоры легче всего можно проследить на примере Египта. Некоторые новые материалы показывают наличие связи между отдельными идейными течениями Египта римского времени и александрийской диаспорой.

В разбираемом нами демотическом папирусе описывается, как между юношей Си-Осирисом и его отцом, сыном царя и верховным жрецом, возник спор о судьбе богатого и бедного в Аменти. Поводом для спора явились похороны бедняка и богача, которые наблюдали отец и сын. Сетне пожелал, чтобы у него были похороны, подобные богачу, а не бедняку. Си-Осирис выступает против такого мнения. Он дает своему отцу возможность увидеть судьбу богатого и бедного в загробном царстве и показывает ему загробные мучения грешников. Сетне увидел там людей, питание которых — вода и хлеб — висело сверху, и они стремились достать их, в то время как другие рыли ямы, чтобы помешать им достать их, у других «стержень двери упирался в правый глаз человека, который кричал и стоил». Среди людей, находившихся в свите Осириса, около трона его, они увидели бедняка, ведшего на земле праведную жизнь, а среди наказанных грешников — неправедного богача.

Эти описания, как доказали Гриффитс, Масперо и другие, являются чисто египетскими, они находят себе объяснение в древних египетских представлениях о царстве мертвых — Аменти. Уже первым исследователям, познакопившимся с этим папирусом, эта легенда напомнила евангельскую сказку о богаче и бедном Лазаре. В дальнейшем Грессман привлек материал

еврейских средневековых легенд, которые также сохранили сказку о похоронах бедняка и богача. В них имеются разительные совпадения с египетской сказкой, вроде, например, того, что в египетской сказке болт от двери вставлен в глаз мучающегося грешника, а в еврейских легендах — в ухо и т. д. В дополнении ко всему в некоторых еврейских легендах сохранилось египетское эллинизированное имя богача — Аменофис.

Грессман, произведший большое исследование об истоках евангельской сказки о богаче и Лазаре, приходит к следующему выводу: «После всего можно с полной точностью утверждать, что еврейские легенды о смерти праведника и мытаря восходят к египетской сказке о схождении в преисподнюю царского сына. *Египетские евреи* переняли рассказ, возможно, в Александрии, с которой Иерусалим был связан особенно оживленными сношениями, но, может быть, также непосредственно в Мемфисе, куда вместе с греками со всего света стекались евреи и семиты». ¹⁷⁵ С этим выводом едва ли можно спорить.

Бунтарские настроения ранних христиан, которые нашли свое отражение в «Апокалипсисе», не были чужды и Александрии. В начале I в. н. э. здесь получили распространение и признание многие из тех идей, которые проповедует «Откровение» среди египетских масс, для которых характерна была страстная вера в сверхъестественное избавление.

Демотические памятники знакомят нас с той накаленной атмосферой, в которой возникало христианство. Именно в эту эпоху молва передавала сказку, что на том свете богачи будут мучиться, а бедняки войдут в свиту Осириса.

Тацит недаром крайне неодобрительно отзывался о римском Египте, так как эта провинция цезарей «склонна к беспорядку благодаря суевериям и распушенности, незнакомя с законами, не знающая властей».

Роль еврейской диаспоры Александрии в формировании христианства в Египте

В формировании новой религии — христианства — значительную роль сыграли иудейская диаспора, т. е. находившиеся вне Палестины.

За пределами Палестины, в торговых городах древнего мира, жило 4—4,5 миллиона евреев. В то же время в Палестине не насчитывалось и 1 миллиона жителей. В еврейской диаспоре было довольно пестрое население — торговцы, ремесленники, различный люд большого города. Это были люди разного ма-

¹⁷⁵ Н. Gressmann. Vom reichen Mann und armen Lazarus. Berlin, 1918, S. 46.

териального и духовного уровня. В Египте римского времени было около 1 миллиона евреев. Они жили в Александрии, Арсиное, Оксиринхе, Леонтополисе, Афродитополисе, Элефantine.

Вокруг влиятельного слоя богачей, в руках которых сосредоточивалось самоуправление общины, располагались ремесленники, беднота, занимавшаяся мелочной торговлей, тряпичники, старьевщики, разносчики, просто нищие. Их встречали повсюду в городских предместьях с женами, детьми и жалким скарбом. Античные писатели (Цицерон, Тацит, Дион Кассий и другие) считали их элементом, не склонным повиноваться строгим римским законам и чуждым идеям Римского государства. Тацит писал: «Они не допускают никаких статуй в своих городах, не говоря уже о храмах, ни такой лести у них нет для царей, ни такой почести для кесарей». По Тациту, выражавшему мнение образованных римлян и греков, «иудейский культ нелеп и жалок», «иудеи представляют себе бога только в уме и при том единое божество». ¹⁷⁶

Однако эта последняя черта иудейства — монотеизм — нашла себе в годы кризиса, охватившего древний мир, немало приверженцев и ревностных адептов среди чужестранцев. Немало римлян, даже и среди знати, обнаруживало сочувствие строгому единобожию. Еврейские общины с их своеобразной жизнью, пророками и чудотворцами, с легко возбудимой, экзальтированной массой бедноты порой казались серьезной опасностью для римской государственной власти. Как пишет Тацит, еще при Тиберии «шла также речь об изгнании египетского и иудейского культов, и состоялось сенатское постановление о том, чтобы зараженных этим суеверием четыре тысячи вольноотпущенников, которые имеют для того годный возраст, отвезти на остров Сардинию для усмирения тамошних разбойников, и что невелика будет потеря, если они там погибнут от тяжелого климата; остальные же должны уйти из Италии, если до известного дня не оставят своих нечестивых обрядов». ¹⁷⁷

Римское право признавало два устоя общественной жизни: государство и семью — римскую фамилию, ячейку рабовладельческого общества. Религиозная организация в Риме фактически была слита с государством, а жреческие функции были разновидностью функций магистрата. Римское государство не мирилось с появлением общин, которые существовали вне сферы его влияния. Уже наполовину терпимыми с этой точки зрения являлись вкрапленные в города империи еврейские общины, окруженные плотной стеной строгих религиозных обрядов, мелких предписаний и чуждых верований.

¹⁷⁶ Корнелий Тацит. Сочинения, т. I. СПб., 1886, стр. 361.

¹⁷⁷ Корнелий Тацит. Сочинения, т. II. СПб., 1887, стр. 130.

Еще большую опасность представляло распространение этих верований за пределами еврейских общин, появление так называемых прозелитов среди римлян и греков. Из всех восточных культов, проникавших в римскую среду в I в. н. э., наибольшую опасность для римского владычества представлял иудаизм. Наряду с ним считались столь же опасными, требующими государственного вмешательства, и египетские культы, которые тоже находили большое число сторонников. Распространение этих культов выводило из-под влияния Римского государства известные массы подданных и, следовательно, представляло собою некоторую политическую опасность для правящих классов.

Религиозные течения, появлявшиеся в еврейской диаспоре, носили определенный политический характер. Они отличались ненавистью к «язычникам», к их обществу и государству, проповедовали мессианизм, опасный для существовавшего строя своим постоянным ожиданием мировой катастрофы. Мессианистические идеи особенно большой успех имели у низов общества, у той массы, которая страдала от двойного гнета — своих богачей и иноземного ига. Монотеизм и вера в приход спасителя сплетались у нее с мистическими восточными культами и отголосками греческой идеалистической философии.

В Александрии эта экзальтированная толпа была весьма многочисленной; она готова была с жадностью слушать проповедь о греховности и лжи этого мира, о путях избавления при помощи сверхъестественного вмешательства.

По временам массы иудеев в Александрии приходили в опасное движение. До нас дошли сведения о крупнейших беспорядках, происшедших здесь в 38 г. н. э.

В письме императора к наместнику Египта Эмилию Ректу, относящемся к 41 г. (оно было найдено и опубликовано в 1924 г.), император Клавдий пишет: «Я приказываю иудеям не заниматься чем-либо помимо того, чего они придерживались до сих пор, а не так, как ныне, когда вы и они живете как бы в двух городах, чтобы посылать два посольства, чего никогда не случалось до сих пор...».¹⁷⁸

Первая забота императора Клавдия заключалась в том, чтобы Александрия не стала центром, очагом беспорядков во всем эллинистическом мире. Паломничество евреев из других городов Египта, а также из Сирии в Александрию, по мнению Клавдия, представляло большую опасность. Его пугало то, что семена недовольства могут этим способом распространиться по всему миру. Клавдий видел в беспорядках в Александрии неч-

¹⁷⁸ См. S. Reinach. La première allusion au christianisme dans l'histoire.— «Revue de l'histoire des religions», 1924, N 4—5, p. 108—122; P. de Labriolle. La réaction païenne. Paris, 1934, p. 19.

то большее, чем эпизод, чем локальный конфликт между греками и евреями.

Римский историк III в. Дион Кассий сообщает, что в самом начале царствования Клавдий запретил евреям в Риме всякие собрания. Через несколько лет, в 49 г., согласно Светонию, он предпринял изгнание евреев из Рима, так как там происходили беспорядки. Налицо была новая вспышка мессианизма среди евреев диаспоры. Возможно, что этой вспышки и боялся Клавдий. Весьма вероятно, что в накаленной атмосфере волнений 38 г. в Александрии находились горячие головы, кричавшие и о приближающемся конце мира, и о приходе спасителя. Волнения сопровождались усилением мессианистических чаяний и движений, которые, вспыхнув в еврейской диаспоре, грозили охватить все четыре миллиона евреев, раскиданных по городам огромной Римской империи.

В этих серьезных беспорядках участвовали низы. Может быть, даже верхушка диаспоры старалась разрядить настроение низов, умело используя национальную рознь с тем, чтобы гнев и ненависть обрушились на греков.

В Египте имелись отголоски зилотских идей. Мы не знаем, проникали ли эти идеи в малоазиатскую диаспору, но Александрии, Египта они достигали. Между еврейскими колониями Александрии и Палестины существовала связь. Около 55 г. н. э. из Египта в Палестину пришел пророк, проповедовавший, видимо, среди зилотов.

Согласно легенде, христиан как будто бы отождествляли с этим египтянином. В «Деяниях апостолов» сохранилась легенда, в которой римский трибунал сказал Павлу: «Не ты ли тот египтянин, который пред сими днями произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников?» (XXI, 38).

Те религиозные и политические группировки, которые создались в Палестине, не могли быть перенесены механически в диаспору. Различные идеи, зародившиеся в Палестине, преломлялись по-новому у евреев диаспоры. Процесс усвоения диаспорой отголосков зилотских настроений был вместе с тем шагом к универсализации этих идей и настроений. Они теряли свою этническую ограниченность и в новых условиях приобрели ту общность, которая подходила уже не только для одних еврейских бедняков, но и для всех, кто находился в сходных условиях.

Доходившие до далекой Александрии идеи зилотов изменялись. Мессия терял облик героя-освободителя, движущегося во главе ополчения против захватчиков-чужеземцев. Здесь была почва для обостренной ненависти против тех порядков, которые повсеместно вводил Рим, эта новая «вавилонская блудница». Идея освобождения Иерусалима как политическая задача при-

влекала здесь меньше умы, чем в Палестине, и представление об освобожденном Иерусалиме ассоциировалось с представлением о граде божьем, о царстве божьем, о царстве справедливости, которое должно наступить после прихода мессии. Политическая программа зилотов была густо окрашена в религиозные краски. Конечная мечта и задача борьбы представлялись как «божье веление и закон». Это была политическая программа борьбы с иноземцами. Зилотские идеи в диаспоре теряли это свое содержание и приобретали более четкий оттенок чаяний и настроений бедноты, страдавшей, в первую очередь, от классового гнета, который олицетворялся Римом.

Примерно так же обстояло дело и с идеями ессеев. Они призывали к уходу от жизни, к созерцанию и самоусовершенствованию. Эта проповедь была слишком идилична для условий накаленной атмосферы резких классовых противоречий в больших городах Востока. Призыв вернуться к каким-то древним основам благочестия приобретал здесь новую остроту, о которой и не подозревали ессеи. Насколько можно понять из отрывочных сведений о них, они не помышляли о широкой пропаганде своих идей. Это была довольно замкнутая секта.

Отголоски идейных течений периода войн и завоевания Палестины доходили до евреев диаспоры. Там эти течения преломлялись по-своему. Лозунг открытого восстания против римлян за независимость Палестины едва ли мог иметь успех у иудея-ремесленников в Александрии, Антиохии или Малой Азии.

Для того чтобы возникло движение, способное охватить массы евреев диаспоры, необходимы были идеи, которые могли бы объединить эти массы, зажечь сердца и взволновать умы. На том этапе развития общественных отношений и общественного сознания такими идеями могли быть религиозные идеи, отражавшие в фантастической форме чаяния масс, их настроение протеста и недовольства существующим порядком вещей. Массы не могли еще создать политической партии, сколько-нибудь разработанной политической программы. Сумбур видений и пророчеств, мистические бредни различных гностических учений особенно были в ходу, отражая и протест, и бессилие масс. С какими-то гностическими течениями были связаны описанные Филоном «терапевты», которые бежали из Александрии для того, чтобы жить «праведной» жизнью. Сам Филон создал гностическое учение о логосе, соединив греческие идеалистические философские учения и еврейское богословие. Это последнее в ту пору разрабатывало учение о премудрости, повлиявшее на филоновское представление о логосе в той же мере, как и еврейские мифы о мессии, рожденном девою полубоге и т. д.

Это была упадочная философия, которая не звала к действию, проповедовала пассивность и рабскую покорность перед

сверхъестественными силами. Древнее понятие мудрости, в которое народ веками вкладывал реальное, земное содержание познания мира, этой философией было мистифицировано. Она выдавала за премудрость преклонение перед бессмыслицей, разгул фантазии. Возможно, что в этот период берет свое начало среди различных других течений диаспоры и так называемый мандеизм, своеобразное религиозное течение. История знает общины этой секты, которые расположены были по нижнему течению Тигра и Евфрата. Члены секты селились в горах, среди них было много торговцев, кузнецов, золотых дел мастеров и других ремесленников. Это течение дожило до эпохи средних веков, и до нас дошли священные книги мандеистов — «Сокровищница» и «Книга Иоанна», написанные на арамейском языке, распространенном некогда в нижней Вавилонии.

Это религиозное течение возникло в еврейско-арамейских кругах на почве того религиозно-философского направления эпохи эллинизма, которое получило общее название «гностицизма» (от греческого слова «гносис» — познание). Многочисленные учителя гностицизма уверяли, что они открыли «божественное познание», овладев которым люди станут на путь спасения. Эти учения эпохи кризиса рабовладельческого строя причудливо перемешивали восточные мифы и обрывки греческих идеалистических философских течений и из всего этого создавали мистические учения, переполненные различными «тайнствами» и «непостижимыми» хитросплетениями. Когда эти надуманные богословские спекуляции начинали пропагандироваться среди масс, они неизбежно обретали некоторый минимум обрядов, правила богослужения, более или менее упорядоченные сказания о богах, т. е. мифологию, культ. Складывался также определенный строй жизни общин верующих.

Терапевты в Египте, возможно, были одним из ответвлений движения ессеев за пределами Палестины. Может быть, не случайно Филон тем же греческим словом «терапевты» обозначает и секту ессеев в Палестине. Примкнувшие к этому движению проповедовали уход из городов от греховной и испорченной цивилизации. Они строили свои хижины в окрестностях Александрии, вели суровый образ жизни, ели вегетарианскую пищу, проводили время в молениях и беседах, иносказательно толкуя древние библейские легенды.

Некоторые современные исследователи обращают внимание на то, что у Филона не говорится, откуда терапевты получили свое название, хотя в Египте были известны терапевты, связанные с языческими храмами. Весьма возможно, что и самое движение терапевтов среди еврейской диаспоры возникло под влиянием язычников, уходивших от мира под защиту храмов. Иудаизм не имел храмов, и движение благодаря этому с самого начала получило нехрамовый характер.

Эти кружки не охватывали, очевидно, масс, хотя они уже обращались к ним с призывом к опрошению жизни. Энгельс отмечает, что новая философия религии обращает свои взоры к бедным и отверженным, «презирая богатых, могущественных, привилегированных — тем самым предписывается презрение ко всем мирским наслаждениям и умерщвление плоти»¹⁷⁹.

Среди такого рода людей получила популярность египетская сказка о бедняке, который восседает в раю, и богаче, который обречен на муки ада.

Уже терапевты обращались к беднякам; среди них распространена была идея, что только в бедности благословенные божие, идея, которая резко порывала с устоями рабовладельческого общества и свидетельствовала о приближающемся его конце.

Мы остановились на общих предпосылках возникновения христианства в Египте. Исторические памятники, особенно материалы фольклора, говорят нам о глубоком кризисе в мировоззрении народных масс Египта в I в. н. э. Литературные тексты содержат сказания, которые во многих важнейших частях их сюжета напоминают христианские легенды. Мысль древнего египтянина бьется над теми же вопросами, на которые в фантастической форме пытаются ответить христианские мифы и легенды. Среди трудящихся Египта до составления евангелий была распространена сказка о том, что праведные бедняки будут в раю, а богачи, наслаждавшиеся жизнью на земле, попадут в ад. Буржуазные историки искусственно отделили эти сказания «языческих» времен от сказаний христианского Египта. В действительности стоит напомнить, что одно из сказаний о чудотворце Сетне (Каирский папирус, № 30646) было найдено в могиле в Фивах вместе с коптскими христианскими рукописями. Кое-кто еще и в христианском Египте читал написанные демотическим письмом древние легенды.

Мы остановились на некоторых данных о еврейской диаспоре в Египте, чтобы убедиться в том, что она могла дать не только богословско-философскую теорию Филона, которая, как известно, в сильнейшей степени повлияла на христианскую мифологию и догматику, но и сыграть свою роль при возникновении в Александрии первых раннехристианских общин. Бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами создавало у обремененных тяготами эксплуатации бесправных и невежественных масс представления о том, что в христианстве для них заключается якорь спасения; это явление было характерно и для Египта. Многие черты «Апокалипсиса» мы видим в древнеегипетских сказаниях, мифах и легендах. Остается ответить на вопрос, действительно ли нет никаких легенд о раннехристиан-

¹⁷⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 308.

ских общинах в Египте. Ведь христианская мифология включала, как важнейшую свою составную часть, сказания о возникновении новой религии. Как обстоит дело со сказаниями этого типа в Египте?

Христианская легенда о появлении христианства в Египте

В христианской литературе встречаются некоторые следы древних преданий о появлении христианства в Египте, которые, однако, игнорируются буржуазной наукой. Гогель и подобные ему отбрасывают эти легенды на том основании, что их нельзя выдать за подлинную историю. Сторонники мифологической школы Дрезса проходят мимо этих легенд потому, что они ничего не дают им для доказательства связи христианских мифов с мифологией митраизма или других эллинистических культов. Присмотримся к этим легендам, чтобы выяснить, действительно ли следует откинуть их при решении вопроса о появлении христианства в Египте.

Церковный писатель Евсевий Кесарийский передает следующую, несомненно, довольно позднюю легенду, которая возникла, видимо, главным образом для объяснения отсутствия других мало-мальски стойких легенд. «Говорят,— пишет Евсевий,— что сей Марк первый послан был в Египет и, проповедавая там написанное им евангелие, основал церкви в самой Александрии. В начале проповеди в Египте было столь великое множество уверовавших мужей и жен и столько отличавшихся самым мудрым и строгим подвижничеством, что Филон счел за нужное описать их собеседования, общины, род пищи и весь образ их жизни».¹⁸⁰ Характерно, что Евсевий не доверяет легенде об апостоле Марке, он сопровождает передачу этой легенды ссылкой, что так «говорят», не берясь установить, что было на самом деле. Далее Евсевий связывает начало христианства в Египте с Филоном и кружками терапевтов.

Близость Филона к раннему христианству очень занимала древних писателей, и они не прочь были признать Филона «отцом христианства», как называл его Энгельс. Для этого Филон объявлялся скрытым христианином. То он описывал христианские общины, созданные якобы апостолом Марком, то, по другой легенде, рассказанной у того же Евсевия (кн. II, гл. 16—17), Филон во время своего посольства в Рим при Клавдии встречался в Риме с мифическим апостолом Петром. Следует подчеркнуть, что сам Евсевий и этой легенде не доверяет, он признает ее только «не невероятной», отмечая близость сочинений Филона, особенно о терапевтах, к «церковным правилам, сохраняемым нами даже доселе». Эта легенда о влиянии христиан-

¹⁸⁰ «Сочинения Евсевия Памфила», т. I. СПб., 1858, стр. 78, 79.

ства на Филона не заслуживает, разумеется, никакого доверия, как не заслуживает его и другая христианская легенда о влиянии мифического апостола Павла на римского философа Сенеку, «дядю христианства», как называл его Энгельс. Это были наивные попытки объяснить несомненную идейную близость римской стоической философии и александрийско-иудейского богословия к новому религиозному течению.

Признание древнехристианской литературой важного значения александрийско-иудейского богословия Филона для раннего христианства в Египте совершенно естественно. Однако следует отметить, что и эта легенда не могла признать Филона непосредственным организатором христианских общин в Египте, отводя ему лишь роль одного из идеологов раннего христианства. На роль организатора выдвигался мифический апостол Марк, о котором сложена была соответствующая легенда. Сложный процесс организации первых христианских общин требовал, по-видимому, самостоятельных легенд, которые объясняли бы в образной форме этот древнейший период истории христианства в Египте. Легенда, рассказанная Евсевием, склонна рассматривать описанные Филоном религиозные общины терапевтов в Александрии как первые христианские общины в Египте, а основание их приписать мифическому апостолу Марку, именем которого названо одно из евангелий. Эта легенда — не более как домысел, свидетельствующий о том, что во времена Евсевия Кесарийского (IV в.) о древнейшем периоде истории христианства в Египте были известны, во-первых, произведения Филона Александрийского, а во-вторых, какая-то легенда об апостоле Марке. Богословы давно ломают себе голову над тем, почему эту легенду о смерти Марка не привел Евсевий. Они ищут объяснения в том, что эта легенда якобы поздняя и поэтому Евсевий ее не знал. Это, однако, едва ли верно, так как в легенде много языческих моментов, воспоминаний о культе Сераписа, об Александрии первых веков нашей эры. Эту легенду следует рассмотреть подробнее, так как она дошла до нас в более распространенной форме.

Христианская легенда, связывающая возникновение христианства в Египте с деятельностью мифического евангелиста Марка,¹⁸¹ интересна, разумеется, не как историческое свидетельство, а как фон, на котором видны многочисленные элементы египетского фольклора. Фантазия разукрасила эту легенду различными любопытными подробностями. Например, в ней «точно» указывается, кто были родители Марка: отец его Иоанн был сыном египтянина Агафона из города Шмуна, а мать — еврейка из

¹⁸¹ Эти легенды собраны в богословском сочинении В. Болотова «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка» («Христианское чтение», 1893, ч. II, стр. 122—174, 405—434).

Александрии, дочь некоего Иакова, который был сам родом из Иерусалима. Так мифический Марк оказывается связанным и с египтянами, и с еврейской общиной в Александрии. Легенду слогали, несомненно, александрийцы: она изобилует довольно точными указаниями топографии Александрии, ее кварталов и предместий, которые могли быть хорошо известны только жителям этого города.

Легенда рассказывает, как Марк прибыл в Александрию из Кирены. По дороге сюда он порвал свою обувь и зашел к башмачнику починить ее. Башмачник, зашивая обувь пришельца, уколол палец и воскликнул: «О, боже!» Этим воспользовался Марк, чтобы начать свою проповедь. Так начались проповеди Марка в Александрии. Башмачник, по имени Анниан, стал, согласно легенде, будто бы преемником Марка — первым епископом александрийским. Легенда не указывает, сколько времени провел Марк в Александрии, проповедуя христианство. Она говорит лишь, что деятельность его была впоследствии прервана кознями язычников, и когда Марк узнал об этих кознях, он убежал в Кирену, в свой родной город Пентополь, где пробыл два года, после чего вновь вернулся в Египет. Особенно подробно рассказывается о смерти Марка после его возвращения. Согласно легенде, Марка схватили язычники на пасху и на следующий день казнили — сожгли на костре, причем пасха совпадала с празднествами Сераписа в Александрии. Когда разложили костер, поднялся сильный ветер, разыгралась буря и язычники говорили, что это Серапис спускается с неба, чтобы посмотреть на Марка.

В этом рассказе все примечательно. Обращает на себя внимание то, что смерть Марка отнесена к пасхе, т. е. к празднованию смерти и воскресения христианского бога. Рассказ о Марке тем самым становился как бы александрийским вариантом общехристианской легенды. Но этого мало: смерть Марка, по легенде, совпадает не только со смертью христианского бога, но и с александрийскими празднествами в честь тамошнего «бога-спасителя» Сераписа. Две легенды как бы сплетаются: в конце сам Серапис сходит с небес, и, согласно христианской легенде, последователи Сераписа говорили, что он «посетил убитого сегодня человека». Замечательна и еще одна деталь: александрийцы будто бы накинули веревку на шею Марка и тянули его, говоря: «Тянем бычка в Буколы» (предмесье Александрии, от слова «буколос» — пастух быков).

Совершенно очевидно, что, согласно легенде, Марк уподобляется быку Апису, ритуальное убийство и погребение которого было важным актом дохристианского культа Сераписа в Египте. Все, что было связано с Аписом, было очень популярно в эллинистическом Египте; многие египтяне носили, например, имя Комоапис, что по-египетски значило «найден Апис». Имя это

давалось в честь праздника, когда жрецы находили быка с подходящими отметками, чтобы его провозгласить Аписом. Торжественным было и ритуальное убийство и погребение Аписа.

Таким образом, важнейшая черта легенды о смерти Марка возникла из легенд, связанных с культом Сераписа. Даже такая деталь, как сожжение Марка, которое описывается как некое торжество язычников, находит себе объяснение в празднествах в честь Сераписа в Александрии.

Греческий писатель конца III в. н. э. Ахилл Татий Александрийский так описывает «праздник великого бога, которого Зевсом именуют эллины, Сераписом — египтяне. Происходило шествие с пылающими факелами; это было самое величественное из того, что я видел. Был уже вечер, солнце зашло, а ночи не было нигде, но восходило новое солнце, рассыпавшееся на множество огней. Ибо тогда я увидел город, соперничавший с небом своей красотой. Я узрел и Милостивца Зевса, и Зевса Небесного храм».¹⁸² В легенде о смерти Марка повествуется, как «огромное множество язычников, возжегши огонь», собралось в александрийском квартале Ангелос (или Адангелос), «чтобы сжечь святые останки».

Связь раннехристианской легенды Египта с культом Сераписа нельзя считать случайной или малозначительной. Она подтверждается другими данными и бросает некоторый свет на характер раннего христианства в Египте. Именно благодаря тесной связи этой легенды с язычеством, с культом Сераписа и не привнес ее, по-видимому, Евсевий, собиравший всякие сказания.

В этой легенде есть отсвет исторической действительности: она подчеркивала, что первым епископом в Александрии был сапожник,¹⁸³ она утверждала, что проповедники христианства в Египте были связаны и с александрийскими евреями, и с египтянами. Это были отрывочные исторические воспоминания, принявшие характер образов, о социальной и этнической среде раннехристианских общин. По нашему мнению, их нельзя сбрасывать со счета. Молва относилась эти события то ко времени Нерона, то к царствованию Клавдия или даже Траяна. У этой легенды было точное место действия, но не могло быть точного времени действия, ибо события, отразившиеся в памяти христиан Александрии, занимали десятилетия и с одинаковым правом могли быть приурочены к различным годам, почему-либо запоминавшимся. Сказание возникло довольно поздно, когда у формирующихся христианских общин появилась потребность огля-

¹⁸² Ахилл Татий. Левкиппа и Клитопонт. М., 1925, стр. 110.

¹⁸³ Интересно отметить, что в тексте для обозначения сапожника приведено греческое слово, которое значит, по толкованию Болотова, «сапожник, который чинит старую обувь».

нуться назад и поставить в связь местное движение с общей традицией.

Даже буржуазная наука отбрасывает эту легенду, понимая, что считать ее подлинной историей нельзя. Церковный писатель В. Болотов не рискует преувеличивать ее историческое значение и считает, что эти легенды мог «под старость составить александриец-внук, во впечатлительные годы отрочества-юношества слышавший обо всем этом от своего деда...». Однако в легенде рассыпаны некоторые характерные детали, которые заслуживают внимания и которые говорят о характере раннехристианских общин в Египте.

Раннее христианство в Египте было далеко от последующих канонических форм. Сумбур, отсутствие догм, т. е. все то, на что Энгельс указал как на характерную черту «Апокалипсиса», возникшего в Малой Азии, здесь, в Египте, видимо, было выражено еще в большей степени. Письмо императора Адриана, около 131 г. посетившего Египет, рисует нам такую картину: «Те, которые называют себя епископами Христа, поклоняются Серапису. Нет здесь такого начальника синагоги, самарянина или христианского епископа, который не был бы астрологом, гадалем или заклинателем».¹⁸⁴ Богословы вслед за Гарнаком объявили это письмо «поверхностным», не заслуживающим доверия, однако нет сомнения, что оно верно говорит о крайней расплывчатости раннего христианства в Египте, даже в начале II в. Стоит отметить, что в этом письме подчеркнута связь египетских раннехристианских общин с культом Сераписа, на что указывает так называемая «легенда о Марке».

Иоанниты

В канонической христианской легенде (в «Посланиях Павла») имеются некоторые элементы, относящиеся к Египту, в том числе, по нашему мнению, важное упоминание о влиянии Александрии на формирование ранних христианских общин. Согласно этой легенде, христианство в Александрии было, видимо, тесно связано с каким-то гностическим течением, распространенным в Египте. В «Деяниях» (XVIII, 22—28) говорится, что некий Аполлос, член еврейской колонии в Александрии, прибыл в Эфес. Он был «мужем красноречивым и сведущим в писаниях», однако в синагоге он выступал с проповедями об Иоанне Крестителе и, таким образом, по выражению «Деяний», «был наставлен в начатках пути господня», и тамошним руководителям христианской общины пришлось «точнее объяснить ему путь господень». Лишь после этого «вразумления» он пришел к убеж-

¹⁸⁴ См. А. Гарнак. Религиозно-нравственные основы христианства. Харьков, 1907, стр. 310.

дению, «что Иисус есть Христос». По-видимому, герои этой легенды ранее считали, что Иоанн есть Христос, так как, по выражению «Деяний», он «знал только крещение Иоанново».

Это, разумеется, не исторический документ, а легенда, рисующая обстановку не ранее II в. Но в ней заметны отголоски древних споров и древнего влияния александрийских общин.

Эдуард Мейер на основании этого места в «Деяниях» сделал заключение о существовании секты иоаннитов в Александрии.

Мы не находим никаких следов ортодоксальной христианской легенды по отношению к Египту. В то же время о «еретическом» характере раннего христианства в Египте сведения, как мы видим, имеются. Совершенно очевидно, что именно расплывчатость догм, сумбур учений были характерными для христианства этого периода.

Христианская легенда отмечает, что проповедь александрийца Аполлоса в Коринфе имела большой успех. В «Посланиях Павла» сохранилось предание, которое говорило о том, что христианская община в Коринфе раскололась: один говорит — «я Павлов», а другой — «я Аполлосов» (1 Кор., I, 12). Группа христиан на вопрос, «во что же вы креститесь?», отвечала: «Во Иоанново крещение»; они же заявляли: «Мы даже и не слышали, есть ли дух святой» («Деяния», XIX, 1—3).

Память об александрийском влиянии, таким образом, оставалась в христианских легендах. Возможно, что это влияние первоначально было связано с пропагандой мифа об Иоанне Крестителе, с распространением какого-то полугностического течения.

Конечно, рассказу из «Деяний» нельзя придавать значения исторического свидетельства: это одна из древних легенд, и только. Однако почему же возникла эта легенда, какие события идейной жизни того времени могли в ней отразиться? В ту пору имелось немало направлений, распространенных в городах Малой Азии, составлявших раннее христианство. «Апокалипсис» упоминает «державшихся учения» николаитов в Эфесе и Пергаме. В Пергаме были общины, члены которых ели животных, приносимых в жертву языческим богам. В Эфесе подвизались какие-то «лжеапостолы», в Тиатире были последователи пророчицы Иезавель, в Смирне и Филадельфии существовала община, которая заслужила от авторов «Апокалипсиса» нелестный эпитет «синагоги сатаны». Среди этого многообразия, чтобы не сказать хаоса, первоначальных христианских течений находят свое место и александрийские кружки иоаннитов.

Есть любопытный фрагмент учения иоаннитов, попавший в канонические евангелия и указывающий на характер веры в мессию в кружках иоаннитов, сходный с представлениями «Апокалипсиса».

Имеются расхождения между тремя первыми евангелиями, отмеченные исследователями и касающиеся рассказа об Иоанне Крестителе. Здесь расходятся Евангелие от Марка, с одной стороны, и Евангелия от Матфея и от Луки — с другой. Легенда об Иоанне Крестителе состоит в первом и третьем Евангелиях из трех частей: 1) общее введение о легендарной деятельности Иоанна Крестителя (Матфей, III, 1—6; Лука, III, 1—6); 2) изложение его проповеди (Матфей, III, 7—10; Лука, III, 7—14) и 3) изложение его пророчества о приходе мессии (Матфей, III, 11—12; Лука, III, 15—18). Что касается рассказа в Евангелии от Марка, то там сознательно опущена вторая часть, посвященная изложению проповеди Иоанна Крестителя. Этот пропуск не случаен. Образ мессии в проповеди Иоанна Крестителя в Евангелии от Матфея лишен реальных черт; этот образ здесь имеет характер апокалиптический, т. е. такой, какой известен нам из литературы «откровений» и «видений». Гогель в своей работе о четырех Евангелиях приходит к выводу, что источник, использованный в Евангелии от Матфея, «воспроизводит дохристианское предание, которое было целиком христианизировано у Марка». Поэтому составитель Евангелия от Марка пропустил в своем изложении проповедь Иоанна Крестителя. Это ценное свидетельство того, что представление о мессии-логосе у иоаннитов было очень близко тому образу мессии, который нарисован в «Апокалипсисе».

Свидетельством споров с иоаннитами во II в. является пролог Евангелия от Иоанна. Небольшое введение к этому Евангелию, содержащее изложение основных тезисов учения о логосе, развитого еще Филоном Александрийским, прерывается рассказом об Иоанне Крестителе. Составитель при этом всячески подчеркивает, что Иоанн сам не был «светом», что «настоящий свет» — это Христос, в уста Иоанна вкладывается отречение, что он не мессия, и т. д. Совершенно очевидно, что, излагая филоновское учение о логосе, составитель почувствовал себя вынужденным дать отпор иоаннитам с их претензиями считать мифического Иоанна мессией и логосом.¹⁸⁵

Все эти факты относятся ко II в., но нет никаких оснований предполагать, что явления, о которых говорят христианские книги, относятся именно к этому веку. Богословы искусственно стараются закрепить эти явления за II в., в то время как они возникли ранее, а от II в. до нас дошли свидетельства о ликвидации этого иоаннитского течения, о мерах, принятых для того, чтобы изгладить следы его в христианской легенде.

¹⁸⁵ К этой мысли склоняется, например, Йюкс (см. *W. Jюкс. Some Hellenistic elements in primitive Christianity. London, 1944, p. 58*).

Не было ли у раннехристианских общин в Египте своего собственного божества-спасителя, о смерти и воскресении которого они слагали сказания, отразившиеся и в легенде «о смерти евангелиста Марка»? Не занял ли Марк в пору составления евангелий и оформления христианской догматики и культа места более раннего божества-спасителя, которое вошло в Евангелие под именем Иоанна Крестителя? Не занял ли мифический Марк-креститель александрийцев место не менее мифического Иоанна Крестителя и не совершился ли этот процесс при переделке более ранних легенд, когда местные сказания подгоняли под общехристианскую легенду о Христе и его евангелистах-апостолах?

Такая возможность отнюдь не исключена. Гностические течения, которые почитали в качестве божества Иоанна Крестителя, нам известны. Это в первую очередь мандеи, о которых мы уже вскользь упоминали ранее. Мандеизм зародился в Вавилонии, а не в Египте. Но не исключено, что явление в какой-то мере аналогичное наблюдалось и в Египте, в частности в Александрии. Гностическая секта сетиан, несомненно, была близка к мандеям, она прославляла божество света, для нее был характерен и мотив почитания воды.

Создание образа Иоанна Крестителя и раннее христианство в Египте

Примечательно, что в своих священных книгах мандеи называют себя «назареями». Этим словом обычно на Востоке называли евреев-христиан, с этим значением слово это вошло и в Коран. Исследователи склоняются к мысли, что мандеи первоначально были иудейской или иудейско-христианской сектой, возникшей, может быть, в I в. н. э.

Для мандеизма, наравне с обычной проповедью отказа от «мирской» жизни, прославлением божества света, особенно были характерны почитание воды, проповедь очищения водой и культ Иоанна Крестителя. Интересно отметить, что мандеизм сохранил следы древней распри между почитателями культа Христа и культа Иоанна Крестителя.

В «Книге Иоанна» рассказывается, что Иоанн Креститель не хотел крестить Христа. Затем он получил письменное предписание с небес: «Нахья [т. е. Иоанн], крести обманщика в Иордане», после чего крещение состоялось. В мандейских текстах Христос называется обманщиком и лжеучителем, ему противопоставляется Иоанн как проповедник «истинной» религии.

Некоторые богословы считают (например, Луази), что культ Иоанна Крестителя не было в раннем мандеизме и он появился лишь позже. Это не имеет значения, ибо мандеизм для нас лишь дополнительный пример того, что мы узнаем из ка-

нонической христианской легенды об Аполлосе, учившем об Иоанне и приехавшем в Эфес из Александрии.

В науке не исследован вопрос, как создавался легендарный образ Иоанна Крестителя. Евангельская легенда рассказывает, что Иоанн был в милости у царя Ирода. Ирод «с удовольствием слушал его», «много делал, слушаясь его» (Марк, VI, 20). Но затем, когда Ирод решил жениться на жене своего брата Иродиаде, Иоанн запротестовал. Ирод заключил тогда его в темницу. В день рождения Ирода дочь Иродиады плясала перед царем и так прельстила его, что царь обещал исполнить любое ее желание. По совету своей матери, она попросила голову Иоанна Крестителя. Иоанн был казнен, и его голова на блюде была преподнесена красавице. За этой легендой, несомненно, проступают черты древнего мифа, хорошо знакомого в Малой Азии.

Весьма вероятно, что на формирование образа Иоанна и легенды о нем в первую очередь повлияли вавилонские сказания и мифы. В эпосе о царе Гильгамеше рассказывается о пустынноике Энкиду, человеке простой жизни, которого любят звери и животные. Отшельника Энкиду решает соблазнить богиня любви Иштар. В образе красавицы-неродулы она увлекает его в город, и он прощается со своей жизнью на лоне природы. В этом сказании признавалось, что рабовладельческая цивилизация, ее города несли грех и соблазн в среду деревенского люда, живущего на лоне природы в полупатриархальной обстановке. Образ Энкиду и легенда о нем были очень популярны в Малой Азии. Энкиду часто фигурирует на цилиндрах-печатах, найденных в Аккаде, Эламе и Палестине.

Следует напомнить, что близкие этому рассказу идеи лежат в основе древнеегипетского сказания о двух братьях, которое содержит один из вариантов мифа о страдающем и умирающем боге Осирисе. Герой этого сказания Бата уходит в долину кедра, живет там отшельником, одной жизнью с природой. Но злая жена является причиной его гибели, так же как и в христианской легенде дочь Иродиады является причиной гибели Иоанна Крестителя.

Более ранним, чем эти легенды об Иоанне Крестителе и Энкиду, явился во многом схожий с ними и широко распространенный миф об умирании природы, о гибели молодого бога растительности от любви злой богини. Как мы уже упоминали, вавилонские мифы рассказывали, что Иштар любила пастуха, ставшего затем птицей с обломанными крыльями. Другой пастух — любовник богини — ежедневно приносил ей коз, но богиня превратила его в волка, его преследовали собственные подпаски, и собаки загрызли его. Иштар превратила в животное и другого своего любовника — садовника ее отца Ишумлану. Эти мифы известны были в Египте и даже литературно

обрабатывались. Еще эпоха Среднего царства сохранила нам отрывок сказания о каком-то пастухе (видимо, образ, близкий пастуху и охотнику Бата), которого во время разлива Нила пытается соблазнить коварная богиня.

Мифов такого рода было много, и образ героя, потерпевшего от злой богини, менялся. В нем оставалось одно лишь неизменным — юность, душевная и физическая чистота героя и его связь с природой, которую он воплощал. Образ этого невинного страдальца, однако, сильно изменился. Народная фантазия, вероятно, неоднократно возвращалась к нему, наделяя его новыми чертами.

В эпоху кризиса рабовладельческого общества старый миф был истолкован по-новому. Грех стал связываться в сознании масс с жизнью рабовладельческого города, нарядного и привлекательного, но для бедного человека полного лжи, порока, продажности и вероломства. В христианстве окончательно оформляется образ губительной рабовладельческой цивилизации — олицетворение Рима в виде «вавилонской блудницы». Соответственно меняется и образ невинного страдальца. Он становится не только отшельником, человеком праведной и простой жизни, но и проповедником этой простой жизни вдали от грехов и соблазнов мира на лоне природы. Естественно, что этот мифический образ был воспринят иудейско-арамейскими религиозными течениями. В нем были, вероятно, черты, близкие сердцу палестинских сектантов-есеев и еврейских кружков терапевтов в Египте. Они сами уходили из городов, от мира порока и зла, стремились опроститься, выражая этим свой бессильный протест в условиях гибнущего рабовладельческого общества.

Создание образа Иоанна Крестителя, вероятно, было одним из первых шагов на пути создания образа нового божества, близкого этим религиозным течениям и сектам. Он действительно являлся в легендах предтечей образа Христа проповедником опрощения, якобы показывающего новый путь к спасению массам, отчаявшимся в земных условиях жизни. Когда возник и укрепился новый образ божества — Христа, дело не обошлось без споров. «Деяния» утверждают, что иные быстро меняли свои сказания о мифическом проповеднике Иоанне на сказания о боге Христе. Мандеизм свидетельствует, что многие упорствовали и не хотели принимать новый образ, объявляя его ложным, обманным. Евангелия показывают, что возможен был и компромисс: образ Иоанна был включен в новый миф, он стал «предтечей» нового религиозного течения. История ряда гностических течений свидетельствует, как совершались такие компромиссы. Бога или проповедника предшествующих сходных религиозных течений включали в новое течение, но при этом указывали, что он не раскрывает истину во всей полноте, ко-

торая является достоянием другого нового бога или проповедника. Так, в манихейство был введен Иисус Христос, но к нему был добавлен проповедник Мани.

В Евангелии имеются следы легенд об ожидавшемся воскресении Иоанна Крестителя и вторичном приходе его на землю. О Христе будто бы говорили, что это «Иоанн восстал из мертвых» (Лука, IX, 7; Матфей, XIV, 2; Марк, VI, 14). Такие легенды были, по-видимому, в ходу в иоаннитских общинах. «Деяния» зафиксировали тот факт, что приверженцы этого течения быстро примыкали к христианству или, вернее говоря, были одной из ячеек, из которых впоследствии сложилось христианство. Возможно, что на сложение образа этого чудотворца оказали влияние и некоторые египетские сказания о чудотворцах, которые частично были известны еврейско-арамейским кругам.

В древнеегипетских сказаниях мы находим ту часть христианского мифа об Иоанне Крестителе, которая не имеет аналогии в вавилонских мифах и непосредственно связана с «воплощением» и «чудесным рождением». Сказания о рождении Си-Осириса утверждали, что однажды жена жреца спала в храме с целью получить лекарство от бесплодия; во сне ей явилось божество и дало магический рецепт.¹⁸⁶ После этого сна она зачала. Затем видение во сне было и мужу, которому было сказано, что его жена зачала и ребенку, который родится, пусть будет имя Си-Осирис. Эта сказка живо напоминает миф о рождении Иоанна Предтечи, как он изложен в Евангелии от Луки.

Евангелие

Жрец и его жена бездетны.
В храме жрецу видение, ему
объявляется о рождении сына.
Затем явление жене жреца
во сне.

Египетская сказка

Жрец и его жена бездетны.
Они просят у богов послать детей.
В храме жене жреца (во сне) явление,
ей объявляется о рождении сына.
Затем жрецу явление во сне.
Мотив чудесного рецепта
Повеление дать имя.

Таково почти полное сходство между древнеегипетским сказанием о рождении чудотворца Си-Осириса и христианским сказанием о рождении Иоанна. Согласно легенде, изложенной в «Деяниях», в Эфесе появился (из Александрии) некий человек, который, видимо, путал Христа и Иоанна и которого пришлось учить «точности». В этом сказании содержится ценное свидетельство о малой оформленности раннего христианства в Египте.

¹⁸⁶ Сон в храме, как способ излечения от бесплодия, Л. Я. Штернберг трактует как один из видов «непорочного зачатия», «зачатия от богов» (Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 172).

Надо прибавить еще, что в III в. в Египте с удивительной быстротой оформляется мощное манихейское течение, впитывающее в себя многое из раннего христианства.¹⁸⁷ Это свидетельствует о недостаточной стойкости раннехристианских общин, даже в III в. не выдержавших конкуренции других религиозных течений. К манихейству тянулись как к одному из видов «новой религии», которая представлялась совокупностью различных течений, объединенных некоторыми общими идеями, выражавшими глубокий кризис рабовладельческого общества. Коптские манихейские тексты еще полны восхваления «святой бедности» и бога в «одежде раба»; они называют Христа «новым богом». В манихейских текстах содержится проповедь аскетизма и осуждение брака — черты, характерные для раннего христианства в Египте. В формуле манихейского причастия сохранились следы древнего языческого обряда, близкого к культу Осириса — бога зерна: «Не я тебя сеял, молот и веял в корзину, другой это все сделал и мне принес, я не виноват, съедая тебя». В манихействе почитался целый пантеон полубогов, частично заимствованных у ранних христиан. Например, почиталась какая-то мистическая Соломея, которая фигурирует и в маленьком отрывке раннехристианской литературы, дошедшем до нас под именем Евангелия от египтян. В нем проповедовалось безбрачие, вегетарианство, аскетизм — черты, характерные для раннехристианских общин в Египте и вполне согласовавшиеся с культом отшельничества и проповедью опрощения, который был характерен для иоаннитов.

В 1946 г. в Египте неподалеку от Луксора, на месте древнего поселения Хенобоскион, была открыта целая гностическая библиотека, рукописи которой принадлежали секте, почитавшей Сета как третьего сына Адама.¹⁸⁸ Надо сказать, что в манихействе Сет (или Сем) также фигурировал как один из пророков между Адамом и Мани. Авторство некоторых из найденных книг приписывалось самому Сету. Содержание рукописей — апокалипсисы, различные трактаты, послания и т. д. Все они составлены на коптском языке и восходят к середине III в. и к первой половине IV в. н. э. В их числе есть и книги, приписывавшиеся Гермесу, трижды величайшему, как торжественно называли к тому времени египетского бога мудрости Тота, сливая его в один образ с греческим Гермесом. Одна из этих книг содержит разговоры Гермеса с Тотом, показывая, что имя древнеегипетского бога не было еще окончательно вытеснено именем Гермеса.

¹⁸⁷ См. Seston. *Egypte manichéenne*. — «Chronique d'Egypte», 1939, p. 362. Издания текстов: «Kerhalaia» (1935—1937); «Manichäische Homiliea» (1934); «A Manichean Psalmbook» (1938).

¹⁸⁸ См. J. Dorese. *Les livres des gnostiques d'Egypte*. Paris, 1958.

Среди находок имеется рукопись «Премудрость Иисуса», состоящая из диалогов между воскресшим богом, его апостолами и семью святыми женщинами. Диалоги эти касаются главным образом вопросов космогонии и способов «спасения». Обнаружено также Евангелие от Фомы, содержащее «тайные слова, произнесенные Иисусом» и записанные Фомой.

Наиболее систематично учение секты сетнан излагается в книге, содержащей «Откровения Иоанна». Здесь рассказывается о непознаваемости бога, о появлении различных божественных существ, произведенных им. Образ Христа, насколько можно судить по имеющимся работам, лишен всяких человеческих черт, он крайне абстрактен.

В библиотеке сохранилось и Евангелие от египтян, которое имеет и другое название — Священная книга великого невидимого духа. Вся эта книга посвящена, по-видимому, гностической теогонии, содержание ее очень далеко от известных евангельских рассказов. В книге повествуется, как вначале появилась троица: бог-отец, божья мать и бог-сын, затем идут божества менее значительные и наконец Адам. Один из сыновей Адама называется Сет. Генерация различных сверхъестественных сил продолжается и дальше, текст именует эти силы «семья великого Сета».

Неясно, в каком отношении это Евангелие находится к сохранившемуся небольшому отрывку в сочинении церковного писателя Климента Александрийского.

В отрывке Евангелия от египтян содержится разговор Христа с некой женщиной по имени Соломея. Она спрашивает: «Доколе люди умирать будут?» и получает ответ: «Пока женщины будут рожать». «Следовательно, я правильно поступила, что не рожала?» — спрашивает снова Соломея, на что Христос отвечает: «Ешь всякое растение, горечь же имеющее не ешь». Затем Соломея задает малопонятный вопрос, когда наступит ее царство, и получает ответ, начинающийся словами: «Когда вы будете попира́ть покров стыда...».¹⁸⁹ Трудно установить, что это за Соломея. Это имя упоминается в некоторых апокрифических евангелиях гностического толка, а также широко известно египетским манихейским текстам. В отработанных и отредактированных историях канонических евангелий это лицо не упоминается. Разговоры Христа с Соломеей, видимо, были распространенной легендой в раннехристианской литературе и

¹⁸⁹ С. А. Жебелев. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919, стр. 81—82. С. А. Жебелев в 1941 г. в разговоре с автором этих строк выдвигал предположение, что образ Соломен возник как женское дополнение к «мудрому Соломону»; премудрая женщина христианских мифов получила свое имя от библейского царя, ставшего олицетворением всякой премудрости.

особенно в Египте. Упоминание о каких-то разговорах Соломен с Христом встречается в коптских манихейских псалмах: «Она сказала моему господу Иисусу, что ее сердце и помыслы едины» (222, 30); о ней говорится, что «Соломея построила замок из камня истины и благодарности» (222, 19) и т. д. Соломея фигурирует в апокрифическом Евангелии Иакова, в котором обстоятельно рассказывается о рождении Христа. Соломея освидетельствовала Марию перед рождением Христа с тем, чтобы убедиться в том, что Мария — девственница, а «не женщина, но зачала от духа святого» (XIX, 1Е, стр. 36).

Сейчас трудно восстановить древнехристианский миф о Соломее, он был изгнан из обихода позднейшим христианством, и от него сохранились лишь небольшие отрывки. Во всяком случае, ясно, что этот отрывок мифа, сохранившийся в Евангелии от египтян, говорит о каких-то легендах, не попавших в каноническое Евангелие.

Интересно отметить, что одна из рукописей секты сетнан, названная «Апокалипсис Досифея», имеет подзаголовок «Три стелы Сета», указывая, таким образом, что первоначально это сочинение было написано на камне в виде трех стел и считалось «откровением Сета». Что же касается Досифея, одного из гностических пророков, то он, по-видимому, считался тем лицом, которое перенесло на кожаные свитки старинные надписи, сделанные первоначально на камне. Конечно, все эти ссылки на стелы могли быть простой выдумкой, имеющей целью придать больший вес запутанным мистическим упражнениям, приписывавшимся третьему сыну Адама — Сету. Но тем не менее эта выдумка весьма примечательна.

Рано еще делать какие-либо выводы относительно этих гностических памятников, рукописи которых все еще не изданы. Но один из важнейших вопросов, который надо будет поставить в связи с открытиями новых коптских памятников, это вопрос о том, кто такой Сет. Едва ли можно объяснить случайным совпадением тот факт, что в Египте существовала секта, которая носила имя, совпадающее с именем древнеегипетского божества.

Правда, в древнем Египте, особенно в поздние эпохи его истории, Сет считался богом зла, убийцей благого бога Осириса. Мог ли такой бог стать эпонимом секты, которая, несомненно, была близка к раннему христианству? Рано еще давать ответ на этот вопрос, но одно соображение можно привести уже сейчас. В истории религии известны факты, когда оппозиционные к официальной религии мистические течения начинали свой протест с «чернобожия» и своеобразного «чертопоклонства». История средневекового христианства показывает нам ряд примеров подобного «чернобожия». В период возникновения раннего христианства, в период господства самой дикой мистики, легко-

всрия, почитания всякого уродства, появление такой «отреченной» веры, содержащей глухой протест против старой официальной религии, вполне возможно. Мы знаем, что Сет изображался на памятниках, близких к эпохе раннего христианства. Известно изображение, по догадке ряда ученых, распятого Сета. Многие исследователи считали это изображение карикатурой на христиан.

Возможно, однако, что для создания секты сетнан были и другие основания. Обращает на себя внимание тот факт, что Сет иной раз в коптских рукописях называется Сем. Последнее вошло и в манихейские тексты, в которых Сем фигурирует как один из пророков, предшественников основателя секты Мани. Нельзя не вспомнить в этой связи, что название мемфисских верховных жрецов, давшее имя сказочного героя упоминавшихся нами рассказов, было Сем или Сетем (Сетме). И это не только звуковое совпадение. Мы уже указывали, что ряд мотивов этих сказаний о Семе или Сетме имеет общие черты с христианскими сказаниями. Именно в сказаниях о Семе или Сетме встречалась нам притча о судьбе богатого и бедного в загробном царстве. Сказания эти были переполнены эллинистической мистикой, герои их сходят в подземное царство, блуждают между гробницами, ищут волшебную книгу и т. д. Здесь проводится идея «перерождения» и «возрождения» колдунов и чудотворцев, среди них появляется и образ юноши Си-Осириса. Словом, сказания о Семе (Сетме) — образец эллинистической мистики, которая питала гностицизм. Весьма возможно, что гностическая секта в Египте, избирая себе мифического покровителя, воспользовалась этим громким именем легендарного чудотворца, слава о котором гремела в сказаниях греко-римского Египта. Борьба двух начал — основное содержание сказаний о Сетме, впитавших многие мифологические мотивы борьбы Гора и Сета. В одной из версий сказания о Семе (Сетме) упоминаются два борющихся колдуна-чудотворца, названные двумя Горами. Известно, что в поздних памятниках Гор и Сет иной раз назывались «двумя Горами». Нет никакого сомнения в том, что мифы о Горе и Сете были прасоной многих сказаний о Сетме (Семе). Сближение имен Сема (Сетме) и Сета, таким образом, могло иметь свои основания. Публикование коптских рукописей гностической секты, взявшей имя третьего сына Адама — Сета, близкое к древнеегипетским именам, конечно, прольет свет на все эти пока еще неразрешенные проблемы.

Итак, от культа Сераписа, от легенд, связанных с этим богом-спасителем дохристианской поры, от общин, связанных с этим божеством эллинистического Египта, далее к иудейским общинам терапевтов, воспетых Филоном Александрийским, затем к гностическим сектам, к общинам искателей «нового бога».

которым, возможно, был Иоанн Креститель, замененный впоследствии мифическим Марком, легенды о котором лепились из осколков мифов о богах-спасителях Древнего Востока, и в том числе Сераписа,— так идет, по нашему мнению, линия развития раннего христианства в Египте.

Следует предположить такую первоначальную стадию в развитии новой религиозной идеологии, когда и миф и догматы христианства находились в процессе становления. Не было еще устойчивых очертаний мифа и сколько-нибудь устоявшихся догматов. В различных возникавших общинах новой веры царил сумбур легенд и сказаний. Видимо, даже самое имя нового божества еще не устоялось; одно только считалось ясным, что это «новый бог»,¹⁹⁰ спаситель, мессия, указывающий дорогу беднякам и угнетенным, что «новая вера» ведет массы по пути, отличному от прежних религиозных идеологий. Представители этих новых общин так же быстро чувствовали взаимную близость, единство настроений и мыслей, как быстро обнаруживался и полный разброд, когда дело доходило до уточнения «новой веры».

Во всем этом разнообразии кружков, групп и разветвлений, вызванных к жизни новым религиозным движением, Александрия занимала, по-видимому, важное место. Египет принимал участие в выработке идеологии раннего христианства ничуть не меньше, чем Малая Азия и Сирия. Так было и в I в., в период образования первых иудейско-христианских гностических течений, так было и в последующий период. Энгельс говорит об «Откровении Иоанна», памятнике христианства I в.: «И этот древнейший памятник периода становления христианства особенно важен для нас именно потому, что он дает нам в чистом виде то, что иудейство — под сильным александрийским влиянием — внесло в христианство. Все позднейшее является западной, греко-римской примесью».¹⁹¹

Изменение христианской идеологии

Первоначально в движении, охватившем массы иудейской диаспоры, ясны были лишь общее направление и некоторый минимум религиозных идей, возникших под сильным александрийским влиянием. Это был период зарождения христианства, его самая ранняя стадия, поэтому оно носило на себе печать незрелости: «массовые движения на первых порах по необходимости сумбурны», — говорит Энгельс. Он объясняет это тем, что «всякое мышление масс вначале противоречно, неясно, бес-

¹⁹⁰ Так называется Христос в коптских манихейских папирусах.

¹⁹¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. т. 22, стр. 492.

связно»,¹⁹² и указывает, что христианство того времени (т. е. времени «Апокалипсиса») еще не осознало самое себя.

Сумбурность оставалась характерной чертой движения и тогда, когда оно все более охватывало массы рабов и неправых людей в городах Римской империи.

Движения масс были в тех исторических условиях стихийны, в них, естественно, не хватало сознательности. С предельной четкостью формулирует эту мысль В. И. Ленин. «Рабы, как мы знаем,— говорит Ленин,— восставали, устраивали бунты, открывали гражданские войны, но никогда не могли создать сознательного большинства, руководящих борьбой партий, не могли ясно понять, к какой цели идут, и даже в наиболее революционные моменты истории всегда оказывались пешками в руках господствующих классов».¹⁹³

Смутность идеологии накладывала печать на все это движение. Буштарские идеи проступали в сумбуре видений и пророчеств. Не было и не могло быть четкой политической программы, твердых социальных принципов. Что следует делать сегодня, помимо экстатического поношения существующего мира — зла, этого никто не знал. Стихийное движение не имело и не могло иметь сколько-нибудь дифференцированных форм идеологии. В этих условиях в религиозную идеологию вторгались элементы смутных социальных чаяний и политических настроений (ненависть к Риму).

Вместе с тем надо отметить, что первоначально и не требовалось какой-либо отделки самой этой религиозной формы. Достаточно было, чтобы религиозная идея была высказана в самой общей форме, чтобы она давала простор настроениям и чаяниям масс. В общем потоке религиозного движения вначале мало различались какие-либо общины в Эфесе, Александрии или Тиатире. Время уточнений и размежеваний пришло гораздо позже, когда общины превратились в церковную организацию, когда первоначальное содержание движения все более выветривалось. Этот период совершенно ясен уже к середине II в.

В слабости движения масс тогдашнего общества таятся корни религиозной фантастики. Энгельс указывает, что тот класс, среди которого возникло христианство, «больше всякого другого был восприимчив к этим нелепым фантазиям о сверхъестественном».¹⁹⁴ В идеологии рабов проявилось чувство отчаяния, безысходности, бессильной ненависти. Все это, разумеется, лишь укрепляло религиозную идеологию, державшуюся веками в массах. Эта исторически обусловленная слабость движения обеспечивала проникновение в христианство персонажей вроде Пере-

¹⁹² Там же, стр. 478.

¹⁹³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 39, стр. 82.

¹⁹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 22, стр. 475.

грин, обеспечило и вхождение в него представителей господствующих классов, также захваченных кризисом.

«Опасная партия переворота» очень мало совершила на земле, да и не могла ничего совершить, кроме гневного, но смутного протеста против невыносимых условий жизни. Она переносила свои надежды на небо. Империя почувствовала и ее силу, и ее слабость. Христианство неизбежно становилось господствующей религией. Какие еще перспективы могли быть у этих общин, как не стать новой формой церковной организации? Впоследствии «христиане, получив положение государственной религии, „забыли“ о „наивностях“ первоначального христианства с его демократически-революционным духом»¹⁹⁵.

До нас дошли только клочки легенд о сапожниках, ставших основателями общин, о каких-то красноречивых проповедниках, которые из Александрии отправлялись за море в Эфес и учили там по-своему. Эти легенды уже переработаны в новый период.

Памятники христианской литературы отчетливо показывают нам, как произошел этот поворот от «наивностей» первоначального христианства с его бунтарским духом к оправданию и защите строя Римской империи.

Четвертое Евангелие и Египет

Период формирования евангельских сказаний также связан в той или иной мере с Египтом, и мы можем продолжать на новом материале следить за развитием раннего христианства на египетской почве.

Сравнительно недавно среди папирусов коллекции Джона Райланда посчастливилось найти небольшой фрагмент четвертого Евангелия, так называемого Евангелия от Иоанна. По датировке английского ученого Робертса, этот отрывок папируса относится примерно к середине II в. нашей эры. Точно неизвестно, где нашли этот кусок папируса, но весьма возможно, что он происходит из Среднего или даже Верхнего Египта. Уже эта находка ставит по-новому вопрос о судьбе христианства в Египте во II в. Раньше большинство ученых было уверено, что христианство стало распространяться в Нильской долине только в III в. Молчание источников, а также каноническая легенда о распространении христианства из Палестины по другим странам, как она изложена в «Деяниях апостолов» и посланиях, убеждала в правоте этого мнения. Видный английский папиролог Белл писал в 1936 г.: «Если бы меня спросили только 10 лет назад, имеются ли какие-либо доказательства в па-

¹⁹⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 33, стр. 43.

пирусах, что христианство было распространено в Среднем и Верхнем Египте ранее III в., я бы ответил решительным отрицанием». Ныне на этот вопрос следует ответить утвердительно. Для такого ответа имеются веские основания.

Эта находка, с другой стороны, поднимает еще один вопрос, относящийся к истории возникновения самого Евангелия от Иоанна. Дело в том, что в науке было установлено, что еще около 135 г. в образованных и хорошо знающих евангельскую литературу христианских кругах о Евангелии от Иоанна ничего не было известно, следовательно, до этого года оно еще не существовало. Можно считать установленным, что так называемые послания Поликарпа к филиппийцам, свидетельствующие о хорошем знании автором евангелий, однако, не обнаруживают никакого знакомства с Евангелием от Иоанна. Эти послания относятся к периоду до 135 г. Между тем найденный отрывок Евангелия от Иоанна, написанный на египетском папирусе, относится к середине II в., т. е. около 150 г.

В науке установлено также, что четыре канонических евангелия были приняты в главенствующих церквях того времени. Так называемое Евангелие от Марка являлось каноническим в Риме, от Луки — в Ахائه, от Матфея — в Антиохии, а от Иоанна — в Эфесе. Отсюда обычно заключают, что четвертое Евангелие и написано было в Эфесе. Но если оно возникло в Эфесе после 135 г., когда же оно успело попасть в Египет, быть там переписанным и получить распространение? На это остается всего лет двадцать. Может быть, и самое составление четвертого Евангелия следует отнести к Египту, а не к Эфесу? Недавно был открыт еще один папирус, содержащий текст Евангелия от Иоанна. Этот папирус датируется примерно 200 г. н. э.¹⁹⁶

Со времени раннего христианства сохранилась легенда, что Евангелие от Иоанна представляет собой лишь переделку текста, написанного одним гностиком по имени Керинт. Этой легенде придавал большое значение французский ученый С. Рейнак.¹⁹⁷

Как бы то ни было, находка нового папируса является свидетельством несомненных оживленных связей во II в. между Александрией и Эфесом, между христианскими колониями этих двух городов, о чем мы говорили уже и ранее. Факт находки в Египте отрывка Евангелия от Иоанна представляет большой интерес.

Ведь Евангелие от Иоанна по своему содержанию ближе всех других евангелий к иудейско-христианским, именно александрийским богословским учениям. Именно в нем имеется уче-

¹⁹⁶ См. «The Biblical Archeologist», 1957, N 3, p. 54—63.

¹⁹⁷ См. S. Reinach. Orpheus. Paris, 1909, p. 343, 367.

ние о логосе — слове — сыне божьем. «Вначале было слово, и слово было у бога, и слово было бог. Оно было вначале у бога. Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоанн, I, 1—5). Таким небольшим трактатом о логосе начинается четвертое Евангелие. Давно установлено, что это начало есть краткое изложение богословских учений Филона Александрийского. Здесь мы видим сочетание учений греческой идеалистической философии о логосе, иудейского учения о премудрости, а может быть, также и отголосков мистических учений египетских жрецов, о чем мы говорили ранее. Новое в этом учении — лишь представление о воплощении логоса в мессии-Христе: «И слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины» (I, 14). Именно этого важнейшего момента, как указывал Энгельс, не хватало богословскому учению Филона, чтобы оно могло стать одной из идейных основ массового религиозного движения.

На вопрос, как случилось это «воплощение» логоса, сейчас можно ответить, что это произошло отнюдь не сразу. Мифам о Христе, которые изложены в «Откровении», предшествовали, по-видимому, какие-то мифы об Иоанне Крестителе. Дело не обошлось без споров внутри общины новой религии. Создание мифа о Христе явилось новым этапом в развитии религиозного течения, которое стремилось порвать с иудейско-александрийскими кругами, чье идейное влияние, как правильно указывал Энгельс, преобладало на первом этапе. В четвертом Евангелии мы видим и полемику, и разрыв с этими александрийско-иудейскими кругами, и отголоски огромного их влияния.

Четвертое Евангелие, как мы уже упоминали, начинается еще совершенно в духе филоновско-александрийского богословия: во вступлении говорится о логосе. Однако это небольшое введение неожиданно прерывается, и далее следует рассказ об Иоанне Крестителе. Характер этого рассказа давно привлек к себе внимание ученых и богословов.

Рассказав о логосе-свете, автор прямо переходит к уверениям, что Иоанн Креститель не был самым светом, а был лишь свидетелем: «Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о свете» (I, 8). Христос же в противоположность этому называется «свет истинный» (I, 9). В уста Иоанна Крестителя вкладывается отречение, что он не мессия, не Христос (I, 20). Совершенно очевидно, что в изложение учения о логосе ворвалась струя полемики с так называемыми иоаннитами. О них мы знаем интересную легенду в «Деяниях апостолов». Во время пребывания Аполлоса в Коринфе Павел, «прошедши верхние страны, прибыл в Эфес и, найдши там некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы святого духа, уверовав? Они же

сказали ему: мы даже и не слыхали, есть ли дух святой. Он сказал им: во что ж вы крестились? Они отвечали: во Иоанново крещение» (XIX, 1—3).

Из этой легенды можно установить, что в Эфесе, видимо, была какая-то община иоаннитов, которая не признавала ничего, кроме «Иоаннова крещения». Эта община в христианской легенде оставила по себе память. С этой легендой следует сопоставить и другую — об Эфесе, которую мы уже приводили раньше: «Некто иудей, именем Аполлос, родом из Александрии, муж красноречивый и сведущий в писаниях, пришел в Эфес. Он был наставлен в начатках пути господня и, горя духом, говорил и учил о госпде правильно, зная только крещение Иоанново» («Деяния», XVIII, 24—25). Этого Аполлоса из Александрии ортодоксальным христианам будто бы пришлось вразумлять и «точнее объяснить ему путь господень» (XVIII, 26). Мы уже говорили, что, вероятно, учение иоаннитов центром своим имело Александрию, откуда не случайно, согласно легенде, пришел и Аполлос — приверженец этого учения. Из Александрии, видимо, это учение было занесено в Эфес. О борьбе двух течений остались какие-то следы в христианской легенде.

Было высказано предположение, что основой учения иоаннитов является утверждение: Иоанн Креститель — мессия, один из логосов, посланных в мир. Учению о Христе-логосе предшествовало учение о Иоанне-логосе; с этим учением и ведет резкую полемику четвертое Евангелие.

Оно излагает филоновско-александрийское учение о логосе и одновременно полемизирует с занесенным в Эфес учением иоаннитов. Следует добавить, что оно заимствовало основу филоновско-александрийского учения о логосе, но изложило его «точнее», говоря языком легенды из «Деяний апостольских», провело до конца идею, что учение иоаннитов «неточно», что оно содержит только «начатки» христианского учения. В соответствии с этой идеей четвертое Евангелие вкладывает в уста Иоанна следующие слова: «Ему (т. е. Христу) должно расти, а мне умиляться» (III, 30). Автор, заканчивая свой труд, изложил свою основную мысль так: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, сын божий» (XX, 31), именно Иисус, а не другие претенденты.

Круг вопросов, поднятый во вступлении четвертого Евангелия, остается в поле зрения автора и далее, когда он переходит к повествованию. Составитель Евангелия подбирает только такие легенды, которые, по его мнению, могут иллюстрировать богословские положения о логосе, изложенные в самом начале Евангелия.

Большая беседа с книжником Никодимом воспроизведена для того, чтобы коснуться вопроса о втором рождении и крещении. На первый взгляд нет никакой связи между введе-

нием, где говорится о логосе, затем рассказом об Иоанне Крестителе и, наконец, беседой с Никодимом. На самом деле здесь имеется внутренняя связь, общая идея.

Полемизируя с теми, кто превозносил мифический образ Иоанна Крестителя, составитель Евангелия излагает свое учение о логосе и Христе, а затем переходит к изложению учения о крещении, которое особенно подчеркивалось иоаннитами. Концепция о «вторичном рождении» была чужда иудаизму и заимствована христианством *из эллинистического богословия I в.* Представление о необходимости «вторичного рождения», при котором человек порывает со всей своей предшествующей жизнью, зародилось в различных мистических религиях эпохи эллинизма. Оно подробно изложено в романе Апулея «Золотой осел» в связи с культом Исиды. Очень большое место занимало такое верование в греко-египетском богословии. Совершенно аналогичные мысли в сходных выражениях развивает и четвертое Евангелие в так называемой беседе с Никодимом. Все тот же круг мыслей, навеянных препирательством с иоаннитами, сквозит и в изложении другой легенды — «беседы с самаритянкой». Там премудрость уподобляется воде, и для иллюстрации богословского учения о «воде живой» — одном из важных догматов иоаннитов — вводится повествование о колоде и какой-то женщине, которая пришла за водой. Мы видим, что четвертое Евангелие очень тесно связано с религиозными представлениями иоаннитов, а через них с догматикой греко-египетского богословия I в. н. э.

Секта крестителей, как одно из дохристианских религиозных течений, могла быть распространена в Египте, в Александрии. Она, видимо, получила в иудейских кругах имя своего эпонима — Иоанна Крестителя и явилась одним из мощных александрийских течений, которые влияли и на Эфес, и на малоазиатские общины. Христианство возникло на основе этого иудейско-александрийского богословия, но оформление его в совершенно самостоятельное течение предполагало разрыв с этими гностическими направлениями и некоторую полемику с ними.

В евангелиях иоаннитам было отведено свое место. Заимствовав из александрийско-филоновского богословия основы учения о логосе, составитель четвертого Евангелия все остальное подверг критике. Он взял из александрийской традиции все, что ему казалось нужным, остальное же не просто откинул, а сделал объектом полемики и «исправил». Этим и объясняется тот факт, что, начав с изложения учения о логосе, составитель сразу переключился на доказательство тезиса о том, что Иоанн Креститель — отнюдь не логос, а дальше занялся вопросом о крещении, учением о мистической воде, т. е. вопросами догматики иоаннитов. Такая полемика была тем более актуальна,

что из Александрии в Эфес занесли семена учения, с которым приходилось спорить и в стенах самого города Эфеса.

Интересно отметить одну характерную особенность четвертого Евангелия, хорошо сформулированную С. А. Жебелевым. Он писал, что, строго говоря, почти все это Евангелие состоит из речей Христа, в которых излагается его учение так, как понимал его автор, а рассказы о чудесах служат как бы мотивировкой этих речей. Четвертое Евангелие по своему характеру еще близко к сборнику изречений — «Логий», повествовательная часть его бедна. С. А. Жебелев обратил внимание и на следующее место четвертого Евангелия. Христос в беседе с фарисеем Никодимом отвечает на один из его вопросов следующими словами: «мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели; а вы свидетельства нашего не принимаете» (Иоанн, III, 10—11). Автор правильно замечает, что в данном случае беседующим лицом является даже не Христос, а сам составитель, т. е. собственные слова проповедника не были даже облечены в форму речей Христа, не подверглись обычной обработке и прорвались в их естественной форме. С. А. Жебелев приходит к выводу, что образу Христа в четвертом Евангелии «с помощью произвольных приемов придается лишь кажущаяся реальность». «Историзация» образа Христа здесь еще не проведена сколько-нибудь последовательно и до конца.

Составитель четвертого Евангелия начал радикальную переработку александрийской традиции с целью устранить из нее все, что противоречило его взглядам; он полемически заострил свое произведение против некоторых положений александрийского богословия, которое признавало, видимо, какую-то иерархию логосов, приравнивая и Иоанна Крестителя к Христу.

Но ограничивались ли споры только богословскими вопросами, дискуссией о том, был ли Иоанн «логосом» или «предтечей»? Ведь период оформления Евангелий — это период борьбы того течения, которое проповедовало смирение и терпение и выступало против первоначальных бунтарских настроений. Неужели четвертое Евангелие, столь подробно излагающее догматическую сторону дела, ничего не говорит об этой действительной основе споров, о подлинном кризисе христианской идеологии?

Чрезвычайно важно в этой связи обратить внимание на то, как здесь изложены причины конфликта между новым вероучением и иудаизмом. Эти причины излагаются так: «Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много чудес творит. Если оставим его так, то все уверуют в него; и придут римляне и овладеют и местом нашим и народом» (XI, 47—48). Фарисеи опасаются, что новое религиозное учение охватит народные массы, станет широким народным движением, оно привлечет внимание римлян, которые

обрушатся карами. Соответственно этой идее в уста первосвященнику вкладываются следующие слова: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (XI, 50). Таким образом, опасность движения таится в том, что оно может вызвать гнев римлян, репрессии с их стороны. Этого и стремятся избежать сторонники примирения с римлянами. Мы знаем, сколько ненависти и гнева против римлян сосредоточено в «Откровении» — христианском памятнике второй половины I в. Сторонникам примирения с римлянами, несомненно, было чего бояться, так как бунтарские настроения были сильны. В четвертом Евангелии чувствуется полемика с этими бунтарскими настроениями, которые якобы приведут лишь к разгрому движения римлянами. Эти идеи, правда, вложены в уста фарисеев. Но миф о Христе излагается именно по этой схеме: страдания и смерть Христа вместо бунта, вместо массового движения.

Исторические легенды в образной форме передавали споры между двумя течениями, прославляли победу того течения, которое было против бунтарских идей и проповедовало избавление путем страдания и терпения. Легенда о происках фарисеев — лишь образная форма для новых идей и настроений, которые возобладали в христианстве II в.

«Откровение», как известно, отличалось резкими выпадами против Рима, против римского мирового владычества. Изображение христианства как движения опасного, способного вызвать репрессии со стороны римлян, противопоставление такому движению образа Христа, который один пострадал за других и таким образом показал путь спасения для людей, — это полемика против идей «Откровения». В Евангелии от Иоанна чувствуется резкая полемика с бунтарскими народными движениями и даже раздается открытая брань по их адресу. Согласно легенде, Христос говорит о каких-то других проповедниках: «Все, сколько их ни приходило предо мною, суть воры и разбойники; но овцы не послушали их. Я есмь дверь: кто войдет мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет. Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить. Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком. Я есмь пастырь добрый; пастырь добрый полагает жизнь свою за овец. А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит approaching волка и оставляет овец, и бежит; и волк расхищает овец и разгоняет их» (X, 8—12). Эта резкая и нетерпимая полемика не имеет точного адреса, но общее направление ее совершенно ясно выражено. Она — прямое продолжение идей, вложенных ранее в уста фарисеев: бунтари учат убийству, разбою, но волки, римляне, приходят, а овцы от этого страдают. То же примерно вкладывалось и в уста фарисеев.

Мысль сводится к тому, что «другие» проповедники учат восстанию и обрекают овец на полную беззащитность в тот мо-

мент, когда приходит волк. Движения открытого протеста не ведут якобы ни к чему, вождям этих движений овцы очень далеки, проповедники бунтарских идей обрекают незащищенных овец на гибель в результате неминуемого провала народных движений. Новое религиозное течение заявляет: пастырь сам жертвует жизнью за овец своих. Овцам же остается верить в пастыря, а не бросаться на волка.

Итак, в четвертом Евангелии, как нам представляется, имеется полемика с ранними формами христианства не только по некоторым догматическим вопросам. В нем есть полемика и по основному вопросу для христианских общин II в.: в чем основа нового учения — смирение, страдание и терпение или подготовка ко второму пришествию и расправе с миром зла и греха? Составители Евангелия твердят: Христос единственный настоящий логос, а другие, т. е. Иоанн, не логос, он только прещественник Христа. Христос своим страданием и смертью указывает единственно правильный путь, а все проповедники, призывающие к бунту, лишь обрекают овец на гибель в пасти волка — римлян.

Если четвертое Евангелие и было написано в Эфесе, то находка отрывка этого Евангелия в Египте показывает, что египетские христианские общины переживали тот же процесс, что и общины в Малой Азии, — процесс отречения от раннехристианской идеологии и коренной переработки ее, первоначально отличавшейся смутностью в вопросах вероучения и определенными бунтарскими настроениями.

Среди папирусов Британского музея был найден и значительный отрывок из нового, неизвестного дотоле Евангелия. По всей вероятности, этот папирус происходит из Среднего или даже Верхнего Египта; весьма возможно, что его родина — город Оксирих, в котором было найдено немало папирусов, в том числе и раннехристианских. Издатель этого папируса, содержащего отрывок Евангелия, относит время написания его к середине II в. Письмо папируса очень сходно с одним документом времени императора Траяна (умер в 117 г.), с гороскопом, составленным на 1 апреля 81 г. и написанным, видимо, не позже первых годов II в., и, наконец, с одним папирусом, датированным 94 г.

Есть, однако, и ряд возражений против такой датировки: Евангелие это написано не на одном свитке, а на отдельных листах, что крайне редко для античных книг даже в III в. Кроме того, Иисус, дух и другие слова написаны сокращенно. Такой обычай установился сравнительно поздно; нужно было время, чтобы создалась привычка условного, но общепринятого сокращенного написания имен, принятых в новой религии. Для этого был необходим долгий путь развития христианской литературы, христианской письменности. По этим соображениям не-

которые ученые склонны отодвигать написание данного Евангелия на полсотни лет позже, к началу III в. Однако это аргументы не решающего характера. Если считать, что начало христианской литературы относится примерно к 70-м годам I в., то к середине II в. христианская письменность насчитывала уже около 80 лет и за это время она могла создать ряд своих собственных обычаев и выработать систему условных обозначений. Появление так называемых кодексов вместо свитков папируса ранее III в. также возможно. Среди папирусов, содержащих произведения раннехристианской литературы и найденных за последние 40—50 лет в Египте, папирус Британского музея стоит особняком.¹⁹⁸

Отрывок из этого папируса заставляет нас вспомнить литературу «Логий». Для папируса характерен крайний лаконизм повествования и большая обстоятельность в передаче изречений. Повествовательная часть существует лишь постольку, поскольку она необходима для того, чтобы привести некоторые изречения и рассуждения. И, однако, папирус Британского музея, при всей своей близости к произведениям типа «Логий», уже является повествованием. Следовательно, аналогии ему надо искать среди евангельских повествований.

Отрывок Евангелия посвящен главным образом описанию конфликта между Христом и фарисеями — одному из центральных мотивов евангельских легенд. Весь конфликт с «законниками» и «правителями народа» в папирусе изложен в выражениях, чрезвычайно близких к четвертому Евангелию.

Начальные фразы отрывка находят полное соответствие в четвертом Евангелии, так же как и дальнейший рассказ о том, что правители хотели наложить руку на Христа, побить его камнями, но время его еще не пришло. Это описание прерывается рассказом о чуде с прокаженным, о чем говорится в первых трех Евангелиях и ничего не сказано в четвертом. Далее в конце отрывка содержится описание какого-то чуда на берегу реки Иордана. Иисус протягивает руку, кропит, по-видимому, какое-то дерево водой из реки, а затем это дерево немедленно приносит плоды. Это чудо напоминает сказку о смоковнице в трех канонических Евангелиях.

Важно отметить, что в отрывке приводится лукавый вопрос, известный по трем Евангелиям. «Придя к нему, начали искушать его вопросом, говоря: Учитель Иисус, мы знаем, что ты пришедший от бога, ибо творишь свидетельство обо всех пророках. Скажи нам, следовательно: дозволено [давать] царям приличествующее их власти?». Этого вопроса нет в четвертом Евангелии, а в первых трех он изложен иначе; там речь идет

¹⁹⁸ Издание папируса, которым мы пользуемся, см.: *H. Bell. Recent discoveries of Biblical papyri*. Oxford, 1937.

лишь о подати, которую следует давать кесарю. Следовательно, в новом папирусе вопрос сформулирован в более общей форме, здесь говорится обо всем, что приличествует власти царей. В качестве ответа на этот вопрос в папирусе говорится: «Иисус же, зная их образ мыслей, смятенный нечестием, сказал им: зачем вы называете меня своими устами учитель, если вы не слушаете то, что я говорю. Хорошо Исайя пророчествовал о вас. Этот народ почитает меня своими губами, но их сердце далеко от меня. Тщетно почитаете меня...».

Мы видим, что здесь подробно говорится о необходимости почитания Христа и ничего не сказано о почитании императора, кесаря, о необходимости ему отдавать должное. В ответ на вопрос об обязанности почитать императора автор Евангелия провозносит горячую филиппику против всякого умаления почитания Христа. Фарисеи спрашивают, можно ли почитать цезаря. А ответ гласит: «Вы не слушаете то, что я говорю, почитание Христа у вас только на языке, но в действительности нет у вас должного почитания нового бога». Отрицательного ответа в отрывке на поставленный вопрос нет. Но нет и ответа в духе канонических Евангелий — отдавайте кесарю свое, а богу свое, не проводится размежевания обязанностей церковных и обязанностей, относящихся к почитанию императорской власти. Христос, по легенде, переданной в первых трех Евангелиях, всячески подчеркивает свою лояльность по отношению к Римской империи. В Евангелии от Луки (XX, 20) сказано, как фарисеи подготовили «лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы его в каком-либо слове, чтобы предать его начальству и власти правителя». Эти «лукавые люди» ставят со всей определенностью коварный вопрос: «позволительно ли нам давать подать кесарю или нет?». Другими словами, является ли христианин лояльным гражданином Римской империи, подчиняется ли он императору и признает ли он императорскую власть? На этот вопрос следует известный ответ: «Кесарево кесарю, а божье богу». Так провозглашается примирение христианства с императорским Римом.

Ответ на вопрос относительно податей и повинностей в пользу императорского Рима содержит следующую основную мысль: христианство — движение религиозное и этическое, никакой опасности для политического строя Римского государства оно не представляет; любой христианин, выполняя свои религиозные обязанности, может выполнять и необходимые требования императорской власти; не следует поэтому путать «дело божье» и «дело кесаря», в дела императорской власти христианство не вмешивается. Эта мысль представляет собой резкий контраст ко всем идеям «Откровения». Евангелия всячески защищаются от обвинения в бунтарстве, и составители евангельских повествований просят не путать христианство с народными движениями,

расписываются в своей лояльности по отношению к Риму. Они боятся отпугнуть тех представителей высших классов, которые готовы примкнуть к новому вероучению.

Новое Евангелие ставит перед богословами трудно разрешимую проблему. Его нельзя зачислить в «отреченную» литературу, от него трудно отречься. Оно чрезвычайно близко к каноническим евангелиям и вместе с тем не является ни одним из них. Признать его компиляцией из всех четырех канонических евангелий нельзя, так как оно совершенно непохоже на компиляцию, оно строго выдержано по своему стилю и построению. Признать его пятым Евангелием невозможно, так как церковь признает только четыре приписанных апостолам Евангелия и умножение их количества, появление новых канонических книг явно абсурдно.

По своему стилю найденный отрывок ближе всего подходит к Евангелию от Иоанна. Встречаются буквальные совпадения отдельных фраз. Таковы выражения: «не думайте, что я пришел обвинять вас перед отцом моим» и т. д. (ср. Иоанн, V, 45); «мы хорошо знаем, что с Моисеем говорил бог, о тебе же не знаем, откуда ты» (ср. Иоанн, IX, 29), и ряд других совпадений, которые не могут быть случайными. Либо автор Евангелия от Иоанна знал вновь найденную версию евангельской легенды, либо автор Евангелия, сохранившегося в папирусе, знал Евангелие от Иоанна.

Однако в последнем нет эпизода с излечением прокаженного, нет искушения вопросом относительно того, что следует давать царю. Эти эпизоды имеются в других трех Евангелиях, у Матфея, Луки и Марка, с которыми, однако, в характере изложения этих эпизодов нет совпадений у вновь найденного Евангелия. Вместе с тем, по верному замечанию Белла, папирус совершенно не производит впечатления «мозаики выписок из более древнего произведения». Совпадения в тексте и установленная близость нового отрывка к четвертому Евангелию весьма важны.

До сих пор еще не было найдено такого памятника раннехристианской литературы, который бы соединял линию четвертого Евангелия и линию первых трех, близких друг к другу, но весьма отличных от четвертого.

Первые три Евангелия, называемые «синоптическими» (от греческого слова «синопсис» — совместное обозрение), при всем сходстве друг с другом, имеют отличия и даже противоречия.

Исследования ряда ученых несколько приподняли завесу над тем, как составлялись первые три Евангелия и как они относились к используемым ими источникам. Как мы уже указывали, при составлении серьезное внимание было уделено борьбе с преданием об Иоанне Крестителе; кое-что из этих легенд проскользнуло в недостаточно переработанном виде в Евангелие от Матфея. Борьбе с этими легендами посвятило весьма решитель-

тельные строки и четвертое Евангелие. Мы высказали предположение, что носителем еретического предания об Иоанне Крестителе была, видимо, александрийская диаспора. Приверженцы этого учения имелись в Эфесе и, вероятно, в других иудейско-христианских общинах.

Авторы канонических Евангелий по-разному вели борьбу с этим преданием и с источниками (возможно, иудейско-александрийского происхождения), которые они перерабатывали. Понятно, что происходил более или менее произвольный отбор материала. Каждый брал то, что ему было наиболее пригодно для составления повествования, согласно избранной концепции. Мы понимаем теперь, почему в папирусе Британского музея есть такие эпизоды, которые негодились составителю четвертого Евангелия, но которые вошли в первые три. У всех были несколько отличные задачи при обработке более древней традиции. Составитель четвертого Евангелия подбирал, переименовывал и редактировал только то, что подходило к концепции логоса. Выбирая различные чудеса и другие легенды, составители евангелий в других христианских общинах стремились к максимальной «историзации» мифа, их мало интересовало философское учение о логосе. Они вкладывали в свое повествование и кое-что новое из распространенных в их общинах легенд и мифов.

Совершенно несомненно, что папирус является отрывком большой литературы, содержащей евангельские легенды, из которой затем были составлены имеющиеся четыре Евангелия. Где составлено было это пятое Евангелие? Напрашивается естественный ответ, что в Александрии. Эта мысль приходит и издателю текста, однако он ее отбрасывает, так как этот отрывок крайне близко стоит к четвертому Евангелию от Иоанна, а это последнее было написано, по-видимому, в Эфесе. Отсюда делается вывод, что и вновь найденное Евангелие было написано «в Азии, а позже было занесено в Александрию и затем в Египет вообще». Такое рассуждение не может быть принято без возражений. Во-первых, четвертое Евангелие, как мы уже указывали, обнаруживает влияние иудейско-александрийских элементов. Оно могло быть написано в Эфесе, но идейная закуска была получена из Александрии. О вероятности этого предположения говорит и приводившаяся нами легенда, повествующая о сношениях, спорах и идейных связях и борьбе Эфеса и Александрии. Находка в Египте нового отрывка Евангелия, а также находка в египетских папирусах близкого к нему четвертого Евангелия еще более подчеркивают активную роль александрийской колонии в выработке раннехристианской литературы, евангельских легенд и, в частности, так называемого четвертого Евангелия.

Вместе с тем новые находки говорят и о распространении христианства в Нильской долине в середине II в. В Среднем

и Верхнем Египте имелись христианские общины, из которых община в городе Оксиринхе, по-видимому, была довольно сильной. Иначе нельзя объяснить там обильные находки христианских папирусов.

Христианская мифология на службе эксплуататоров

Для истории христианства в целом формирование евангелий означает начало того процесса, когда христианство становится «исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов»¹⁹⁹. Об этом говорит вся идейная направленность, все содержание евангельских сказаний.

В посланиях, приписываемых апостолу Павлу (1 Кор., VII, 20, 24) подчеркивалось: «Каждый оставайся в том звании, в котором призван. В каком звании кто призван, в том каждый и оставайся перед богом». Это была религиозно приукрашенная философия: «всяк сверчок знай свой шесток». Другими словами, раб-христианин не должен допускать и мысли о необходимости немедленной отмены рабства. Раб должен покориться своей участи. Таким образом, христианство оставляет в неприкосновенности устои жизни рабовладельческого общества. Церковный автор Н. Мухин, написавший исследование об отношении раннего христианства к рабству, заявляет: «Христианство не могло прямо и решительно восставать против рабства как государственного учреждения. Это означало бы стремиться к ниспровержению существующего общественно-государственного строя Римской империи. Христианство не могло стать на этот скользкий путь, который мог угрожать самому существованию государства»²⁰⁰.

На этот «скользкий путь» становились первые христианские общины, в которых много было рабов, когда рабы-христиане, по свидетельству Цельса, тайно собирали сходки в мастерских, чтобы распространять новую веру среди своих товарищей. Теперь церковь ополчается на рабов «нетерпеливых и непослушных», девизом ее становится известное положение из «Посланий Павла»: «Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу, не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как господа, а не как человекам» (Еф., VI, 5—7; Кол., III, 22—23; Тит, II, 9—10). Рабы, таким образом, должны служить и за страх и за совесть, не только как рабы, но и как христиане, ибо это их священный долг. «Слуги, со всяким страхом повинуй-

¹⁹⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 315.

²⁰⁰ Н. Мухин. Отношение христианства к рабству в Римской империи. Церковно-историческое исследование. Киев, 1916, стр. 497.

тесъ господамъ, не только добрымъ и кроткимъ, но и суровымъ. Ибо то угодно богу, если кто, помышляя о боге, переносит скорби, страдая несправедливо. Ибо что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? Но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно богу» (1 Петр., II, 18—20). Следуя этой логике «апостольского послания», выходит, что чем больше рабовладельцы издеваются над рабами, тем больше рабы должны терпеть, ибо это «угодно богу».

Больше всего церковные верхи обеспокоены были тем, чтобы сдерживать рабов и расположить к себе господствующие слои рабовладельческого общества. Церковный проповедник Иоанн Златоуст заявляет довольно откровенно: «Если раб не воздерживает своей руки и не обуздывает языка, то с какой стати язычники будут удивляться нашему учению? Если же они увидят раба любомудрствующим во Христе, показывающим большее воздержание, чем их философы, и служащим с великою готовностью и усердием, то несомненно будут удивляться силе проповеди»²⁰¹.

Христианство должно показать, что рабы-христиане служат своим господам «с великою готовностью и усердием», тогда рабовладельцы поймут всю «силу проповеди» христианства. Можно ли вскрыть более четко классовый смысл этой христианской проповеди, показать изменившиеся отношения христианства к рабству! Гангрский собор (канон 3) соответственно с такой установкой грозит отлучением всем тем, кто под видом благочестия станет внушать рабам искать свободы и отказывать в послушании господам. Это постановление со всей жестокостью направлено против остатков демократических настроений среди христиан, против всех тех, кто еще не забыл бунтарские настроения первых общин. Халкедонский собор (канон 4) категорически запрещает монастырям принимать в монахи рабов без согласия на то их господ, «опасаясь,— как говорит Мухин,— чтобы из-за этого не было хулы на имя божие, т. е. чтобы не могло возникнуть подозрения в попустительстве со стороны церкви неповиновению рабов их господам»²⁰². Итак, никаких подозрений не может быть относительно попустительства христианских верхов к «неповиновению рабов их господам». Перелом в настроениях на сей счет осуществлялся самыми крутыми мерами.

Церковь заботится о том, чтобы внутри христианских общин обеспечить господствующее влияние рабовладельцев. Был установлен обычай предварительно запрашивать согласия рабовладельцев на крещение раба, отзыв об его нравственности. Если

²⁰¹ См. там же, стр. 232—233; *Иоанн Златоуст*. Гомилии, 4 (в письме Титу).

²⁰² *Н. Мухин*. Отношение христианства к рабству... стр. 233; *Mansi. Conciliorum collectio amplissima*, т. II, р. 1101.

Господин давал неодобрительный отзыв о своем рабе, то тот не допускался к крещению. Язычников-рабовладельцев не запрашивали об их согласии, но внушали рабу, чтобы он снискал расположение своего хозяина, дабы «не было хулы на слово божие».

Подытоживая подобные высказывания, Мухин подчеркивает: «В лоне церкви не было места для непослушных и враждебно настроенных к своим господам рабов»²⁰³.

Сохранилась любопытная церковная легенда о том, что, когда к апостолу Павлу явился раб, бежавший от своего хозяина-христианина, апостол все же отправил его обратно, хотя и с письмом, содержащим просьбу к господину не наказывать провинившегося слугу²⁰⁴. В конце IV в. одна христианка требовала, чтобы ей выдали ее раба, который стал священником. Церковные власти хотя и возмутились таким требованием, но в общем признали его законным и предложили хозяйке выкуп, ибо, как говорилось в письме видного церковного деятеля того времени Григория Назианзина, «мы не желали бы, чтобы кротость и снисходительность господ были причиной их материального ущерба»²⁰⁵. Мотивировка чрезвычайно красноречивая: никакого ущерба рабовладельцам из-за их «кротости и снисходительности». Другое дело рабы: их «кротость» вела ко всяческому их «ущербу», но это вполне соответствовало христианской морали. Согласно пункту 82 так называемых «апостольских правил», запрещалось допускать раба к священству, пока господин не отпустит его на свободу. Этим правилом доступ рабов к церковной иерархии фактически был ликвидирован. Так складывались коренные изменения в идеологии и практике христианской церкви по отношению к «трудящимся и обремененным».

По существу церковь остановилась на тех же позициях в отношении к рабству, что и многие античные писатели в эпоху упадка рабовладельческого общества, такие, например, как римский стоик Сенека.

В писаниях этих философов сказывался тот факт, что общество, которое сделало своим знаменем презрение к труду, которое не считало раба за человека, клонилось к неизбежному упадку. Римский закон гласил, что у раба нет прав. Раб не имел имени, он довольствовался по большей части кличкой, прозвищем. Римские писатели говорили: «раб или иное животное». Рабы не имели признанных законом прав брака. В сатире Ювенала знатная римлянка приказывает: «Пусть повесят на кресте раба!». Ей возражает муж: «Разве раб заслужил это нака-

²⁰³ Н. Мухин. Отношение христианства к рабству... стр. 253.

²⁰⁴ «Послание к Филимону», 8—16.

²⁰⁵ «Письма Григория Назианзина», 79; см. также: Н. Мухин. Отношение христианства к рабству... стр. 279.

знание?» — «О, безумец, — следует ответ. — Разве раб — человек? Пусть он ничего преступного не совершил. Но я так хочу, так приказываю, моя воля — закон» (Сатиры, 6, 219—223). По словам Цицерона, писатель Гекатон разрабатывал следующие вопросы: дозволено ли честному человеку не кормить своих рабов; как нужно поступать, если придется выбросить в море с корабля часть груза, стоит ли тогда пожертвовать дорогой лошадью или рабами и т. д. Положение рабов определялось лишь расчетом господина; выгодно было убить раба — его убивали, заставлял материальный интерес оставить его в живых — оставляли жить.

Христианство признавало равенство рабов и рабовладельцев, но это было равенство «во грехе», равенство людей мыслилось как абстрактное, духовное. Это был значительный шаг вперед по сравнению с идеологией рабовладельческого Рима, но это учение не содержало никакой программы освобождения рабов, отмены рабства.

Церковный писатель Иероним развивает мысль, что освобождение от рабства заключается в... познании истины. В этом же духе пишут Ориген, Климент Александрийский и многие другие, часто цитируя или перелагая античных философов Эпиктета, Марка Аврелия, Сенеку. В этом смысле они даже оказываются позади некоторых античных писателей, своих современников, которые гораздо решительнее нападали на рабство. Дион Хризостом, писатель конца I и начала II в. н. э. в своем сочинении «О рабстве» (*Oratio*, 15) видел причину его в насилии одних людей над другими, в лишении свободы взятых в плен на войне и отрицал право рабовладельца как несовместимое с понятием справедливости. Церковные писатели христианской церкви, которая превращалась в господствующую, были далеки от подобных мыслей.

Конечно, в христианских проповедях чувствовались и такие нотки, которые сделали христианство вполне приемлемым не только для Римской империи, но и для средневекового феодализма. Христианские проповедники так описывали «идеальные» отношения между господами и рабами, что их проповеди вполне подходили и к отношениям между помещиками и крепостными. Говоря о «смягчении» рабства и о новых, христианских отношениях между рабом и рабовладельцем, церковные деятели защищали и колонат, и зарождающееся крепостничество, расчищали дорогу новым формам эксплуататорских отношений. В средние века, читая слово «раб» у христианских писателей, разумели под этим словом «крепостной», и смысл «апостольских» увещаний от этого отнюдь не пропадал.

В городах и селах на каждом перекрестке, в церквях и рыцарских замках, повсюду в опутанной цепями феодальной зависимости Европе перед взором людей стояло распятие — изобраа-

жение человека в терновом венце, с прибитыми гвоздями к кресту руками и ногами. Страдание и смерть Христа — «страсти» — со всей возможной наглядностью разыгрывались в виде драматических представлений в церквах. Постоянным чтением в средние века были жития святых, т. е. опять-таки рассказы о страданиях и мучениях. Той же идеей был проникнут образ боготери, стоящей в слезах у престола и держащей тело умирающего Христа. Фантастический образ страдающего Христа олицетворял судьбу человека, в первую очередь трудящегося, изнемогавшего под бременем феодальных повинностей, бессильного и перед суровой природой, и перед многочисленными земными властями.

Всех тех, кто по тем или иным причинам был готов освободиться от власти этого образа, церковь или уничтожала, или стремилась увлечь на путь аскетического подвижничества. Аскетизм с его противопоставлением «греховного» телесного мира как «царства зла» «потустороннему миру», блаженству души стал одним из важнейших устоев христианского мировоззрения. Требуя создания у человека привычки к лишениям и физическим страданиям посредством постов, умерщвления плоти, самоистязания и т. д., аскетизм способствовал внедрению мировоззрения изуверства в общественную жизнь. Казни и расправы с трудящимися, со всеми инакомыслящими, с «еретиками» провозглашались совершенными для их же пользы. «Если страдали невинные люди,— говорила церковь,— тем лучше для них, так как их души скорее попали в рай». Религия освящала бесчисленные грабительские войны, провозглашая, что павшие во имя интересов феодалов predeterminedены к блаженству.

В эпоху средневековья повсюду был распространен и другой образ Христа, сидящего на престоле и украшенного короной, олицетворявшей грозную и карающую власть, которая защищала могущество светских и духовных феодалов, незыблемость всех порядков земной жизни. Проповедовался самый грубый идеализм, философия была объявлена служанкой богословия, наука и научное познание — делом греховным, а христианская мифология — высшей истиной. Схоластика приучала ум к бесплодным богословским ухищрениям, выискивала «теоретическое» обоснование грубейшим суевериям и предрассудкам. Вся образованность, вся система обучения и воспитания были сосредоточены в руках церкви. Обман верующих с помощью разных «чудес», фабрикация мощей, святынь и пр. во имя обогащения церкви достигли своего апогея. Признание непогрешимости церкви стало одним из устоев средневекового мировоззрения, всякое сомнение в этом объявлялось тягчайшим преступлением, «ересью».

Возглавляя столичную церковь и располагая значительными богатствами, римские епископы претендовали на главенствующее

положение в церковном мире, среди других епископов. На Востоке им противостояли константинопольские патриархи. Между этими двумя наиболее влиятельными церковными организациями, в конечном счете возникшими в результате разделения Римской империи на два государства, развернулось соперничество за преобладание в христианском мире. Это соперничество было источником постоянных споров по вопросам догматики и культа. Догматические различия между западной и восточной церквями состояли в том, что на Западе главой церкви и наместником апостола Петра и Христа на земле был признан папа, в то время как на Востоке верховным главой церкви стал император. Другие догматические споры были малозначительны. Восточная церковь утверждает, что дух святой исходит только от бога-отца, западная же церковь прибавляет «и от сына» (по-латински *filioque*). Западная церковь установила обязательное безбрачие для всего духовенства. Богослужение производится на латинском языке. Помимо признания на том свете «рая и ада», западная церковь ввела еще представление о промежуточной ступени — «чистилище», в котором душа умершего пребывает предварительно. Был введен догмат о «сокровищнице заслуг», которые накоплены в изобилии различными святыми. Из этой «сокровищницы» церковь может раздавать заслуги по своему усмотрению различным грешникам; верующие с этой целью должны приобретать особую грамоту — индульгенцию. Продажа индульгенций стала для церкви прибыльным делом. Возникшая католическая церковь, с ее строгой централизацией, монархическим иерархическим принципом, стала активно содействовать установлению и укреплению феодальных отношений. Светская власть, заинтересованная в деятельности церкви, всемерно содействовала усилению ее экономической мощи. Церковь представляла в Западной Европе единственно централизованную силу и была необходима классу феодалов для подавления сопротивления народных масс.

Оппозиция католицизму проявлялась в виде крестьянских и плебейских ересей, доходивших до открытой проповеди пантеизма, и бюргерских ересей. Форму борьбы против официальной церкви принимало широкое народное движение в период реформации и ранних буржуазных революций.

Жесткие репрессии, проводимые католицизмом, особенно усилившиеся в ходе контрреформации, не могли искоренить жизнерадостное свободомыслие в народе. Они оказались также не в состоянии преградить путь пытливой научной мысли, отвечавшей требованиям общественного прогресса, развития производительных сил.

Византийско-православная, или «православная греко-восточная церковь», также была оружием в руках крепостников — она обожествляла власть угнетателей и учила эксплуатируемых сми-

рению и терпению в земной жизни, обещая им награду после смерти. Византийская церковь, скадывавшаяся и развивавшаяся в условиях сильной императорской власти, признала императора своим верховным главой и объявила его власть священной. Церковь вошла составной частью в государственный аппарат и повсюду насаждала низкопоклонство и угодничество перед государственной властью. Сами епископы были наделены некоторыми государственными функциями, а константинопольские патриархи были постоянными участниками политической борьбы в империи. В VI в. константинопольские патриархи присвоили себе титул «вселенских», а затем «святейших», подчинив себе других восточных патриархов (александрийского, антиохийского, иерусалимского), на долю которых остался лишь титул «блаженных». В византийском православии Христос был превращен в «царя славы» и изображался восседающим подобно императорам на троне, богородица стала царицей, а святые и ангелы образовали иерархию небесных чинов по образцу византийского придворного церемониала. Второй константинопольский собор в 533 г. установил строгое иерархическое разделение всех небесных чинов по рангам. Ангелов называют «небесным воинством», среди них выделяли «полководцев» («архистратигов»). Византийская церковь была одним из главных помощников в проведении завоевательной политики императоров. Центробежные силы, которые развивались в Византийской империи, часто принимали форму борьбы за церковную независимость, за автокефалию. В V—VI вв. сирийцы и копты (Египет) выражали свой протест против власти Византийской империи тем, что поддерживали различные религиозные течения, осужденные византийской церковью как еретические: в Сибири укореняется несторианство, в Египте — монофизитство. Монофизитство становится государственной религией также у армян и абиссинцев.

В конце X в. Русь заимствовала из Византии христианство, в связи с чем догматы и обряды у русской православной церкви — общие с церквями всех тех стран, которые также восприняли христианство в форме православия. Крещение Руси явилось прогрессивным явлением: из Византии проникли на Русь образованность, книги и рукописи, причем, помимо церковных, также некоторые произведения художественной литературы, литературные сборники, сочинения на исторические темы, что способствовало расширению кругозора и возникновению древнерусской литературы. Богатые монастыри обеспечили некоторой части монашества занятия литературной работой. Это имело немаловажное значение в истории культуры. Церковь вела борьбу с пережитками родового строя, укрепляла государственную власть, проповедуя, что «нет власти, аще не от бога». Православная церковь стала одним из важных оплотов монархической

власти и эксплуататорского строя в России, составной частью государственного аппарата самодержавия.

Церковь ревностно отстаивала крепостное право, так же как и все устои феодального строя, выступала против революционного движения, против науки и передовой мысли. Недовольство крестьянства, а также некоторых групп буржуазии существующим строем и казенной церковью, защищающей этот строй, часто принимало форму сектантских движений, порывавших с церковью.

С возникновением капиталистического строя на Западе появляются буржуазные разновидности христианства — лютеранство, кальвинизм, цвинглианство. Уже в период феодализма развиваются бюргерские ереси, выступающие с требованием дешевой церкви, нападающие на ортодоксальную церковь, всевластие папы римского, средневековый христианский культ, обряды и некоторые догматы. Бюргерские ереси явились предшественниками протестантизма, буржуазной разновидности христианства, сложившейся в XVI в. С возникновением капитализма христианство стало религией, освящающей буржуазный строй, христианское учение об абстрактном равенстве всех людей как духовных существ соответствовало порядкам капиталистического строя, провозгласившего формальное равенство людей. Это учение служило и по сей день служит замазыванию действительных классовых противоречий капитализма, объявляя рабочих и капиталистов «братьями во Христе», провозглашая таким образом, что мифический образ Христа является образом «человека вообще», символом абстрактного равенства людей как духовных существ. Буржуазные разновидности христианства отвергают его внешнюю обрядовую сторону: власть папы римского, церковное землевладение, монастыри, многочисленные таинства, посты и т. д.

Лютеранство провозгласило противоположность между внутренней религиозностью и внешним обрядовым благочестием, заявив, что человек спасается верой, а не «добрыми делами», т. е. внешним соблюдением предписаний церкви, как об этом учил средневековый католицизм. Считая единственным источником христианской религии «священное писание», лютеранство отвергло «священное предание» — церковные традиции, потребовав создания национальной церкви, богослужения на родном языке и т. д. Все это лишало феодальную церковь ее руководящей роли в жизни тогдашнего общества, подрывало основы ее экономического и политического могущества. Кальвинизм особенно подчеркнул догмат о божественной предопределенности человеческих судеб. С помощью этого догмата буржуазия в эпоху ранних буржуазных революций объявила «предопределенным свыше» изменение общественного строя, провозгласила различие в судьбе богача и бедняка результатом «божественного

предустановления», утверждая, что в общественной жизни, в том числе в мире торговли, с ее «неожиданной» удачей или банкротством, господствует не воля человека, а могущественные и неведомые силы «божественного провидения». Лютеранство, кальвинизм и другие разновидности протестантизма считают первейшим долгом человека безропотно трудиться, объявляют праздность грехом, всякое предпринимательство и приобретательство — службой богу, а нищих — отверженными богом. Во всех буржуазных разновидностях христианская проповедь смирения и терпения, обращенная к трудящимся, доводится до своего апогея и выражается в известном изречении: «Христос терпел и нам велел». Наряду с лютеранством, кальвинизмом, с пропагандой христианской идеологии выступают и более новые буржуазные разновидности христианства — баптизм, методизм, адвентизм, квакерство, идущие дальше лютеранства и кальвинизма в отрицании внешней обрядности и церковности.

Исторически связанные с феодализмом, носившие ряд черт феодальной религии, католицизм и православие долгое время составляли «феодальную оппозицию» капитализму. Но в XIX в., приспособляясь к условиям буржуазного развития, эти феодальные разновидности христианства стали опорой господства буржуазии. Превращение это сопровождалось переменами как в экономическом положении церкви, так и в идеологии и формах воздействия на верующих. Если в период феодализма экономическая мощь церквей зиждилась на крупном феодальном землевладении, то в период капитализма церкви часто становятся крупнейшими капиталовладельцами, соучастниками ряда предприятий, а позднее и совладельцами монополий.

В буржуазном обществе образ Христа, обращенный ко всем трудящимся, изнывающим в тисках эксплуататорского строя, с помощью искусства, литературы объявляется символом страдающего человечества, символом безысходности этих страданий и возможности преодолеть их только путем нравственного самосовершенствования и загробного воздаяния. В этой связи богословы особенно усердно разрабатывают вопросы христианской нравственности, стремясь обеспечить религиозное освящение всех норм буржуазной морали. Критерием христианской нравственности провозглашаются смирение и терпение, а также возможность замолить совершенный человеком грех, возможность с помощью церкви снять любые тяжкие преступления против общества, против людей с совести тех, кто эти преступления совершает, но живет в дружбе с религией, с церковью. Богословам в их пропаганде помогают буржуазные философы-идеалисты, посвящающие свои труды оправданию и защите христианства, примирению христианских догматов с наукой за счет всяческого ограничения возможностей научного познания, человеческого разума.

Пролетариат отнюдь не сразу освобождается от пут буржуазной идеологии. В период, когда рабочее движение только зарождалось, некоторым влиянием среди рабочих пользовались мелкобуржуазные идеологи, выступающие с позиций защиты христианских лозунгов, пропагандирующие представления о христианстве, как о выразителе «общечеловеческой правды и социальной справедливости». Эти идеи сказывались и в системах некоторых великих социалистов-утопистов. Только марксизм вскрыл до конца корни и сущность религиозной идеологии, показал трудящимся массам путь освобождения от экономического, политического и духовного гнета, дал рабочему классу и всем трудящимся величайшее оружие борьбы против всех видов реакции и обскурантизма, за победу подлинно научного мировоззрения.

Во второй половине XIX в. все направления христианства выступали с оправданием капиталистического строя (часто в целях завоевания доверия народа это оправдание сочеталось с демагогической критикой недостатков отдельных капиталистов). Наиболее значительная помощь буржуазии была оказана христианской церковью в рабочем вопросе. Церковь и ее организации взяли курс на завоевание влияния в рабочем классе.

Буржуазия с помощью пропаганды христианства настойчиво добивалась клерикализации как рабочего, так и крестьянского движения. В этой пропаганде большое место отводится популяризации христианской мифологии в образах, близких пониманию простого народа. Так, добрый пастырь — это пастух, апостолы — рыболовы на озере, питающиеся «простым хлебом», Иосиф — плотник, богородица — крестьянка, Христос — младенец, лежащий на соломе в хлеву, и т. д. При этом преследуется цель закрепить в сознании масс идею терпения и смирения, чувство приниженности. Эта идея страдания, освящения безысходного рабства и невыносимых тягот жизни, являясь фантастическим отсветом реальной действительности, укрепляла в сознании людей мысль о том, что такие условия — извечный и неизблемый закон жизни. Христианские мифы выражают эту идею.

Все более широкому распространению социалистических идей противопоставляется церковью проповедь классового мира, апология капитализма, борьба с научным социализмом. В Западной Европе создаются христианские профсоюзы с целью раскола рабочего движения по религиозному признаку, а также для того, чтобы поставить под контроль буржуазии экономическую борьбу рабочего класса и помешать ему участвовать в политической борьбе. В начале XX в. делались попытки создания православных рабочих организаций в России.

В целях борьбы с влиянием и распространением политических партий рабочего класса в ряде стран в последней трети XIX в. были созданы клерикальные так называемые христиан-

ские партии. Эти партии по существу являются политическим орудием буржуазии и широко пользуются ее финансовой поддержкой. Свидетельством стремления церкви оторвать рабочих от социал-демократического движения служит появление в 1891 г. энциклики «Рерум Новарум». При этом широко и на разные лады используется христианская мифология.

В период империализма различия между направлениями в христианстве стираются и возникает, с целью создания единого религиозного фронта против социализма, тенденция к сближению между ними. Эта тенденция находит свое выражение, с одной стороны, в попытках объединения различных течений в протестантизме, с другой — в попытках Ватикана подчинить все христианские церкви папской власти. Миф и мифология находятся в большой чести у идеалистов. В христианской мифологии отыскивается некая вечная «философская сущность». В дополнение к христианской мифологии сочиняются новые мифы. Идеалисты утверждают, будто без мифов, без «мифологического мышления» человечество и жить не может. Для массовых христианских организаций становится все более характерным протест их рядовых членов — трудящихся против политической линии, проводимой реакционными верхами и направленной на оправдание подготовки войн, наступления на демократические права и жизненный уровень трудящихся. Массы верующих трудящихся осудили проводимую руководителями христианских организаций враждебную линию по отношению к Октябрьской революции, к Советской власти. Они в ряде случаев вынудили руководителей церковных организаций в той или иной мере пересмотреть эту линию. Под влиянием масс ряд церковных деятелей выступает сейчас за мир, вызывая гонения против себя со стороны некоторых реакционных руководителей церковных организаций капиталистических стран. Среди верующих трудящихся во всех капиталистических странах растет тяга к единству действий со всеми трудящимися в защиту мира, национальной независимости, демократических свобод и жизненных прав рабочего класса, крестьянства, интеллигенции. Призыв коммунистических партий к единству действий в борьбе за мир, социальный и экономический прогресс находит все более горячий отклик среди трудящихся — членов христианских организаций.

С ликвидацией эксплуататорского строя в СССР и странах народной демократии были подорваны социальные корни христианства, как и всякой религии. В условиях строительства коммунизма в СССР и социализма в странах народной демократии христианство в этих странах существует в качестве пережитка прошлого, преодоление которого осуществляется при помощи все большей и большей научной и технической вооруженности человека в борьбе с природой, повышения культурного уровня

населения, систематической, терпеливой научно-атеистической пропаганды.

В нашей стране и в других странах социалистической системы научные знания входят в жизнь и повседневный труд строителей нового общества. Никогда еще наука не ценилась так высоко в обществе, никогда научное мировоззрение с такой широтой и глубиной не охватывало массы народа. Строители коммунизма и социализма стоят за науку, за всемерное развертывание ее могучих сил. Они стремятся познать законы, по которым развивается окружающая нас природа, по которым развивается наше общество и общество капиталистическое. Познавая эти законы, люди удесятерят свои силы, получают возможность ставить на службу обществу силы природы, сознательно действовать как созидатели нового в общественной жизни.

IV. ЗАЧАТКИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Возникновение философской мысли

Проблема происхождения религиозной идеологии — одна из важнейших исторических проблем. Ее разрешение имеет большое значение для критики религиозно-идеалистического мировоззрения. Правильное решение этой проблемы позволяет уяснить, как повисла над сознанием человечества густая пелена фантастических представлений, мешающих ясно видеть очертания действительности, опьяняющих разум и усыпляющих волю к борьбе.

Сквозь эту пелену религиозного тумана, как бы он ни сгустился, прорывались первые лучи научной, материалистической мысли, которой принадлежало великое будущее. Идеализм давно уже спасается сказкой о том, будто религиозное мировоззрение в истории человечества было изначальным. Материалистическое решение проблемы происхождения религии показывает, что религиозная идеология возникла как пустоцвет на живом и могучем дереве человеческого познания. Это решение указывает путь и для исследования другой проблемы: как и когда появились первые зародыши материалистической, научной мысли, чем объясняется их возникновение.

Мы уже говорили о том, как в первобытном обществе появляются древнейшие религиозные верования, суть которых состоит в наделении предметов и явлений природы сверхъестественными свойствами, и о том, как далее люди пришли к представлению, что мышление и ощущение есть деятельность какого-то особого начала — души, якобы обитающей в теле человека и покидающей его после смерти. Ф. Энгельс писал: «Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости».¹

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 283.

В основе идеалистических воззрений, как и религиозных верований, лежит, таким образом, представление, согласно которому мысль, идея независимы от материи, являются особым существом.

В ходе познания окружающего мира человек начинал понимать, что различные предметы имеют общие признаки, например многие деревья могут быть обозначены понятием «дерево вообще», конкретные горы могут быть объединены понятием «гора вообще».

В этой способности человеческого ума к обобщению уже заложена, как указывал В. И. Ленин, возможность отлета фантазии от жизни, превращения общего понятия в фантазию. Конечно, никакой «горы вообще», помимо конкретных гор, в природе нет. У конкретных гор есть то общее, что и объединяет их, а в человеческом сознании вырабатывается общее понятие о «горе вообще».

Общее понятие отражает объективную реальность. Однако человек может оторвать в своем воображении понятие горы от конкретных гор, идею дерева от конкретных деревьев и обоже- ствить эти понятия, считая их некой самостоятельной сущно- стью.

Отрыв общего понятия от конкретных вещей совершается в сознании первобытного человека не в результате какой-то случайной игры воображения, а закономерно, под влиянием тех внешних сил, которые господствуют над ним в его повседневной жизни, в условиях общества с весьма низким уровнем развития производительных сил, под влиянием бессилия первобытного человека в борьбе с природой. Эта беспомощность перед силами природы уродует процесс познания, толкает фантазию на ложный путь, ведет к неверному представлению, будто бы отдельные конкретные предметы и явления природы — это лишь форма, за которой спрятались невидимые существа, что мир не един, а расколот на мир естественных вещей и мир сверхъ- естественного, находящийся «по ту сторону» природы.

Так первобытный человек в извращенном виде представлял свою зависимость от природы; свое бессилие перед природой он выражал в виде причудливых образов фантазии. В этом заключаются наиболее отдаленные гнесеологические и историче- ские корни идеализма.

Значит ли это, однако, что философская мысль в истории духовного развития человечества началась с появления идеа- лизма, что религиозные верования были предвестниками фило- софских представлений, как утверждают ученые-идеалисты?²

² Так излагается, например, история философской мысли в кн.: *H. and N. A. Frankfort, J. A. Wilson and T. Jacobsen. Before philosophy. Harmonds- worth, Middlesex, 1951.*

Нет, отнюдь не значит. У философской мысли совсем иная пред- история.

Факты показывают, что в истории человечества философская мысль возникает тогда, когда уже накопились знания, которые приходят в конфликт с традиционными верованиями. Религиозные представления основаны на вере. Философская мысль, как бы слабо она ни была развита, основывается на знаниях, противопоставляемых слепой вере. Рождение философской мысли — это начало борьбы знания против веры.

Уже в эпоху первобытнообщинного строя зарождались и складывались наивно-реалистические взгляды на мир. Многие факты показывают, что следует отличать здоровую фантазию человека, исходящую из этих наивно-реалистических представлений о мире, и извращенную фантазию, отражавшую бессилie, придавленность человека силами природы. Сравнительно давно делались попытки показать, что в основе большинства реалистических творений искусства древнекаменного века нет религиозных представлений. Древнейшие памятники искусства в образной форме отражают ступени прогрессивного развития познания. Будучи далекими предшественниками письма, древние рисунки служили целям общения людей в коллективе, средством образной передачи мысли, отражали наблюдения над жизнью природы, накопленные знания о жизни растений и повадках зверей, выражали творческую фантазию человека.

Советский исследователь искусства сибирских народов С. В. Иванов справедливо пишет: «Предположение о том, что большинство древних памятников живописи входит составной частью в охотничьи магические обряды, стало настолько привычным, что в истинности его почти никто не сомневается. Для многих оно превратилось в доказанный факт, несмотря на то, что по существу никто его как следует не доказал»³. Указывая, что в древних представлениях сибирских народов животные выступали такими же разумными, как и сам человек, С. В. Иванов отказывается видеть в таких представлениях религиозную основу, поклонение животным, наделение их сверхъестественной силой, чувства страха и бессилия. «Перед нами проходят тысячи изображений животных, населяющих море крайнего северо-востока Азии, тундры севера, тайгу средней полосы Сибири, степные пространства ее южной части. Это целый «атлас по зоологии», поражающий нас богатством и разнообразием представленной в нем фауны... Изучая отдельные стороны этого искусства, можно уяснить, в каком направлении шел познавательный процесс, ибо изображения говорят не только об отдельных предметах, но и об отношениях между ними, раскры-

³ С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.— Л., 1954, стр. 747.

вают действия, иногда последовательность тех или иных моментов»⁴.

Памятники древнего искусства отражают ступени познавательного процесса человека. Именно этого и не хотят признать идеалистически настроенные буржуазные ученые. Советский исследователь правильно отмечает наивно-материалистическую основу представлений, которые отражаются в искусстве первобытнообщинного строя. Та же основа прослеживается исследователем и в некоторых представлениях, свойственных первобытнообщинному строю, о земле, небе, солнце и т. д. «Кеты, например, думали, что солнце состоит из огня («небесный костер»)». В таких представлениях обнаруживается наивно-материалистическое понимание»⁵.

Огромный исследованный материал изобразительного искусства народов Сибири С. В. Иванов подразделяет на две группы: «В одну из них мы включаем изображения, не связанные с религиозными представлениями. В нее входят пиктографические и повествовательные рисунки, некоторые знаки собственности, подписные знаки, изображения, включенные в орнамент и имеющие преимущественно декоративное значение, рисунки на планах местности, на игральные карты, изображения, связанные с представлениями о строении вселенной и земли, о сезонах и месяцах года, о природе животных и т. д. Многие из этих представлений носили наивно-материалистический характер»⁶.

Несомненно, что и более древние памятники художественного творчества человека носили именно этот характер. Советская наука, преодолевая идеалистические схемы, вскрывает наивно-материалистическую основу художественной деятельности человека, начиная с самых отдаленных эпох. На основании тщательных наблюдений С. В. Иванов делает следующий вывод: «Произведения религиозного по содержанию искусства, превратно отражающие действительность, не могут быть поставлены рядом с бытовыми изображениями, несмотря на то, что отдельные образы животных или человека трактуются в нем иногда реалистически или декоративно. С такими изображениями всегда связаны те или иные идеи и представления, искажающие действительность и тем самым превращающие реальное в ирреальное, религиозно-фантастическое»⁷. Именно для искусства, находящегося под давлением религиозных представлений, характерны схематизм, отвлеченность и скованность. Сводить изобразительное искусство древнего человека к «религиозному корню» — это

⁴ Там же, стр. 739, 740.

⁵ Там же, стр. 745.

⁶ Там же, стр. 753.

⁷ Там же, стр. 758.

значит делать уступки идеалистическим догмам, укоренившимся в буржуазной науке с прочностью предрассудков.

Во многих образах искусства древнего человека отсутствует религиозное содержание; они представляют собой проявление здоровой фантазии первобытного человека. Идеалисты стремились стереть грань между религиозными вымыслами и поэтическими образами, объявляли любую фантазию, сказку продуктом религиозного мировоззрения. Хотя во многих сказках и приближающихся к ним легендах и мифах воспевается борьба человека с природой, а не проповедуется его беспомощность перед лицом природы, идеалисты все же утверждают, что это якобы религия. Эта вредная теория призвана возвеличить религию, принизить значение народного творчества, роль здоровой фантазии человека.

Мы уже останавливались на вопросе о здоровой основе ряда образов сказки и мифа. Здесь снова можно повторить мысль А. М. Горького о том, что в трудах историков первобытной культуры, находившихся в плену у идеалистической методологии, «совершенно замалчивались вполне ясные признаки материалистического мышления, которое неизбежно возбуждалось процессами труда и всею суммой явлений социальной жизни древних людей. Признаки эти дошли до нас в форме сказок и мифов, в которых мы слышим отзвуки работы над приручением животных, над открытием целебных трав, изобретением орудий труда»⁸.

Видный советский биолог Е. Н. Павловский подчеркнул важность исследования материалов фольклора, «которые можно и должно толковать без натяжки как отражение реального познания природы, пусть даже в малых и ограниченных ее проявлениях. И по этим материалам, как по вехам, можно с немалой долей вероятности получить представление о корнях развития неписаной науки»⁹. Е. Н. Павловский обращает особое внимание на загадку, которая, несомненно, включает в себя элементы познания окружающей природы. Такие загадки, как «зимой и летом одним цветом» (хвойный лес), многие пословицы, вроде «дерево водой живет, дерево и воду бережет», различные поговорки и приметы отражали познание природы, веками накопленный человеческий опыт. Е. Н. Павловский указывает, что в охотничьих приметах сквозят наблюдения над жизнью природы, повадками зверей, сведения о местах и условиях удачного и неудачного лова и т. д.

Известно также, что исследователи XIX в. создали целые своды русских пословиц и поговорок, посвященные «животному миру в воззрениях народа», «народной сельскохозяйственной

⁸ А. М. Горький. О литературе. М., 1937, стр. 445.

⁹ Е. Н. Павловский. Поэзия, наука и ученые. М.—Л., 1958, стр. 9.

мудрости» и т. д. Эта народная мудрость корнями уходит к эпохе первобытнообщинного строя, и призыв Е. Н. Павловского изучать истоки «неписаной науки» имеет большое значение для истории познания.

В общественной технике, в изготовлении орудий труда, в самом процессе труда человека, живущего в условиях первобытнообщинного строя, проявлялся человеческий гений, тонкая наблюдательность, умственная сила.

«Человек,— говорит В. И. Ленин,— в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность».¹⁰ Повседневный житейский опыт, практическая трудовая, производственная деятельность и успехи познавательной работы с необходимостью приводили людей к вполне естественному представлению об объективном существовании мира, хотя и выраженному в наивной форме. Миллионы наблюдений из повседневной жизни всех и каждого показывали человеку объективно реальное, независимое от него существование других людей, животных, растений, гор, рек и т. д. Единственный и неизбежный вывод из этого, который делают люди на протяжении всей истории человеческого общества, состоит в том, что вне нас и независимо от нас существуют предметы, вещи, тела.

Этот вывод лежит в основе первобытного искусства, в основе мышления и языка первобытного человека. Однако, для того чтобы его сознательно положить в основу мировоззрения, необходимы огромные успехи познавательной работы человека, развитие его отвлеченного мышления в процессе общественной практики. Этих условий не было в период первобытнообщинного строя.

Выделение человека из природы,¹¹ понимание им в самой наивной форме того, что природа существует вне нас и помимо нас,— важнейший этап в развитии сознания человека.

С успехами в области труда у человека все более развивалось умение схватывать сущность вещей в ее конкретных проявлениях, усиливалась способность обобщать. На первоначальной ступени развития мышления это умение можно предположить лишь в самой зачаточной форме. Отвлеченное мышление, разумеется, уже существует и у первобытного человека, ибо и в отдаленные времена древнекаменного века это было мышление общественного человека, а не животного. Но отвлеченное мышление отнюдь не рождается в готовом виде, оно проходит сначала первые этапы, отличающиеся, например, от тех стадий, когда возникает философская мысль в древнем рабовладельческом обществе.

¹⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 169—170.

¹¹ См. там же, стр. 85.

В развитии языков, сложившихся в эпоху первобытнообщинного строя, проявляется рост способности человека к отвлеченному мышлению. В некоторых языках видны попытки обобщения и некоторой классификации огромного множества понятий, когда одинаковыми префиксами обозначаются, например, классы слов, выражающих понятия; люди, животные, орудия и т. д.¹² Впоследствии эта первоначальная классификация и обобщение понятий развились в иероглифической письменности, в которой рисунки-определители обозначают тот или иной класс слов, например в египетской иероглифике все многочисленные глаголы движения сопровождаются рисунком, изображающим ноги, глаголы действия — рисунком руки, глагол «говорить» — рисунком, указывающим на рот, и т. д. Подобные факты из истории мысли показывают, что общие понятия постепенно развиваются, что они становятся все глубже и шире, отражая успехи познания человеком окружающего мира. В этом состоит развитие мышления первобытного человека, а не в том, что одни религиозные иллюзии сменяются другими, к чему хотели свести все развитие первобытного мышления идеалисты. Изменение форм религиозных иллюзий — лишь производное, а отнюдь не основа развития мышления.

Человечество и в эпоху первобытнообщинного строя, когда оно почти полностью зависело от стихийных сил природы и было угнетено трудностями борьбы с ними, все же шло по пути перехода от незнания к знанию, от меньшего знания к большему и, соответственно, по пути все возрастающего овладения силами природы. Ф. Энгельс убедительно показал, что в процессе трудовой деятельности первобытных людей параллельно с развитием руки шаг за шагом развивался и головной мозг, возникало сознание — сперва отдельных практических полезных действий, а впоследствии, на основе этого, — понимание законов природы, обуславливающих эти полезные действия.

Начавшееся одновременно с трудовой деятельностью овладение силами природы постепенно расширяло кругозор человека. В предметах природы он открывал все новые свойства, дотоле неизвестные. Все более ясным становилось сознание пользы для каждого человека взаимной поддержки, совместной деятельности людей. У первобытных людей в процессе трудовой деятельности появилась потребность что-то сказать друг другу. Орудием взаимного обмена мыслями, общения между людьми и понимания ими друг друга явился язык, в котором находили свое выражение итоги абстрагирующей деятельности человеческого ума, достижения человеческого познания. Именно вследствие этих успехов уже на очень ранней ступени развития общества

¹² См. В. Вундт. Зачатки философии и философия первобытных народов. — «Общая история философии», т. I. СПб., 1910, стр. 6.

возникла возможность заранее намечать для исполнения ту или иную работу. Чем более люди благодаря труду и появлению речи отдалялись от животных, тем более их воздействие на природу принимало характер планомерных действий, направленных к определенным, заранее намеченным целям.

Успехи познавательной работы человека помогли ему уже на самой ранней ступени развития общества расселиться по пригодной для жилья земле, жить во всяком климате, строить себе жилища и изготавливать одежду для защиты от холода и сырости, создавать все новые и новые виды деятельности, выполнять все более сложные операции, ставить себе все более трудные цели и достигать их.

В сознании первобытного человека происходила борьба стихийно-материалистических тенденций, тесно связанных с трудом, с практикой, и религиозно-идеалистических тенденций, отражавших бессилие человека в борьбе с природой.

Как более или менее цельное мировоззрение материализм и идеализм оформились лишь в классовом обществе, в эпоху рабства. Именно тогда делаются первые попытки противопоставить накопившиеся знания слепой вере, религиозным верованиям и обобщить, хотя бы в наивной форме, знания об окружающем мире. Так возникает в истории человеческого общества философская мысль.

В ходе развития первобытнообщинного строя каменные орудия все более уступали место металлическим, а охотничье хозяйство сменялось скотоводством и земледелием. В процессе разделения труда ремесло становится самостоятельной отраслью производства. Развился обмен продуктов в обществе, средства производства стали накапливаться в руках немногих. Это сопровождалось подчинением большинства членов общества меньшинству и превращением большинства в рабов, труд которых стал основой существования общества. Собственность рабовладельца не только на средства производства, но и на раба стала составлять основу производственных отношений при рабовладельческом строе. Возникло государство как орган насилия меньшинства — эксплуататоров над большинством — трудящимися.

Развитие ремесел и обмена привело к возникновению городов, постепенно становившихся центрами духовной жизни общества. В результате отделения умственного труда от физического появилась наука, как более или менее систематическое обобщение практического опыта людей. Развитие земледелия и ирригации, строительная деятельность в странах Древнего Востока, развитие ряда других отраслей производства способствовали накоплению и систематизации знаний по математике и астрономии, а также некоторых сведений по химии и технологии материалов.

Одновременно с возникновением зачатков научных знаний формировались в зародышевой форме и материалистические взгляды на природу.

Величайшее завоевание культуры Древнего Востока — изобретение письменности — отражало углубление и расширение человеческого познания. В иероглифах, схематических рисунках сказались тонкая наблюдательность и знание многих явлений окружающей природы, накопленные веками трудовой деятельности, проявлялась обобщающая способность ума. В иероглифической письменности видна уже та первоначальная работа человеческой мысли по делению понятий на группы, первоначальная классификация их, которая явилась началом грамматического анализа языка и в дальнейшем — логического анализа понятий. Развитие письменности у народов Древнего Востока способствовало все возрастающему успеху познавательной работы человека.

С возникновением и развитием классового общества первобытные мифологические представления претерпели существенные изменения. Боги, олицетворявшие прежде силы природы, приобрели социальные атрибуты, стали олицетворением общественных сил, столь же грозных и непонятных, как и стихийные силы природы. Боги стали уподобляться могущественным царям, земным владыкам. Так, боги охоты, ранее представлявшиеся в виде диких зверей и хищных птиц, превратились в богов-покровителей войны, царьков и военачальников. В условиях рабовладельческого общества эти религиозные верования систематизируются жрецами. Создаются богословские учения, обожающие власть царей, рабовладельческой знати и восхваляющие рабство. Возникают учения, объявляющие мир воплощением «божественной воли», проповедующие бессмертие души и сотворение мира богами.

Факты истории философской, естественнонаучной и политической мысли в странах Древнего Востока опровергают ложные европоцентристские и расистские «теории» о неполноценности восточных народов, о полной зависимости их культуры от культуры западноевропейских народов, а также об исключительном господстве мистики, религии в идеологии народов Востока как их специфической черте.

В действительности уже у народов Древнего Востока зародились и возникли первые ростки материалистического миропонимания и зачатки научных знаний о природе, направленные против идеализма и религии. Философская мысль развивалась в древнем Египте и Вавилоне, в Индии и в Китае еще в условиях рабовладельческого общества. Развитие материалистического мировоззрения было связано с борьбой передовых сил рабовладельческого общества, выступавших за развитие ремесла, торговли, научных знаний, против политического и экономиче-

ческого засилья косной рабовладельческой знати, заинтересованной в застое общественной жизни.

Страны Древнего Востока, особенно Китай и Индия, дали замечательные образцы разнообразных и глубоких философских идей и систем.

На протяжении III тысячелетия до н. э. в Египте происходило формирование и развитие рабовладельческого строя, возникшего в конце IV тысячелетия до н. э.

Основой древнеегипетского хозяйства было ирригационное земледелие и наряду с ним скотоводство. Ирригационные сооружения играли огромную роль в хозяйственной жизни древнего Египта. Значительного развития достигли строительное искусство, деревообделочное, камнеобделочное и гончарное ремесла, обработка папируса, кож, выделка льняных тканей. Успехи производственной деятельности способствовали накоплению знаний о природе. Государство рабовладельческой знати — фараонская деспотия — держалось на эксплуатации не только рабов, но и на беспощадной эксплуатации труда общинников.

Ко II тысячелетию до н. э. Египет становится ареной ожесточенных классовых битв, нередко выливавшихся в прямые восстания бедняков и рабов против власти фараонов и рабовладельческой знати.

За счет уменьшения роли основанных на примитивных формах эксплуатации крупных хозяйств царей, храмов и вельмож растет рабовладение частных лиц и работорговля, повышается товарность рабовладельческих хозяйств, развивается обмен, усиливается значение денег в жизни общества. Прежняя рабовладельческая знать вынуждена уступать свое место новым слоям рабовладельцев. В ходе исторического развития из общей массы населения древнего Египта выделяются зажиточные слои свободных, которые вступают в борьбу со старой рабовладельческой знатью.

В этот период передовая общественная мысль начинает критически относиться к представлениям об исконной и якобы неискоренимой власти знати и к традиционным религиозным верованиям, освящавшим власть этой знати. К этому времени относится зарождение философской материалистической мысли в истории человечества.

Вопрос о философском значении памятников древнего Египта имеет свою судьбу в истории науки и общественной мысли нового времени. Еще в эпоху Возрождения широко было распространено убеждение, что таинственные и загадочные памятники древнеегипетской письменности таят в себе вековую неразгаданную мудрость. Сказывалось воздействие поздней эллинистической традиции, испытавшей большое влияние религиозной идеологии Египта и приписывавшей почти без разбора всем памятникам египетской старины некий мистический смысл. В эпо-

ху Возрождения эти старые идеи истолковывались по-новому. Джордано Бруно, например, думал, что древнеегипетские памятники проникнуты мудрым пантеизмом, согласно которому «бог находится в вещах».

Но сами египетские памятники упорно молчали. Когда иероглифы были, наконец, прочтены, старые догадки о философии древнего Египта потеряли всякий кредит. Вместо ожидаемых философских формул на свет появились царские летописи, религиозные тексты, деловые документы. Вскоре последовал и окончательный приговор о судьбе философской мысли в Египте. Гегель, уже был твердо уверен в том, что, по сути дела, никакой философии древний Египет не имел, да и не мог иметь. В конце XIX и начале XX в. эта мысль утвердилась в буржуазной науке. Исходя из европоцентристских представлений, историки и философы твердили, что философия зародилась в Греции, уделом Востока была мистика, мифология и причудливая сказка. Так, например, современный философ-идеалист Мартин Хайдеггер в своей брошюре «Was ist das die Philosophie?» писал в 1956 г.: «По существу философия такова, что первоначально источником ее развития была греческая культура, и только она одна».

Одинокими островами оставались такие памятники древнего Египта, как «Песнь арфиста» и «Беседа разочарованного со своим духом», но и в этих памятниках отказывались видеть проблески философской мысли, в них признавали лишь отображение настроений людей, преданных своеобразному гедонизму или уставших от жизни. Признавалось, что такие люди могли попадаться и на Древнем Востоке.

Во второй четверти нашего века эта картина развития духовной жизни Древнего Востока стала резко изменяться. Были изданы новые тексты, и появились новые исследования, говорившие о развитии научного знания в древнем Египте. Почетное место среди этих трудов заняло издание В. В. Струве Московского математического папируса.¹³

Величайшее значение, начиная с 20-х годов, приобрело широкое применение марксистского метода к изучению общественной жизни древности. Трудом В. В. Струве и других советских историков воссоздавалась картина развития рабовладельческого общества на Востоке. Рухнула европоцентристская концепция, глубокое внимание ученых привлекла экономическая, социальная и духовная жизнь Китая и Индии. Все стороны материальной и духовной культуры Египта представали в новом свете.

В советской науке были сделаны первые попытки с мате-

¹³ См. «Mathematischer Papyrus des Staatlichen Museums der schönen Künste in Moskau». Hrsg. und komment. von W. W. Struve. Berlin, 1930.

риалистических позиций подойти и к вопросу о возникновении и развитии философской мысли в древнем Египте.¹⁴

В истории человеческого общества философская мысль возникла тогда, когда с развитием производительных сил накопились уже некоторые знания, когда эти знания в ходе классовой борьбы пришли в конфликт с верованиями. Рождение философской мысли — это начало борьбы знания против веры. С таких позиций приобретает большое значение изучение и памятников древнего Египта.

Конечно, в древнем Египте философская мысль не получила того развития, какое она имела в древнем Китае и в Индии. В I тысячелетии до н. э. в Китае нам известны имена великих философов-материалистов; борьба против идеализма и мистики со всей силой разгорается в середине этого тысячелетия и к концу его. Что же касается учения о пяти первоэлементах мира, то оно возникло в Китае, по-видимому, уже в начале I тысячелетия до н. э. Известны различные направления и в древнеиндийской философии того же времени. Мы различаем там сформировавшиеся течения материалистической философской мысли. Эти течения отрицали нематериальную душу в человеке, пытались объяснить сознание как свойство телесного и т. д. Памятники древнего Египта позволяют нам заглянуть во II и даже в III тысячелетия до н. э., показать начальные, зачаточные ступени философской мысли, и в этом состоит их значение.

Зачатки критики религиозных верований

В древнем Египте в зачаточной форме возникает конфликт между «верой отцов» и знанием, первые шаги которого увенчались немалыми достижениями, например в строительном искусстве и ряде других областей трудовой деятельности. Мы имеем в виду чрезвычайно интересное поэтическое литературное произведение, так называемую «Песнь арфиста», которая воспроизводилась на стенах гробниц. Возможно, что эта песня первоначально действительно распевалась на пирах. Она прожила несколько столетий и стала одним из классических произведений египетской литературы.¹⁵

¹⁴ См. Г. П. Францов. К эволюции древнеегипетских представлений о земле.— Настоящий том; см. также: «История философии», т. I. М., 1957, гл. I. Анализ ряда памятников см. М. Э. Матье. Из истории свободомыслия в древнем Египте.— «Вопросы истории религии и атеизма», т. 3. М., 1956, стр. 380—401.

¹⁵ Русский перевод, уже устаревший, см. Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. I. Л., 1936, стр. 232. В период Нового царства жрецы старались эти песни «обезвредить благочестивыми вставками» (Б. А. Тураев. Египетская литература. М., 1920, стр. 67; см. также: М. Э. Матье. Из истории свободомыслия в древнем Египте).

«Песнь арфиста» направлена против веры в загробное царство — центрального догмата египетской религии — на том основании, что он противоречит непосредственным знаниям. Впервые в истории человеческой мысли звучит с большой силой противопоставление религиозных верований знанию, хотя это противопоставление выражено еще в первоначальной наивной форме.

Религиозная вера есть нечто диаметрально противоположное научному знанию. Еще Гегель, говоря о различии философии и религии, был вынужден заметить, что истинное «должно быть известно», в то время как позиция религии состоит в том, что «ее истины *существуют*, причем мы не знаем, откуда они берутся», и поэтому «утверждают, что человек должен смиренно принять эту истину».¹⁶ Гегель, как известно, путем самых головоломных ухищрений старался замазать эту глубочайшую противоположность религии и знания. Но из истории человеческой мысли эту противоположность не удастся изъять никаким идеалистам.

В древнеегипетской «Песне арфиста» говорилось: «Тела проходят [исчезают], другие пребывают, [так] со времен предков! Боги [т. е. цари], которые были до нас, покоятся в их пирамидах. Те же, которые строили гробницы, их мест [погребения] нет. Что сделалось с ними? Я слышал речи Имхотепа и Хардедефа,¹⁷ чьими словами говорят все. А что их места [погребения]? Их стены разрушены, их мест нет, как не бывало.

«Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать, что с ними, чтобы рассказать об их пребывании, чтобы успокоить наше сердце до того, как вы [сами] пойдете туда, куда ушли они.

«Будь радостен, чтобы заставить забыть свое сердце, что тебя похоронят. Следуй своему сердцу, пока ты живешь! Возлагай мирру на голову свою, одевайся в тонкие полотна, умащайся чудесными, истинными мазями богов! Умножай удовольствия, которые ты имеешь, и не давай поникнуть своему сердцу. Следуй желанию его [т. е. сердца] и благу своему! Совершай дела твои на земле по велению своего сердца и не печалься до того, как придет к тебе день оплакивания [буквально — воплей]. Не слышит воплей тот, чье сердце успокоилось, оплакивания никого не спасают из подземного мира. Проводи день радостно, не унывай из-за этого. Ведь никто не уносит своего добра с собой. Ведь никто не вернулся, кто ушел».

Все исследователи согласны, что «Песнь» направлена против основных устоев древнеегипетской религиозной идеологии. Призыв к радости и веселию вместо непрестанного ожидания жизни

¹⁶ Гегель. Лекции по истории философии, кн. I. М., 1932, стр. 69.

¹⁷ Имена древних мудрецов, которым приписывались изречения, бывшие у всех на устах.

ни за гробом, вместо каждодневной подготовки к путешествию в «страну молчания» — таково ее содержание. «Песнь» звучит резким диссонансом с догматами о загробном царстве, основной египетской религии.

Широкое распространение «Песни», ее живучесть на протяжении столетий является показателем серьезных изменений в мировоззрении древнего египтянина. Речь, следовательно, идет не о вкусах каких-либо одиночек, но о настроениях, распространенных достаточно широко.

Нет сомнения, что этот памятник связан с серьезными классовыми сдвигами в истории древнеегипетского общества. Для старой рабовладельческой знати, господство которой олицетворяло застойность общественных отношений, характерна была резко выраженная психология тунеядцев. Презрение к труду, присущее в той или иной степени всякому рабовладельческому обществу, особенно было характерно для представителей старой рабовладельческой знати, чья власть была основана на примитивных формах эксплуатации в крупных хозяйствах царей, храмов и вельмож. Презрение к труду являлось главным устоем всей эксплуататорской идеологии высших слоев древнего египетского общества. Одной из сторон этого мировоззрения являлось учение о загробном царстве. Паразитарное отношение к жизни, отсутствие всякого подобия творческого труда как основы жизни сказывалось в том, что жизнь рисовалась лишь в виде подготовки к загробному царству. Жизнь без радости борьбы, без творческого труда, жизнь, полная восточной роскоши, лени и «ничегонеделания», казалась лишь необходимым преддверием к загробной жизни, продолжению все того же праздного времяпрепровождения, обычного для верхов египетского общества. Строительство гробницы было чуть ли не важнейшей житейской заботой вельмож Древнего царства. Автобиографические надписи отмечают постройку гробницы как важнейший момент биографии вельможи.¹⁸ Кое-кто мог похвастаться военными походами, но для большинства вельмож жизнь состояла в непрестанном получении различных благ, добытых чужим трудом. Так было из года в год, из века в век. Древнеегипетский вельможа обычно чуть ли не всю жизнь тратил на тщательную подготовку к смерти. Вельможу и на том свете окружали многочисленные слуги, заботившиеся о нем, там снова текла жизнь без хлопот и невзгод. Загробная жизнь представлялась как продолжение той же самой паразитической жизни.

В новую эпоху растет рабовладение частных лиц, повышается товарность рабовладельческих хозяйств, прежняя рабства-

¹⁸ См. об этих надписях: Ю. Францев. К истории автобиографической надписи. — «Сборник Египтологического кружка». Л., 1930, стр. 2—3 (здесь же — источники).

дельческая знать вынуждена потесниться и дать место новым зажиточным слоям рабовладельческого общества, которые вступают в борьбу со старой знатью. Отражением этой борьбы, по нашему мнению, является «Песнь арфиста». В ней чувствуются иные мысли, иное отношение к жизни: надо «устраивать свои дела на земле», а не предаваться мыслям о загробном царстве. Уже первые строки говорят о новом отношении к одному из важнейших догматов о загробном мире.

«Песнь» начинается с противопоставления людей, которые лежат в гробницах,— царей, вельмож,— тем людям, имена которых у всех на устах, хотя от их гробниц не осталось и следа. Это начало неправильно понималось некоторыми исследователями.¹⁹ На самом деле здесь внушается мысль о бренности гробницы. Дело не в том, как бы говорит «Песнь», сохранились ли гробницы, не в этом состоит бессмертие.

«Песнь арфиста» выражает не просто сомнение в необходимости гробниц и забот об их строительстве в течение жизни. Она противопоставляет два вида «бессмертия» — одно при помощи устойчивой гробницы, другое — в устах народа. Впервые в истории человечества, с удивительной силой разрывая пути древнего мировоззрения, появляется эта мысль. Поучения древних мудрецов Хардедефа и Имхотепа помнятся всеми, а от их гробниц не осталось и следа.

Что наше понимание начала «Песни арфиста» правильно, доказывает так называемый папирус Честер Бити, в котором мы находим удивительное для конца XV в. до н. э. отношение к литературе, к автору литературного произведения. В свете этих идей становится понятным и начало «Песни».

В этом папирусе приписывается писателю бессмертие, завоеванное им благодаря его произведениям, ибо они сохраняют его имя гораздо лучше, чем гробницы, чем весь заупокойный культ. Народная память лучше, чем любые гранитные гробницы, на долгие века сохраняет славу человека, обессмертившего себя при жизни. Поучение папируса Честер Бити глубже раскрывает призыв заниматься земными делами, а не проводить время в ожидании смерти. На земле надо оставить след своей деятельности в памяти поколений, ибо, поучает папирус Честер Бити, эта память крепче каменных гробниц.

Этот замечательный памятник древнейшей истории человечества говорит о людях, которые посвятили свою жизнь профессии писца.

«Они не делают себе пирамид из латуни и могильных плит из железа. Они не оставляют наследников, детей, которые [должны] произносить их имя. Они создают наследников себе

¹⁹ Б. А. Тураев, А. Эрман и другие исследователи хотели прочесть в этих строках презрение к мудрецам и мудрости.

в писаниях, в книгах поучений, созданных ими. Они делают себя жрецами-чтецами свитка папируса, а письменный прибор сыном любящим [т. е. совершающим поминание по ним]. Книга поучений — их пирамиды, а перо из тростника — их дети, поверхность камня — жена. От мала до велика [читатели] делают его детьми, а пищик — их глава.

«Сделаны двери и хоромы [для них], но распались. Служители [заупокойные] их духа ушли, их могильные плиты покрылись грязью, их помещения забыты.

«Произносятся их имена ради их книг, созданных ими, потому что были они благими и память о нем [них] сотворена им навеки.

«Стань писцом, вложи это в сердце твое, станет имя твое подобно этому. Более полезна книга, чем могильная плита, высеченная [т. е. с высеченной на ней надписью], чем часовня [?] установленная. Эти часовни и пирамиды делаются ради произнесения их имени. Поистине полезней имя на устах людей, [чем] на кладбище.

«Человек исчезает, и тело его превращается в грязь. Вся родня его приходит во прах, но писания дают вспомнить его в устах читающего. Более полезна книга, чем дом строящего, чем часовня на Западе [т. е. на кладбище]. Лучше она, чем дворец построенный, чем памятный камень в храме.

«Разве есть подобный Хардедефу? Разве есть другой, подобный Имхотепу? [Следует перечисление еще нескольких древних мудрецов]. Разве есть другой, подобный Птаххотепу или Каирсу подобный?».

Текст заканчивается той же мыслью: «Они ушли, их имена забыты. Писания заставили помнить их». ²⁰

Этот философский отрывок замечателен тем, что содержит резкую критику древних догматов о загробной жизни. «Человек исчезает, и тело его превращается в грязь», — заявляет поучение вопреки всем основным догматам древнеегипетских жрецов. Соответственно этой основной идее об отсутствии бессмертия папирус выдвигает замечательную мысль о том, что действительное бессмертие состоит в созданных человеком произведениях, бессмертие здесь, на земле, а не на том свете, что писания и книги сохраняют навеки как бы частицу личности человека — его имя.

Историческая ограниченность мировоззрения эпохи рабовладельческого общества сказалась в том, что поучение видит бессмертие только в писаниях и не видит его в делах, в общественной деятельности на благо народа.

²⁰ «Hieratic Papyri in the British Museum. Third series. Chester Beatty Gift». Edited by A. N. Gardiner, v. I. London, 1936, p. 39.

Папирус свидетельствует о появлении глубокой критики заупокойного культа, критики традиционных представлений о бессмертии души. В «Песне арфиста» эта мысль не развита подробно, однако общая идея аналогична поучению папируса Честер Бити. Уже в первых строках «Песни» говорится, что тела исчезают, а гробницы разрушаются.

Во второй части «Песни арфиста» сообщается, что людям ничего не известно о загробном царстве. Основной аргумент для этого утверждения «Песнь» находит в том, что никто никогда не приходил с того света, чтобы рассказать о жизни мертвецов. Этот аргумент звучит с большой силой, если вспомнить, что как раз в то время жрецы составляли «Книгу Мертвых», которая должна была сопровождать египтянина на тот свет. В этой книге подробнейшим образом, с соответствующими картинками, описывались все приключения на том свете. Составление такого рода литературы, повествовавшей о «том, что на том свете», являлось излюбленным занятием египетских жрецов и в последующие эпохи.

Помимо богословских сочинений на эту тему, сохранились и отрывки сказок о приходе каких-то призраков с того света и даже письма, написанные будто бы мертвецами из Аменти. Через много столетий, в эпоху эллинизма, этот вопрос снова разрабатывается в религиозной литературе. В Евангелии от Луки (XVI, 30), в сказке о богаче и Лазаре, высказывается предположение, что «если кто из мертвых придет к ним, покаются». Но египетская «Песнь арфиста» как раз и утверждала, что никто из мертвых не приходил и не придет, что никогда таких явлений в действительности не было.

С большой прямоотой и логической силой высказывается, таким образом, мысль, что совершенно отсутствуют всякие действительные, опирающиеся на опыт, на чувства и разум источники ознакомления с загробным царством. Знания говорят против веры в загробное царство, эта религиозная вера противоположна знанию. Такова основная мысль «Песни арфиста».

Первые зародыши критики религии, таким образом, проявляются в сомнениях относительно загробной жизни. «Песнь», развивая эту основную мысль, призывает думать о земном: совершай дела твои на земле, не подавляй своих желаний, думай о своем благе, распоряжайся этими благами жизни, ибо с собой на тот свет не возьмешь их и сам обратно не вернешься к этим земным благам. Заметно, что хотя под земной деятельностью «Песнь» подразумевает главным образом развлечения, однако здесь имеется и некоторый призыв к деятельности, которая понимается в классово ограниченном смысле, как умножение всяких жизненных благ и пользование ими. Этот призыв, несомненно, как мы уже говорили, стоит в связи с развитием частнособственнических отношений в Египте той поры.

«Большие маленькие», как назывались новые слои рабовладельцев, не могли проводить свою жизнь в «прекрасном ничегонеделании», от их имени и говорит «Песнь»: «Действуй, приумножай свое добро». Это иная мысль, чем в поучении папируса Честер Бити, где содержится призыв к интеллектуальной деятельности, призыв, понятный писцам, составителям книг и обладателям книжной мудрости. Интересно отметить, что в период Нового царства мы встречаем «Песнь» и на стене гробницы одного жреца. В «Песне» имеются как раз призывы к развлечениям, введены строфы о любви к женщине — «сестре своей», вычеркнуты наиболее резкие критические места, отсутствует призыв к деятельности на земле, появляются ссылки на богов. Эти жреческие переработки, попытки «обезвредить» популярное произведение, по верному замечанию Б. А. Тураева, только свидетельствуют об устойчивости его на протяжении веков.

Этот памятник интересен для истории культуры человечества тем, что в нем впервые звучит сомнение в правильности религиозного мировоззрения. Впервые пытливая человеческая мысль начинает сомневаться в устойчивых верованиях древности. Она впервые требует доказательств, и при этом вполне земных доказательств, для религиозных верований, которые считались ранее аксиомами. Мы видим здесь начало разрыва с традиционными религиозными представлениями, противопоставление их жизни. Такие идеи готовят почву для последующего развития философской материалистической мысли, свидетельствуют о первом важном сдвиге в мировоззрении древнего человека.

«Песнь арфиста» — древнейший памятник свободомыслия в истории человеческого общества. Идеи «Песни» роднят ее с некоторыми положениями древнеиндийских материалистов:

Пока живем, да будем счастливы!
Того тут нет, кто не умрет,
Когда же он умрет
И в пепел обратится,
Откуда вновь ему явиться? ²¹

говорится в стихах, приписывавшихся древнеиндийскому мудрецу Брихаспати. Древнекитайский материализм, также критикуя религиозные верования, нападает на догмат бессмертия души.

Огромное значение «Песни арфиста» в истории человеческой мысли состоит именно в том, что в этом произведении впервые с большой прямоотой и логической силой провозглашается: для ознакомления с загробным царством отсутствуют всякие источ-

²¹ См. *Ф. П. Щербатский*. К истории материализма в Индии. Отд. отт., стр. 7.

ники, опирающиеся на опыт, на чувства и разум. Знания говорят против веры в загробное царство. Так впервые в истории знание вступило в открытый конфликт с верой.

Философское значение «Беседы разочарованного»

Идеи, изложенные в «Песне арфиста», находят свое дальнейшее развитие в другом памятнике — «Беседе разочарованного». Какое место занимает он в развитии противоречивых тенденций зарождающейся философской мысли древнего Египта? С того времени, как А. Эрман издал этот папирус Берлинского музея, сделано уже немало для понимания этого выдающегося памятника. Работы Шарфа, Сюи, а особенно Раймонда Вейля²² продвинули нас далеко вперед в понимании основных идей этого текста.

Египетский папирус, получивший в науке название «Беседы разочарованного», передает нам спор человека с самим собой, рисует его душевный разлад. «Беседы» состоят из речей самого человека и его духа. Этим путем дается смена противоречивых настроений, показывается, как приходят на ум различные мысли и образы. По своей литературной форме, как это заметил Вейль, папирус состоит из двух частей: поэтической, восхваляющей традиционные религиозные представления, и прозаической, подвергающей критике эти представления. Вейль думает, что это объясняется более или менее механическим соединением двух различных литературных произведений. Правильно или нет такое предположение, несомненно то, что рационалистическая часть изложена прозой, а традиционные взгляды предстают без всяких доказательств, как поэтическая речь. Таков первый вывод, который можно сделать из анализа текста.

Дух зовет человека, подобно «Песне арфиста», «следовать за прекрасным днем, забыть заботы». Традиционные идеи и настроения вложены в уста самого человека в виде стихов. Его дух выражает мнения, противоположные традиционным. Эти еретические мысли смущают и искушают человека. Таким образом, для изображения мятущегося, ищущего правды сознания человека взят его дух, причем произносимые им речи изложены прозой.

С первого взгляда здесь есть какая-то нелогичность: ведь, с точки зрения религии, душа обладает бессмертием, а тело смертно. Почему же именно дух или душа призывают человека не думать о бессмертии, отдаться земным делам? Нам думается, что это отнюдь не случайно.

²² См. R. Weill. Le livre de «désespéré». — «Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale», p. 89.

Формирование представления о духе, душе в эпоху первобытнообщинного строя означало хотя и фантастическое, но все же осознание мышления человека. В условиях бессилия в борьбе с природой, при отсутствии у человека каких-либо знаний о своей собственной природе, мышление представлялось ему как особая, отдельная от тела, от бытия сила. Так идеалистически решался вопрос об отношении мышления к бытию в наиболее примитивной форме.

В древнеегипетском литературном памятнике, содержащем беседу духа с человеком, душа, дух толкуются как мышление человека, как его пытливый ум, его мятущееся сознание. Дух отнюдь не объявляется «божественной частицей» человека. Таков второй вывод, который позволяет сделать памятник. Пройдут века, пока идеалистическое мировоззрение одержит победу в условиях кризиса рабовладельческого общества и душа будет в философии толковаться как «божественная часть» человека, как его «небесная суть», а «греховная плоть» будет объявлена в силу своей «низости» приверженной к земле. Этого нет в рассматриваемом нами древнеегипетском литературном памятнике. Дух призывает к мирскому, к земному, а сам человек находится в плену традиционных религиозных верований. Дух представляет метущийся ум, его речи полны рационалистических доводов. Человек может противопоставить этой мятежной мысли лишь традиционные, изложенные в поэтической форме воззрения и описание тягот существования.

Общая композиция памятника, долгое время ускользавшая от внимания исследователей, стройна и логична. Она сводится к следующему и позволяет нам сделать дальнейшие выводы о смысле памятника.

Дух призывает человека жить сегодняшним днем, не придумывать забот о несуществующем. Для иллюстрации этой мысли приводятся два рассказа. В первом говорится о том, как один крестьянин все заботился об урожае, но налетевший ветер уничтожил урожай и принес смерть семье крестьянина. Как только он обрел дар речи, то снова предается заботам, на этот раз совершенно нелепым: он горюет не о себе самом, не о погибших детях, а жалеет, что у него не будет внуков и оплакивает этих, еще не родившихся детей. По нашему мнению, это сильный и красноречивый образ бессмысленных, надуманных забот, которые только отвлекают человека от действительности. По-видимому, и вторая притча, текст которой, к сожалению, менее понятен, иллюстрирует ту же мысль о нелепости забот относительно того, чего нет, о необходимости сосредоточить мысль на существующем, не обременяя себя выдумками, иллюзиями. В образной, наивной форме здесь ставится вопрос о выдуманных заботах, об иллюзии, о фантазии, которая так нелепо отрывается от действительности. Так подготавливается монолог духа, который,

по существу, продолжает в иной плоскости ту же мысль о выдуманных заботах.

Дух выражает сомнение в том, что необходимы пышные гробницы, об обладателях которых все равно через некоторое время никто не помнит, как и о бродяге, который нашел свою гробницу в реке. «Строящие из камня, создающие залы в пирамиде — прекрасны в этом деянии прекрасном. Становятся строители богами, а их жертвенные доски — пусты, как и у уставшего, который умер на дамбе, не оставив кого-либо на земле, конечности которого обнимает поток и солнечный жар, с которым говорят рыбы прибрежные». Здесь высказывается мысль, что загробная участь бродяги и владельца пышной гробницы одинакова. От разрушения и забвения гробница не спасает. Этот довод приводится в пользу того, что надо оставить заботы о том свете, жить сегодняшним днем. Таков третий вывод, который диктует текст нашего памятника.

Но эта мысль, проникнутая сомнением в существование загробного царства, как мы знаем, уже нашла свое выражение и в других памятниках древнего Египта. Что же нового вносит «Беседа разочарованного»?

Вопрос о вере в загробное царство этот памятник ставит по-новому, если сравнить его с «Песней арфиста». В этом состоит четвертый вывод, к которому вынужден прийти исследователь.

Своеобразное «эпикурейство», гедонизм, как бы говорит памятник, — это нормальная философия тех, кому доступны все утехы жизни. Но жизнь такова, что она для многих оборачивается своей теневой стороной, и для них является утешением вера в загробное царство.

«Смерть стоит передо мною сегодня, как выздоровление от болезни, как выход после болезни.

«Смерть стоит передо мною сегодня, как запах благоуханий, как сидение под парусом в ветреный день.

«Смерть стоит передо мною сегодня, как запах лотоса, подобно сидению на берегу пирования.

«Смерть стоит передо мною сегодня, как окончание ненастья, как возвращение [человека из похода в дом свой]...

«Смерть стоит передо мною, как желание человека видеть дом свой, после того как многие годы провел он в заключении».

Для человека жизнь, таким образом, — болезнь, ненастье, долгие годы заключения.

«Беседа», как мы видим, подвергает рассмотрению в образной форме новый вид религиозной идеологии, который появился в ходе развития классового общества. И в этом также состоит ее огромная ценность.

В развитии религиозной идеологии древности, как известно, были два крупнейших этапа: первый — когда религиозные ве-

рования продолжают еще главным образом отражать бессилие человека в борьбе с природой; второй — когда на первый план выступает социальный гнет, бессилие эксплуатируемых перед этим гнетом. Бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в сверхъестественные силы, а бессилие эксплуатируемых в борьбе с эксплуататорами вызывает веру в лучшую загробную жизнь. С развитием классовых противоречий верования в лучшую загробную жизнь выдвигаются на первый план. Беседа человека с духом показывает первые ступени этого перехода ко второму этапу, дает нам понять, как осознается древним человеком этот намечающийся переход.

В изложении религиозных верований, которое дается в «Беседе разочарованного», отмечено, что вера в загробное блаженство есть утешение за страдания на земле, что эта вера нужна тем, кто не знает счастья на земле.

«Открыл я рот к духу своему, ответил на сказанное им: Смотри, смрадно имя мое! Смотри, более чем птичий помет в летний день, когда небо раскалено!

«Смотри, смрадно имя мое, смотри, более чем когда рыб берут [из воды] в день [рыбной] ловли, когда небо раскалено».

Так начинается это стихотворение о ничтожности «имени» человека. Имя выражает сущность человека, по религиозным воззрениям египтян. Однако, разумеется, здесь никак нельзя не видеть и некоторого социального смысла имени. Имя одного человека ничтожно, в противоположность другим людям, обладателям громких имен и титулов, чье имя «процветало». Здесь дело не в каком-то субъективном настроении и отношении самого человека к своему имени, не в том, что ему в припадке самоунижения представляется, будто его имя «смрадно». Для такого унижения есть реальная почва. В тексте дается далее весьма определенное объяснение, почему человек чувствует себя столь ничтожным. Ломка общественных отношений, разрыв родовых уз, кризис патриархальной морали, господство отвратительных нравов, когда один грабит другого, когда всемогущи одни и бесправны другие,— вот что описывает этот отрывок, вот от чего приходит в уныние человек.

Кому скажу я сегодня? Братья плохи, друзей сегодня не [стоит] любить.

Кому скажу я сегодня? Сердца злы, каждый человек хватает вещи своего брата.

...кротость погибла, насилие пришло ко всем людям.

Кому скажу я сегодня? Грабят, каждый хватает у брата своего.

И далее:

Брат, с которым живут, становится врагом,
Грех поражает землю, и нет этому конца.

Нельзя опереться даже на братьев своих, ибо родовые узы разрушены. Каждый грабит, хватается чужое, обогащается за счет другого, насилие царит повсюду. Как можно быть приверженным к такой жизни, какие утехи она может дать? Как же человек «устроит свои дела на земле», следуя призыву «Песни арфиста»? В этом смысл приводимых стихотворений, звучавших как ответ на призыв духа «следовать за счастливым днем, оставить заботы».

Вспоминаются слова Энгельса, который сравнивал жизнь общества в период варварства и жизнь афинян: «Там остававшийся из года в год неизменным способ производства средств к жизни никогда не мог породить таких словно извне навязанных конфликтов, такого противоречия между богатыми и бедными, между эксплуататорами и эксплуатируемыми». ²³ С распадом общинных отношений, при которых долгое время сохранялся неизменным способ добывания средств к жизни, с усилением классовой дифференциации, с развитием рабовладения и в древнем Египте острые, словно навязанные извне конфликты ставят новые вопросы в жизни человека.

Каков выход из всех противоречий жизни? В мечтах о потустороннем блаженстве или в исполнении призыва «Песни арфиста» «устрой свои дела на земле»? Но как быть тем, чьи «дела на земле» весьма неутешительны, кому мечты о загробном блаженстве дают иллюзорную надежду?

Идеи, отрицающие необходимость думать о загробном царстве, призывающие устроить дела свои здесь, на земле, и религиозно-идеалистические призывы устремить свои взоры на неведомое небо, где надеялись найти избавление,— эти различные тенденции вступили в борьбу. Выявились глубокие противоречия в мировоззрении древнего египтянина. Борьба противоречивых тенденций породила и свою особую форму изложения — в виде «спора», «разговора», в котором сталкиваются разные точки зрения. Так проявляются зародыши диалектики в «Беседе разочарованного», появляются попытки раскрыть противоположные мнения, суждения, столкнуть эти мнения между собой.

Чем же кончается этот спор? Какое мировоззрение нужно человеку: религиозное утешение, вера в загробную награду за все земные тяготы или все же в силе остается призыв — устрой дела свои на земле и не думай о смерти, пока она не придет?

Вейль предполагает, что, по существу, ответа на этот вопрос в нашем памятнике нет: «Ни одна из возможностей не закрыта в конечном счете,— пишет он.— Что касается нашего фило-

²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 21, стр. 112.

софа, то он дает нам понять, что образы, противопоставляемые двумя участниками спора, в конце концов являются возможными и те и другие, и нельзя знать что-либо навверное». ²⁴ Вейль приходит к мысли, что составитель папируса очень терпим и очень осторожен, он не высказывает своего окончательного мнения, стараясь спасти свое произведение, дать возможность «пройти без скандала смелой и грубой сатире». Правилен ли, однако, такой вывод? На чем он основан?

Основанием для такого вывода служат заключительные строки папируса. Спор кончается следующими словами духа:

«Оставь ты жалобы, родной мой, брат мой! Отягощен ты огнем,²⁵ привязан ты к жизни,²⁶ как говоришь ты. Да останусь я тут и если ²⁷ ты откажешься от Запада и если ты достигнешь Запада, твои члены соединятся с землей, я опущусь после того, как ты успокоишься, и будет нам одно место!».

Так кончается этот спор между душой и человеком о достижении загробного блаженства.

Необычайность для древнего Египта этой мысли о соединении души с телом после смерти заметил уже Б. А. Тураев. ²⁸ В этом памятнике душа отказывается следовать за человеком в загробное царство, она «опустится» с ним в могилу, телу и душе уготовано «одно место». Душа должна быть нераздельна с телом при жизни, и тогда нет мучительного разлада в человеке. Разлад вносит мысль о смерти и загробном блаженстве. В этом заключается, на наш взгляд, основное содержание памятника. Но в заключительных строках его мелькает и другая мысль: душа неотделима от тела и после смерти. Следовательно, она смертна? Этого не сказано в дошедшей до нас редакции папируса. Но на это содержится в тексте намек. Так мы подходим к последнему, пятому по счету выводу, который необходимо сделать из анализа текста.

Смысл заключительного абзаца в том, что, независимо от рассуждений человека, независимо от того, верит ли он в за-

²⁴ R. Weill. Le livre de «désespéré», p. 139.

²⁵ Внутренние сомнения уподобляются здесь медленному огню, на котором горит человек. Возможен также перевод: «Отягощен жаровней». В позднем Египте, как показал Гриффитс, преступников вели к месту наказания по улицам с подвешенной жаровней с горящими углями у шеи и на голове (см. Г. П. Францов. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах.— Настоящий том, стр. 552). Вероятно, наказание применялось и в более ранний период. Человек, горящий на медленном огне сомнений, уподобляется такому мученику, носящему на теле своем горящую жаровню. В демотическом тексте сказания о Сетне, где говорится о наказании человека, которому подвешивали жаровню, употреблено для «жаровни» то же слово, что и в «Беседе разочарованного».

²⁶ Потусторонней, судя по ссылке на слова человека.

²⁷ Построение, которое Шарф справедливо сравнивает с латинскими vel... vel.

²⁸ См. Б. Тураев. История Древнего Востока, т. I. Л., 1936, стр. 233.

гробное царство или не верит, по утверждению автора, факт остается фактом: после смерти у тела и души одно место успокоения. Что же значит это своеобразное утверждение, которым обрывается спор? Согласуется ли оно с догматами религии?

Конечно, древние египтяне считали, что душа и после смерти должна пребывать вместе с телом, поэтому они стремились сохранить тело как вместилище для души. Ритуалы бальзамирования и похорон тесно связаны с таким представлением. Но душа могла отделяться от тела, поэтому она изображалась в виде птички. Представление о душе, которая способна перемещаться, появляться «во всяком месте», особенно развивается в период Среднего царства в текстах саркофагов, а потом входит в «Книгу Мертвых», как показал это Кеес.²⁹ Египетская религия не была бы религией, если бы в ней смерть не толковалась как отделение души от тела. Это основное религиозное представление, разумеется, имеется и в религии древнего Египта. С помощью жреческого «искусства», с помощью магии, похоронных обрядов душа и тело затем снова как бы «склеивались», обретали некую новую «связь», которая и составляла заупокойную «жизнь». Но в основе религиозных верований лежало представление об отделяемости души от тела. Иначе и быть не могло.

Не означают ли все же последние слова Берлинского папируса, что в них лишь подтверждается религиозное представление о «связи» после смерти души и тела человека? И да и нет. Автор нашел неразрешимое противоречие, нелепость в религиозных верованиях и вскрыл это в своем произведении, заставив глубоко задуматься читателя.

Возникает вопрос: какова, с точки зрения религии, судьба души бродяги, который уснул вечным сном на прибрежной дамбе, и души богатого, строящего из гранита себе гробницу, от которой не осталось и следа? Один имел возможность заботиться о своей загробной участи, другой не имел этой возможности и не заботился о ней, а судьба у них одна. Ни строчки, ни слова не сказано в папирусе о том, что бренное тело разрушится, а душа будет бессмертной. Судьба души и тела — одна. И если религия учит о «посмертной связи» тела и души, то тем хуже для верящего этой догме, ибо тела разрушаются.

В заключительных строках «Беседы» содержится, таким образом, намек на ту философию, которая в более позднее время была связана с именем Эпикура, о ком Данте говорил: «Учения которого гласят, что с телом дух погибнет безвозвратно».

²⁹ H. Kees. Der Götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1956, S. 61.

Это был логический вывод из всего текста, который учил: ты можешь предаваться любым мечтам, верить в утешительные сказки о загробном царстве, можешь откинуть их, но от этого не изменится суровая жизненная правда, реальный факт, существующий независимо от любых настроений и представлений, — у души нет другой, отличной от тела судьбы. И если религия учит о «загробной связи» души и тела, то тем самым и она при здоровом, логическом размышлении приводит к выводу об отсутствии загробного царства. Автор искусно привел читателя к этому выводу, раскрывая противоречия религиозного мировоззрения той эпохи. Своей краткой, но сильной, полной здравого смысла фразой он разбил религиозные иллюзии, изложенные в тексте поэтическим языком.

Автор «Беседы» ставит вопрос об «утешительности» религиозных иллюзий для тех, кому жизнь неможется. Но эти иллюзии, по мнению творца «Беседы», ведут к душевному разладу. В человеке борются как бы два начала — земные желания и «потусторонние» устремления. Вымысел, вымышленные заботы доставляют дополнительные терзания, поскольку они вступают в конфликт с житейскими интересами, со стремлением «следовать счастливому дню и забыть заботы». Противоречие религиозных представлений и этого жизненного начала в человеке — основное содержание памятника. Смерть безжалостно кладет конец этим спорам: судьба того, кто прожил жизнь в надеждах на загробное царство, и того, кто откинул подобные надежды, — одна. Запутанные религиозные верования и все религиозные ухищрения по части строительства гробницы и обеспечения «жизни вечной» несостоятельны.

Энгельс показал, что основной вопрос философии — вопрос об отношении бытия и сознания, духа и материи — впервые встает в истории человеческой мысли как вопрос об отношении души и тела. Религия утверждала, что душа отделима от тела, что после смерти она продолжает существовать, что, говоря другими словами, мысль, идея независимы от материи и являются особыми существами. Этому вопросу и посвящена «Беседа разочарованного», в этом и состоит ее философское значение. Этот древнейший памятник в истории человеческой мысли в образной форме пытается поставить вопрос об отношениях души и тела, поколебать религиозные догматы, представления, проникнутые идеализмом. По датировке И. М. Лурье,³⁰ «Беседа», возможно, относится к XXII—XXI вв. до н. э., т. е. к III тысячелетию.

В наивной форме этот изумительный по глубине мысли диалог пытается передать борьбу зародышей материалистического

³⁰ См. И. М. Лурье. Беседа разочарованного со своим духом. — «Труды отдела Востока Эрмитажа», т. I. Л., 1939.

мировоззрения с религиозно-идеалистическими воззрениями древности.

Вместе с тем памятник показывает глубокую идейную борьбу на фоне тех социальных, классовых изменений, которые характеризуют эпоху Среднего царства.

В этом древнем памятнике нет прославления идеалистических бредней о загробном царстве, как хотели это видеть в нем некоторые историки. Наоборот, памятник показывает глубокое сомнение в истинности религиозных верований о загробном царстве. Речи о традиционных верованиях опровергаются автором. В этом смысл «Беседы разочарованного».

В памятнике нет еще четко высказанной мысли о смертности души. Однако логика произведения ясна, она ведет к такой мысли. Гробницы разрушаются, в том числе самые пышные и устойчивые, призыв жить земным остается в силе, ибо душа никуда не улетает, не отлучается, она остается вместе с телом и после смерти, как должна она быть с телом и при жизни человека.

Зародыши политической мысли

В «Беседе разочарованного» отразились и попытки дать картину общественной жизни страны. Здесь чувствуется, если так можно выразиться, и публицистическая струя. Папирус является драгоценнейшим памятником для истории развития мировоззрения в древнейшем обществе. В «Беседе» ставятся вопросы этики, в ней содержатся и зачатки политической мысли. Другие памятники показывают нам еще более наглядно, как появляется политическая мысль в истории человеческого общества. Литературной формой этих произведений, вызванных к жизни условиями развития рабовладельческого общества, является так называемое «поучение».

Первоначально поучения, так же как и другие виды египетской литературы, вероятно, были тесно связаны с устным народным творчеством и являлись записью ходячих пословиц, поговорок и других образцов народной мудрости. Одно поучение гласит, что надо находить мудрое слово и у рабыни, стоящей у каменных жерновов и размалывающей зерно. Появление поучений в письменной литературе обязано тем социальным сдвигам в египетском обществе конца Древнего и начала Среднего царства, которые привели к выдвижению слоев неродовитых свободных, принесших в письменную литературу различные виды устного народного творчества. Наибольшим распространением пользовалось поучение, приписываемое древнему мудрецу, архитектору и врачу Птаххотепу, который был визирем при фараоне Древнего царства Асесе. Наиболее полно оно сохрани-

лось в так называемом папирусе Прис. В этом поучении мы видим много сентенций, рисующих полупатриархальные порядки. Оно передает характерное для патриархальной семьи отношение к женщине: «Остерегайся приближаться к женщине, место, на котором она находится, нехорошо». Вместе с тем жена — «доброе поле для своего господина», муж обязан кормить, одевать ее. Сын должен повиноваться отцу, если же он непослушен, отец должен изгнать его из дома.

«Если ты стал большим после того, как был малым», поучение советует не зазнаваться, не забывать своего прежнего положения; оно выражает характерную для морали классового общества идею, что богатство — дар божий. Старые нормы родового строя о почитании старших пронизывают все поучение, но они принимают новый вид — под старшими теперь понимаются знатные, богатые, начальники. «Гни спину свою перед твоим начальником», — заявляет поучение.

Другое поучение, приписывавшееся также одному из визирей Древнего царства Кагемни, содержит проповедь сдержанности, патриархальной простоты жизни и обращения с людьми.

Несомненно, что идеал сдержанности отвечает тенденции накопления, бережливости новых слоев «больших неджесов».

В период перехода от Древнего царства к Среднему появился и новый тип поучений, которые исходят якобы от имени царя. Эти поучения наполняются политическим содержанием, они становятся сборниками афоризмов о правилах и принципах управления страной. Таково так называемое поучение гераклеополитанского царя своему сыну. Оно возникло в северной земле в период правления гераклеополитанских фараонов и отразило своеобразие исторической эпохи. Основной вопрос, который стремится разрешить это поучение, это вопрос об отношении власти фараона к старой родовой знати и к новым зажиточным слоям неродовитых свободных. Оно отразило также ненависть и страх перед массой обездоленных свободных и рабов. Мы не имеем здесь политической теории в подлинном смысле слова. Форма этого произведения еще весьма архаична, здесь нет еще и следа систематического изложения взглядов автора. Это только собрание изречений, весьма слабо систематизированных, и проследить в них общую идейную линию нелегко.

Основная цель поучения — указать на те опасности, которые угрожают фараону, и те основные принципы его политики, которых следует держаться для преодоления внутренних и внешних врагов. Поучение исходит из той основной мысли, что «не успокоится враг внутри Египта», что внутренняя борьба неизбежна, в этой борьбе «поколение сменяет поколение». Суровая борьба между отдельными номами длится десятилетиями, она происходит и внутри номов, между низами и верхами обще-

ства. Естественной опорой царской власти являются знать и богатые свободные, но надо «не возвышать сына человека [т. е. знатного] более, чем неджеса [т. е. незнатного], приводить себе человека по делам его». Низы внушают страх, «враг — бедняк», указывает поучение, только «богатый не восстает в доме своем», «тот, кто говорит: если бы я имел, — опасен».

Почтение последовательно проводит идею священной фараоновской власти как созданной богом. Бог в зародыше создает правителей, так же как он создал весь мир, растения, животных. В период Среднего царства во главе всей религиозной системы был поставлен местный фиванский бог Амон, он стал новым общегосударственным богом. Ему приписывается роль творца, заботливо устроившего все в мире для людей, а взамен требующего от них повиновения и служения. Эти идеи развивались в поучении гераклеополитанского царя.

Жрецы рисовали такую картину мира: «Люди — скот бога; сделал он небо, землю по желанию их. Он обуздал жадность воды [намек на упорядочение оросительной системы], создал он воздух, чтобы жили носы их; они [т. е. люди] — образы его, вышедшие из его членов; взошел он на небо для того, чтобы удовлетворить желание сердца их; сделал он для них растения, скот, птицу, рыб, чтобы питать их». Картина мироздания оканчивается указаниями на богоустановленность и общественных порядков: «Он [т. е. бог] создал [еще] в зародыше правителей для них, чтобы поддержать спину слабого». Так обожествлялись порядки рабовладельческой деспотии, разрабатывалось учение о целесообразном устройстве мира.

Здесь сквозит попытка по-новому истолковать и самое имя бога Амона, древнего земледельческого божества, связанного некогда с культом фетишей-столбов. Имя его теперь толкуется жрецами как «скрытый, невидимый»; создается учение, согласно которому «скрыт бог, ведающий характеры [людей]». Этот «скрытый», «невидимый» бог проявляется в статуях, фетишах и т. д., ибо «нет реки, которая дала бы скрыть себя, она разрушает плотину, которой скрыта она была».

Отсюда делается вывод, что усвоив это утонченное учение жрецов о невидимом боге, не следует отказываться от почитания статуй богов, идолов, фетишей: «Почитай бога на пути его [т. е. при выносе], сделанного из драгоценных камней и бронзы», — так гласит поучение гераклеополитанского царя.

Это более утонченное богословие жрецов начинает приближаться уже к тому представлению о боге, которое создавалось в пору заката древнего рабовладельческого мира и получило наиболее полное развитие в религиозном учении христианства.

Как мы видим, общественные порядки и политический строй объявляются продолжением порядков, установленных богом

в природе: бог якобы создает правителей, чтобы управлять людьми, так же как он создал весь мир, растения и животных, чтобы питать людей.

Другое поучение, повествующее о восстаниях рабов и низших слоев свободных людей, проникнуто глубокой ненавистью к народным массам, защищает строй неравенства и, ссылаясь на то, что во всей природе есть неравенство, всячески порочит идею изменения социальных порядков. Автор не жалеет красок, чтобы осудить движение рабов и низов свободных, которое потрясло фараоновский Египет. «Сердца надсмотрщиков за рабами скорбят», — заявляет текст, который весь наполнен злобными изречениями против движения рабов и низов свободных. Этому памятнику придан вид «пророчества», и, как это ни покажется странным с первого взгляда, в таких пророческих текстах, обращенных к будущему, можно видеть на самом деле зародыши исторического повествования египтян. Историческое повествование здесь было облечено в форму рассказа не о прошлом, а якобы о будущем. Благодаря этому оно приобретало назидательный характер поучения, сказанного некогда мудрым жрецом фараону, сами события оказывались предсказанными жрецами, predetermined волей богов. Создавалась жреческая обработка истории. Будущее время вместо прошедшего придавало рассказу назидательную силу. Прошлое становилось не простым рассказом о безвозвратно минувших событиях, происшедших некогда и описывавшихся в летописях и храмовых анналах. Это прошлое излагалось как грозное будущее по отношению к некой еще более отдаленной эпохе. История учила в наиболее простой, примитивной форме. Читающему египтянину история подавалась жрецами в мистифицированном виде, как пророчество некоего жреца, как заранее предсказанное.

Эпоха острых социальных противоречий породила политические поучения и пророчества, выражавшие основные идеи рабовладельческой знати об управлении государством. В них мы видим, как подчеркивается значение религиозных идей, которые должны освящать устои рабовладельческого общества, служить уздой для угнетенных и недовольных. Если мы вернемся к мыслям «Беседы разочарованного», то увидим отличие этого памятника от поучений и пророчеств. В «Беседе» указывается на социальные изменения, но автор отнюдь не делает из этого выводов в пользу религии. Наоборот, острые социальные конфликты побуждают его поставить вопрос о несостоятельности религиозных верований.

Есть ли аналогичные памятники в других современных египетской литературах Древнего Востока? Несомненно, есть. Своеобразный спор известен нам в литературе Вавилонии. Это так называемый «Разговор господина с рабом». Раб в этом

памятнике изображен мудрым, выдавшим жизнь и изверившимся в ней. Его господин, принадлежащий к знати, весь во власти своего меняющегося настроения, он высказывает одно за другим различные желания, а раб, поддакивая ему, раскрывает всю тщетность этих желаний, вскрывая при этом в любой мысли, в любом желании глубокое противоречие, ту вторую сторону, которую не видит господин. Политическое содержание этого разговора сводится к признанию безвыходного положения господина. Поочередно раб показывает господину тщетность желания замкнуться в своем доме, вести пассивную жизнь, ибо враги только усилятся, тщетность попытки вступить в бой с врагами. Попытка изменить весь строй жизни, поднять восстание обречена на неудачу: власть царя сильна, и восставшему грозит темница и смерть.

В области этики те же неразрешимые противоречия стоят на пути господина — забиться в чувственных наслаждениях, следуя правилу, изложенному еще в эпосе о Гильгамеше. «Насыщай тело свое, будь радостен день и ночь», — такие стремления «наступают на человека» и в конце концов повергают его. Здесь, таким образом, дается критика примитивного гедонизма в мировоззрении Древнего Востока.

Далее текст заявляет, что выполнять предписания религии, особенно приносить жертвы богам, нелепо, ибо нелепо думать, что боги пойдут на подачку, как собаки. Так высмеиваются примитивные, связанные с колдовством, религиозные верования. Но автор не щадит и более «утонченных» верований, связанных с проповедью «добрых дел». Делать добрые дела — бессмысленно, например: если попытаться снабдить страну продовольствием во время голода, то зерно все равно исчезнет, сам господин окажется оплетенным сетью долговых обязательств, попадет в тенета ростовщиков, а люди будут его проклинать.

Рассчитывать на загробное вознаграждение не приходится: «Подымись на холмы, пройдишь по развалинам городов, посмотри на черепа малых и великих, где владыка зла и где владыка добра?». Смерть всех сравняла, и в развалинах погибших городов не отличить теперь черепа людей, различных по своим моральным качествам. «Разговор» заканчивается мыслью, что господин, безусловно, может убить своего раба, но в этом случае он и сам не проживет без слуги более трех дней. Этой иронической нотой кончается вавилонский спор. Политическое содержание его богато, но философская мысль все же беднее, чем в египетском памятнике.

Подобные политико-философские произведения возникали в Вавилонии в ту эпоху, когда росло рабовладение, увеличивались богатство на одном полюсе и нищета на другом, ухудшалось положение низших слоев свободного люда, обострялись

социальные противоречия.³¹ Все это сказалось с большой силой уже в эпоху первой вавилонской династии и известно нам по знаменитым законам царя Хаммурапи (начало II тысячелетия до н. э.).

С развитием общественной жизни, с ростом производства в Вавилонии значительных успехов достигли астрономия и математика. Вавилонская числовая система была предшественницей ныне принятой почти во всем мире арабской системы. Вавилонские математики положили начало алгебре, знали правила извлечения квадратных и кубических корней, начала геометрии, в том числе известную теорему, получившую в древней Греции название «теоремы Пифагора». Астрономы составили карту звездного неба, видимого невооруженным глазом. Греческая литература сохранила нам имена более поздних вавилонских астрономов, в том числе Селевка (II в. до н. э.), который высказал уже догадку о гелиоцентрическом строении мира.

Как и в древнем Египте, в Вавилоне складывались на этой основе первые стихийно-материалистические воззрения. Рассмотрим их на примере древнего Египта.

Зарождение идеи о материальной первооснове природных явлений

Возникновение философской мысли в древнем Египте происходило в связи с необходимостью решения тех проблем, которые властно выдвигала общественная жизнь, и в связи с проявлением первых зачатков естествознания, с накоплением научных знаний. Развивавшееся хозяйство древнего Египта требовало расширения научных знаний и применения их в жизни. «Необходимость вычислять периоды подъема и спада воды в Ниле,— говорит Маркс,— создала египетскую астрономию, а вместе с тем господство касты жрецов как руководителей земледелия».³²

Уже в глубокой древности в Египте был создан первый в истории календарь, деливший год на 12 месяцев, по 30 дней в каждом, что вместе с пятью добавочными днями составляло 365 дней.³³ Сохранились довольно точные изображения звездного неба, свидетельствующие о том, что в Египте проводились систематические астрономические наблюдения. Древние египтяне различали звезды и планеты, дали название некоторым созвездиям и небесным телам.

³¹ См. В. В. Струве. Диалог господина и раба «о смысле жизни». — «Религия и общество». Л., 1926, стр. 41—59; E. Ebeling. Quellen zur Kenntnis der Babylonischen Religion, II. Leipzig, 1919.

³² К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 23, стр. 522.

³³ См. Н. А. Шолпо. О времени «введения» календаря в древнем Египте. — «Вестник древней истории», 1939, № 1, стр. 52—58.

Развитие земледелия привело к возникновению геометрии (в первоначальном значении слова — землемерия). Появляются первые географические карты. Строительство зданий и ирригационных сооружений требовало умения применять рычаги и блоки, знания некоторых законов механики, развития математики. Египетские математики, как показывает хранящийся в Москве Математический папирус, установили формулу отношения длины окружности к диаметру: $\pi = 3,16$ (в действительности $\pi = 3,14$), производили исчисления объема полушария, операции с дробями, решали уравнения с двумя неизвестными.³⁴

Сравнительно большого развития достигли в древнем Египте химические знания (знакомство со сплавами, с красящими веществами).

Египетские врачи имели некоторое представление об анатомии человека, о кровообращении. Сохранились медицинские тексты, в которых подробно описываются различные болезни.³⁵

Медицинский папирус Эдвин Смит показывает, что и в области знаний о человеческом организме египтяне достигли больших успехов; египетский врач знал зависимость температуры тела от деятельности сердца, начинал догадываться об огромной роли для всего организма головного мозга, имел немало сведений об анатомии. Из папируса следует, что в области медицины была проведена огромная работа по систематизации опыта, накопленного египетскими врачами.

Важно отметить общий научный дух папируса. В нем сквозит желание, оставаясь на почве внимательного изучения опыта, вскрыть закономерность болезненного состояния организма. Папирус является, несомненно, древнейшим памятником труда естествоиспытателя. Весь материал излагается по строгой системе: вначале дается описание симптомов болезни, затем предсказания об исходе болезни и способ ее лечения. Все болезни египетский врач делит на три типа: «болезнь, которую я вылечу» (т. е. благоприятный исход которой несомненен), «болезнь, с которой я буду бороться» (т. е. исход которой неопределенен и многое зависит от борьбы врача с этой болезнью), и, наконец, «болезнь, которую я лечить не буду» (т. е. неизлечимая болезнь, при которой искусство врача бесполезно).

Научный дух проникает в методику исследования больного. Обследовать человека — это значит, например, сосчитать пульс.

³⁴ См. В. В. Бобынин. Математика у древних египтян (по папирусу Ринда). М., 1882; Г. П. Боев. Вычисления поверхностей и объемов тел вращения у древних египтян. — «Вестник древней истории», 1950, № 3, стр. 196—201.

³⁵ См. W. Wreszinski. Die Medizin der alten Aegypter. Bd. 1—3. Leipzig, 1909—1913; «Papyrus Ebers, the greatest Egyptian medical document translated by H. Ebbell». Copenhagen, 1937.

В первую очередь надо «измерить сердце», потому что «кровеносные сосуды имеются на затылке и на груди» и деятельность сердца сказывается «в каждом кровеносном сосуде, в каждом члене». Египетский врач заметил, что при проломе черепа часть кости, давящая на мозг, вызывает заболевание организма.

Все это было большим завоеванием научной мысли, пробивавшейся сквозь тьму невежества, диких предрассудков и привычек видеть во всем сверхъестественные силы, от которых будто бы зависит каждый шаг человека.

Несомненно, что эти знания вводили новые идеи в воззрения на мир. Мы видим, как изменялись, например, на протяжении истории представления о земле и небе как о мужском божестве и распростертом над ним женском божестве и как эти представления уступили свое место новым взглядам. Древнее представление о земле не могло остаться без влияния знаний, полученных в результате изучения разливов Нила, наблюдений над звездами, т. е. со стороны науки, порожденной потребностями земледелия. Вероятно, еще в глубокой древности наблюдение за разливами Нила привело к полумифическому представлению об океане-Нуне, из которого исходит Нил, который из-под земли посылает свои воды, являясь огромным резервуаром влаги. Наблюдение за звездами и солнцем создало предположение, что ночью солнце и подвижные звезды исчезают за краем земли с тем, чтобы затем появиться у края земли; следовательно, они обходят землю снизу. Это предположение привело далее к изменению представлений о земле. Попытка представить себе, таким образом, землю, и «сверху» и «снизу» окруженную «двумя небесами», необходимо вела к представлению о некоторой объемности земли, обтекаемой «двумя небесами» — водами океана. Эта объемность земли мыслилась, видимо, сначала в виде корыта, далее в виде коробки, ящика. Такие представления вытесняли старые представления о земле как о плоском диске, плавающем на воде. В Лейденском демотическом папирусе, изданном В. Шпигельбергом, среди комментариев к мифологическим текстам мы читаем сказание о богине, которая в виде коршуна парит над землей: «Смотри, земля предо мной, как коробка, это значит, земли бога предо мной, как круглый мяч» (IX, 22—23). Для первого образа употреблено слово *'fti-t*, древнее *'fd-t*, что значит «коробка, ларец, ящик», а для следующего образа слово *kti* — «округлый» и второе слово *mḥ* (возможно, от слова *ḥm* — «мяч»).³⁶ В вавилонском мифе об Этане мы находим сходный образ для земли и примерно тот же ход мыслей: во время

³⁶ См. W. Spiegelberg. Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge. Stuttgart. 1917, S. 87, 145.

полета Этана на орле он видит сверху удаляющуюся землю и море. Вот земля уже стала горой, море стало потоком, далее море стало ямой, выкопанной садовником, затем оно кажется двором, и, наконец, оно стало величиной с корзину для хлеба, а земля превратилась в хлебец.³⁷

Давно установившееся в науке мнение сводится к тому, что только греческий философ Анаксимандр первый предположил объемную форму земли, плавающей в пространстве.³⁸ Гомперц говорит об Анаксимандре: «Правда, земля еще не представлялась ему шаром, но ни в каком случае уже не плоским кругом, находящимся на подставке и накрытым сводом небесным, наподобие колокола».³⁹ Научная мысль в древнем Египте и Вавилоне, освобождаясь от мифологических, антропоморфных представлений, шла по тому же пути. Древний человек задавал себе вопрос: как будет выглядеть земля, если подняться высоко в небо? Она будет казаться коробкой, маленьким хлебцем. Египтяне старались представить себе землю не только «сверху», но и «снизу», поскольку она была окружена великим океаном. В папирусе Харрис (44, 4—5) говорилось, что земля «окружена Нуном и морем». Море окружало землю на плоскости, по горизонтали, великий поток Нун вверху становился небесным океаном, внизу — подземными водами и окружал землю, так сказать, по вертикали.

Таким образом, следует пересмотреть старое положение, согласно которому только Анаксимандр своим предположением, что земля кеглеобразной формы парит в небесном пространстве, создал естественную астрономическую картину мира, которой Восток никогда не достигал.⁴⁰ Сейчас уже нельзя говорить, что Восток не шел по тому же пути, который привел греческих материалистов к их открытиям.

Таким образом, уже в древнем Египте отошли от представления о земле как о плоском круге. Представление о Нуне-океане повело и к другим обобщениям. Предположение о таком огромном резервуаре влаги, который питает Нил, необходимо вело к установлению его безграничности и первоначальности во времени. Если в общераспространенных религиозных верованиях представление об океане принимало такую форму: из океана-Нуна выступил холм около города Гермополиса, на холме этом появилось яйцо, из которого вылупилось солнце,— то в образованной среде это учение о Нуне-океане приняло иную форму, все более утрачивая мифологические элементы. Путем

³⁷ См. *A. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier.* Jena, 1921, S. 137—138.

³⁸ См. *F. Dannemann. Wie unser Weltbild entstand.* 1912, S. 33.

³⁹ *Т. Гомперц. Греческие мыслители, т. I.* СПб., 1912, стр. 46.

⁴⁰ См. *Г. П. Францов. К эволюции древнеегипетских представлений о земле.*— Настоящий том.

анализа многочисленных отрывочных текстов можно прийти к выводу, что образованный египтянин считал, что вначале повсюду была вода — хаос Нун, затем ветер вызвал ее движение, что повлекло образование из ила земли; из воды появились водные животные, пресмыкающиеся, различные амфибии.⁴¹

Для того чтобы ясно было, насколько это представление ушло от мифологического олицетворения природы, стоит сравнить его хотя бы с вавилонским мифом о хаосе и сотворении мира. Здесь хаос фигурирует в виде богини Тиамат, а мир происходит в результате борьбы бога Мардука с ней, со страшными змеями и чудовищами, борьбы, оканчивающейся рассечением тела Тиамат на две части. Хотя в основе оба эти представления близки, египетские представления все же переступили порог мифа.

Представление о Нуне уже далеко от мифологического олицетворения, персонификации; рамки мифологического образа здесь нарушены. В древнеегипетских памятниках в зачаточной форме ставится вопрос о материальной первооснове природных явлений; встречаются упоминания о прохладной воде, которая произвела все вещи, а также о воздухе, заполняющем пространство и «пребывающем во всех вещах». На стене одного из залов храма в Карнаке (время Сети I) читаем: «Прохладная вода, которая в стране этой, которая произвела все вещи, живущие, и из которой выходят все вещи». В этом тексте дело идет о самой воде, а не о мифологическом образе или олицетворении воды. Эта надпись подтверждает рассказ Плутарха, что Фалес «у египтян научился полагать воду первоначалом всего».

С указанным представлением о Нуне-океане стоят в ближайшей связи и элементы учения о воздухе, ветре как творящем начале, вызывающем из воды все вещи. Это сказывается в мифологических текстах и гимнах, относящихся к богу Амону, первоначально богу солнца, плодородия, а затем отождествленному также с богом воздуха. В отношении древнего бога воздуха Шу считалось, что он заполняет «пустое» пространство между небом и землей, вероятно, и самое имя Шу — «пустой» происходит от этого воззрения. Эти представления развиваются далее в мифах и гимнах богу Амону, где начинает встречаться новая формула — «пребывающий в отношении каждой вещи». Эта формула, настойчиво повторяющаяся, видимо, указывала на заполненность воздухом пространства между вещами. Далее, как доказал Зете, повсеместно эту формулу вытесняет новая, более точная и определенная: «пребывающий во всех вещах». В ней подчеркивается пребывание воздуха уже в

⁴¹ См. K. Sethe. *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*. Berlin, 1929, S. 102, 103, §§ 218—221.

самих вещах, а не его пребывание «в отношении» каждой вещи, т. е. около вещей, как это было ранее. Текст гласит: «Нет пустой вещи, он [т. е. воздух] там».

От этого древнеегипетского учения шла прямая дорога к поискам первоматерии, к признанию материальной первоосновы природных явлений. Однако кастовая замкнутость, ограниченность жреческой среды, узкое поле применения данных науки сковывали ростки нового в идеологии.

Возникновение идеалистических учений

В древнем Египте развитие научной мысли не достигло того уровня, который характеризует страны с более развитым рабовладельческим строем. Ростки материалистических идей заглушались господствовавшими религиозно-идеалистическими взглядами. Египетское богословие развивалось от образных мифов к умозрительным догматам. Этот тип богословия окончательно воцарился в эллинистическом Египте в виде греко-египетского богословия, повлиявшего, как мы уже говорили, на выработку основных догм новой религии — христианства. Учения египетских жрецов свидетельствуют о росте отвлеченного мышления, о попытках создать более утонченные богословские догматы; эти учения имеют резко выраженное идеалистическое направление, противоположное указанному нами научному направлению, они борются с ростками материалистического мировоззрения.

О развитии идеалистических течений мы можем судить по так называемому «Памятнику мемфисской теологии». Жрецы города Мемфиса, большого и древнего храмового центра, занимались, видимо, и строительной деятельностью, и врачеванием. Краткое изложение своего учения, сложившегося в течение веков, они дали в виде небольшого трактата, вставив его в ритуальный текст, читавшийся на праздниках в честь Осириса. Этот трактат знакомит нас с тем путем, по которому двигалась мысль египетских богословов. В нем рассказывается, что бог Птах, бог города Мемфиса, является главным богом, ибо он сотворил всех богов. Такая мысль мемфисских жрецов едва ли была новой и, вероятно, восходит еще ко временам Древнего царства, ко времени политического преобладания Мемфиса. Подобные мысли обычны для развития религиозной идеологии на Древнем Востоке от многобожия к единобожию.

Интерес представляет тот способ, каким, по мнению мемфисских жрецов, бог Птах произвел всех богов и людей. Бог Птах, оказывается, творил при помощи мысли и речи. Бог города Гелиополиса — Атум был низведен до роли творения Птаха, и вот как об этом повествует трактат: «Стало в сердце, стало

на языке [мысль] в образе бога Атума» (стр. 53). Текст подчеркивает далее особое значение речи (языка) и мысли, точнее — сердца, как органа мышления, по воззрениям египтян: «Стало, что сердце и язык достигли силы над [всеми другими] членами, поучая, что он [т. е. бог Птах] во всяком теле, во всяких устах всех богов, всех людей, всего скота, всех пресмыкающихся [всего], что живет, в то время как он [в качестве сердца] думает, в то время как он [в качестве языка] повелевает все, что он хочет» (стр. 54).

Таким образом, мысль и речь — это пребывающий в человеке бог Птах; они божественны, они приказывают всем вещам. Значение органов чувств таково: боги «создали зрение глаз, слух ушей, дыхание носа, дабы давали они сообщение сердцу» (стр. 56). Что же касается роли сердца, то оно «всякому сознанию дает восходить, язык же повторяет то, что замыслено сердцем» (стр. 56). Таким образом, сердце, орган мышления, и язык — это главнейшее в человеке. Все творение произошло из помысла и речений: «Так созданы были все работы, все искусства, делание рук, хождение ног, движение всех членов, согласно этому приказанию [изречению], которое измыслено сердцем и вышло при помощи языка и которое создает значение всех вещей» (стр. 57—58). Без помысла и речи не может быть ничего, даже «хождения ног» и никакого «делания рук», нет никакого «значения», «цены» вещам. По-видимому, сам акт творения представлялся как акт измышления и наименования вещей. Уста Птаха — «те, которые называли имена всех вещей» (стр. 55).

Этот трактат мемфисских жрецов, несомненно, старался представить старый миф о сотворении мира в подновленном виде. Основная мысль богословского трактата такова: все работы, все искусства, все «делание рук» обязаны своим возникновением «приказанию», которое исходит от мысли, в конечном счете — от богов.⁴²

Энгельс дал глубокий анализ вопроса о корнях идеалистического мировоззрения в рабовладельческих обществах: «Перед всеми этими образованиями, которые выступали прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работа головы уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в простой семье) имела возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности

⁴² См. об этом трактате: K. Sethe. *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*. Leipzig, 1928, S. 53—58.

мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира». ⁴³

В мемфисском трактате говорится о речи, что она воспроизводит «замысленное сердцем». Еще Аристотель определял язык следующим образом: «Язык является знаком для волнений души». ⁴⁴ В идеалистически перевернутой форме здесь поставлен вопрос об отношении мысли к языку. Древнеегипетские жрецы объявили язык «повторением» мысли.

Подлинное развитие отвлеченного мышления в древнем Египте показывает нам история египетского языка, его лексика, наличие в нем достаточно абстрактных терминов, например: то, что «существует», «сущее» и многих других. Этот же процесс наблюдается и в письменности. В ней, например, была выделена особым написанием группа абстрактных понятий, которая в письме, сохранявшем отчасти рисуночный характер, снабжалась рисунком свитка папируса, изображением египетской книги. Таким определителем снабжались не только различные термины, имеющие непосредственное отношение к идеологии, книжные по преимуществу, но, например, и такое слово, как «вещь», действительно достаточно отвлеченное.

Для кастовой замкнутости египетских жрецов чрезвычайно характерен был тот ход мысли, согласно которому план трудовых операций является основой для «делания рук», значение которых при рабском труде никак не ценилось. В своей праоснове это учение египетских жрецов о божественности слова упирается в дикарскую магию слова, в колдовской заговор, которыми столь богата египетская религия всех времен. ⁴⁵

Однако надо подчеркнуть, что в приведенном трактате мы имеем существенно иной вид представлений. Если раньше сотворение мира описывалось как чтение богом различных заклинаний, то теперь жреческое учение подчеркивает, что главное состоит в мысли, в которой зарождается образ вещи, а язык «воспроизводит», «повторяет» мысль. Энгельс говорит, что привычка исходить из своих мыслей при объяснении своих дей-

⁴³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 493.

⁴⁴ См. А. Погодин. Язык как творчество.— «Вопросы теории и психологии творчества», т. IV. Харьков, 1913, стр. 370.

⁴⁵ См. Н. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917 (особенно гл. III, стр. 113—163). Для древнего Египта, например, очень характерна была магия имени, значение имени человека; произнесение этого имени давало в руки колдуну власть над самим человеком (см. М. Э. Матве. Формула m n-k.— «Записки коллегии востоковедов», т. 4. Л., 1930, стр. 33—49).

ствий являлась важнейшей составной частью того идеалистического мировоззрения, которое укрепилось в эпоху падения античного общества. Египетские жрецы были предшественниками этих идеалистических течений эпохи эллинизма. В учении Филона Александрийского о логосе прямо говорится, что логос — «орган творения и откровения», говорится об идеальном плане творения, который лежит в основе чувственного мира. и т. д. У Филона же подчеркивается божественный характер человеческой психики и человеческого слова.

Христианское богословское течение, так называемое арианство (в частности, один из его представителей — епископ Евномий), утверждало, что вещи получили свои имена от бога, который «словом своим давал образ созданной им материи».⁴⁶ В спорах вокруг этого арианского положения иные исследователи видят начало последующего средневекового спора реализма и номинализма.

Противоположность между физическим и умственным трудом, презрение к физическому и восхваление умственного труда выступает в этих учениях египетских жрецов со всей ясностью. Мысль, которая высказывается в «Фаусте» Гете о том, что вначале было не слово, а дело, деяние,— эта мысль была чужда египетским жрецам.

Египетская философская мысль и древняя Греция

Египетская философская мысль начинается с утверждения, что для ознакомления с загробным царством отсутствуют всякие источники, опирающиеся на знание и опыт, на чувства и разум. Первые удары, нанесенные прогрессивной мыслью традиционному мировоззрению старой рабовладельческой знати, были направлены против религиозного догмата о загробной жизни. Эта мысль ярко выражена в «Песне арфиста» и в поучении папируса Честер Бити, в котором утверждается, что тела людей после смерти превращаются в прах, «человек исчезает и тело его превращается в грязь», память о человеке, увековеченная в книге,— единственный вид бессмертия, которое признает автор этого поучения.

Опираясь на накопленные знания, неизвестные древнеегипетские мудрецы в зачаточной форме ставили вопрос о материальной первооснове всех природных явлений, о воде, которая произвела все вещи, о воздухе, заполняющем пространство и «пребывающем во всех вещах». В древнем Египте видна также та начальная работа человеческой мысли по делению понятий на группы, первоначальная их классификация, которая явилась

⁴⁶ А. Погодин. Язык как творчество.— «Вопросы теории психологии творчества», т. IV, стр. 376.

началом грамматического анализа языка, а в дальнейшем — логического анализа понятий.

Правильные мысли о природе, на которые обратил внимание еще Зете, были переплетены религиозными представлениями, облечены в богословскую форму. В учениях жрецов эти мысли были заслонены иными концепциями, согласно которым «всякое делание рук» имеет свою основу в божественном мышлении и слове. Эллинистические спекуляции Филона Александрийского и гностиков о логосе были дальнейшим развитием этих богословских концепций египетских жрецов. Такой представляется ныне общая картина развития философской мысли в древнем Египте.

Несомненно, что некоторые идейные течения на Древнем Востоке оказали серьезное влияние на развитие философской мысли в древней Греции и классическая античность многим обязана материалистическим древневосточным идейным течениям, тем более что древнегреческая культура испытала значительное воздействие египетской.⁴⁷

Обратимся по этому вопросу к свидетельству самой античной традиции — в первую очередь к греческой, как наиболее устойчивой в этом вопросе. По традиции большому количеству античных философов приписывали путешествие в Египет, иной раз в Халдею или в Иран. Особенно настойчиво утверждалось о посещении Египта Фалесом. Уже цитированное нами ранее сообщение Плутарха говорит, что Фалес у египтян научился полагать воду первопричиной всех вещей. Греческая традиция указывает на посещение Египта Пифагором; о нем же говорили, что он знал египетский язык. Примерно то же самое сообщали об Анаксимандре и Демокрите. Демокриту и ряду древнегреческих ученых приписывалось посещение Вавилона, связь с тамошними жрецами и учеными.

В последнее время в буржуазной науке установился чрезвычайный критицизм по отношению к известиям греческих писателей о пребывании в странах Востока древнегреческих философов в годы их ученичества, хотя некоторые из этих свидетельств указывают и города, даже имена жрецов, с которыми греки имели дело. Так, в отношении Пифагора называли некоего гелиополитанского жреца Оннуфиса; в отношении Демокрита — мемфисского жреца Памменеса; Сонхис, жрец из города Саиса, и Псенофис будто бы обучали Солона; Сехнуфис из Гелиополиса, по преданию, вел беседы с Платоном. Но все это ставится под сомнение.

⁴⁷ См. П. В. Ернштедт. Египетские заимствования в греческом языке. М., 1953; И. Н. Веселовский. Египетская наука и Греция. Из истории древней математики и астрономии. «Труды Института истории естествознания Академии наук СССР», 1948, т. 2, стр. 427—488.

Ясно, что в этом критицизме буржуазных историков сквозит желание оторвать культуру Греции от культуры Древнего Востока, подкрепить реакционные бредни о «противоположности» между Западом и Востоком, оправдать расистское мракобесие. Неверно считать, что античный мир был знаком только с религиями Древнего Востока, нельзя не верить указаниям на связь философов-материалистов Греции с древневосточной наукой. Влияние науки Древнего Востока чувствуется, например, на ионийских философях. Иония имела древние и прочные связи со странами Востока. Фалес и некоторые другие представители греческого материализма могли сами побывать в далеких краях. В факте их пребывания в Египте, разумеется, нет ничего невозможного. Крупицы мудрости древнего Египта, несомненно, попадали в Грецию.

Иная картина предстает перед нами в пору дряхлости и упадка античной культуры. Тогда, в период глубокого кризиса рабовладельческого общества, взоры античных мыслителей направляются снова на Восток. Но на этот раз их привлекают как раз мистические и религиозно-мифологические элементы, которые обволакивают зародыши положительных знаний в Египте.

Такие «теории» египетских жрецов, как учение о «божественном слове» или о «пнеуме» — духе, повлияли, как мы уже указывали, особенно на Филона Александрийского. Пропагандистом египетского богословия выступал и такой писатель эллинизма, как Плутарх. Характерен труд Плутарха, перерабатывающий для греческого читателя миф об Осирисе и Исиде и написанный под непосредственным влиянием неоплатонизма.

Так встретился греческий мир с идейным наследием Востока вторично, выбирая в этом последнем не прогрессивные, а реакционные, идеалистические, богословские элементы.

Что же касается зародышей наивно-материалистических воззрений египтян, то они оказали плодотворное влияние на последующее развитие науки и материалистической мысли в древнем мире. Уже за несколько тысячелетий до нашей эры у народов Древнего Востока пробивались первые ростки материалистических взглядов на природу. Составляя единое целое с естественнонаучными представлениями, эти взгляды расчищали почву для развития науки, способствовали борьбе против религиозного мировоззрения.

Заключение

В истории человечества никогда не было абсолютного, беспроектного господства религии. На протяжении столетий и тысячелетий человек бился над разрешением великой задачи — проникнуть в тайны природы, познать ее законы, овладеть ее

силами. От времен древней Греции дошла до нас сказка о герое Прометее, который смело похитил огонь у богов и принес его людям на землю. За это боги наказали его, приковав к скале. В этой сказке сохранился отсвет той далекой поры, когда человек, вопреки религиозным наставлениям, делал первые шаги по пути знания и культуры. Открыв огонь и научившись им пользоваться, он двинулся по пути покорения сил природы, шагнул от беспросветного невежества к знанию. Уже на заре человеческого общества в процессе труда у людей накапливались крупицы знаний об окружающем мире. В глубокой древности эти знания легли в основу первых научных теорий. Первые зародыши материалистической мысли видны уже в древнем Египте. В древнем Китае, Индии и Греции провозвестники научного мировоззрения тысячелетия тому назад учили, что мир не создан богами, он развивается закономерно, не нуждаясь ни в каких сверхъестественных силах, которые управляли бы ходом его развития.

В эпоху феодализма, по мере того как силы науки крепли, ее приверженцы смело вступали в бой с окостеневшим религиозным мировоззрением, ломали его устои, бесстрашно шли на костры во имя научной истины. В 1600 г. в Риме сожгли Джордано Бруно, учившего о бесконечности вселенной и множественности миров. В 1619 г. на площади города Тулузы во Франции сгорел на костре инквизиции Ванини, страстно призывавший отбросить нелепые религиозные вымыслы.

Образ Прометея остался в истории как воплощение дерзаний человека в борьбе за культуру, против сил мрака. В истории эксплуататорского общества всегда находились такие силы, которые готовы были бы вновь приковать Прометея к скале за то, что он отдал людям огонь.

В XVII в. выступили со своими учениями английские материалисты и Спиноза, внесшие немалый вклад в дело критики религиозного мировоззрения. Это были выразители настроений передовой буржуазии, которая вступила в борьбу с феодализмом и религией, освящавшей строй крепостничества. В XVIII в., накануне Французской буржуазной революции, передовые мыслители-материалисты и просветители вели ожесточенную борьбу с религиозными верованиями. Эта борьба материализма, науки против религии продолжалась и в XIX в., когда на стороне материализма выступили такие мыслители, как Фейербах. Свой важный вклад в дело борьбы атеистического мировоззрения против религиозных суеверий внесли великие русские материалисты XIX в. Но только марксизм-ленинизм смог дать до конца последовательную, уничтожающую критику религиозной идеологии.

Развитие научного мировоззрения охватывает тысячелетия борьбы. Прошли века и века, пока наука в борьбе с рели-

гиозными вымыслами доказала, что сама земля возникла и жизнь появилась на земле в процессе развития материи. Краеугольный камень научного мировоззрения был заложен тогда, когда проследили процесс развития органического мира от простейших растений и животных вплоть до человека. Было научно доказано, что организмы «целесообразно» устроены не потому, что «божья воля» якобы все столь разумно устроила в природе, а потому, что все неприспособленное к жизни отмирает, гибнет.

Материалистическое мировоззрение шагнуло вперед, когда наука установила, что процесс формирования человека длился миллионы лет и при этом решающую роль в становлении человека сыграл труд; благодаря труду, изготовлению орудий труда человек выделился из мира животных. В процессе трудовой деятельности вместо животного стада появилось человеческое общество, развилось сознание, возникла речь. Научное понимание душевной жизни человека изгнало понятие «души», отделимой от тела, разгадало работу головного мозга человека, открыло законы умственной деятельности людей.

Величайший переворот в истории общественной мысли создало приложение материализма к изучению общества. Исторический материализм показал, что в основе общественной жизни лежит способ производства материальных благ, что он определяет собой экономический и политический строй, духовный облик общества, что общественная жизнь развивается по присущим ей объективным законам. Огромным завоеванием материалистической мысли явилось открытие закона, согласно которому вместе с развитием производства осуществляется движение общества от низших форм к высшим: первобытнообщинный строй сменился рабовладельческим, а на смену рабовладельческому строю пришел феодализм, который, в свою очередь, уступил место капитализму — последней формации, основанной на частной собственности на средства производства. Неизмеримо более высоким, подлинно прогрессивным общественным строем является коммунизм, строительство которого осуществляется советским народом, идущим вперед под руководством Коммунистической партии, опирающейся во всей своей деятельности на науку.

На подлинно научной основе материализм установил сущность самих религиозных верований, показал, как и почему они возникли. На ранней ступени развития человеческого общества люди находились во власти стихийных сил природы, испытывали огромные трудности и лишения в борьбе за средства существования. Не зная законов природы, человек наделял ее сверхъестественными свойствами. Бессилие человека перед природой явилось причиной зарождения религиозных представлений. Бессилие трудящихся в борьбе с эксплуататорами по-

родило такие религиозные верования, как христианство. Эксплуататорские классы в своих корыстных целях закрепляли и развивали религиозные предрассудки. В ходе развития общества религия, таким образом, есть историческое явление.

Буржуазная философская мысль ничего не может предложить пытливому человеческому уму в ответ на вопрос, что такое религия, как и когда она возникла, какова ее судьба. На этот вопрос современный идеализм отвечает лишь открытыми или замаскированными ссылками на «божественное откровение», т. е. скрывается, употребляя выражение Спинозы, в «убежище невежества». Возьмем, к примеру, одну из модных и характерных «философий религии», которая претендует на философскую «объективность» и преодоление конфессионализма, свойственного, например, католическим философам-богословам. Сторонники такой философии выражают свою неудовлетворенность тем, что в результате анализа религия распадается на определенные учреждения, культовую практику, моральные предписания, систему мифологии и вероучения, которые определяют поведение верующего. К таким философам относится Гордон Кауфман. Он считает, что «религиозная сфера» является одним из сегментов культуры и жизни, но основную задачу философии религии Кауфман переносит в область анализа субъективных настроений и переживаний. Субъективный идеализм, таким образом, призван стать творцом философии религии.⁴⁸ «Мы приходим,— пишет американский философ,— к пониманию значения религиозных терминов только в том случае, если мы переживаем их в нашей собственной субъективности, как состояния нашей субъективности». В соответствии с таким положением автор категорически отрицает всякую возможность того, чтобы «кто-либо, кто не имеет симпатии к значениям, которые лежат в основе религиозных выражений, мог бы, несмотря на это, быть непредубежденным и компетентным наблюдателем и толкователем религии»⁴⁹. Итак, оказывается, что, собственно, философией религии может заниматься лишь человек верующий, «чувствующий симпатию» по отношению к религии. Но тем самым философия религии лишается всякой научной базы, становится предметом субъективистского произвола, субъективистских спекуляций или, как выражается сам автор, «симпатического субъективного воображения философа». Автор при этом сам опасается, что такая деятельность «воображения философа, симпатизирующего религии», не будет иметь «всеобщей или универсальной ценности», в то время как философия религии все же должна претендовать на «всеобщие

⁴⁸ См. J. D. Kaufman. *Philosophy of religion: subjective or objective?* — «Journal of Philosophy», 1958. N 2.

⁴⁹ Там же, стр. 63.

или универсальные утверждения о природе религии и наличие или отсутствие у нее ценности». Кауфман начал с того, что попытался отстранить материализм и науку от философского понимания проблем религии. Для этого ему потребовался субъективный идеализм и своеобразное истолкование положений немецкого философа В. Дильтея о «понимании» (в смысле внутренней симпатии к понимаемому), как якобы основе познания явлений духовной жизни человечества. Но, призвав на помощь субъективный идеализм для того, чтобы спасти религию, автор затем пришел к ликвидации всякой философии религии, заменив эту философию субъективным воображением. В этих условиях он оказался вынужденным искать выхода из создавшегося тупика.

От полного субъективизма он думает спастись ссылкой на некоторые общие черты любой «субъективности», которые якобы и создают общность понимания и толкования явлений религии философией. В чем же видит американский философ эти общие черты? В том, что индивидум «живет в состоянии глубокой неуверенности и беспокойства относительно условий и своей судьбы».⁵⁰ Это и создает основу религиозности, ибо, как думает автор, религия дает ответ на «вопросы существования». Само собой разумеется, что автор, будучи идеалистом, исключает самую мысль о том, что «неуверенность и беспокойство» заложены не в психо-биологической природе человека, а в социальных условиях капитализма, порождаются теми слепыми силами капитала, которые калечат духовную жизнь человека, создают чувство неуверенности, беспокойства, страха, порождают религиозные верования. Автор лишь подтверждает, вопреки своим собственным намерениям, что единственной философией религии может быть лишь диалектический материализм, который дает ответ на вопрос, что такое религия, какова ее сущность и роль в общественной жизни.

Современный объективный идеализм под флагом философии религии преподносит откровенное богословие, для которого «божественное откровение» и «божья воля» являются основой всех философских рассуждений о религии. Видный богослов П. Тиллих всю свою философию религии строит на утверждении, что христианство дает «богооткровенные» ответы на вопросы, заложенные в самом человеческом существовании.⁵¹ Совершенно очевидно, что никакой грани, отделяющей такую философию религии от богословия, не существует.

Основное направление этой философии состоит в том, чтобы скомпрометировать науку, доказать, будто данными научного анализа нельзя ответить на вопрос о происхождении религии

⁵⁰ Там же, стр. 66.

⁵¹ См. там же, стр. 67.

и о корнях религиозных верований. Один из католических критиков марксизма Ансель так и пишет: «Никто серьезно не думал отрицать, что материальные условия жизни влияют на религиозные концепции. Но это разные вещи: влиять на концепцию и, с другой стороны, создать ее, а дело идет именно о том, чтобы определить происхождение религии, а не причины, влияющие на религиозные концепции, уже существующие».⁵² Автор утверждает далее, будто марксистская теория происхождения религии грешит «догматическим априоризмом», а «настоящие современные ученые, каковы бы ни были их личные взгляды, вынуждены допустить, что о первобытной религии нельзя ничего сказать, кроме гипотез».⁵³ Итак, перед научной мыслью сначала искусственно опускается занавес агностицизма, а затем предлагается верить в «божественное откровение», предусмотревшее все «проблемы существования» и давшее на них ответы. Таким образом, вера «дополняет» и «завершает» знание, между верой и знанием не должно быть никакого конфликта, утверждают католические богословы. Но если философская мысль берет свое начало в первых конфликтах между растущим знанием и верой, то подчинение знания вере есть конец философской мысли, замена ее философствующим богословием.

Однако победа пытливой, не знающей преград научной мысли обеспечена, несмотря на все происки, все ухищрения открытых и скрытых противников знания, сторонников и проповедников слепой веры. Научное мировоззрение победило уже на огромных пространствах земли, и каждый новый день свидетельствует о его новых победах.

Веками наука находилась в руках господствующих классов, и только лучшие ее представители несли свет народу. Многие из ученых, служа господствующим классам, вступали в сделку с религией. Признавая истину, открываемую наукой, такие ученые все же не могли и не хотели открыто объявить ложными все религиозные вымыслы. Заря будущего занималась медленно. Общество было разделено на угнетенных и угнетателей. Трудящиеся, задавленные постоянной тяжелой работой на других, скованные полицейскими запретами, лишены были доступа к научному знанию, обрекались на невежество, утешались сказками о лучшем будущем после смерти и надеждами на милость богов. Трудящемуся человеку внушали, что не для него светит солнце разума и науки, ему предлагалось жить и умереть при свете мерцающих и тлеющих лампад.

Передовые умы человечества давно уже пришли к выводу, что наступит пора, когда наука озарит своим светом все сто-

⁵² А. Ansel. *Dogme et moral communistes*. Lyon, 1954, p. 37.

⁵³ Там же, стр. 38.

роны жизни, а «ложная мудрость», невежественные и суеверные представления потеряют власть над сознанием людей.

До Маркса и Энгельса народные массы не знали пути в светлое будущее. Рабочие, вступая в борьбу против угнетателей за лучшую жизнь здесь, на земле, постепенно теряли веру в усыплявшие их религиозные сказки. Великую силу рабочему классу и всем трудящимся дала марксистско-ленинская наука — мировоззрение нашей партии.

Коммунистическая партия явилась вождем трудящихся в борьбе за такой строй жизни, при котором нет угнетателей и угнетенных, «просвещенных» господ и забитых невежественных рабов. Основываясь на данных самой передовой науки, партия показала путь к свержению ига эксплуататоров, повела трудящихся на бой в Октябре 1917 г., а затем вдохновила и организовала советский народ на отпор всем врагам нового строя, на построение социалистического общества, на создание великой индустриальной и колхозной советской державы, на строительство коммунизма. Характерная черта современного этапа в истории культуры состоит именно в том, что светильник науки в странах социалистической системы крепко держит в своих руках трудящийся народ. Это удесят�ряет и силы науки, и силы народа, означает подлинное торжество научного мировоззрения над предрассудками и суевериями, служит залогом непрерывного движения человечества вперед, несмотря ни на какие помехи, к великому будущему — коммунизму.

ВЕЛИКАЯ СИЛА НАУЧНО-АТЕИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ*

Коммунистическая партия настойчиво распространяет среди трудящихся научные знания, воспитывает советских людей в духе материалистического мировоззрения, добивается изживания религиозных воззрений, как антинаучных. Важнейшим средством полного преодоления религиозных предрассудков является систематическая, терпеливая, умело поставленная научно-атеистическая пропаганда.

Ленин учил, что массам надо дать разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, уметь их заинтересовать. Советские ученые вложили немалый вклад в дело популяризации научных знаний. Мы имеем такие образцы пропаганды науки, как книги К. А. Тимирязева, А. Е. Ферсмана, В. А. Обручева и ряда других ученых. Например, академик В. Л. Комаров, призывая учиться мастерству популяризации у лучших представителей науки, указывал: посмотрите, вот Фарадей написал «Историю свечи», он сумел найти доходчивую форму для популяризации передовых по тому времени научных взглядов, он шел от известного к неизвестному, от простого к сложному.

Перед советскими учеными, пропагандистами материалистического мировоззрения, стоит насущная задача — создать по самым различным отраслям знаний книги, доступные миллионам читателей, в живой, увлекательной форме разъясняющие непримиримость научного и религиозного мировоззрений.

У нас есть все возможности создать научно-атеистическую литературу, разнообразную по тематике, яркую и доходчивую по форме. Здесь открыто широкое поле деятельности и для ученых, и для писателей, и для публицистов.

* Опубликовано под фамилией Ю. Францев в газете «Правда» от 30 июня 1955 г. — *Прим. ред.*

Однако издание научно-атеистической литературы страдает крупными недостатками. Популярных книг на научно-атеистические темы издается очень мало, тематика их узка. Большинство из этих книг присущи схематизм и абстрактность.

Крайне недостаточно издается книг, рассказывающих о том, как передовые умы человечества пришли к выводу, что наступит пора, когда наука озарит своим светом все стороны жизни, а «ложная мудрость», невежественные и суеверные представления потеряют власть над сознанием людей.

Как эта лампада бледнеет
Пред ясным восходом зари,
Так ложная мудрость мерцает и тлеет
Пред солнцем бессмертным ума.
Да здравствует солнце, да скроется
тьма!

Так писал Пушкин. На протяжении столетий крупнейшие мыслители утверждали, что вполне возможно существование человеческого общества, в котором не будет религии и победит наука. Долго был путь к этому будущему.

Для показа непримиримости научного и религиозного мировоззрений следует создать ряд очерков, повествующих об истории борьбы науки против религии, о всем величии и напряженности этой борьбы.

На ярких примерах прошлого можно показать, что борьба науки и религии началась еще с отдаленнейших времен. Уже на заре человеческого общества в процессе труда у людей накапливались крупицы знаний об окружающем мире. В глубокой древности эти знания легли в основу первых научных теорий. Тысячелетия тому назад провозвестники научного мировоззрения в Китае, Индии, Греции учили, что мир не создан богами, он развивается закономерно, не нуждаясь ни в каких сверхъестественных силах, которые управляли бы ходом его развития.

По мере того как силы науки крепили, ее приверженцы смело вступали в бой с извращенным, религиозным мировоззрением, ломали его устои, бесстрашно шли на костры во имя научной истины. В 1600 г. в Риме сожгли Джордано Бруно, учившего, что Вселенная бесконечна и существует множественность миров; в 1619 г. на площади города Тулузы во Франции сгорел на костре Джулио Ванини, страстно призывавший отбросить нелепые религиозные вымыслы; еще раньше в Женеве в страшных мучениях на медленном огне кончил свою жизнь Сервет, который был близок к открытию кровообращения. О таких страницах прошлого призваны рассказать книжки, посвященные вопросам научно-атеистической пропаганды.

Эксплуататорские классы всеми силами добивались того, чтобы две величайшие силы прогресса — народ, трудящиеся массы, являющиеся творцом всего, что создано человеческой рукой на земле, и наука, обеспечивающая людям познание и использование законов окружающего мира, — были разобщены. Трудящемуся, задавленному постоянной тяжелой работой на других, скованному полицейскими запретами, внушали, что не для него светит солнце науки.

В капиталистическом мире имеется и сейчас немало реакционных «ученых», которые выступают против научного мировоззрения, немало и ученых, идущих на сделку с религией. Признавая великую истину, открываемую наукой, такие ученые, однако, не могут и не хотят объявить ложными все религиозные вымыслы. Они утверждают поэтому, что якобы есть две истины: одна — истина науки, объясняющей мир, а другая — «истина» религии, призванной утешать людей и внушать им веру в богов, в потусторонний мир.

И поныне распространяются и внедряются в сознание трудящихся антинаучные взгляды. Капитализм стремится расширить пропасть между народом и наукой.

Конечно, в настоящее время в капиталистическом мире уже не сжигают людей за то, что они стоят на почве научного мировоззрения. Но и сейчас еще передовых ученых, отстаивающих последовательно научный взгляд на мир, подвергают в буржуазных странах гонениям. Чего стоят, например, преследования дарвинизма в США? Современные инквизиторы человеческой мысли разными способами добиваются подчинения науки религии, предлагают «дополнить» научные знания религиозными взглядами или «разбавить» науку религией.

В нашей стране, а также в странах народной демократии наука стала могучим оружием народа, всецело служит трудящимся в их борьбе за переустройство всей жизни на социалистических основах. Тем самым наступил новый этап в борьбе научного мировоззрения против религиозных догм и вымыслов, этап, который коренным образом отличается от всей предшествующей истории этой борьбы.

В СССР в результате глубоких изменений социально-экономических условий жизни, ликвидации эксплуататорских классов, победы социализма, в результате успешного развития науки и общего роста уровня культуры большинство населения давно уже освободилось от религиозных пережитков. Но значит ли это, что задача борьбы с религиозными предрассудками отпала? Разумеется, нет, так как религиозные воззрения сохранились в сознании части трудящихся.

Вместе с тем религиозные верования в сознании советского человека — только пережиток, они лишены корней в социальном строе, в общественной жизни. Научно-атеистическая пропаганда,

терпеливо проводимая и умело поставленная среди верующих, поможет им в конце концов освободиться от религиозных заблуждений.

Положительные результаты в деле преодоления религиозных пережитков могут быть достигнуты лишь при условии дальнейшего подъема всей нашей воспитательной работы, повышения культурного уровня трудящихся и вовлечения их в активную общественную жизнь.

Задача заключается в том, чтобы всемерно усиливать распространение среди трудящихся научных знаний, показать, что только на основе современной передовой науки возможно всестороннее и полное использование в интересах человечества богатств природы. Наука дала людям возможность создать самолеты, летающие со скоростью, превышающей скорость звука. Наука вооружила людей современными орудиями труда, облегчающими труд и повышающими его производительность. Наука открывает новые источники энергии на земном шаре. Без науки не было бы современной промышленности и передового сельского хозяйства.

Религиозное же мировоззрение объявляло и объявляет пытливую научную мысль делом греховным. В популярной и доходчивой форме следует разъяснить, что только на базе науки можно обеспечить дальнейший рост производительных сил страны, повышать производительность труда и тем самым неуклонно поднимать материальное благосостояние и культурный уровень народа.

Атеистическая пропаганда будет действенна и доходчива только в том случае, если она, ни в коей мере не оскорбляя чувств верующих, сможет показать, что самые устойчивые религиозные мировоззрения направлены против науки, против научного познания и объяснения мира.

Религиозное мировоззрение основано на сознании ничтожества человека перед сверхъестественной силой, оно объявляет человека рабом этой силы, обреченным на слепую покорность перед ней. Чем больше человек опутан религиозными верованиями, тем легче внушить ему идею о «тщете всего земного», лишить трудящихся компаса научных знаний, без которых нельзя успешно двигаться вперед, нельзя вести борьбу за переустройство жизни на земле.

Достаточно поговорить с верующим человеком о повседневных явлениях жизни, чтобы убедиться в этом. Человек заболел — верующий объясняет это в конечном счете вмешательством «воли божьей». Выпал град или наступила засуха — снова ссылаются на «волю божью». «Без воли божьей и волос не упадет», — внушает религия на протяжении столетий.

За всеми явлениями окружающего нас мира, согласно религиозному мировоззрению, стоит нечто сверхъестественное. Суще-

ствуется, следовательно, не один целостный мир, а два мира: один, в котором мы живем, а другой — потусторонний, недоступный нашему научному познанию, но будто бы определяющий судьбы реального мира. Сторонники религии утверждают, что наука, углубляясь в изучение явлений объективного мира, якобы наталкивается на «сверхъестественное» и должна отступить. По их мнению, наука не может открыть законов, управляющих, например, жизнью растений и животных или образованием звездных миров, или законов развития общества и т. д. Атеистическая пропаганда имеет все возможности показать, что такое воззрение направлено на то, чтобы сковать силы разума, ограничить возможности научного познания.

Важная задача нашей научно-атеистической пропаганды состоит в том, чтобы разъяснить, как наука дает человеку цельное мировоззрение, которое не может мириться с признанием в явлениях природы или общественной жизни «чудесного», «сверхъестественного», «божьей воли». Наука и практика неопровержимо доказали, что мир материален, что он вечен и развивается согласно присущим ему законам, что он познаваем. Нет никакого второго «мира» — «мира» сверхъестественных сил. Существа вне времени и пространства порождены воображением людей. У нас, однако, все еще мало книг, которые показали бы на основе глубокого изучения данных истории и этнографии, как создавались эти фантастические образы, порожденные бессилием человека перед природой и классовым гнетом. Это тема и для увлекательных исследований, и для популярных работ.

Большую пользу принесла бы строго продуманная серия книг типа «Книжка за книжкой». В этой серии можно было бы последовательно показать всю картину борьбы материалистической науки против сказок о сотворении мира, популярно разъяснить, что земля возникла в результате длительного, охватывающего миллиарды лет процесса развития материи, что результатом развития материи является и возникновение жизни на земле, и развитие органического мира от простейших растений и животных вплоть до предков человека. В этой серии найдут свое место и книжки, показывающие, как наука установила, что процесс формирования человека длился миллионы лет и что при этом решающую роль в становлении человека сыграл труд; благодаря труду, изготовлению орудий человек выделился из мира животных. В процессе трудовой деятельности вместо животного стада появилось человеческое общество, развилось сознание, возникла речь. Наука изгоняет понятие «души», якобы отделимой от тела, объясняет работу головного мозга человека, открывает законы умственной деятельности людей.

Особенно важно показать, что, опираясь на данные науки, отбросив сказки о «непостижимом», «чудесном», «сверхъестественном», человек может все глубже раскрывать законы, кото-

рым подчинено развитие растений и животных, увидеть путь к преобразованию их, идти по этому пути, подчинять себе природу. Если человеку в том, что ему еще не известно, будет чудиться «воля божья», «непостижимое», то он ограничит возможности своего ума, не найдет правильного пути для своей деятельности, останется рабом законов природы и общества, не познав их.

«Сверхъестественной силе» молятся, но правильно действовать на основе веры в богов нельзя.

В странах капитала есть такие проповедники, в том числе и именующие себя профессорами, которые подменяют научное познание верой в чудеса и произвол. Советским людям с такими проповедниками не по пути. В социалистическом обществе, где наука стала достоянием народа, где господствующей идеологией является марксизм-ленинизм, осуществляется гигантская работа по воспитанию миллионов в духе передовой материалистической науки, в духе революционной теории.

Советские люди стоят за науку, за всемерное развертывание ее могучих сил. Они стремятся познать законы, по которым развивается окружающая нас природа, по которым развивается общество.

Благодарная задача нашей научно-атеистической пропаганды — показать, как, познавая эти законы, советский человек удесятерит свои силы.

Наука и религия придерживаются в корне противоположных взглядов и на общественную жизнь. Религия, видящая во всем волю богов, отрицает закономерности общественного развития, отрицает творческую, созидательную роль народных масс в историческом процессе.

Наука доказала, что общественная жизнь развивается не по воле богов, не по их предначертаниям, а по присущим ей объективным законам. Вместе с развитием производства осуществляется движение общества от низших форм к высшим. При этом главной движущей силой истории являются народ, трудящиеся массы. Именно народ создает все материальные и духовные богатства и тем самым обеспечивает прогресс общества. Религиозная идеология является в основе своей пессимистической, обрекающей человека, а следовательно, и общество на выжидание смерти, гибели во имя якобы лучшего бытия в потустороннем мире. Если бы люди точно следовали указаниям религии, то истинный прогресс общества был бы невозможным. Но все эти вопросы не находят своего отражения в научно-атеистической пропаганде.

В нашей пропагандистской работе следует разъяснять вред религиозного мировоззрения, состоящий также в том, что такое мировоззрение разъединяет трудящихся различных вероисповеданий, отделяет ту часть трудящихся, которые остались верую-

щими, от той части, которая уже освободилась от религии. Между тем у всех трудящихся есть одна общая задача, есть единые великие цели. С помощью религиозных верований реакционные силы сеют рознь между мужчинами и женщинами, оправдывая неравноправие женщины, их приниженное положение по сравнению с мужчинами.

Марксистско-ленинское мировоззрение глубоко оптимистичное, жизнеутверждающее. Оно всемерно, потому что оно верно; оно впитало в себя все достижения науки за тысячелетия ее развития; оно проникнуто великой идеей о непреодолимой жизнеутверждающей силе народных масс, сознательно творящих новую жизнь, преобразующих мир в интересах и на благо человечества; оно зовет к постоянному движению вперед, к активной творческой деятельности. Научная марксистско-ленинская идеология вселяет в сознание людей уверенность в своих силах, в своих способностях все глубже познавать законы экономического развития общества и преобразовывать общественную жизнь во имя свободы и счастья человечества.

Задачи строительства коммунизма требуют дальнейшего повышения идейного и культурного уровня народных масс, всемерного распространения политических и естественнонаучных знаний, решительного преодоления всяких пережитков капитализма в сознании людей, в том числе и религиозных пережитков.

Научно-атеистическая пропаганда является, таким образом, частью коммунистического воспитания трудящихся. Борьба против религиозных предрассудков должна рассматриваться у нас как идеологическая борьба научного, материалистического мировоззрения против антинаучного, идеалистического мировоззрения. Если в советском обществе религия по отношению к государству является частным делом и поэтому церковь отделена от государства, то Коммунистическая партия, опирающаяся на единственно верное научное мировоззрение — марксизм-ленинизм, не может безучастно, нейтрально относиться к религии, ничего общего не имеющей с наукой.

На протяжении тысячелетий человек бился над разрешением великой задачи проникнуть в тайны природы, познать ее законы, овладеть ее силами. Еще от времен древней Греции дошла до нас сказка о герое Прометее, который смело похитил огонь у богов и принес его людям на землю. За это боги наказали его, приковав к скале. В этой сказке сохранился отсвет той далекой поры, когда человек, вопреки религиозным наставлениям, делал первые шаги по пути знания и культуры.

Ныне человек, вооруженный научными знаниями, постигает законы развития далеких звездных миров, законы жизни животных и растений. Свет научного знания проникает в ядро атома, в глубины земли и океанов. Трудящиеся овладевают и зако-

нами развития общественной жизни, своей творческой деятельностью преобразуют мир.

В капиталистическом мире есть такие силы, которые готовы были бы повернуть колесо истории вспять, вновь приковать Прометея к скале за то, что он отдал людям огонь. Но характерная черта современного этапа в истории культуры состоит именно в том, что светильник науки теперь крепко держат в своих руках народы, сбросившие с своих плеч ярмо капиталистического рабства. Это удесят�еряет и силы науки, и силы всех тружеников нашей планеты, означает подлинное торжество научного мировоззрения над предрассудками и суевериями, служит залогом непрерывного движения человечества вперед, несмотря ни на какие помехи, к великому будущему — коммунизму.

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ «ОБЩЕСТВО И РЕЛИГИЯ» *

Религия и общество. В научном решении этой проблемы за-
ложен ответ на такие острые идейные вопросы, как сущность
религиозного мировоззрения и особенности религиозных взгля-
дов на социальную жизнь, история религии, основные этапы
атеизма, причины существования и пути преодоления религиоз-
ных взглядов в обществе, строящем коммунизм.

В современном мире происходят коренные социальные изме-
нения. На смену исторически изжившего себя капиталистиче-
ского строя приходит социализм, превратившийся в мировую
социалистическую систему, рушится колониальная система
империализма под ударами национально-освободительных рево-
люций.

Ничто не остается вне влияния этих мировых сдвигов. Они
потрясают самые устои старых идеологических систем. Особенно
ярко видно это на примере религиозной идеологии, которая
переживает самый глубокий кризис за все время своего суще-
ствования.

В наши дни различные религиозные организации пытаются
вырваться из этого кризиса. В конце 1965 г. закончился 21-й Все-
ленский собор католической церкви, продолжавшийся с переры-
вами более трех лет. Католических иерархов, обсуждавших раз-
личные специальные вопросы религиозной жизни, беспокоило
главное: как сохранить влияние церкви в наш век. О необхо-
димости обновления заговорила даже эта мощнейшая религиоз-
ная организация, еще оказывающая свое идейное воздействие
на сотни миллионов людей в различных частях планеты. Это —

* Г. П. Францов, как председатель Научного совета по координации работ
в области атеизма и критики религии при АН СССР, был инициатором
издания коллективного труда в трех книгах «Наука против религии».
К третьей книге, «Общество и религия» (М., 1967), для которой он написал
совместно с акад. П. Н. Федосеевым три главы, было написано и это пре-
дисловие.— *Прим. ред.*

одно из бесспорных доказательств зависимости судеб церкви, религии от общественного развития.

В борьбе с религиозными предрассудками марксисты исходят из научного понимания места и роли религии в жизни общества.

Авторский коллектив стремился дать анализ религии как социального явления, по которому нынешнее мировое развитие наносит могучие удары. На основе анализа истории религиозных верований, обобщения практики преодоления религии сделана попытка раскрыть конкретное реальное воздействие религиозной идеологии.

В атеистической работе прежде всего необходима научно аргументированная идейная борьба с религиозным мировоззрением. В этой борьбе пропагандист атеизма опирается на прочный научный фундамент марксистско-ленинской теории.

Задача изучения проблем атеизма всегда диктуется содержанием конкретного этапа развития идеологической работы партии, конкретными историческими условиями. Так, во второй Программе партии говорилось: «РКП руководствуется убеждением, что лишь осуществление планомерности и сознательности во всей общественно-хозяйственной деятельности масс повлечет за собой полное отмирание религиозных предрассудков. Партия стремится к полному разрушению связи,— говорится далее,— между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительную и антирелигиозную пропаганду»¹.

Основной задачей в тот период являлось разрушение связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействие фактическому освобождению трудящихся от религиозных предрассудков путем организации широкой антирелигиозной пропаганды. Таковы были задачи идеологической, организаторской и пропагандистской работы. Соответственно этому в основном направлялось и изучение научных вопросов. Это было прежде всего изучение реакционной роли религии в классовой борьбе, связи, отношений, которые существуют между религиозной пропагандой и эксплуататорским строем.

За годы, прошедшие после создания второй Программы партии, многое изменилось. Социализм победил полностью и окончательно. Экономическое положение, завоевание социализма нашли свое отражение в массовом отходе трудящихся от религии. Неизмеримо вырос культурный уровень народа.

Третья Программа партии поставила задачу выработки научного атеистического мировоззрения. Накопленный за годы Совет-

¹ «Восьмой съезд РКП(б). Стенографический отчет». М., 1959, стр. 402.

ской власти опыт атеистического воспитания масс нашел свое отражение в Тезисах ЦК КПСС «50 лет Великой Октябрьской социалистической революции», которые подводят итоги великих успехов, достигнутых в нашей стране. Отмечая достижения в деле формирования коммунистического мировоззрения, тезисы ЦК КПСС нацеливают на еще нерешенные задачи, открывают широкие перспективы для воспитания у всех советских людей подлинно научного взгляда на мир. Отсюда и новые задачи в области исследования, изучения теоретических проблем научного атеизма, которое должно затрагивать все стороны и все специфические особенности общественного сознания, где может гнездиться религия. Особое значение приобретает изучение путей отхода различных групп трудящихся от религии, а в связи с этим возрастает значение глубокого исследования всех проявлений дальнейшего развития самого атеистического мировоззрения.

В борьбе с религиозной идеологией нельзя не учитывать и новых тенденций, современной стратегии религиозной пропаганды. Небезызвестный антикоммунист Бохенский — западногерманский философ, католик, в статье, озаглавленной «Свободный человек между Востоком и Западом», делает характерное заявление. Он говорит: «Наука представляет нам лишь осколки, отрывки, а не цельную картину реального мира. Потребность в такой цельной картине мира, однако, очень велика, и каждый пытается этот пробел в действительном знании заполнить при помощи пожелания, волевой мысли». При этом он заявляет: «У верующих положение гораздо лучше, чем у неверующих, потому что верующий может преодолеть разорванность современного знания, современной науки».

Если перевести это на язык материалистов, атеистов, борцов против антинаучных концепций фидеизма и религии, то эта стратегическая линия обозначится примерно так: религия старается заполнить белые пятна в науке.

Религия пытается спекулировать на относительной независимости научных гипотез, чтобы создавать извращенную религиозную картину мира.

Бохенский неправ, он умалчивает о существовании научного мировоззрения, которое дает цельную картину мира, хотя конкретные знания не везде еще в одинаковой степени глубоко ее раскрывают. Мы еще не знаем, есть ли жизнь на Марсе, но это не мешает нам сказать, что в этом нашем незнании не прячутся ни черт, ни чудеса, ни сверхъестественные силы. Эту уверенность дает материалистическое мировоззрение, вся общественно-производственная практика человека.

Два важнейших условия определяют во многом успех атеистической работы в современных условиях. Во-первых, разработка теоретических проблем атеизма; пропагандистская работа в этой области немыслима без их глубокого философского обосно-

вания. Во-вторых, исследовательская работа, как и все атеистическое воспитание, сейчас, как никогда, нуждается в теснейшей связи с жизнью, с практикой коммунистического строительства, должна строиться на обобщении опыта преодоления религии широкими массами людей, на базе широкой, углубленной постановки конкретных исследований причин существования и путей преодоления религиозных пережитков.

Научно-атеистическое воспитание должно органически включать пропаганду философских знаний. Решение этой задачи во многом зависит от успешной работы по философскому осмыслению достижений современной науки.

В нашей стране церковь является пропагандистом религиозных представлений о жизни и мироздании. Богословы в своей пропаганде используют самые разнообразные, весьма распространенные на Западе, идеалистические теории. Тут и теория пропасти, которая будто бы образовалась между современным научно-техническим развитием и нравственным лицом человека (она якобы заполняется только с помощью религии); тут и отголоски концепции некоей естественной религиозной потребности, заключенной-де в самой природе человека.

Критическое преодоление этих идеалистических теорий западного происхождения необходимо сочетать с глубоким подходом к делу формирования научного мировоззрения.

Если взять обычное пасхальное послание православной церкви, то там мы найдем пропаганду такой идеи: без веры все в духовном мире было бы погружено во мрак, без религии над миром царствовала бы смерть, перед которой ничтожно понятие об истине, о добре и даже о самой жизни. Это, конечно, примитивный, очень грубый идеализм. Но характерно, что здесь идет речь о таких важных мировоззренческих категориях, как истина, добро, жизнь и т. п.

Церковники открыто воюют с материализмом. Иногда они воздействуют на некоторых впавших в идеализм людей, направляя их в русло церковности, в болото конфессионализма. И хотя такие факты — не массовое явление, они все-таки есть. В свою очередь «подкованные» идеалистическими «аргументами» идеологи, встречающиеся в среде церковных иерархов, вносят некоторые новые черты в деятельность церкви: они стремятся к тому, чтобы трудящиеся впервые услышали именно из религиозных уст о таких философских вопросах, как истина, добро, и усвоили их в извращенном, идеалистическом духе.

Успешное формирование научного мировоззрения предполагает преодоление еще заметной в нашей научно-атеистической литературе тенденции к примитивизации религиозной идеологии, к разбору лишь наиболее примитивных сторон религии. Споры нет, всякая религия наследует антинаучные представления, возникшие в глубокой древности, но к ним не сводится

вся религиозная идеология. Важнейшей проблемой является связь религии и философского идеализма, критический анализ использования в современных условиях защитниками религии якобы в опровержении материалистической философии «научно-образных» доводов философского идеализма. Нельзя забывать ленинского указания, что философский идеализм един с теологией прежде всего по линии критики ими материализма.

Необходимо также учитывать те сложные процессы, которые происходят в религиозном сознании. Религиозные верования все больше приближаются к расплывчатым идеям, близким деизму и пантеизму. Такие верующие говорят о первом толчке, задают вопросы, откуда же все взялось, говорят: а все-таки что-то есть, от чего зависит жизнь людей и природы.

Когда-то буржуазия, выходя на социальную арену как класс исторически прогрессивный, начинала свою атаку против религии под флагом деизма и пантеизма. Сейчас эти представления, по-видимому, являют собой формы утасяющего религиозного мировоззрения. Но все эти процессы лишний раз выдвигают задачу усиления философской проблематики в атеистической работе. Забравшись в такие щели, вера в бога и все представления о сверхъестественном поддаются ликвидации только в результате очень глубокого воздействия на религиозное сознание, только в результате очень широкого наступления нашего мировоззрения и умения действительно ответить на большие вопросы ясно, конкретно и доходчиво, чтобы выкорчевать предрассудки, суеверия из самых потаенных убежищ.

Раскрывая антинаучный характер религиозной идеологии, необходимо главное внимание уделять реальным последствиям влияния религии на повседневную жизнь людей, на образ их жизни, на изменение общественных потребностей, на психологию, поведение человека, его отношение к коллективу, к общественным обязанностям и т. д.

Именно здесь незаменимы глубокие, целенаправленные, действительно конкретные социальные исследования.

Конкретные социальные, в том числе социологические, исследования приобрели сейчас довольно широкое распространение в нашей стране, они проводятся в различных сферах общественной жизни. Изучение религиозных верований является одной из самых сложных областей применения конкретных социологических методов.

Первым важнейшим принципом социологического исследования является следующее: оно может рассчитывать на успех только в том случае, если точно определены конкретные цели, поставленные исследователем.

Конкретное социологическое исследование требует очень большой предварительной работы. Если подборка и собирание материала на литературных источниках часто является началом ис-

следовательской работы, то конкретное социологическое исследование, его проведение должно венчать большой подготовительный этап.

Если предлагать верующему такой, например, вопрос: «Как вы представляете себе бога, какой он», то нет оснований ожидать получить необходимый ответ, имеющий действительную исследовательскую ценность. Разве представление о боге — это представление о его внешнем виде, разве это зрительный образ в первую очередь? Нет, конечно. В. И. Ленин подчеркивал, что бог — это комплекс идей, представлений, связанных с притуплением «социальных чувств», с подменой живого мертвечиной, идеей безысходного рабства.

Основную задачу, которая встает при анализе конкретными социологическими методами современных религиозных верований, можно определить словами, взятыми из замечательного предисловия В. И. Ленина к его бессмертному труду «Материализм и эмпириокритицизм». В. И. Ленин говорит там, что он поставил своей задачей узнать, на чем свихнулись люди, преподносящие под видом цельного мировоззрения нечто путаное и реакционное. Нужно знать, на чем может поскользнуться человек, почему его увлекают религиозные иллюзии. Это и значит — создать научно обоснованную методику нашей пропагандистской работы.

Овладение атеистическими выводами из марксистско-ленинской философии, глубокое проникновение в жизнь, совершенствование конкретных социологических исследований причин существования и путей преодоления религиозных пережитков являются важнейшим рычагом подъема пропаганды научного атеизма, переделки сознания советских людей и формирования сознания человека коммунистического общества.

Великая Октябрьская социалистическая революция открыла новую эпоху в политической, социальной и духовной жизни человечества. Ни одна революция не оказала такого колоссального влияния на все стороны жизни человечества, как Октябрьская революция в России. Если говорить о духовной жизни человечества, то большой интерес представляет, в частности, вопрос о полувековом влиянии революции на развитие атеистической мысли и движение трудящихся масс против религии. Отвечая на этот вопрос, можно без колебания сказать, что Великая Октябрьская социалистическая революция означает новую эпоху и в многовековой борьбе прогрессивных сил против религиозной идеологии. Как известно, эта борьба прошла ряд этапов.

Наука опровергает тезис об имманентности религии историческому процессу. Сплошного засилья религиозных идей не было даже в первобытном обществе. Еще тогда начало проявляться противоречие между зарождающимся знанием и слепой верой в сверхъестественные силы, но знание было очень слабым во всех отношениях. В классовом обществе, при рабовладельческом строе, уже была установлена связь между атеизмом и материалистической мыслью, обобщившей знание той эпохи. Был выдвинут тезис о том, что страх создал богов, и тем самым было положено начало материалистической традиции критики религии. Борьба против религиозной идеологии развивалась и в феодальном обществе. Центр тяжести был перенесен на критику деятельности такой могучей политической, экономической и социальной организации, как церковь, организации, которой не знало рабовладельческое общество. Разоблачение обмана масс со стороны церкви оказалось в центре внимания. Созданная

* Статья опубликована под фамилией Ю. П. Францев в юбилейном выпуске «Вопросов научного атеизма» (М., 1967, вып. IV), посвященном 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции.— *Прим. ред.*

теория «трех обманщиков», хотя и в наивной форме, старалась установить нечто общее в трех религиях — христианстве, иудаизме и исламе. Но это была атака, лишь в малой степени обоснованная знанием. Одержанные знанием новые победы к концу средневековья предвещали создание научного мировоззрения, непримиримого к суевериям и слепой вере. И капитализм принес не только развитие буржуазных атеистических течений, но и возникновение пролетарского атеизма, основанного на самом последовательном материализме, закрывающем все лазейки для слепой веры.

В ходе критики религиозной идеологии неизбежно встал вопрос и об исторических судьбах религии. Уже на заре капиталистического общества Пьер Бейль задался вопросом о том, может ли быть общество атеистов, и он пришел к смелой мысли о возможности существования общества, в котором религия не господствует над умами людей. Современники Бейля ставили вопрос также о допустимости существования общества, в котором нет частной собственности. Это были гениальные догадки, но они не обосновывались ничем, кроме логического рассуждения. Связать эту возможность с действительным ходом общественного развития, доказать, что такое общество атеистов — закономерная стадия в социальном и духовном развитии человечества, — все это предстояло еще сделать. Буржуазные атеисты в той или иной мере, с теми или иными колебаниями все же показали, что наука, ее успехи неотделимы от материализма и что торжество материалистического мировоззрения над слепой верой должно произойти неизбежно. Но только пролетарский атеизм, творчески переработав все предшествующие течения атеистической мысли, дал полную, исчерпывающую критику религиозной идеологии, вскрыл социальные и гносеологические корни религии в их единстве, показал социальную роль религии как «служанки интересов эксплуататорских классов. Он выяснил, почему к религии тянутся угнетенные классы, что они ищут в этом мире иллюзий, какие социальные функции выполняет их вера, и показал, при каких социальных условиях наступает закат религиозной идеологии.

Величие Октябрьской революции, если говорить о ее влиянии на борьбу против религиозной идеологии, состоит прежде всего в том, что она претворила в жизнь принципы научного атеизма. Она совершенно определенно ответила на вопрос, поставленный еще Бейлем, о возможности существования общества, в котором не существует господства религии. Революция подтвердила основной тезис марксизма-ленинизма о том, что конец господства религиозной идеологии возможен лишь на основе низвержения господства эксплуататоров, на основе изменения социальной структуры общества и преобразования всей его духовной жизни.

Процесс духовного преобразования общества, разумеется,

сложен и длителен. Если в тех или иных случаях происходит ослабление связи индивидуума с коллективом, с обществом, то оно может привести этого индивидуума к утере правильного понимания своей действительной социальной ценности, к рецидивам мироощущения одиночки, к преувеличенному представлению о своем «Я», либо к настроениям приниженности, к созданию «заменителей» действительного коллектива, т. е. к формированию религиозных общин и т. д. Но все это является в конечном итоге показателем диалектического процесса отмирания религиозной идеологии.

Октябрьская революция ударила по многим устоям социальной философии буржуазии, пытавшейся обосновать вечность религии. Революция показала, что жизнь человека, освобожденная от всех видов социального гнета, во всех ее аспектах естественным образом исключает религиозное начало, элементы религиозности, религиозные идеи и практику. Требование высокой моральности отнюдь не является монополией религиозной идеологии, наоборот, великие нравственные силы в теории и на практике пробуждает и взращивает только научный коммунизм. Революция доказала, что глубокая идейность отнюдь не связана с идеализмом и религией, что, напротив, именно научный коммунизм — действительный враг всякой безыдейности, беспринципности, интеллектуальной и моральной неразборчивости. Революция показала, что распространение в массах научного мировоззрения вполне возможно и что это мировоззрение в массовом масштабе вытесняет представления о сверхъестественном. Никогда еще в истории человечества не было доказано с такой полнотой и ясностью, что общественная и частная жизнь человека не нуждается ни в какой религиозной санкции, что, наоборот, освобождение от этой санкции ускоряет социальный прогресс. Нет другого примера в истории, который бы столь же убедительно показал, какое значение для общественного развития имеет массовая пропаганда научных знаний, материалистического мировоззрения. В этом одна из великих заслуг партии Ленина.

Сегодня можно считать неопровержимым, что для победы научного мировоззрения в народных массах необходимо, чтобы трудящиеся взяли государственную власть в свои руки и сами распоряжались судьбами общества. Только такой государственный строй может на деле разрушить связь между религией и капиталом, между церковью и эксплуататорами. Превращение церкви в общину, которая свободно выполняет требования религиозного культа, но лишена политических и экономических функций, — требование марксизма-ленинизма. Это требование выдвинула наша партия, и оно также было подтверждено опытом нашей революции. Конечно, на нашем историческом пути допускались ошибки, но эти ошибки критиковались и исправлялись

самой Коммунистической партией. Суть этих ошибок заключалась в отступлении от принципов марксизма-ленинизма, в неправильном их толковании и применении, а не в следовании этим принципам, как утверждают наши критики. Вот почему мы с полным правом можем сказать, что в Октябрьской революции прошли и блестяще выдержали проверку основные принципы марксистско-ленинского учения о религии. Более того, эти принципы обогатились опытом миллионов и, следовательно, обрели еще большую идейную силу и социальное значение.

Современный этап развития нашего общества характеризуется научным подходом к явлениям и процессам жизни общества, строго научным обоснованием социальной практики. Теоретическая разработка проблем научного атеизма и базирующаяся на этой разработке практика атеистического воспитания все теснее связываются с развитием социологических знаний, с внедрением конкретных социальных исследований. Реальным воплощением этой тенденции является деятельность научных коллективов и работников, занятых исследованием проблем религии и атеизма, в том числе и деятельность Института научного атеизма, издаваемые в нашей стране научные труды. В центре внимания атеистов — концепция нравственного сознания верующих, внутренний мир верующего, содержание и характер социальных связей личности и общества, причины существования и пути преодоления религиозных пережитков в нашем обществе, вопросы совершенствования системы атеистического воспитания и другие актуальные проблемы.

Можно сказать, что с победой Великой Октябрьской социалистической революции начался новый этап не только в развитии атеизма, но и в истории самой религиозной идеологии. Только поверхностному наблюдателю может казаться, что религиозная идеология совсем не изменилась, скажем, с середины XIX в. Вспомним два Ватиканских собора — первый в XIX в., а второй в наши дни. Вспомним атмосферу, в которой собрался первый из упомянутых Ватиканских соборов. В 1859 г. вышла книга Ч. Дарвина «Происхождение видов» и труд К. Маркса «К критике политической экономии». Это были важнейшие вехи на пути развития научного материалистического мировоззрения. Хотя и отгремела гроза революции 1848 г., но слова «Коммунистического Манифеста» в мире звучали все громче и отчетливее.

Как же ответила на это католическая церковь? Она ответила иступленным бормотанием тезиса, выдвинутого еще Тертуллианом: «Credo quia absurdum» («Верю, потому что нелепо»). Мало было догмата о непорочном зачатии Христа, над которым смеялись поколения буржуазных просветителей, Ватиканский собор установил догмат и о непорочном зачатии девы Марии. Против великой силы торжествующего разума католицизм хотел загордиться догматом о папской непогрешимости.

Ватиканский собор, который собрался в наши дни, стал отодвигать на второй план догматы и догматику, христианские мифы и мифологию. Все последние социальные энциклики — «Матер эт магистра», «Пацем им террис», «Экклезиам суам», выступления лидеров католической церкви, а также речь папы Павла VI на закрытии Вселенского собора содержат в той или иной форме признание того, что религиозные представления масс размываются всем ходом современной жизни. Именно жизнь, социальный и научный прогресс заставляют церковников модернизировать религиозную идеологию, саму историю религии. Под давлением современности многие католические богословы склонны объяснять сожжение Джордано Бруно или осуждение Галилея «печальным недоразумением». Более того, на сессии Вселенского собора не раз звучало предупреждение: не дайте повода для обвинения церкви в том, что она и поныне находится на тех же позициях, что и в эпоху Галилея («Бойтесь повторения казуса Галилея!»).

У современной религии нет уже костров инквизиции, и она не прочь признать мощь науки. Но нельзя забывать, что в современном мире происходит процесс все большего сближения между идеализмом и религией. Если некоторые церковники готовы почти растворить богословие в мутной воде догматов идеализма, то в свою очередь представители современного идеализма все больше идут на сближение с религией, как бы подчеркивая всю актуальность понятия, введенного В. И. Лениным для обозначения идеализма в эпоху империализма, — «философская поповщина». Конечно, и сегодня есть еще грань, которая отделяет идеалистическую философию от религии, но в целом уже можно сказать, что религия стала наиболее распространенной массовой формой идеалистического мировоззрения. И нынешняя «реформация» религий проходит именно в направлении их сближения с философским идеализмом.

В нашу эпоху церковь пытается использовать продукты распада и деформации религиозного сознания. Все чаще в религиозном сознании и в старых традициях теизма пробиваются ростки пантеизма. Причем речь здесь идет не только о внешних атрибутах, не только об «осовременивании» религиозных представлений. Нет, этот процесс значительно глубже. Жизненная практика и опыт, взгляды и идеи, сформированные новым образом жизни, преобразуют религиозные представления и все более вытесняют их из сознания. Подобные тенденции заметны и в капиталистических странах. Мимо них не могут пройти современные богословы, вынужденные несколько ослабить догматические узы.

Этот процесс находится в тесной связи с перестройкой политического сознания масс, для которых понятия «социализм», «социалистическое государство», «социалистическая демократия»

перестали быть пугалом и приобрели большую притягательную силу. Если добавить к этому, что наука и ее достижения с невиданной силой вторгаются сегодня в жизнь масс, то можно сказать, что за истекшие полстолетия вся обстановка борьбы против религиозной идеологии значительно изменилась. И, анализируя истоки этих изменений, мы неизбежно приходим к тому поворотному пункту всемирной истории, который получил имя Великой Октябрьской социалистической революции.

В эксплуататорском обществе, указывал К. Маркс, «социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают...»¹ Кому не ясно, что за истекшие 50 лет понятия о социальной силе, могуществе и возможностях объединенных усилий людей коренным образом изменились. В первую очередь они изменились в Советском Союзе и других социалистических странах. Но и трудящиеся всего остального мира не могут оставаться нейтральными к великому примеру побеждающего социализма. Не все поняли эти изменения достаточно глубоко, но старые взгляды на социальную силу людей все же расшатаны или даже в корне подорваны. Ленин учил, что страх перед слепой силой капитала — корень религии в буржуазном обществе. И Октябрьская революция подорвала этот страх, показав великую силу трудящегося человека на всей земле.

В связи с изменившейся исторической обстановкой некоторые теоретики советуют искать компромисс с религией, подчеркивая и выделяя в первую очередь те религиозные идеи, в которых находили свое фантастическое выражение стремления и чаяния народных масс. Но это означало бы на деле свертывание пропаганды научного материалистического мировоззрения. Пропаганда научного мировоззрения, наоборот, должна становиться все глубже и шире, касаться тех вопросов повседневной жизни человека, которых она прежде не касалась совсем или касалась мало. Следовательно, на данном этапе необходимо творчески развивать научный атеизм, методы и формы пропаганды научного мировоззрения, которая несет людям слово правды и уверенность в великом смысле человеческой жизни. В. И. Ленин как-то сказал, что марксистская идеология менее разработана, чем буржуазная. Сегодня же мы можем сказать, что марксистская идеология разработана достаточно исчерпывающе, чтобы дать ответ на все запросы современного человека, и задача заключается в том, чтобы донести этот ответ до каждого трудящегося.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 33.

Работа советских атеистов на нынешнем этапе опирается на развитие материалистической науки, строится с учетом достижений социологической мысли и практики конкретных социальных исследований, на основе глубокого обобщения того великого исторического опыта, который накоплен нашей партией и всей страной за ее 50-летнюю историю в области воспитания, просвещения народных масс, формирования у них научного мировоззрения.

Пропаганда научного мировоззрения никогда не ставила своей целью оттолкнуть верующих от тех отрядов трудящихся, которые уже порвали с религией. Наоборот, важнейшие требования марксизма-ленинизма заключаются в том, чтобы объединить массы в их борьбе за коренные интересы трудящихся, несмотря на различия в их отношении к религии. Марксисты не считают, что «дух», «идеи», сознание творит действительность, наоборот, они убеждены, что в первую очередь надо изменить бытие, положить конец господству эксплуататоров, а затем строить новое общество, сплачивая все силы трудящихся на решение этих задач. Лишь буржуазия и различного рода мелкобуржуазные теоретики старались и стараются использовать религию как средство разделения трудящихся. Теоретические положения, выдвинутые В. И. Лениным, были и остаются программой действий советских коммунистов, а также коммунистов, работающих над сплочением всех сил и групп трудящихся в борьбе против капитализма в странах буржуазного мира.

В борьбе за мир, демократию, национальную независимость и социализм трудящееся человечество должно идти сомкнутыми рядами, отмечая всех, кто старается разделить его по цвету кожи или по вере в богов. В этом один из важнейших уроков Великого Октября. Наша революция не смогла бы победить, если бы не стояла прочно на почве марксистско-ленинских принципов. И она навеки останется Великой.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

•

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЕ СКАЗКИ О ВЕРХОВНЫХ ЖРЕЦАХ *

(из истории отношения к жречеству
в раннеклассовом обществе)

Богатство древнеегипетской сказки до сих пор еще недостаточно изучено, до сих пор не поступило в должной мере в обиход современной науки о фольклоре. Главнейшим препятствием к разработке этого материала несомненно являлась методология самой этой науки. Буржуазная фольклористика не могла уловить своеобразный материал древнеегипетской сказки ни старым сравнительным методом Бенфея, ни изощренными методами современной, так называемой финской школы Аагпе. Качественное своеобразие древнеегипетского материала, его удаленность от образцов, например, западноевропейской сказки затрудняли его изучение при помощи сравнительного метода. Только иногда отдельные сказки попадали в поле зрения европейской фольклористики. Так, с легкой руки Коскена, стала широко известна сказка о двух братьях. Сказки много раз переводились египтологами, отдельные переводы становились широко известными и фольклористам (например, перевод Масперо, у английских фольклористов перевод Фл. Петри и т. д.), но основное богатство древнейшей записанной сказки лежало мертвым грузом.

По мере того как буржуазная фольклористика все более заходила в тупик, все меньше оставалось возможностей у нее изучить этот материал. В современной фольклористике идеалистический метод привел к тому, что всякая связь сказки со всей идеологией данной эпохи была устранена. Анализ сводился к разбору совокупности технических приемов, совокупности комбинаций основных устойчивых мотивов. Обрублены были связи сказки со всеми видами идеологии данной эпохи, сказка оставалась по существу загадочным комплексом далее неразложимых мотивов, совокупностью технических приемов. Этим ус-

* Статья впервые опубликована в сборнике «Советский фольклор» (1936, № 2—3) и была написана автором на основе своей кандидатской диссертации.— *Прим. ред.*

транялось всякое содержание сказки, даже на идеалистический лад перестала вскрываться ее идеологическая насыщенность, ее идейная направленность. Если речь и заходила о какой-то идеологической насыщенности сказки, то разговор шел в первую очередь о ее доисторическом содержании, о древнейших зернах — мотивах. Крайне наивно выразил эту мысль немецкий фольклорист А. Бонус: «С дерева домифологического мира сказаний однажды упали ставшие спелыми и сладкими плоды. Дерево засохло, а плоды попали в детскую». ¹ Так упрощенно об идейном содержании сказок далеко не все выражались, но часто дело представлялось именно так.

Все эти подходы легко можно проследить на примере попыток обработки и изучения древнеегипетской сказки. Богатство сказки ранних этапов классового общества оставалось не вскрытым. Только вскрывая идейную сущность сказки, прослеживая связь ее с идеологией данного этапа развития общества, можно было пытаться понять древнеегипетскую сказку. Только путем марксистского анализа, вскрывая роль сказки в истории классовой борьбы, найдя ее место в идеологии раннеклассового общества, можно начать исследование древнеегипетской сказки.

С этой стороны взятая нами группа сказок о верховных жрецах представляет большой интерес. Она позволяет подойти к идеологии раннеклассового общества с несколько необычной стороны, позволяет заглянуть в вопросы религиозности масс, поставить вопрос об отношении к жречеству в раннеклассовом обществе. Наши сказки проходят по всем этапам раннеклассового общества, вскрывая отношения к жречеству и клиру на разных этапах развивающейся классовой борьбы. Мы можем вскрыть ряд слоев в этих сказках, отразивших ряд этапов в становлении и развитии классового общества, если мы внимательно приглядимся к тому, что рассказывалось о жрецах и о их колдовской сверхъестественной силе, как рассказывалось и кем рассказывалось.

Целая группа древнеегипетских памятников, особняком стоящая в древнеегипетской литературе, содержит сказки, объединенные одним характером, — все они рассказывают о верховных жрецах и колдунах, передают их разнообразные приключения и примеры их необыкновенной силы. Древнейшим памятником этого жанра является папирус Весткар, свод сказок, объединенный вокруг исторической легенды о V династии, дошедший до нас от эпохи конца Среднего царства. Через огромный промежуток времени уже греко-римская эпоха жизни Египта сохранила нам еще два свода сказок, объединенных на этот раз одним общим именем героя — мемфисского верховного жреца

¹ А. Bonus. Zur Biologie des Märchens. — «Preußischen Jahrbücher», 1905, S. 70.

Сетне.² Мысль, что эти сказочные своды составляют одну общую группу, появлялась в египтологии. Так, высказывал ее некогда Шпигельберг, который думал, что мы имеем в этих текстах «особую породу чудесных сказок, которые по действующим там колдунам собирались в качестве историй знаменитых колдунов».³ Он причислял сюда, кроме перечисленных сказок, еще небольшие демотические фрагменты, содержание которых, однако, не представляется возможным установить. Приблизительно так же объединял эти памятники и Б. А. Тураев.⁴

Древнейший пласт наших сказаний несомненно древнее этой их записанной формы, он уходит к эпохе становления классового общества в долине Нила. Тогда выделяющаяся эксплуататорская верхушка правителей отдельных округов из рабовладельческой знати совмещает в себе функции военачальника, судьи и верховного жреца. Их власть окружена божественным ореолом, на них сосредоточиваются древние традиции о всесильных, могущественных колдунах. В эту эпоху можно предположить сложение сказаний о верховных жрецах. Эпоха раннеклассового общества слагающегося восточного деспотизма ставит эти сказания на службу охраны и освящения эксплуататорской власти, окружая ее божественным сверхъестественным ореолом. Под этим пластом идут еще более древние сказки о колдунах, которые являются предшественниками сказок о верховных жрецах. Сказки о колдунах появляются тогда же, когда появляется и сама фигура колдуна. Сказки являются как бы отражением этого появления, той тенью, которую отбросило это появление в сознании масс.

В эпоху разложения родового общества магия, колдовство, элементы религиозных представлений примитивной магии не только не утратили своего значения, но приобрели новое. Магические представления о возможности влиять на природу, как результат бессилия первобытного человека, его общественной немощи в борьбе с природой, эти представления в эпоху распада родового общества не умирают. Магические представления оказываются сосредоточенными на фигуре жреца, колдуна, шамана. Анимистическое мировоззрение в эпоху распада родового общества имеет своим непосредственным дополнением магию, ритуал, чудесную, сверхъестественную практику. Маркс прекрасно показал эту связь, необходимость разнообразных чудес для религиозных представлений. «Стоит только этому идеалистическому безумию,— пишет Маркс,— сделаться *практическим*, как тотчас же выявляется его *зловредный* характер; его по-

² Имя Сетне образовалось из названия мемфисского верховного жреца Сем. В народной передаче оно стало именем собственным героя сказки.

³ W. Spiegelberg. Demotische Texte auf Krügen. Leipzig, 1912, S. 8.

⁴ См. Б. А. Тураев. Египетская литература. М., 1920, стр. 26.

повское властолюбие, религиозный фанатизм, шарлатанство, пиелистское лицемерие, благочестивый обман. Чудо — это *предназначенный для ослов мостик* из царства идеи в царство *практики*». ⁵

Этот блестящий анализ помогает нам разобраться в том, что представляют собой сказки о колдунах, всесильных шаманах эпохи разложения родового общества. Для нас они представляют интерес как отправной пункт нашего исследования. Чудо, магический обряд, колдовство являются тем необходимым моментом, без которого анимистические представления не могут обойтись. В указанном разборе Маркс показывает, как без этих элементов с трудом может обойтись даже буржуазная идеалистическая школа, совершающая эволюцию в нечто подобное секте. При помощи чуда мир анимистических представлений связан с практической жизнью масс. Но эта связь, в свою очередь, предполагает его реального носителя — жреца, колдуна; таким образом, именно он является этой необходимой связью. Маркс, анализируя далее судьбу полусектантского проповедника, полуидеалистического философа, говорит о нем: «Святой Георг без труда преодолевает все реальные препятствия, превращая все реальные вещи в идеи и объявляя себя их спекулятивным единством, благодаря чему он оказывается в состоянии „управлять и повелевать ими”» ⁶.

Такова же по сути дела и роль колдуна и шамана — обладателя сверхъестественной силой и творца всевозможных чудес. Первые идеологи, говорит Маркс, были попы; выдвижение идеологов свидетельствует о действительном отделении умственного труда от физического. Переработка стихийной религиозности масс, первые опыты создания богословских систем, жреческих комбинаций необходимо начинаются с этого момента. Появление колдунов, выделение этих первых идеологов окружено туманной завесой разнообразных сказаний о них, прославляющих их силу, удивляющихся их чудесам. Это — отголосок действительного положения колдуна в эпоху разложения родового строя. Шаманские фокусы, чудеса, «религиозный фанатизм», «поповское властолюбие» и «благочестивый обман», о котором говорит Маркс, — все это необходимые моменты в развитии религии эпохи разложения родового строя, эпохи появления «первых идеологов», колдунов, шаманов, жрецов. Эти моменты активного воздействия на массу со стороны выделяющейся эксплуататорской верхушки, переработка стихийной религиозности масс обычно недооцениваются нашими историками религии. Между тем Энгельс, критикуя «теорию обмана» буржуазного атеизма, подчеркивал при этом: «Вполне понятно, что если сти-

⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 537.

⁶ Там же.

хийно возникшие религии, как поклонение фетишам у негров или общая первоначальная религия у арийцев, возникают без участия обмана, то в их дальнейшем развитии поповский обман очень скоро становится неизбежным». ⁷ В религиях, свойственных более развитому эксплуататорскому обществу (феодализм, капитализм), как подчеркивает Энгельс, уже с самого момента возникновения таких религий обман неизбежен. Впервые это воздействие эксплуататорской верхушки на массу появляется в эпоху разложения родового общества, оно проявляется и в шаманских фокусах, чудесах и пр. в своей еще наиболее примитивной форме. Нам легко вскрыть в наших сказках в каждом отдельном мотиве древнейшее зерно магических мотивов, мотивов, воспевавших и магию и ее носителей. К этому будет направлен анализ конкретных мотивов, который за толщей наших сказаний наметит зерна древних полузаглохших легенд о колдунах эпохи разложения родового общества.

Как мы уже указали, этот груз сказаний о колдунах, осваивший разложение родового общества, выделение верхушки племени и первых идеологов, далее не умирает. К тому моменту, когда история застаёт в нильской долине маленькие деспотические объединения, округа, основанные на примитивных формах господства и подчинения, с участием сравнительно небольшого количества рабов и при большом количестве свободных крестьян, во главе этих округов стоит фигура правителя — военачальника, судьи и верховного жреца. Его сила и власть окружены сверхъестественным отблеском, он обладает чудесными возможностями.

Здесь магия, чудо, колдовской ритуал начинают меняться, отражая новые этапы становления классового общества. Духи зла — это не только духи, вредящие земледельцу, — ветры, засухи и жары, духи зла — это и соседние враждебные племена и их боги; боги соседних племен ведут нескончаемую войну между собой, иной раз вцепляясь друг в друга когтями: магия должна помочь этой борьбе. Религия этой эпохи каннибальского деспотизма отразилась в «текстах пирамид», все еще не исследованных с достаточной ясностью и четкостью. В меру изменившейся религиозной идеологии, отразившей не только природное, но и социальное, начинает меняться и неизменный спутник ее в народной толще — молва о великих деятелях религиозной практики, колдунах и жрецах. На этом уровне возможны сложения длинных эпосов о чудесных победах и подвигах и богов и их служителей-колдунов, черты колдовского, шаманского эпоса, успешно совмещающего эпос богатырский. Он возникал там, где развитие раннеклассового общества пошло по линии совмещения и религиозных функций и функций верховной

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 19, стр. 306.

власти становящегося эксплуататорского государства в одних руках, где сближение этих функций происходило максимальное. Там и обожествление угнетателей и слагающихся порядков эксплуататорского строя достигалось максимальное.

О чертах или следах такой стадии мы тоже можем предполагать в развитии наших сказаний. В древнем Египте тщетно разыскивались следы существования эпоса, но ни воинские анналы, ни материал сказки не давали возможности разглядеть зачатки его. Если рассказы о великих магах и жрецах принимали характер эпических легенд, то может быть здесь именно крылись зачатки эпоса древнего египтянина, эпоса, конечно, не богатырского, эпоса, ростки которого вырастали на иной почве. Мировой фольклор знает эпические шаманские легенды у монголов, которые успешно борются там с богатырскими эпическими мотивами, знает финский эпос, составившийся на заговорной магической основе. Роль храмов в составлении эпоса локальных легенд, которые сливались вокруг храма и местных героев, указывали исследователи французского эпоса для эпохи раннего феодализма на Западе. Вокруг храмов возникали и наши легенды, сплетая отголоски еще более древних сказок о колдунах седой древности. В разных частях Египта возникали такие сказания, свиваясь вокруг местных владетелей, объединявших функции воина, судьи и верховного жреца.

Однако наибольший интерес представляет развитие наших сказаний в последующую эпоху. Процесс классовой дифференциации идет дальше. Положение примитивных форм эксплуатации начинает резко меняться к эпохе Среднего царства. В недрах свободного люда происходит классовая дифференциация — общее название для низших групп «неджес» — «маленький» на этом этапе явно не удовлетворяет истинному положению вещей. Среди общего слоя «маленьких» поднимаются фигуры «крупных», сильных «неджесов», вырастающих с началом распада старой сельской общины, с развитием форм рабовладения. Богатые слои рабовладельцев вступают в борьбу со старой родовой знатью за свои права. С другой стороны, в эту эпоху соотношение жречества и государственной власти в объединенном рабовладельческом государстве Египта несколько иное. Жречество, с одной стороны, постепенно становится экономически независимой силой внутри эксплуататорской верхушки, но, с другой стороны, оно целиком связано со старой родовой знатью. Здесь наступает интереснейший этап развития сказок о колдунах и верховных жрецах. Старые сказки о жрецах спускаются до уровня фавль, новеллы; чудеса, успехи и победы героев-жрецов заслонены, неджесы вносят новую фигуру, запутывая, а в некоторых местах и разрывая весь сказочный узор, — фигуру простонародного колдуна Дедн (сказки папируса Весткар). Он старается центрировать старые сказания о вер-

ховных жрецах, старается оттеснить героев их на второй план. Это, несомненно, любопытнейший момент в истории религиозных представлений и в истории отношения народных масс к жречеству и клиру.

Подымающиеся новые слои при всей скованности их рамками древневосточной деспотии несут критику старой патриархальной религии, несут критику старого жречества. В литературе того времени сохранился замечательный памятник критики старых религиозных представлений. Знаменитая «Песнь арфиста» вступает в единоборство с основным догматом загробного царства, загробных мук и воздаяний с призывом: «устрой свои дела на земле». Никто не вернулся с того света, чтобы рассказать, что там делается, а поэтому главное — это «устрой свои дела на земле». Однако формы рабовладения, рост обмена, денежные отношения не приобретают того огромного размаха в древнем Египте, какой они приняли в Греции, Риме, где они сломали старое патриархальное устройство, оттеснив на задний план старую родовую знать. Великой победы демоса история рабовладельческого общества Египта не знает. В идеологии поднимающихся слоев богатых свободных, еще недавно бывших официально «маленькими», «неджесами», нет ясности, определенности; она еще не сформировалась. В своей борьбе со жречеством эти слои не доходят до глубокой критики религии, призыв «устрой свои дела на земле», а не в туманном Аменти не становится основой идеологического наступления; вместо старого жречества эти слои стремятся поставить новое жречество, в сказках возвеличивают фигуру сельского колдуна. Крайне ясно выражено лишь стремление сбить жречество с его старых позиций, поэтому сказки о верховных жрецах уже не прославляют их подвигов, только анализ исследователя вскрывает в них эту первоначальную их основу; традиции профанированы, в единоборство со жрецами вступает деревенский колдун, ясно-видец и фокусник.

Эта линия сведения рассказов о верховных жрецах до степени забавных анекдотов об их поражениях, эта линия усиливается в дальнейшем, являясь основной тенденцией всех наших сказок. Однако наравне с этим действует и другая сила в наших сказаниях — это храм, храмовой люд, клир. Там систематизируются древние сказания и превращаются в культовую жреческую традицию. Каждый крупный храм, каждый округ представляет своих замечательных деятелей, чудотворцев. Этот процесс образования «языческих святых», если их можно так назвать, не вскрыт в наших сказках, он только едва намечается. Весь культ, вся жреческая деятельность становится объектом этих сказаний, жрецы великие и под землю сходят (здесь сплетаются старые шаманские отголоски), но больше всего они находят священные книги, к ним восходят лучшие, так

сказать, «жемчужины» магической литературы, религиозные традиции. В ряде случаев сказки связаны с фараоном и царскими сыновьями; царские сыновья часто являлись херихебами, верховными жрецами, их деятельность помнилась в жреческих кругах. В эпоху Среднего царства, а может быть и Древнего, особенной популярностью пользовался Хардедеф (сказки папируса Весткар); в эпоху конца Нового царства и в эллинистическую эпоху такой славой пользовался Сетне — Хаемуас, мемфисский верховный жрец (мемфисские сказания).

Мы можем также указать, какие стороны деятельности этих героев порождали жреческие предания о них; и о Хардедефе и о Сетне сакральная традиция говорила одинаково: они открывали, разыскивали заупокойные тексты при своих ревизиях, при отправлении ими жреческих обязанностей. Так, одни главы «Книги Мертвых» сопровождались приписками о Хардедефе, а другие — о Сетне. В сказаниях Хардедеф принимал какое-то участие в поисках тайников для постройки пирамиды Хеопса; легенда эта стала центральным пунктом целого сказочного свода. Сетне объединил еще большее количество сказаний, и его поиски волшебной книги являются центральным мотивом большого сказания. Зарождение этих преданий следует искать в среде высшего и низшего жречества; на глазах у первого проходила вся деятельность этих верховных жрецов, вторые же, вероятно, составляли основную канву сказаний о них. Данные ритуала, данные культа часто подсказывали мотивы для создающихся здесь сказаний.

Эти сказания все более удаляются от своих примитивных праоснов, сказаний о колдунах и шаманах, но все же сохраняют элементы их. Мотивы разделения воды в озере, мотив волшебных фигурок — помощников колдуна, наконец, мотив борьбы магов, наводящих огонь, облака, дождь, ветер, магов, грозящих навести голод на страну, мотив превращения колдунов в животных, мотивы избивания и сжигания врагов возникают на той же почве религии доклассового общества, что и соответствующие заговоры, обряды симпатической магии и мифы. Здесь на верховных жрецов перешли сказки, которые уходят своими корнями гораздо глубже, чем самый институт жречества. В эпоху разложения родового общества колдун посылал дождь и разгонял облака, пользовался всей совокупностью магических средств, какие рождались в результате бессилия дикаря в борьбе с природой. На жречество перешли, таким образом, мотивы древней примитивной поры и сохранились в наших сказках. В этих рассказах примитивной поры о колдунах мы должны искать лишь общую праоснову, на которой возникают наши сказания. Жреческий ритуал, жреческие предания о тех или иных верховных жрецах дают зерно, толчок нашим сказаниям, которые питаются отголосками более древней поры. Эти

сказания далее распространяются клириками, мелким храмовым людом в городах, где осели бывшие крупные неджесы, давно уже переставшие быть «маленькими». Следующий этап развития наших сказаний переносит нас в города эллинистического Египта, на площади Мемфиса, где собирал свои сказки несколько позже и Геродот. Старые сказания и здесь приобретают новый характер, показывая рост «первобытного антиклерикализма» среди городской массы эллинистического Египта.

Этот примитивный, первобытный антиклерикализм, лишь намеченный в пору выдвижения богатых свободных слоев и их борьбы с патриархальной родовой жреческой знатью, здесь прорывается во всех сказаниях. Многие сказания он низводит почти до новеллы, фабль или анекдота о незадачливости самих верховных жрецов. Этим верховным жрецам городские слои эллинистического Египта не противопоставляют никакого своего собственного колдуна, ибо вопрос не стоит об отвоевании жреческих мест для новых кандидатов, как дело было ранее в папирусе Весткар. Сказания о верховных жрецах, разумеется, не свидетельствуют и о моментах перерастания этого своеобразного антиклерикализма в безбожие. Они свидетельствуют лишь об обстреле жречества, клира, о стремлении снизить и осмеять старых героев жречества со стороны народной массы и о том, что эта насмешка упирается со всей силой в стихийную религиозность масс, задавленных силами зверского деспотизма и беспомощных перед силами природы. Косное бессилие, беспомощность остается в сказаниях о верховных жрецах: жрецы почти ничего не совершают славного, ибо они — игрушка в руках самой магии, самих сверхъестественных сил, с которыми они справиться не могут. Таков вывод из сказаний. Этот вывод вводит нас в ту атмосферу, в которой с такой легкостью могло распространяться христианство.

Недаром в наших сказаниях появляется новая фигура — верховного жреца, а может быть, и полубога — Си-Осириса, чудесно родившегося, пришедшего на землю после своего перевоплощения, а затем так же чудесно исчезнувшего на небо. Недаром этот Си-Осирис показывает своему отцу судьбу богатого и бедного на том свете.

Последние части сказаний теряются в эллинистической мистике; в закабаленном, изнывавшем под двойным прессом иноземного и собственного гнета Египте таких сказаний бродило, видимо, не мало. Эти последние сказания приводят нас к евангельским сказкам, к сказкам о чудотворцах, «богочеловеках», никогда не существовавших, фантастических образах героев-богов, из которых составилсЯ далее и сводный образ фантастического Христа. Таков последний этап наших сказаний; они, видимо, читаются еще в христианском Египте, они будут давать неисчерпаемый материал для агнографии коптского Египта.

Таковы основные этапы развития наших сказаний о колдунах; внимательный разбор отдельных мотивов оправдывается этим их значением.

В своем записанном виде, в качестве литературных памятников, наши своды имеют такой характер. Сказки о верховных жрецах эпохи Среднего царства в папирусе Весткар были объединены легендой о происхождении династии и легендой о поисках Хеопсом тайников для постройки им своей пирамиды. Именно эти легенды стремился передать наш свод, присоединив к ним несколько сказок о великих волшебниках — верховных жрецах. Среди них была подчеркнута и введена в самый текст основных легенд фигура простолюдина Деди. Все сказки свода, объединенные основной легендой, прошли народную передачу, и их социальный характер совершенно ясен. В противоположность сказкам о верховных жрецах класс неджесов выдвигал сказку о Деди, «простолюдине», подчеркивал именно его силу, как наиболее замечательного из всех других колдунов — верховных жрецов.

Следующим за папирусом Весткар идет демотический свод эпохи эллинистического Египта, сказания о Сетне и Неноферкаптах. Эти сказания носят на себе следы народной передачи, так же как и папирус Весткар. Основная тенденция свода состоит не в прославлении Сетне, а в повествовании о его неудачах. С особенной ясностью это сквозит в эпизоде с Табубу, где верховный жрец подвергается всяким неприятностям, нагим отыскивается фараоном и толпой, получает одежду раба и, наконец, после отеческого внушения фараона, награжденный атрибутами преступника, относит злосчастную книгу назад. Основное же зерно сказаний о Неноферкаптах и Сетне едва сохранило следы первоначальной цели — прославить подвиги этих героев. Как видно, новый характер приобрело сказание в среде мемфисских низов. Среди мемфисских горожан, на площадях и базарах Мемфиса от своих переводчиков собрал и Геродот немало сказок, в которых также видоизменялась древняя сказочная основа, приближаясь иной раз по типу и тенденции к средневековому европейскому фавлю. Там бытовали рассказы о фараонах и об их дочерях; в сказках подчеркивалась главным образом их грубоватая занимательность.⁸ Мотивы же и основные составные части сказаний безусловно древнее этой передачи и частью восходят к жреческим преданиям, частью же к древним сказкам о колдунах.

Второе демотическое сказание — сказание о Сетне и Си-Осирисе — лишь в общей завязке соединено с именем Сетне. Основная же часть сказания повествует о борьбе двух Горов-

⁸ См. об этом: Г. П. Францов. Легенды о Бокхорисе у Геродота. — Настоящий том.

колдунов и о Си-Осирисе. В передаче этих сказаний мы также можем отметить народные черты. Характер этой передачи, однако, несколько иной, чем в первом сказании. В своей жреческой версии все сказание явно было направлено к возвеличению египетского колдуна. Чтение рукописей заговоров, переписывание их фигурирует все время в сказании, из чего создается ряд мотивов «чтения и письма»; сказание подчеркивает особенно ясно, что его главные герои — жрецы и писцы, люди, связанные с Домом писцов. Это заставляет нас указать и в составлении сказания роль этих людей Дома писцов и низшего жречества.

Основной тенденцией всего памятника являлось соперничество с Эфиопией. В греко-римскую эпоху в среде северного жречества это соперничество, вероятно, особенно обострилось; целям посрамления эфиопов и их жрецов и служил наш текст. История возникновения эфиопского царства и общих отношений его с Севером вполне объясняет, как создалась эта тенденция, которая окрасила собой наш письменный свод. Эта группа сказок может быть пополнена лишь некоторыми демотическими отрывками рассказа о волшебнике Хн-Хоре. К сожалению, этот рассказ дошел до нас лишь в незначительных фрагментах, так что установить его содержание не представляется возможным. Возможно, что сказка эта примыкала к обширному кругу сказок о «помощных зверях»: в ней описывалось, что колдун попал в темницу, на помощь ему являются две птицы, которые относят его жалобу фараону. Этим ограничивается все, что мы можем сказать об этих фрагментах. Для нас они являются свидетельством широкой распространенности сказок о колдунах и верховных жрецах. Вероятно, в этот же круг сказаний входили и египетские версии сказаний о популярном Аменофисе, сыне Пааписа, но, к сожалению, об этих версиях мы также можем составить лишь крайне приблизительное впечатление. Мы не можем сказать, дождалась ли сказки, которые, вероятно, рассказывались в Фивах о нем, своего письменного свода, подобного своду сказаний о Сетне. Возможно, конечно, что в Фивах он играл роль Сетне, как это предполагал Масперо.⁹ Что Фивам были знакомы рассказы о верховных жрецах, показывает нам отрывок рассказа о верховном жреце Амона Хонсумехебе, содержание которого крайне трудно восстановить.

На этом материале мы действительно можем проследить отношение масс к жречеству в раннеклассовом обществе, в ходе развивающейся классовой борьбы. Этот вопрос не привлекал

⁹ См. G. Maspero. Contes relatifs aux Grand Prêtres de Memphis.— «Journal des savantes», 1901, p. 491. Гриффитс включает в цикл сказаний о Сетне и рассказ о Сетоне у Геродота. Однако и этот рассказ не имеет никаких древнеегипетских версий.

внимания исследователей, отношение к жречеству представлялось стабильным, неизменным, покрытым непроницаемым слоем «благочестия». Отдельные факты в египетской истории, как бунт в священном некрополе Фив при Рамсесе III, когда не помогло и вмешательство жрецов, отдельные моменты в египетской литературе вроде упомянутой уже «Песни арфиста» или сказок, прославлявших удачливого вора священных царских гробниц (у Геродота), оставались в тени и не учитывались историками религии, оторвавшими ее развитие от развития классовой борьбы. Нам кажется, что наши сказки дадут новый материал для истории религии на ранних этапах развития классового общества.

Нам думается, что анализ наших сказок даст материал и фольклористу, показав дальнейший путь развития в классовом обществе сказок о шаманах, о шаманских фокусах, о колдунах и т. п.

СКАЗКИ ПАПИРУСА ВЕСТКАР

Рассматриваемый нами папирус Весткар,¹⁰ содержащий первый по времени свод сказок о колдунах и верховных жрецах, представляет собой исключительное явление в древнеегипетской литературе. Древнеегипетская сказка не знает другого столь же обширного сказочного сборника, в котором отдельные сказки были бы соединены друг с другом методом рассказывания их главному действующему лицу всего свода. В этом отношении наш папирус представляет большой интерес и для мировой сказки, так как он является отдаленным предшественником других более поздних восточных сборников сказок, построенных по этому же принципу рассказывания («1001 ночь», «Тути-намэ», сказки о Викрамадитье и т. д.).

При сравнении с ними построение нашего папируса представляется, конечно, несложным и сводится к следующему. Фараону Хеопсу его сыновья по очереди рассказывают сказки о разных волшебниках, живших до него. Мы не знаем причины, которая побудила их рассказывать сказки; высказывалось предположение, что таким образом наш текст описывает развлечения Хеопса. Таких рассказов в сохранившемся виде нашего текста имеется два, и небольшие следы остались от третьего рассказа в начале текста. В первом рассказе, или, как чаще говорят, новелле, описываются приключения жены верховного

¹⁰ Капитальной филологической работой о памятнике продолжает оставаться: А. Erman. Die Märchen des Papyrus Westcar. Berlin, 1890. Сказки часто переводились Масперо, Петри, Видеманном, Редером.

жреца и какого-то «простолюдина». Рассказ этот заканчивается выступлением самого верховного жреца, который посредством колдовства наказывает смелого «простолюдина». Второй рассказ повествует о другом волшебнике, о верховном жреце, который совершает также большое чудо во время увеселительной поездки фараона Снофру по озеру.

Следующая часть памятника уже уводит читателя ко временам самого Хеопса. Третий волшебник, о котором рассказывает Хеопсу его третий сын, оказывается, живет в его время. По приказанию Хеопса этот волшебник доставляется ко двору и здесь показывает ряд своих чудес. Из завязавшегося разговора между волшебником и фараоном выясняется, что первый имеет некоторые сведения относительно разыскиваемых фараоном для постройки пирамиды каких-то планов или других сведений о храме Тота. Однако этот волшебник не может сам доставить Хеопсу необходимых сведений и указывает лишь того, кто эти сведения принесет впоследствии. Оказывается, что в это время от жены жреца должны родиться трое детей бога солнца Ра, которые и будут фараонами после Хеопса (даны исторические имена царей V династии Египта), а старший из них, родоначальник династии, принесет Хеопсу необходимые сведения для постройки пирамиды. Хеопс несколько опечален этим сообщением и, как кажется, собирается лично отправиться к месту рождения трех детей. По его приказанию прибывший волшебник оставляется пока при дворе. После этого текст переходит к описанию рождения трех детей.¹¹ Он подробно передает обряд родов в присутствии богинь,¹² специально снаряженных помогать при родах богом солнца, затем передает несколько фактов, случившихся в последующие дни. Как видно, служанка собирается донести Хеопсу о рождении трех детей, заметив необычное явление, которое сопровождает их появление на свет. Замысел ее, однако, остается невыполненным: встретившийся ей на пути ее брат мешает ей выполнить этот за-

¹¹ Эту легенду о рождении трех детей от бога солнца мы не можем рассматривать сколько-нибудь подробно в настоящей работе. Некоторые положения о возникновении и развитии мифа о непорочном зачатии даны в кн.: В. Недельский и Ю. Францов. Миф о страдающем боге. М., 1934, стр. 44—63. Текст содержит интересный «демократический» вариант легенды (ср. там же, стр. 62—63).

¹² Эта часть памятника интересна главным образом с этнографической стороны. Текст передает, что во время родов муж находился с «перевернутым передником», вероятно распушенным, с развязанными узлами для магического облегчения родов; передает обряд давания имени новорожденному в момент родов. Наделение именем также способствовало родам, ребенок «становился в имени своем» (см. «Papyrus d'Orbiney», 18,9). Имя магически заканчивало появление человека. Далее следует обряд положения новорожденного на родильные кирпичи вместо более раннего положения на землю с ритуальными целями.

мысел. Он толкает ее в реку, и ее съедает крокодил. На этом и обрывается наш текст. Мы не знаем, каким образом получил Хеопс нужные ему сведения. Мы не знаем, передавал ли наш текст разнообразные козни Хеопса против детей или нет, и какая роль в дальнейшем повествовании была отведена третьему волшебнику. Но и в сохранившемся виде наш текст представляет огромный интерес.

Сказки о верховных жрецах Уба-Онере и Джаджаеманехе

Первые две сказки папируса Весткар показывают нам, что сказки о верховных жрецах в условиях развитого классового общества (древний Египет эпохи Среднего царства) склонны видоизменяться и по содержанию и по форме. Обе сказки нисходят до положения новеллы или фавль, если можно этот термин перенести на древний Египет. Тем сильнее этим сказкам о верховных жрецах противостоит сказка о колдуне-простолюдине Деди. Однако мотивы обеих сказок гораздо древнее, чем сама форма сказки, и заставляет угадывать за этой формой новеллы старые легенды о колдунах и жрецах. Первая сказка повествует о чудесах, сделанных в присутствии фараона жрецом Уба-Онером.

Принц Хефрен встает и рассказывает Хеопсу чудо, которое случилось в эпоху фараона Небка. Рассказ этот, к сожалению, сохранился в несколько фрагментарном виде, однако содержание его совершенно ясно. При посещении Мемфиса Небка посетил и верховного жреца херихеба Уба-Онера. У этого последнего была жена, которая часто виделась с каким-то «простолюдином». Однажды этот «простолюдин» сказал жене Уба-Онера: «Есть беседка [на озере Уба-Онера], смотри, давай проведем там время» (II, 4—6). Жена Уба-Онера сказала домоправителю: «Пусть будет приготовлен дом, который на озере [беседка]. И они провели там время в питье до захода солнца» (II, 7—9). Домоправитель рассказывает эти проделки самому жрецу. При помощи какого-то предмета из эбенового дерева и золота Уба-Онер изготавливает маленькую фигурку крокодила из воска и читает над ним заклинания относительно того, что должен делать крокодил, «если придет купаться в озере моем простолюдин» (III, 1). «Он дал его домоправителю и сказал ему: после того как спустится простолюдин к озеру, как ежедневно, брось крокодила позади его. Домоправитель ушел, и взял он крокодила с собой» (III, 1—5). Все случается далее, как предполагает верховный жрец. Простолюдин приходит на озеро и затем, по своему обыкновению, идет купаться. «Домоправитель бросил крокодила из воска позади его [простолюдина] в воду. Стал крокодил в 7 локтей величины, схватил он простолюдина» (III, 12—14).

Текст повествует дальше о том, что чудо это стало известно и фараону Небка. «И вот провел Уба-Онер с величеством царя Верхнего и Нижнего Египта 7 дней, а простолюдин был [под водой?] не дыша» (III, 14—17). Верховный жрец предлагает фараону посмотреть чудо и ведет его к озеру, где приказывает крокодилу: «Принести простолюдина» (III, 21). Крокодил приносит, судя по всему, труп неджеса, после чего фараон желает узнать, что представляет собой этот крокодил. «Уба-Онер нагнулся, взял он крокодила, стал он в руке его крокодил из воска» (IV, 1—3). Уба-Онер рассказывает фараону, за что постигло неджеса такое наказание. «Сказал е. в.^{12а} крокодилу: унеси себе тебе принадлежащее. Крокодил спустился в глубь [?] озера; неизвестно место, куда он ушел с ним» (IV, 5—70). Жену жреца постигает другая участь, однако и она не избегает наказания. Ее приводят на поле «к северу от столицы, навели огонь на нее, бросили пепел в реку» (IV, 10).

В этой новелле с особенной ясностью выступает общий характер нашего памятника. Главное действующее лицо, на котором зиждется рассказ, не названо иначе, как неджес, т. е. вместо имени оно имеет определение своего общественного положения. Он — «простолюдин», сумевший проникнуть с большой ловкостью в дом верховного жреца, о его приключениях и повествует новелла. В эпоху феодализма подымающиеся городские слои несли с собой в литературу новые жанры и новые сюжеты; среди европейских фабль немало сюжетов, в которых также описываются похождения ловкого простолюдина в высших классах общества. В египетской литературе в эпоху подъема новых групп рабовладельцев на смену старой рабовладельческой знати мы видим процесс, несколько схожий: новый жанр подхватывает древние легенды и сказки, превращает их в новеллы с ярко оттененной занимательностью, проникает и в письменность, но, главным образом, вероятно, остается все же в устной передаче, откуда так много отдельных произведений собрал в позднее время Геродот. В данном случае наша новелла попала в литературу в эпоху сильного подъема новых групп рабовладельцев, борющихся со старой родовой рабовладельческой знатю в конце Среднего царства.

Однако самый костяк сказки о чудесном крокодиле и жреце-волшебнике безусловно древнее эпохи, которая наложила на нее свою окраску. Едва ли можно предполагать, что этому древнему костяку искони крепка была фигура горожанина, который смеется над верховным жрецом. Колдун, делающий чудесные фигурки и при их помощи наводящий смерть на врагов,— древний мотив. Мотив наказания, в виде пожирания крокодиллом, встречается в нашем же памятнике и вне связи с

^{12а} Его величество.— *Прим. ред.*

волшебной фигуркой; действующим лицом там является настоящий крокодил. В конце нашего памятника брат толкает вероломную служанку и ее схватывает крокодил. Пожирание крокодилом — конец, предназначенный и герою сказки о «зачарованном царевиче». В древнем Египте смерть от крокодила, вероятно, была довольно частой смертью и в реальности. В магии с опасностями, грозящими со стороны крокодила и других водных животных, должен был бороться особый сборник заклинаний, папирус Харрис. Возможна также и магия «наведения» крокодила.¹³ Фигура крокодила-пожирателя также входит и в религиозные тексты: в «Книге Мертвых» имеются специальные заклинания против крокодила, грозящего пожрать выходящего Осириса.¹⁴ В нашей сказке крокодил появляется как «приносящий» и «уносящий» труп неджеса из озера (III, 21; IV, 5). Эта деталь также находит себе аналогию в египетских памятниках. В этой роли известен крокодил в мифе: Гор превращается в крокодила и отыскивает тело Осириса.¹⁵ В нашем тексте фигурирует, однако, не просто крокодил, а волшебная фигура крокодила, изотворенная из воска колдуном.

В древнеегипетской магии употребление фигурок с магическими целями было широко известно.¹⁶ С тем оттенком, с каким передано употребление фигурок в нашей сказке, в качестве фигурки-помощника, представление получило распространение в заупокойном культе в виде фигурок-помощников «ушебти» или «шауабти». ¹⁷ Фигурки, созданные колдунами, встретятся нам в качестве помощников в сказке о Сетне и Неноферкаптах и в сказке о Горе, сыне Па-Неше: там Неноферкаптах изготавливает из воска фигурки гребцов и лодку. Гор, сын Па-Неше, изготавливает, так же как и его конкурент эфиоп, фигурки носильщиков. В этих более поздних сказаниях волшебник в целях оживления сделанных им фигурок проделывает специальный акт вдыхания в них жизни. Этого акта не требуется для превращения фигурки в живого крокодила в нашей сказке. В данном случае мы имеем более примитивную стадию мотива, более близкую к первобытным представлениям, по которым вещь, созданная или нарисованная с целью колдовства, не нуждается ни в каком акте одухотворения, магически замещающая действительную вещь, человека, животное.

¹³ См. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter. Wien, 1913, S. 133*, где справедливо замечается, что наравне с заклинаниями, которые отгоняли крокодилов, должны были существовать и противоположные заклинания, которые навлекали бы такую опасность на врагов заклинателя.

¹⁴ См. *И. М. Волков. Древнеегипетский бог Себек. Пг., 1917, стр. 69.*

¹⁵ См. там же, стр. 68.

¹⁶ См. *A. Erman. Die Märchen des Papyrus Westcar. Berlin, 1890, S. 26.*

¹⁷ О связи волшебных фигурок и «ушебти» см. *Fr. Lexa. La magie dans l'Égypte antique. Paris, 1925, p. 75—80.* Выводы автора представляются, однако, весьма спорными.

Мотив волшебных фигурок, которые делает колдун, пришел в сказку из обрядов так называемой симпатической магии, в которой колдун изготавливает такие фигурки. Из современного материала следует указать на Африку, где колдовской обряд этот широко известен, а для эпохи Древнего Востока следует указать на Вавилон, для которого особенно характерны так называемые заговоры «Маклу», насквозь пропитанные этим представлением о колдунах, изготавливающих магические фигурки.¹⁸ Как было указано, древний Египет знал употребление в магическом культе не только фигурок вообще,¹⁹ но и фигурок именно крокодила. Однако в настоящем виде сказка далека от своей первоначальной основы, далека от сказки о колдуне, повелевающем волшебными фигурками. Сказка превратилась здесь в новеллу о верховном жреце, его неверной жене и дерзком, но наказанном «простолюдине». Так изменяют сказку о верховном жреце подымающиеся слои «простолюдинов», крупных неджесов, новые слои рабовладельцев.

Тот же процесс превращения сказки о верховном жреце в новеллу мы можем указать и для второй сказки нашего сборника.

Второй рассказ папируса Весткар повествует нам о новом колдуне и новом чуде, которое случилось на этот раз в эпоху фараона Снофру. Отыскивая какое-нибудь развлечение для себя, Снофру не может получить никакого совета от своего двора, — таково предполагаемое начало рассказа. Тогда он приказывает привести к себе херихеба и писца Джаджаеманеха.

Наша сказка повествует о том, как явившийся мудрец Джаджаеманех предлагает Снофру предпринять поездку по «озеру его прекрасному» в лодке, в которой гребцами будут наиболее красивые девушки гарема, одетые в сетки вместо одежд. Красивые виды местности и девушки, которые будут грести, должны развеселить Снофру. Предпринятое путешествие оказывается, однако, прерванным из-за того, что у одной из гребущих упало в воду из волос малахитовое украшение, вероятно, в виде рыбки. Здесь и совершается основное чудо, которое является центральным местом рассказа. По приказу Снофру снова приводится херихеб Джаджаеманех, который, по прочтении заклинаний, делит воду озера пополам, чтобы на дне его взять упавшее украшение. «Он положил одну сторону воды озера на другую, он нашел украшение, лежащим на черепке, он принес его, отдал его хозяйке» (VI, 7—10).

Этот мотив не стоит одиноко в древнеегипетской сказке. При всей случайности дошедших до нас ее памятников, колдуна, «управляющего» водной стихией, мы встречаем неоднократно.

¹⁸ См. А. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier. Jena, 1921.

¹⁹ См. Т. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter, S. 64. 133. 146, 177.

В демотических рассказах о мемфисских жрецах Неноферкаптах в поисках за магической книгой спускается на дно моря, насыпав перед собой в воду песок и таким образом разделив ее пополам. «Он бросил песок перед собой (hwj-f š'h'-t-f), образовалось отверстие в потоке (hrg w'wš jr)», — говорится в тексте.²⁰ Мы еще вернемся к мотиву сыпания песка особо, здесь же следует указать, что приблизительно таким же образом борется с водой героиня другой демотической сказки — ласточка. Она наказывает сыпанием песка вероломное море, которое унесло у нее птенцов, доверенных ему. «Я загружу тебя песком (e-i fi-k pr', š'), — грозит ласточка морю, — и она сыпала песок на море», — добавляет текст.²¹ Уже на почве христианского Египта этот мотив продолжает в легенде служить службу христианскому колдуну. В коптской литературе в известных «Деяниях Андрея и Павла» этот мотив получает большое развитие. В них описывается, как потонувший Павел извлекается со дна моря Андреем. После длинных заклинаний и колдовских действий «глубина моря разделилась, и Павел выпрыгнул из воды».²²

Выходя за пределы древнего Египта, мотив также получает большое количество аналогий. В первую очередь такую аналогию представляет в древнееврейском фольклоре известный мотив разделения воды Красного моря Моисеем. К этому мотиву Фрэзер²³ привел большое количество аналогий из классической литературы, где порой мотив трактован совершенно реалистично и находится в связи, главным образом, с легендами о военных походах. Он же собрал некоторый материал и из доклассового общества, главным образом на примере современного африканского фольклора, в котором этот исследователь видит так много встреч с фольклором древнееврейским. В приводимых Фрэзером материалах африканская легенда или сказка занимается также описанием разнообразных переходов людей через реку после разделения поверхности воды (так у племени Wafira) или разделения реки на две части, так что одна часть потекла обратно к своему истоку (так у Bayas). Во всех этих случаях мотив дан в более примитивной форме, которая указывает исследователю его настоящую интерпретацию и заставляет присмотреться к мотиву в эпоху разложения доклассового общества.

В области современной африканской сказки исследователь,

²⁰ См. *F. L. Griffith*. *Stories of the High Priests of Memphis*, t. III. Oxford, 1900, p. 30.

²¹ См. *W. Spiegelberg*. *Demotische Texte auf Krügen*. Leipzig, 1912, S. 12.

²² См. *G. Steindorff*. *Kurzer Abriss der Koptischen Grammatik*. Berlin, 1921, S. 38.

²³ См. *J. Frazer*. *The folk-lore in the Old Testament*, v. II. L., 1913, p. 456—462,

по свидетельству африканиста Ипсена, в мотиве разделения воды сталкивается вообще «с широко распространенным в Африке мотивом»²⁴. В этих сказках мы найдем трактовку мотива и вне зависимости от переходов или переправ через реки, в форме, близкой к нашей сказке, где разделение воды диктуется потребностью добыть что-либо со дна. Ипсен сопоставляет одну из современных африканских сказок, между прочим, и со сказкой нашего папируса. На этой сказке нам следует остановиться несколько подробнее,²⁵ так как она мотив колдуна, разделившего воду, покажет нам с другой стороны.

Сказка разворачивает интересующий нас мотив в совершенно ином сюжетном оформлении. Один мальчик пошел однажды в лес, где в расставленных силках он нашел маленькую, красивую птичку. «Птичка сказала мальчику: „Не убивай меня“. Когда он принес ее домой, она сказала: „Созывай всех людей“, и он созвал их. Когда все были там, сказала птица, что надо пойти с ней к воде». Здесь птица поет над рекой, и вода в реке разделяется. «Верхняя часть стояла, а нижняя утекала, и люди били рыбу. Так делали они от времени до времени. Когда бывал недостаток в мясе, били они рыбу».²⁶ Сказка заканчивается указанием, что когда узнал об этом царь этой местности, он отдал мальчику половину своей власти и сделал его царем.

В этой сказке мотив дан в условиях разложения родового общества. Когда не было мяса, тогда мальчик, обладатель чудесной птички, делил воду реки и племя било рыбу; чудесный мальчик стал князем племени. Здесь обряд примитивной магии, обряд, связанный с рыбной ловлей, ясно встает за очертанием сказки. На первый план выделяется фигура колдуна, связанного здесь с чудесной птичкой, духом воды или неба. Магический мотив усложняется тем, что колдун является подателем рыбы во время голода племени, а далее и вождем племени. Майнгоф²⁷ указывает, что у многих африканских племен вождь племени считается главным подателем дождя и т. п. Мальчик явился подателем рыбы, повелителем реки.

Огромный период времени отделяет древнеегипетскую сказку от этой сказки. Первоначальный мотив, выделявший и прославлявший фигуру колдуна и вождя как носителя древней магии эпохи разложения родового строя, выветрился. Сказка о верховном жреце, разделившем озеро, ясно показывает упадок этого рода сказаний, выветривание из них религиозного ядра, спуск их к занимательной новелле.

²⁴ *Ipsen. Zur Einführung, S. 12—13.*

²⁵ См. там же, стр. 87.

²⁶ См. там же.

²⁷ *См. С. Meinhof. Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben. Oslo, 1926.*

Это тем более интересно отметить, что в фольклоре древнего Египта, в мифологии, древние магические мотивы разделения воды, заколдовывания рыбы на дне речном или морском продолжают существовать, но для прославления верховного жреца этот мотив в нашей сказке уже не служит. Верховный жрец добывает со дна озера украшение для женщины из гарема фараона.

В магическом папирусе Харрис, своде заклинательных формул против крокодилов и водной стихии, мы читаем намек на интересный миф, который мы вправе сопоставить с интересующим нас мотивом. «Исида ударила своими крыльями, она заперла отверстие потока, она заставила рыбу лежать в иле, волна не погружает ее [т. е. рыбу]». ²⁸ Этот текст, не подвергавшийся еще, к сожалению, комментированию со стороны египтологов, представляется важным для нашей сказки. Описание чуда, которое проделывает Исида своими крыльями, оканчивается указанием нового осколка мифа, что Гор пересиливает Исиду и ее слезы падают в реку. Судя по всему, здесь слезы Исиды обозначают дождь, как это бывает в египетском фольклоре. Чудесный взмах ее крыльев — ветер, который налетает на поверхность реки. Для нашей цели особенный интерес представляет, помимо упоминания взмаха птичьих крыльев в качестве причины чуда, и упоминание рыбы, лежащей в иле на дне реки. Следует вспомнить, что Плутарх в своем трактате сообщает нам о другом водном чуде Исиды, когда она, рассердившись, осушила русло реки. ²⁹ Таким образом, упоминание водного чуда Исиды не является единичным. Этот рассказ Плутарха непосредственно связан с предшествующим, в котором описывается, между прочим, как Исида в виде ласточки летает вокруг колонны. ³⁰ Возможно, что и в последующем нас интересующем рассказе предполагался тот же образ Исиды — птицы, запирающей реку. Мы уже указывали ранее, что в сказке рассерженная ласточка ³¹ осушает море, сыпая в него песок в отместку за своих унесенных детенышей. Наш мотив разделения воды отрывается от этих пластов древнеегипетского фольклора. Верховный жрец уже не столько повелитель стихий, сколько лицо, забавляющее фараона. Древнее содержание мотива, вы-

²⁸ «Papyrus Harris», VII, 8—12; ср. понимание этого места в кн.: *H. Lange. Le papyrus magique Harris. Upsala, 1916.*

²⁹ См. *Plutarchus. De Iside*, 16. Ed. Parthey, S. 27.

³⁰ Там же, начало рассказа.

³¹ Ласточка не занимает большого места в фольклоре древнего Египта; отдельные упоминания о ней имеются в «текстах пирамид» (см. *K. Sethe. Die altaegyptischen Pyramidentexte. Leipzig, 1908—1922*) и в заупокойных текстах. Ньюберри (см. *P. Newberry. Ägypten als Feld für anthropologischen Forschung. Leipzig, 1927, S. 20*) считает возможным среди древних тотемов Египта видеть и ласточку.

росшего из колдовского обряда, почти выветривается, сказка о колдуне-шамане, от которого зависит рыбная ловля, сказка, возникшая в эпоху разложения родового общества, с развитием классового общества, с развитием жречества замыкает свое повествование рамками двора фараона, теряет свое первоначальное содержание, становится новеллой, так же как первая сказка из сказки о жреце стала новеллой о верховном жреце и «простолюдине».

Сказка о колдуне Деди

Этим двум сказкам о верховных жрецах, сказкам, сведенным до уровня новеллы, противопоставляется сказка о колдуне Деди, которого в отличие от предыдущих, живущего еще и сейчас, т. е. в эпоху фараона Хеопса, доставляет царский сын Хардедеф. Он делает это по приказанию Хеопса, после того как Хардедеф сообщил, что Деди — большой волшебник и располагает нужными сведениями для постройки Хеопсом пирамиды. Мы остановимся на этих легендах о постройке пирамиды Хеопсом, легендах, в которые вклинилась фигура Деди, несколько далее; сейчас же рассмотрим самую фигуру простонародного колдуна, противопоставляемого верховным жрецам.

Эпизод с мудрецом Деди непосредственно примыкает по своему характеру к рассказам о двух первых волшебниках и их чудесах. Царский сын Хардедеф рассказывает Хеопсу о великом колдуне, живущем в его время, и по приказанию Хеопса отправляется за Деди; он прибывает к месту, где живет Деди, и застаёт мудреца перед его домом. «Нашел он его лежащим на циновке на пороге (*m sš*) его дома, слуга в изголовье причесывал его (*m'mnf*), другой чесал ноги его» (VII, 14—16). Деди и Хардедеф обмениваются длинными приветственными тирадами на древнем вычурном языке, после чего Деди отправляется в столицу. Взявшись за руки, они идут к кораблю, где Деди обращается к Хардедефу с фразой, нам мало понятной: «Пусть будет дан мне корабль (*k', k', w*), чтобы были мне привезены дети и книги» (VIII, 3—4). Однако нигде в последующем рассказе упоминания каких-нибудь детей или, по догадке Эрмана, учеников Деди и книг его не встречается, деталь эта остается непонятной и не имеет никакого значения в нашем рассказе. Прибывший ко двору провинциальный колдун в независимом тоне вступает в разговор с Хеопсом.

«Сказал е. в.: „Что это, Деди, что я никогда не видел тебя?“. Сказал Деди: „Позванный, вот кто приходит, царь позвал меня, смотри, пришел я“» (VIII, 10—12). Для показывания первого чуда, отсечения головы, Хеопс распоряжается доставить заключенного из темницы. Однако колдуну-«простолюдину» гораздо

более привычны в качестве объектов чудес гуси и скот, которые ему и предоставляются. Далее со всем возможным реализмом сказка описывает самую демонстрацию чуда. «Принесен ему был гусь, отрезана голова, положен был гусь в западную часть зала, голова же его — в восточную часть зала. Деди сказал нечто сказанное им в виде заговора, встал гусь, качаясь, а голова его тоже; после того как достигло одно другого, встал гусь, гогоча» (VIII, 17—22).

То же проделывает Деди с быком, однако это место писцом переписано крайне сжато. При переписке писец совсем пропустил обещанное Хардедефом чудо со львом, который должен идти без всякой веревки. От всего описания переписчик оставил только последнюю фразу: «А веревка его [т. е. льва] на земле была». Обычный в текстах пропуск здесь легко объясним: чудо с быком кончалось фразой: «Бык стоял позади его (ḥr s, 'f)» (VIII); чудо со львом также кончалось — «лев идет позади его (ḥr s, 'f)» (VII, 4). Дойдя до упоминания стоящего быка «позади его», писец сразу перескочил к концу описания чуда со львом, где лев идет «позади его»; к написанной фразе он добавил: «веревка его на земле».

В описании чудес Деди следует отметить почти полное отсутствие в них сказочной усложненности. Первое из них, укрощение льва, едва ли может быть чудом для древнего египтянина. Провинциальный колдун привез ко двору Хеопса умение укрощать зверей, которое могло встречаться и в действительности, оттуда попав в сказку.

Сам по себе мотив отрезания головы и приставления к туловищу известен в сказке, но в нашем тексте мы должны констатировать крайнюю упрощенность его и стремление сделать его возможно более реальным, а не разбавлять фантастикой. Чудо это, которое лежит в возможностях Деди, для древнего египтянина было баснословно в буквальном смысле слова. Оно вошло в поговорку. Знаменитые жалобы красноречивого крестьянина, памятник, впитавший в себя немало обиходных образных выражений, сохранил нам упоминание такого чуда в интересном контексте. В ряде перечислений, с чем можно было бы сравнить тех, которые говорят правду властному чиновнику, он называет их сначала «теми, которые уничтожают зло», а затем, усиливая образы, говорит: «Это такие, которые приставляют отрезанную голову», т. е. редкие волшебники.³² Возможно, что «те, которые приставляют отрезанную голову», — колдуны и фокусники — встречались в те времена в древнем Египте, показывали свои чудеса при дворе фараона или более мелких властителей.

³² См. A. Erman. Die Literatur der Ägypter. Leipzig, 1923, S. 171.

При дворах восточных династий европейцы еще в эпоху XVII—XVIII вв. видали таких колдунов, которые будто бы отрезали голову, а затем, приставляя ее, снова оживляли объект своего опыта.³³ Вместе с этим они показывали акробатические упражнения и образцы искусства дрессировки точно так же, как и наш Деди со львом. Якоби, специально исследовавший этот мотив на современном материале и исторических свидетельствах, приводит немало примеров, аналогичных разбираемому нами. Эти колдовские фокусы зародились, однако, гораздо раньше, чем их стали показывать придворные полуколдуны-полуфокусники, когда первоначальная связь их с культом почти выветрилась. Материал таких чудес в эпоху разложения родового общества близок к большой группе так называемых шаманских фокусов.³⁴ Едва ли есть какие-либо основания не включать в этот материал и зерно древнеегипетского рассказа о Деди.

Вместе с чудесами Деди необходимо упомянуть и указания на его непомерный аппетит. Он поедает 1000 хлебов, выпивает 100 кружек пива и т. д. На слушателя эти цифры должны производить особое впечатление в связи с тем предельным возрастом, в котором находится Деди, т. е. 110 лет. Образ этого колдуна отмечен всеми чертами примитивности. Совершенно новую подробность в характеристику образа Деди вносит упоминание о его пророчествах. Стодесятилетний колдун с непомерным аппетитом, укрощающий льва и производящий фокусы с отрубленной головой, вместе с тем является и пророком, сообщаящим о рождении трех детей солнца. Пророчество Деди не получает в нашей сказке особой формы поэтического текста, в какой нам известны в древнем Египте тексты этого рода. Здесь оно излагается всего несколькими фразами. Слушателя интересовало сюжетное построение всей сказки, а не отдельные моменты пророчества. Однако и в так называемых пророческих текстах сохранились рамки, в которых действующим лицом является пророк. Там, наоборот, до нескольких фраз сокращена рамка пророчества, его сюжетное оформление, характеристика действующего лица дана также бегло за счет особой разработки самого пророчества в стройный поэтический текст. В нашем тексте дана обстоятельная характеристика пророка, черты которой сплетаются в крайне интересную фигуру. Старец в предельном для египтянина возрасте, простолюдин из новой группы рабовладельцев, сильных «неджесов», из маленького местечка, обладающий непомерным аппетитом. Вместе с

³³ См. *A. Jacoby. Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire.*— «Archiv für Religionswissenschaft», 1914, Bd. 17, S. 455.

³⁴ См. *В. Г. Богораз.* К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии.— «Этнографическое обозрение», т. 84—85. М., 1910.

тем он колдун, умеющий отрезать и приставлять голову, что составляет распространенный мотив сказаний о многих фокусниках; кроме того, он представлен еще в качестве укротителя льва. К этому сказка добавляет, что он является пророком, знающим будущее Египта. В противоположность рассказам о херихебах и верховных жрецах поднимающиеся низшие слои египетского общества выдвигают особую фигуру полуколдуна-полупророка. В небольших поселениях Нильской долины, вероятно, существовали в те времена наряду со жречеством особые простонародные колдуны. Черты этой фигуры раскрашены, вероятно, чертами гораздо более древней эпохи, и характеристика Деди выросла отчасти и из отголосков древних рассказов о колдунах примитивной поры эпохи разложения родового общества.

Основные черты фигуры колдуна Деди сложились, когда, по выражению Вундта, из фигуры примитивного шамана «на высшей ступени культуры развилось, с одной стороны, в качестве правильного института жречество, а с другой стороны, вне последнего и нередко в противоположность ему, то исключительное явление, которое называется пророчеством».³⁵ Не жрец, но колдун и вместе с тем пророк Деди сохраняет черты этой древней поры. В эту эпоху, когда слагалась наша сказка, как указывалось, совершалось продвижение низших слоев рабовладельцев к высшим должностям и жречеству, которое уже многие столетия функционирует в качестве вполне оформившегося института. Однако в низах египетского общества, вероятно, продолжают существовать древние отголоски в виде колдунов и другие институты, оставшиеся вне жречества. Тогда в противоположность жречеству спорадически возникает и фигура пророка, вырастая на той древней почве, откуда, в свою очередь, идет и само жречество. В эту пору в состав жречества стремится проникнуть новый слой. Проникновение вверх идет лишь постепенно, и постепенно группы новых рабовладельцев овладевают должностями. В эту эпоху и вводится в сказку Деди, который не является еще жрецом, но своими чудесами побивает все предыдущие рассказы о великих жрецах. В эпоху Хеопса, по мысли сказки, он является единственным волшебником, подобным древним жрецам и херихебам.

Сказание о поисках Хеопсом тайников

Рассмотрев фигуру колдуна Деди, нам необходимо рассмотреть, в какие именно легенды вклинилась эта фигура. Такой анализ должен внести ряд дополнительных моментов в выясне-

³⁵ В. Вундт. Миф и религия. СПб., (б. г.), стр. 131.

ние самой фигуры колдуна. Предваряя наше изложение, следует сказать, что фигура Деди вклинивается в две огромные легенды, несколько сокращенные в нашем тексте. Обе легенды эти между собой внутренне связаны. Первая легенда говорит о постройке Хеопсом своей пирамиды и о каких-то недостающих для этой постройки планах. Другая легенда говорит о рождении трех детей — основателей новой династии от бога солнца. В обеих легендах Деди занимает необходимое место: без него не достроить пирамиду, он знает и все относительно трех детей. Рассмотрим сначала первую легенду о постройке пирамиды Хеопсом.

Принц Хардедеф говорит Хеопсу, что волшебники живут и в его время, и рассказывает ему о мудреце по имени Деди. «Он умеет приставлять отрезанную голову, он умеет заставить идти льва позади себя, в то время как [веревка] его на земле, он знает число i'r-t святилища Тота». Текст поясняет это упоминание о каких-то i'r-t святилища Тота следующей фразой: «А величество царя Верхнего и Нижнего Египта проводило время в поисках себе i'r-t святилища Тота, чтобы сделать себе нечто подобное для своего горизонта [т. е. пирамиды]» (VII, 4—8). Осведомленность Деди заинтересовывает Хеопса, за Деди отправляется сам принц Хардедеф, который и привозит его ко двору. В нашей сказке роль Хардедефа на этом и кончается, но материал жреческой, культовой традиции рассказывает о Хардедефе более подробно.

В «Книге Мертвых» указывается, что Хардедеф в городе Шмун, в городе бога Тота, нашел у ног статуи бога книгу и принес ее фараону; здесь «Менкаура», 137-я глава, рассказывает, что при ревизии, опять-таки в городе Тота в храме Wnw-t, Хардедеф в ящике нашел книгу и отвез ее фараону.³⁶ С этим интересно сопоставить те данные, которые мы узнаем об i'r-t из дальнейшего разговора между Деди и Хеопсом. Из этого разговора мы видим, что поиски i'r-t крайне сложны, сами они или что-то облегчающее к ним доступ лежат в кремневой шкатулке в комнате ревизий в храме Гелиополиса. Получаются некоторые совпадения между жреческой легендой и сказкой, где он является лицом второстепенным, причем обе легенды связаны с поисками и находками.

В городе Тота, в храме,
в нем в шкатулке
книги
при ревизии
нашел Хардедеф.

В храме Тота,
в нем i'r-t,
нечто от них в шкатулке
в комнате ревизий в Гелиополисе,
об этом сообщает Деди,
приведенный Хардедефом.

³⁶ См. А. Erman. Die Literatur der Ägypter, S. 18.

Гардинер³⁷ полагает на основании ряда параллелей, что в слове *ip-t* мы имеем не замок, как это думалось ранее, а закрытые, замкнутые тайники святилища Тота (*secret chambers of the sanctuary of Thoth*). Вспоминая при этом внутренние тайники Большой Пирамиды, он заключает, что их-то и хотел построить Хеопс по образцу тайников храма Тота. Аргументация Гардинера представляется совершенно убедительной, и значение это для *ip-t* принято для большого Берлинского словаря. Текст «Книги Мертвых» в 137-й главе говорит, что Хардедеф нашел книги в ящике в святилище Тота. Есть все основания предполагать, что такие шкатулки хранились в тайниках, подобных *ip-t*. В таких тайниках хранились и статуи богов; по выражению надписей в Дендера, это были места, «содержание которых не знает чужой», их двери были сокрыты.³⁸ Можно поэтому предположить, что обе легенды были связаны друг с другом и участие Хардедефа в поисках точных сведений о тайниках храма Тота не случайно в нашей сказке.

В позднее время, через много лет, в Мемфисе рассказывались и записывались сказки о другом царевиче, не о Хардедефе, а о Сетне Хаемуасе, сыне Рамсеса. Сложные сказки, сплетавшие в причудливые клубки древние мотивы египетского фольклора, рассказывали о долгих и полных приключений поисках царевичем Сетне какой-то магической книги. Вокруг этих поисков складывались отдельные легенды и большие сказочные своды. В то же время сухие приписки к заупокойным текстам опять-таки передавали сакральную легенду, что эти тексты были найдены Сетне в потайных нишах около статуй богов. Обстановка чрезвычайно близкая к тому, что мы видим в легенде о принце Хардедефе. Легенда о поисках тайников вращается вокруг постройки Хеопсом своей пирамиды, гигантского сооружения эпохи Древнего царства. Такие легенды о постройке гигантских сооружений, чем-либо поразивших народную фантазию, широко известны у самых разнообразных народов. Существование таких же рассказов в древнем Египте можно было предполагать а priori: из сообщений Геродота мы знаем, как поразила народную фантазию постройка пирамиды Хеопсом и что о ней бродило немало легенд.³⁹ Всегда в таких легендах народная фантазия задает себе вопрос: как могло создаться такое сооружение? Одна из легенд этого типа, знаменитая легенда о постройке Соломоном храма, совершенно не имеющая

³⁷ См. «*Journal of Egyptian Archaeology*», t. XVI, 1925, p. 2—6.

³⁸ См. А. Erman. *Die ägyptische Religion*. Berlin, 1909, S. 234; *Dümichen. Resultate der archäologische-photographischen Expedition nach Agypten*. Berlin, 1868—1871, S. 36.

³⁹ См. Геродот. История в девяти книгах, кн. II, 124. М., 1888. В древнеегипетской литературе остались следы какого-то рассказа о Хаи, также связанного с фольклором пирамид.

уже моментов реальных, обошла почти всю Европу, превратившись в гигантский сплав древних и новых мотивов. Эта легенда в одной из своих частей выявляет построение, приблизительно схожее и с нашей легендой. Для постройки храма не хватает чего-то основного, что вместе с тем трудно достать, в основной версии это — шумир. Арабская легенда направляется в своих рассуждениях почти по тому же руслу, что и наша, по ней Соломон строит храм по образцу такого же в Мекке.⁴⁰ Снова на почве Египта, но уже в коптскую эпоху, читалась легенда о чудесной колонне, которую достает Соломону один из демонов, при этом он берет эту колонну из другого строения, из дворца царицы Савской.⁴¹ Таким образом, такое построение нашей легенды не представляется необычным, оно имеет некоторые аналогии в сюжете широкого мирового обихода, где в сказочной форме утверждается зависимость между строящимся сооружением и другим, уже существующим.

Однако этими соображениями еще не объяснена легенда в целом. В нашей сказке подчеркнуто, что Хеопс ищет тайники, их число или, может быть, планировку, но остается бессильным найти это без посторонней помощи. Хардедеф, как раз известный в легенде поисками и находками в храмах, нашей сказкой устраняется от этой возможности. В эту легенду фигуру Деди выдвигают те слои поднимающихся «неджесов», среди которых бытует сказка. Можно предполагать, что народная версия такой легенды рассказывала о том, как простолюдин помог всесильному Хеопсу в трудной задаче построить гигантское сооружение. Такого типа сказки о ловком и незаметном простолюдине-советчике или помощнике широко известны. В том виде, в каком сохранил нам эти легенды наш текст, легенда слита вместе с легендой о появлении новой, V династии от бога солнца. Доступ к тайникам или к сведениям о них получает только будущий фараон Усеркаф. Может быть именно ему-то и оказывает услуги Деди.

Сказка подчеркивает, что доступ к тайникам имеет именно этот будущий властитель Египта, родившийся от бога солнца.

Усеркаф в нашей сказке, помимо занятия жреческой должности в Гелиополисе, является прежде всего физическим сыном Ра, будущим фараоном, основателем новой династии и избранным властителем. Сам Ра говорит богиням, отправляя их исполнять обязанности повитух при родах: «Идите, помогите Реддедет разрешиться тремя детьми, которые в ее теле, которые будут исправлять эту прекрасную должность во всей земле

⁴⁰ См. А. Н. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе (и западные легенды о Мерольефе и Мерлине), вып. 1. Пг., 1921.

⁴¹ См. А. Erman. Bruchstücke koptischer Volksliteratur.— «Abhandlungen Preußische Akademie der Wissenschaften». Berlin, 1897, S. 23—26.

этой, будут строить храмы ваши, снабжать пищей алтари ваши, заставят зеленеть ваши жертвенники, увеличат они жертвы ваши» (IX, 23—27). Совершенно справедливо в этой фразе Эд. Мейер⁴² усматривал отголоски позднейших представлений и концепций об избранном властителе, столь широко известных в древнем Египте. Где-то здесь в кругу представлений об избранном властителе следует искать объяснения момента, что именно ему доступны тайники храма Тота. На закате египетской культуры беря древние представления, египетский жрец играл символами, которые близко напоминают и более ранние представления. «Властитель, который будет, откроет [запоры] храма, даст приносить жертвы богам», читаем мы в оракулах так называемой Демотической хроники.⁴³ Демотическая хроника этими чертами рисует ожидаемого жрецами династа, имея в виду те тесные отношения, в каких находятся культ и фараон. Фараон совмещает в себе и обязанность верховного жреца, сюда примыкают ежедневные культовые обязанности фараона, когда он как жрец входит в храм для ухода за статуями богов, или когда он в большие празднества появляется в той же роли.⁴⁴

Благоприятным отношением к жречеству династ открывает храм; а с другой стороны, и храм открывает ему все свои недра при содействии, конечно, жрецов, с которыми он устанавливает тесные отношения. Следы этого представления могут встречаться нам и в своем переносном значении, в виде символов, и в буквальном понимании. В этом последнем смысле храм открывает все свои недра, например, для Пианхи при его посещении, как это описано в его знаменитой стеле. Пианхи входит в храм, проделывает ряд церемоний, «чтобы увидеть Ра в Хат-Бенбент». Он открывает засов: «Он открыл двери, он увидел отца его Ра в Хат-Бенбент и утреннюю барку Ра и вечернюю барку Атума; он открыл дверь, он наложил печать, опечатал печатью самого царя, приказал он жрецам: я наложил печать, не должен другой царь входить туда».⁴⁵ В этом факте посещения храма, в доступности всех его тайников и заключается особая привилегия Пианхи как избранного династа, которым он стал благодаря своим особым отношениям к жречеству.

Думается, что вполне возможно допустить участие такого представления об особой привилегии избранного династа, когда

⁴² См. *Ed. Meyer. Geschichte des Alterthums*, Bd. I. Stuttgart, 1902, S. 190.

⁴³ См. *W. Spiegelberg. Die sogenannte demotische Chronik*, Tab. III, 2.—«Demotische Studien», Hf. 7. Leipzig, 1914.

⁴⁴ См. *A. Moret. Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. Paris, 1902, p. 146—183.

⁴⁵ См. *H. Schäfer. Urkunden der älteren Äthiopienkönige*, I. Pianchistele. Leipzig, 1905—1908, S. 104—105.

храм открывает ему доступ к себе, и в сложении мотива о доступности тайников храма для Усеркафа. Вероятно, это представление было занесено в сказку позднее, тогда же, когда в нее попало вообще представление об «избранном властителе», представление, показывающее наличие достаточно сложных взаимоотношений между фараоном и ставшим крупной экономической и социальной силой жречеством.

В легенду о постройке пирамиды Хеопсом, в легенду о тайниках храма бога Тота как прообразе для этой пирамиды и выдвигает народная традиция «неджесов» фигуру простолюдина Деди. Он является одним из действующих лиц этой легенды. При постройке пирамиды без него не обойтись. Он оттесняет на задний план действующее лицо сакральной жреческой легенды о царском сыне — верховном жреце Хардедефе, низводит его до уровня лишь проводника Деди, заслоняет и легенду об избранном богами фараоне — жреце бога Ра. Без Деди, колдуна-простолюдина из местечка Дед-Снофру, пирамида не выстроится. Быть может, перед нами начальная ступень тех легенд об участии в строительстве пирамиды низших слоев, последний этап которой записал Геродот. Геродоту уже передавали, что пирамида выстроена (быть может, тоже только с его помощью каким-то пастухом Филитисом.⁴⁶ Итак, сакральная жреческая легенда о постройке пирамиды и связи этой постройки с какими-то храмовыми тайниками превращается здесь в народную сказку. В нее внедряется фигура Деди. Чудесная помощь при постройке (подобие шумира для Соломонова храма в арабских легендах), доверенная жреческой традицией жречеству, храму, храмовым тайникам бога Тота, заслоняется здесь фигурой колдуна из простонародья.

Легенда о рождении трех детей

Рассмотренными чудесами Деди собственно и кончается первая часть памятника. В начале его нам даны три рассказа о трех мудрецах и волшебниках, дальнейшая часть текста связана с последним из них. Как оказывается из текста, Хеопс ищет число тайников, расспрашивая о них, он попутно узнает и о грядущем конце своей династии, о том, что скоро Ред-дедет родит троих детей от бога солнца. Хеопс желает узнать, по выражению текста, «кто это Ред-дедет?». «Сказал Деди: „Это жена жреца Ра, владыки Сахебу, беременная тремя детьми Ра, владыки Сахебу“. Он сказал ей: „Они будут исправлять должность эту в прекрасной земле этой всей, старший из них будет верховным жрецом в Гелиополисе“. Стало сердце е. в. печально из-за этого. Сказал Деди: „Зачем такое сердце, царь,

⁴⁶ См. *Геродот. История* в девяти книгах, кн. II, 12.

мой господин, не из-за трех ли детей? Говорю я: твой сын, один из них". Е. в. сказал: „Когда родит она?". „Ред-дедет родит в первый месяц зимнего времени в 15-й день"» (IX, 9—15). Хеопс выражает желание «посмотреть храм Ра в Сахебу». «Сказал Деди: „[тогда] я заставляю воду стать в четыре локтя вышины в канале Двух Рыб" [?]» (IX, 16—17). После этого разговора Хеопс приказывает продовольствовать Деди и содержать его при дворце, а рассказ далее переходит к повествованию о трех детях. «Случилось в один из этих дней почувствовала Ред-дедет родовые боли. Сказало величество Ра владыке Сахебу, Исиде, Нефтиде, Месхент, Хекет, Хнуму: „Идите, помогите Ред-дедет родить трех детей, которые в ее теле, которые будут исправлять эту должность, прекрасную в этой земле всей, будут строить храмы ваши, снабжать пищей алтари ваши, заставят зеленеть ваши жертвенники, увеличат они жертвы ваши"» (IX, 21—27). Деди выступает здесь пророком будущей смены династии, ему одному известно о рождении трех детей от бога солнца. Таким образом, он сразу становится важнейшим действующим лицом новой легенды. Эта легенда переносит нас сразу в несколько иную сферу. Материал легенды и каких-то мифологических отголосков тесно переплетен здесь в форме стройной сказки. Уже имя главного действующего лица этой сказки — матери трех детей — представляет интерес с этой стороны.

Имя Ред-дедет состоит из двух слов: первого *gwd* — «расцветать» и второго *Dd* — столб, «Джед».

Семантика этого имени, если считать, что она не случайна и входила составной частью в сказочный сюжет, уводит нас с первого взгляда, однако, очень далеко от тех солярных представлений, в сфере которых мы вправе были бы искать моменты, созвучные нашей сказке. Столб Джед — воплощение Осириса, конечно, естественно может быть связан и с понятием «расцвета», но наши поиски в области мифов об Осирисе едва ли были бы чем-нибудь обоснованы в сюжете нашей сказки.

Однако при внимательном рассмотрении оказывается, что столб Джед входит и в солнечный миф, и при этом в такой форме, которая близка кругу представлений нашей сказки. В солнечном мифе прежде всего имя Джед употребляется в женской форме с окончанием «т» в виде «Джедет». Миф о Солнечном Глазе, который раскидан по поздним храмовым надписям, содержит как раз существенное упоминание Джедет, под чем подразумевается солнечная богиня Тефнут. Миф составился из древних осколков, частью коренящихся еще в обрядах солнечной магии, частью же из осколков других мифов и легенд, которые он вобрал в себя. Мотив этого столба Джедет не получил в мифе особого развития и намечен лишь кратко. В тексте говорится о солнечной богине, что, защищая солнце — Ра, она под видом столба Джедет скрыла его от врагов. «Столб

Джедет, который [которая] скрыл Ра от его врагов». ⁴⁷ Зете дал совершенно правильную интерпретацию этого мотива, указав, что аналогия здесь между Джедом — столбом в мифе об Осирисе и Джедет — столбом в мифе о солнце — полная. «Как символ Dd скрыл труп Осириса от Сета, так здесь Хатор должна в качестве Dd-t защищать Ра». ⁴⁸

Умирание и расцветание природы одинаково отражались и на солярном мифе и на мифе об Осирисе. В более древних мифах это умирание выражается в уходе Солнечного Глаза. Отсутствие Солнечного Глаза, в древнем же представлении, вероятно, отсутствие самого солнца на небе, относит нас, по остроумной догадке Шпигельберга, ко времени, когда по представлениям современных арабов солнце «маленькое» еще не стало большим. Между ними лежит промежуток времени, который арабы называют «между двух солнц». ⁴⁹ Потом постепенно Солнечный Глаз, увлекаемый пляской и пением обезьян, возвращается в Египет. ⁵⁰ Таков смысл одной из основных версий мифа о Солнечном Глазе, который в солярном мифе изображал весенний и зимний периоды. В сфере солярных представлений к угасанию солнечной силы ведут и другие представления, по которым солнце каждый год рождалось и было маленьким. Эти представления также раскиданы по египетскому фольклору и смешаны с другими представлениями, а в культе спутаны сложным египетским календарем. «Маленькое солнце», «солнце-младенец», которое, по выражению одного текста, «снова рождается», ⁵¹ по мнению Зете, относилось к началу зимы, к месяцу тиби египетского твердого года. По исследованию Зете, древний праздник рождения солнца первоначально был близок к зимнему солнцевороту. Солнце рождалось по представлению египтянина в одно время с рождением Христа, с александрийским праздником рождения вечности, которую на свет приносила девушка. Древнеегипетский фольклор не дает нам дальнейших моментов жизни солнца в течение года, но мы несколько не согласны с Зете, ⁵² что свидетельства в роде Макробиуса (Sat., I, 18) о том, что в течение года солнце подвергалось

⁴⁷ См. *H. Junker*. Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911, S. 17.

⁴⁸ *K. Sethe*. Zur altägyptische Sage vom Sonnenauge (das in der Fremde war). Leipzig, 1912, S. 33.

⁴⁹ См. *W. Spiegelberg*. Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge. Strassburg, 1917, S. 2.

⁵⁰ См. нашу работу «К истории древнеегипетского мифа о Солнечном Глазе» (доклад в Ленинграде в марте 1928 г.).

⁵¹ См. *H. Brugsch*. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum. Leipzig, 1883—1891, S. 378—379; *E. Naville*. Textes relatifs au mythe d'Horus. Geneva, 1870, p. 25; *K. Sethe*. Die Zeitrechnung der alten Ägypter (im Verhältnis zu der anderen Völker). Berlin, 1920, S. 52.

⁵² См. *K. Sethe*. Die Zeitrechnung der alten Ägypter..., S. 37.

тем же изменениям, что и в течение дня, нигде египетскими памятниками не подтверждается.

Следует задать вопрос: не то же ли представление легло в основу мифа об уничтожении людей,⁵³ где мы читаем описание состарившегося солнца — Ра? Ра «состарился, его кости стали из серебра, его плоть из золота, волосы из чистой ляпислазури». Обстоятельства мифа, с нашей точки зрения, говорят за то, что старость солнца скорее взята была из времен года, чем из представлений о ежедневном закате. Длительная пора этой старости и разрушающая деятельность Солнечного Глаза, вероятно, должны быть отнесены к последним жарам лета и затем «старению» солнца перед зимой. Вероятнее всего, что помощь Ра в борьбе его с врагами становится ему необходима в его старости в моменты зимнего упадка солнечной силы. С этим последним мифом и встретился миф о Солнечном Глазе. Богиня Хатор защищает Ра от его врагов, и, вероятно, близко к этой части мифа должно стоять и указание о том, что Хатор, в виде столба Джедет, укрывает Ра от врагов. В зимнем упадке солнечной силы, за которым последует рождение солнца, появится солнце-ребенок (Гор-младенец, Гарпократ),⁵⁴ следует искать объяснения для мотива о столбе, в котором спряталось солнце от его врагов. Подобно тому как Хатор или Тефнут, в виде столба Джедет, в мифе, связанном с увяданием солнца, скрывает Ра от врагов, так же точно женщина с именем Ред-дедет в недрах своих носит проявление солнечной силы — детей солнца, которые должны скоро родиться и начать собой новую эпоху.

Быть может и момент защиты солнца от врагов находил себе место в этой аналогии, коль скоро сказка могла передавать козни Хеопса против детей солнца. Историческая легенда, чтобы развернуть свое повествование, здесь натыкалась на очертания древнего мифа и вступала здесь в его область. Этот процесс вполне понятен, ибо грубый культ природы эпохи раннеклассового общества отражает гнет социальных сил, соответственно с этим слагаются и очертания мифов. Так, солнце в мифе является грозным фараоном, его «враги» — это враги, грозящие своими пронсками фараону. Легенда о фараоне так сливалась с мифом о солнце.

Сказка сообщает нам, что дети солнца рождаются в местечке Сахебу в 15-й день месяца тибхи. Вместе с именами эти мо-

⁵³ См. *E. Naville. La destruction des hommes. I.—«Society of Biblical Archaeology (Transaction)», v. IV, p. 1—19; v. VIII, p. 412. London, 1875. Б. А. Тугаев. Египетская литература, т. I. М., 1920, стр. 140; A. Erman. Die Literatur der Aegypter, S. 77 (перевод только первого текста).*

⁵⁴ См. *K. Sethe. Die Zeitrechnung der alten Aegypter..., S. 98; Plutarchus. De Iside, 65.*

менты могли бы составить тот едва заметный мифологический костяк, который был утилизирован сказкой. Сахебу было одним из мест культа солярного божества. Здесь почитался и Гор-младенец, Гарпократ, культу которого, по-видимому, придавалось большое значение. Его главным жрецом и «воспитателем» являлся жрец Мемфиса.⁵⁵ В солнечной мифологии в годе Сириуса месяц тибти занимал большое место в древнейшие времена. Как справедливо указал Зете, выражение «маленькое солнце» относилось, вероятно, к нему, и ко времени начала этого месяца в древнейшие времена относилось и рождение солнца.⁵⁶ Солярные моменты часто встречаются и в мифах, легших в основу календаря папируса Саллье IV. Уже первое число тибти упоминает какой-то миф о львах и Ра, в дальнейшем (пятое число) также речь идет о каких-то эпизодах борьбы Ра с его врагами. Возможно, что с этим месяцем связывался и приход Солнечного Глаза в Египет. Этот месяц был для египтянина характерен и определенными явлениями в природе. Как и все время года *pr-t*, месяц стоит в близком отношении к зерну, к первым посевам и всходам. Специальный праздник *Sei-bôte* был связан с этим месяцем, а самое название времени года *pr-t* происходило либо от «выхода» полей из-под воды, либо от «всхода» зерна.⁵⁷

За сказкой о жреце Равосере и его жене Ред-дедет, таким образом, вскрываются старые мифические представления о «солнце-младенце», «маленьком солнце». Этот миф оказывается притянутым все тем же центром — сказанием о жрецах. Старый миф переносит свой сюжет на жрецов, его рассказ развивается в семье жреца, солнечный ребенок рождается в семье жреца. И этот ребенок, родившийся от солнца, является фараоном.

Нам приходилось уже указывать основные линии развития легенды о непорочном зачатии.⁵⁸ От древнейших эпох старых анимистических представлений доклассового общества легенда в эпоху патриархального родового строя освящает оттеснение женщины патриархальным укладом, а с началом классового общества является составным звеном освящения путем «необычного», «чудесного», «божественного» рождения главы племени, князей, а далее царей. В этом виде древнеегипетской сказки мы видим, как подчеркнута именно эта сторона легенды. Характерно отметить, что и в эту легенду внедряется фигура колдуна Деди, вступая в некоторое единоборство и со жрецом Равосером. Вероятнее всего, что в дальнейших, не до-

⁵⁵ См. A. Erman. Die Literatur der Aegypten, S. 20, 21; H. K. Brugsch. Dictionnaire géographique de l'ancienne Egypte. Leipzig, 1879, p. 737.

⁵⁶ См. K. Sethe. Die Zeitrechnung der alten Ägypten..., S. 52.

⁵⁷ См. там же, стр. 33.

⁵⁸ См. В. Недельский и Ю. Францов. Миф о страдающем боге, стр. 44—64.

шедших до нас частях папируса и судьба Хеопса с его пирамидой, и судьба родившихся будущих династов будет сосредоточена в руках Деди. Уже сейчас, по сюжету сказки, он является господином положения — он сообщил Хеопсу сведения о тайниках для пирамиды и о рождении детей, тем самым Хеопс зависит от него и от его сведений, однако этим же самым зависит от него и дальнейшая судьба родившихся младенцев. Едва ли будет преувеличением сказать, что центром династической легенды, показавшей близость к богу солнца жречества и царей V династии, становится вопреки этой основной канве простолудин — колдун Деди. Фигура была втиснута в легенду о рождении фараонов от бога солнца. Первоначально легенда, конечно, не имела фигуры колдуна «неджеса» Деди, она описывала лишь близость фараона и жречества; возможно, что эта легенда впервые была составлена для фараонов V династии, о происхождении которых и повествует нам наша сказка. Самый титул S', R', «сын солнца», появляется, главным образом, также с эпохи V династии, когда наиболее широкое распространение получил культ Ра. Эпоха V династии была эпохой, завершающей становление рабовладельческого общества в Египте. И в области идеологии она сыграла ту же завершающую роль.

Эпоха V династии оставила глубокий след в египетской культуре. В области религиозной в эту эпоху приобретает большое значение культ Осириса, широко пропагандируемый государством, завоевывает самое прочное место в официальном культе бог солнца Ра, освящающий фараоновскую монархию; близко к этому времени происходит отождествление Ра с Атумом. В эту эпоху собирается из разных локальных моментов стройная религиозная система, редактируются «тексты пирамид». Идет обработка религиозных верований, создаются первые богословские системы. Древняя солярная часть египетской религии получает огромное место. Солнечные барки, обелиски приходят в становящуюся государственную религию и культ из древней стадии развития религии. В других областях идеологии эта эпоха оставляет след: изобразительное искусство получает в эту эпоху в росписях и архитектуре совершенно новые моменты, некоторые из них затем превратятся в школу.⁵⁹ В области литературы к этой эпохе традиция прикрепила известные поучения Птаххотепа и Кагемни. Относительно первого Эрман допускает возможность, что оно состоит в основах из пословиц и пр. В той же области серьезное внимание привлекает появление первых образцов литературы автобиогра-

⁵⁹ См. *L. Borchardt. Das Grabdenkmal des Königs Sahure, Bd. 1. Leipzig, 1910—1913, S. 15.*

фических надписей, в которых Б. А. Тураев совершенно справедливо заметил резко изменившийся характер.⁶⁰

Нам этот характер представляется связанным с проникновением в письменность народной традиции и, в частности, народно-песенных приемов из похоронных обрядов вместо простого перечисления титулов прежней эпохи.⁶¹ Общий характер эпохи приводит Эд. Мейера к выводу, что именно здесь следует полагать момент, когда древний Египет стал государством, которое являлось центром целого мира.⁶² В эпоху становления рабовладельческого общества в Египте появляется и титул «сын Ра»; он начинает встречаться еще до вступления V династии; так, этот титул имеет уже Менкаура.⁶³ В своей основе самое представление о фараоне как «сыне бога» безусловно древнее эпохи V династии. С эпохи становления классового общества, с эпохи завоевания отдельных племен, с покорением Египта идет патронирование фараону разных богов побежденных племен и областей и идентификация фараона с ними. Здесь фараон становится на место побежденных вождей племен, которые, вероятно, по-разному были связаны с древним тотемом, ставшим богом.⁶⁴ Среди этих идентификаций мы видим на архаической палетке фараона-быка, фараона-льва;⁶⁵ это последнее отождествление вводит нас снова в солярные культы. Статуэтки львов встречаются в египетской археологии уже с эпохи Negadeh.⁶⁶ Дальнейшая судьба льва показывает нам двусторонние связи его, с одной стороны, с фараоном, с другой стороны, с солнцем, что ярче всего выразилось в изобразительном искусстве в фигурах сфинксов, которые имеют название «живое подобие Атума». ⁶⁷ Следует добавить, что и Шу и Тефнут, чья близость к солнцу — Атуму совершенно очевидна, а первый из них, кроме того, носит титул S', R' (сын Ра), в «текстах пирамид» являются парой львов (grwtj).

Таким образом, среди древних идентификаций фараона с богами, возникших главным образом на основе покорений различных племен, помимо отождествления с кобчиком, которое было присуще основному ядру завоевателей, к солнцу ведет и отождествление со львом. Уже Морэ остроумно предполагал, что в

⁶⁰ См. Б. А. Тураев. Египетская литература, стр. 50.

⁶¹ См. Ю. Францов. К истории автобиографической надписи.— «Сборник Египтологического кружка». Л., 1930.

⁶² См. Ed. Meyer. Geschichte des Alterthums, Bd. 1, S. 188.

⁶³ См. P. Newberry. Egyptian antiquities Skarabs. London, 1906, pl. V, 3.

⁶⁴ Этот процесс совершенно правильно намечен Морэ (см. A. Moret. Les mystères égyptiens. Paris, 1911—1913, p. 165).

⁶⁵ См. J. Capart. Le débuts de l'art en Egypte. Bruxelles, 1904, p. 232, 234.

⁶⁶ См. Fl. Petrie. Predynast Egypt. London, 1920, p. 11.

⁶⁷ См. K. Sethe. Urkunden der XVIII Dynastie, 600. Leipzig, 1905—1909; E. Naville. Sphinx, v. 5. Upsala, 1902, p. 193.

основе легенды о рождении детей фараона от бога солнца кроется отголосок древнего обряда предоставления священному животному жены начальника племени.⁶⁸ Такой широко распространенный обряд является одной из конкретизаций акта божественного избранничества.⁶⁹ Весьма возможно, что и такая версия акта избранничества лежала в основе представления о фараоне как сыне Ра. Для исторических эпох возможно, что эта версия приняла форму посещения жены фараона богом солнца в виде самого фараона. Масперо совершенно справедливо полагал, что известные рельефы, изображающие этот приход фараона Амона к жене, в своей основе имеют не просто осколки мифов, но конкретные драматизированные обряды, воспроизводившие момент избранничества богом солнца жены фараона.⁷⁰ Таким образом осуществлялась связь фараона с богом солнца.

Если в раннеклассовом обществе это представление о «божественном» происхождении верхушки племени, царской власти, являлось освящением этой власти, освящением становящегося государства, то в условиях развитого классового общества, ставшего эксплуататорским государством, эта фикция приобрела и еще одно значение. Она стала не только одним из элементов, санкционирующим придавленность эксплуатируемой массы, но и одним из элементов, отражавших отношения ставшей государственной власти и жречества, укрепившегося как достаточно самостоятельная сила, экономически опирающаяся на храмовое хозяйство. В признании фараона «сыном Божиим» крылись и многообразные отношения фараона и служителей этого бога, сохранение этой фикции необходимо предполагало и отношение фараона к клиру. Клер мог здесь выступать, заявляя свои права на часть добычи, выпадающей на долю эксплуататорского государства. «Божественность» царской власти в раннеклассовом обществе древнего Египта всегда являлась отражением соотношения сил и предполагала соотношение сил с теми, кто эту «божественность» укреплял и поддерживал, т. е. жречеством, клиром. Доисторическое содержание религиозных представлений здесь приобретает новое значение. Используя стихийную религиозность масс, используя то, что идея бога в сознании этих масс всегда связывала их верой в божественность угнетателей, развиваются сложные отношения между эксплуататорским государством и клиром, освящавшим его. Царская власть или силой завоевывает себе у клира свое «бо-

⁶⁸ См. *A. Moret. Les mystères égyptiens*, p. 38—73.

⁶⁹ См. *Л. Я. Штернберг. Об избранничестве в религии*. — «Этнография», вып. 1 Л., 1927.

⁷⁰ См. «*Journal des savants*», 1899, p. 406. Это же мнение повторяет и *Moret*: (см. *A. Moret. Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 36—73).

жественное» происхождение, либо своей покорностью и слабостью получает из рук клира, экономически и политически сильного, освящение своей власти. Нам думается, что легенда о V династии явилась результатом последнего процесса.

Необходимо отметить, что эта легенда о рождении трех детей от бога солнца в настоящем виде на первый план выдвигает жречество. В легенде о божественном происхождении царей жречество отвоевывает себе определенное место. Цари рождаются от бога солнца, у жреца этого бога. Однако мы указали уже раньше, что в эту легенду эпоха конца Среднего царства, эпоха подъема новых классов из низов общества на смену патриархальной родовой аристократии вводит новое действующее лицо, делая его ключом ко всем легендам,— колдуна Деди. Он рассказывает фараону о рождении детей, ему одному все это известно. Можно предположить, что старая легенда о божественном рождении царей была нарушена и еще одним моментом. Старое представление о божественном рождении детей было переделано как чудесное рождение, благодаря тому, что детей родилось трое. Чудесность рождения была сведена к тому, что у жены жреца Ред-дедет родилась тройня, а само уже рождение близнецов представлялось как рождение чудесное, предполагающее вмешательство богов или духов. Этим ослаблялась древняя легенда, сводилась до уровня простой сказки о чудесном рождении, каких бытовало, вероятно, не мало.

У самых разнообразных народов факт одновременного рождения нескольких детей-близнецов является моментом, на котором сосредоточен особый интерес со стороны окружающих. Интересно отметить, что сильным близнецным культом отмечен и ряд областей современной Африки. Рождение близнецов часто почитается там либо фактом добрым, либо особо злым⁷¹. С этой стороны наша сказка дает некоторый материал. Боги говорят Равосеру: «Радуйся, Равосер, вот родилось тебе трое детей» (XI, 5). Из употребления слова «радуйся» вопрос о возможности в данном случае предположить о злом характере рождения близнецов отпадает. В нашем распоряжении остается целая серия фактов, где рождение близнецов расценивается как явление благоприятное. В наиболее общей форме такое представление бытует у народа Баганда. Там акт рождения близнецов является показателем особого благоволения к данной женщине главы пантеона Баганда бога Мукаса⁷². Среди духов и богов, которые у некоторых народов считаются отцами близнецов, очень часто попадают и солнце и другие боги неба, почитание часто распространяется и на мать, в этом случае у

⁷¹ См. *H. Ploss*. *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*. 2. Auflage, Bd. II, S. 267—283.

⁷² См. *Roscoe*. *The Baganda*. London, 1911, p. 299.

Баронга близнецы называются «дети неба», а мать — «небо»⁷³. Л. Я. Штернберг отметил особую близость близнецного культа к власти вождя племени. Часто такую же близость обнаруживает близнец и к жреческим должностям и правам.

В нашу задачу не может входить исследование и подбор тех намеков близнецного культа, которые изредка встречаются в египетском фольклоре. Следы эти крайне редки и не связаны в единую систему. По-видимому, почитание близнецов осталось навсегда в недрах народа, не проникая почти совсем в официальную религию высших классов. Среди этих следов наибольший интерес привлекает культ Шу и Тефнут.⁷⁴ В нашей сказке кажется близким культу близнецов указание на дождь и ветер, который подымается вслед за рождением детей. Близнецы часто упоминаются в народной традиции и культе как податели дождя.⁷⁵ Также представляет некоторый интерес в этом аспекте и упоминание, что Ред-дедет, закончив очищение, ожидает возвращения мужа, который должен прийти «в качестве приходящего с поля» (XII, 6—7). Это упоминание является, во-первых, косвенным указанием на отсутствие мужа матери близнецов, а во-вторых, небезынтересно самое выражение, примененное к Равосеру, что он придет в качестве приходящего с поля. Понимание этого выражения некогда затрудняло Эрмана и возбуждало в нем некоторые сомнения.⁷⁶

Между тем в близнецном культе отмечен интересный обряд, по которому о рождении близнецов дается знать в первую очередь «полю».⁷⁷ Упоминается также и удаление отца близнецов, сопровождающееся особыми обрядами.

Разбирая сказания о верховных жрецах папируса Весткар, мы видим, что фигура простолюдина Деди во всех этих сказаниях стремится занять то самое место, какое занимали в этих случаях верховные жрецы; она стремится попасть по тем же путям, по каким в династическую легенду попали в качестве центра ее жрецы; стремится отвоевать себе место и в сказках о постройке Хеопсом пирамиды. Несколько ранее в эти легенды попали верховные жрецы, без участия которых, без их силы

⁷³ См. Л. Я. Штернберг. Античный культ близнецов в свете этнографии. Пг., 1916, стр. 155; см. также: R. Harris. The cult of the heavenly twins. Cambridge, 1906.

⁷⁴ Эта близнецная пара львов имеет близкое отношение и к фараону. Они часто называются «царские сыновья», «царские дети»: «Das Königskinderpaar», как переводит Зете (см. «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde», Bd. 54. Leipzig, 1918. S. 15). О рождении «двух царских детей» упоминают и «тексты пирамид».

⁷⁵ См. Л. Я. Штернберг. Античный культ близнецов в свете этнографии, стр. 155—156.

⁷⁶ См. A. Erman. Die Literatur der Ägypter, S. 69.

⁷⁷ У Овахеро о рождении близнецов «оповещается окрестное поле» (см. Л. Я. Штернберг. Античный культ близнецов в свете этнографии, стр. 158).

и могущества не обошлись сказания. По этим же путям пробирается и фигура колдуна Деди, стремясь занять центральное положение в сказках.

Вместе с этим изменяется и самая легенда о «божественном» происхождении царей, ее краски несколько меркнут, ее мотивы уступают место центральной фигуре колдуна Деди.

Свод сказок папируса Весткар открывает нам интересную область отношения к жречеству на ранних этапах классовой борьбы в древнем Египте. Сказкам о верховных жрецах противопоставлена фигура колдуна Деди, «простолюдина» — героя новых слоев рабовладельцев, чье продвижение заметно с усилившимся распадом общины, ростом дифференциации. Самые сказки о верховных жрецах изменяются, неся в себе древние мотивы шаманской поры, они низводятся до уровня новеллы. Даже династическая легенда, описывавшая тесную связь фараона и жречества, становится эпизодом в деятельности этого колдуна.

МЕМФИССКОЕ СКАЗАНИЕ О СЕТНЕ

Следующая группа сказок о верховных жрецах дошла до нас от эпохи греко-римского Египта. Не следует, однако, думать, что эпоха так называемого Нового царства произвела перерыв в наших сказаниях. Во-первых, сказания греко-римской эпохи берут имена своих действующих лиц из эпохи Рамессидов, Нового царства, во-вторых, мы располагаем фрагментами сказок о верховных жрецах и от эпохи Нового царства, так называемой сказкой о Хонсумехебе. За это время жречество лишь укрепилось в своих экономических и политических позициях, сказания о жрецах продолжали существовать.

Развивается храмовое хозяйство, поддерживаемое крупными фараоновскими дарениями (см. папирус Харрис, подробно об этом повествующий),⁷⁸ развивается и храмовая промышленность. В эту именно эпоху клир пропагандирует, вероятно, наиболее знаменитых легендарных своих деятелей по разным городам Египта. Рамессиды особо благоволят к мемфисскому жречеству, его роль возрастает, и о нем имеется не мало сказаний, прославлявших его силу. К греко-римскому времени значение жречества не теряется. Жречество — опора трона и всех порядков эксплуататорского государства — продолжает уживаться и с иноземными властителями, обоготворяя их наподо-

⁷⁸ О папирусе Харрис см. W. W. Struwe. Ort der Herkunft und Zweck der Zusammenstellung des grossen Papyrus Harris. Milano, 1926.

бие прежних туземных фараонов. Правда, ряд льгот жречество теряет в греко-римский период, вся земля храмовая считается собственностью царя, налогами облагается и храмовая промышленность.

В эпоху фараона Амазиса наблюдается новое продвижение в жречество простолюдинов, богатых, но не родовитых слоев рабовладельцев⁷⁹. Однако это продвижение приостанавливается, и жречество закрепляется в последующую пору за родовитыми аристократическими слоями. Вельможа Уджа Горресент в персидскую эпоху хвастается, что среди писцов, которыми он комплектует высшую жреческую школу, не было «простолюдинов». Наши сказания эпохи греко-римского Египта указывают, однако, на глубокое падение авторитета жречества, клира в среде народных масс. Старые легенды о великом жреце и сыне фараона Сетне все завершаются, в конце концов, его неудачами. Старые воспевания подвигов жречества едва проглядывают за полунасмешливым рассказом о его неудачах. Мы видим, что это — закономерная линия развития наших сказаний. Элементы такого отношения к жречеству прорывались и в эпоху Среднего царства. В эпоху греко-римского Египта в Мемфисе сложились наши сказания. Задавленный двойным прессом люд эллинистического египетского города, вместо памятников прославления жрецов создал легенды об их поражении. Только один жрец — фантастический перерожденец, гостем попадающий на землю, Си-Осирис — останавливает внимание сказки на себе. В отрицательном отношении к старому жречеству могли сойтись и слои городского торгового люда, боровшегося со своей знатью, и низы того же города — ремесленники и рабы.

Герои сказаний — жрецы — уже перестают быть героями, вместо них намечаются другие фигуры «полубожественного» происхождения, отражающие рост мистики и мессианистических чаяний эпохи глубокого кризиса рабовладельческого общества. В греко-римскую эпоху Египет вовлекается в орбиту рабовладельческого хозяйства более высокого типа, при этом хозяйства, несущего в себе уже зародыши распада, кризиса. В эту эпоху линии классовой борьбы приближаются и в Египте к основным линиям, известным нам для всей эпохи эллинизма. Очертания идеологии древнеегипетского общества приобретают все большее количество черт, роднящих ее с идеологией эпохи эллинизма, эпохи кризиса рабовладельческого общества. Старое жречество лишается кредита, однако легенды о нем сохраняют древние материалы, старые сказания. Мы уже указывали, что зерно наших сказаний о поисках Сетне книги, о Си-Осирисе и Сетне, выступающих на защиту фараона и Египта,

⁷⁹ См. В. В. Струве. Манефон и его время. — «Записки Коллегии востоковедов (при Азиатском музее)», т. III, Пг., 1928, стр. 162.

лежит в жреческих преданиях. Деятельность семов (искаженное Сетме, ставшее именем собственным), жрецов Мемфиса, оставляла след в первую очередь в чисто жреческих преданиях, и образец такого предания мы имеем в приписках к заупокойным текстам. Рамессидовская эпоха и деятельность царевича Хаемуаса запомнилась мемфисскому жречеству, ибо Рамессиды особенно благоволили к Мемфису и Птаху. Но в этой среде высшего жречества, в преданиях, которые складывались там, мы можем искать лишь зерно наших сказаний, самый материал их не создан там. Зародившиеся в жреческих верхах предания спускались ниже и где-то на более низкой ступени, ближе стоящей к народным низам, стали облекаться в сказочную плоть, развивать свои мотивы.

На первых порах распространения легенды эту среду не следует искать слишком далеко от людей, связанных с культом. Зерна жреческих преданий о деятельности Хаемуаса не непосредственно падали в низы — высшее жречество слишком удалено было от этих низов, и материал жреческих преданий мог попадать в уста народа не непосредственно. Этой посредствующей группой мы можем признать низшее жречество, группу разнообразных клириков, относительно которых исследователь жречества греко-римской эпохи Отто⁸⁰ колебался, не зачислить ли ряд этих низших жреческих должностей просто в обслуживающий персонал храма. Эта группа была ближе связана с городским населением, а с другой стороны, эта группа стояла близко и к жречеству. В ней можно предполагать зарождение и составление наших сказаний. Здесь намечались основные вехи сказаний, жреческое предание получало более яркую раскраску. От этой группы людей, которая и экономически и духовно зависела от храма и вместе с тем не порывала связи с остальным населением города, и распространялись сказания далее.

Как мы указывали в самом начале, наши сказания прошли и народную устную передачу. Эпизод нашего сказания о Сетме, когда верховный жрец и сын фараона найден нагим толпой в предместье Мемфиса и фараон спрашивает, не пьянство ли довело его до такого положения, конечно, не мог зародиться ни в среде низшего, ни тем более высшего жречества. Столь же невозможно признать одну из этих групп автором рассказа во втором мемфисском сказании о том, как по ночам фараона избивали эфиопы и как на следующий день он просыпался в синяках. Такие эпизоды резко выпадают из стиля литературы высших классов, сколько мы ее знаем. Среда, в которой бытовали наши сказания, внесла в них ряд эпизодов и резко

⁸⁰ См. W. Otto. *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, Bd. I. Leipzig, 1905—1908, S. 94.

очертила весь характер памятника. Реализм, бытовые подробности, которые имеет наш текст, безусловно были внесены этой средой. Характеристика самого Сетне так, как она дана в текстах, сложилась также здесь. Выходы и путешествия Сетне, сына фараона и верховного жреца, лишены всякой пышности и церемоний; он гуляет по Мемфису в сопровождении лишь мальчика-слуги, который исполняет его мелкие поручения. При встрече с красавицей Табубу он в характерной фразе узнает сразу же, «что находится под ее приказанием» — ее имущественное положение, через мальчика-слугу знакомится с ней и один отправляется в лодке в Анех-Тауи. Можно сказать, что поведение Сетне близко подходит к образу жизни средних слоев рабовладельцев.

Таким образом, между зернами предания и его передачей в законченном виде лежит глубокое противоречие. Сказание повествует о подвигах Сетне, характеризующих его как одного из самых славных мудрецов и волшебников, и в то же время подчеркивает, что все эти подвиги кончались неудачей. Сказание не скупится на изображение подробностей этих неудач. Спускаясь в низы, отголоски жреческих преданий претерпевали коренные изменения. Здесь встречались они с другими рассказами, новеллами, которые обладали яркой и занимательной формой и слагались среди нищающего свободного люда эллинистического Египта, среди торговцев и ремесленников Мемфиса.⁸¹ Сплетаясь, эти элементы образовывали сказания, которые затем попадали в письменность. Жреческое предание рассказывало о деятельности Хаемуаса; это предание разрасталось до обширных сказаний в среде люда, который кормился вокруг храма, отсюда оно распространялось далее по Мемфису, здесь сплеталось с другими сказками и принимало народный вид, в конечном счете направленный против жречества.

Для второго сказания мы должны подчеркнуть и среду людей, близких храму, — писцов. Сказание особенно выдвигает их заслуги, чтение и писание все время фигурируют в сюжете его, и герои непрестанно называются писцами. Ища в Египте своих противников, эфиоп, например, прямо направляет свои поиски «на Дом писцов», сомневаясь только, один ли писец или два могут произвести столь большие непорядки в эфиопском царстве. Для второго сказания мы должны предположить эту промежуточную группу людей, связанных с культом и могущих из его отголосков сплести сказочные мотивы. И здесь сказание, как мы указывали, спускаясь в низы, приобретает новые характерные черты. Забавным кажется в этой среде эпизод пе-

⁸¹ Аналогичный процесс старались мы вскрыть и в легенде о Микерине-Бокхорисе у Геродота (см. статью «Легенды о Бокхорисе у Геродота». — Настоящий том).

реноса фараона и эфиопского царя и награждение их ударами; сказание подробно останавливается на этом моменте, даже в ущерб остальному сюжету. В этой же среде подвергалась дальнейшему изменению и фигура колдуна Си-Осириса, приобретая черты некоторого мессианизма, большей фантастичности, богом посланного для защиты Египта колдуна, чудотворца.

Благодаря имени своего главного героя, мемфисского верховного жреца сына Рамсеса II — Хаемуаса сказание своими корнями уходит куда-то к Новому царству древнеегипетской истории и по основным элементам своим также в основах может быть отнесено к более древним эпохам, чем эпоха записи наших текстов. Самый же текст (папирус № 30646 Каирского музея) датирован Гриффитсом последним столетием птоломеевского господства или первым столетием римского владычества в Египте. Сказания ничего не удержали от исторического Хаемуаса⁸², и в данном первом сказании он является главным действующим лицом наравне с другим волшебником, жившим до него, Неноферкаптахом, относительно которого мы не имеем никакой исторической традиции. Оба героя, вне зависимости от историчности их имен, в нашем тексте выступают как сказочные герои, и Хаемуас, присоединив к своему имени прозвище Сетне, стал обобщенным типом мемфисского верховного жреца. За обильным материалом письменного свода мы вправе предполагать еще более обильные устные версии сказок, на основе которых и составились наши тексты.

Первое сказание представляет собою собственно свод двух особых сказаний — одного о Неноферкаптахе и другого — о Сетне-Хаемуасе. И сказание о Сетне, и сказание о Неноферкаптахе основным своим моментом имеют поиски магической книги, которой желают обладать оба эти волшебника. В сохранившемся виде сказание начинается с рассказа о том, каким образом волшебник Неноферкаптах получил эту книгу, за которую он поплатился жизнью. О получении книги и о расплате жизнью за нее рассказывает жена Неноферкаптаха Ахуре, или, вернее, ее дух Ка. И Ахуре, и Неноферкаптах уже умерли, но Сетне узнает о том, что магическая книга, которую он ищет, находится у Неноферкаптаха в его гробнице. Он спускается в гробницу с целью отобрать эту книгу и здесь выслушивает рассказ его жены о всех бедствиях, которые принесла эта книга.

Рассказ Ахуре начинается с ее брака с Неноферкаптахом. Литературно этот рассказ несколько напоминает автобиографические надписи жриц той эпохи, в том числе и мемфисских. Очень возможно, что образцы женской автобиографии были знакомы составителю свода и, таким образом, послужили для

⁸² Об историческом Хаемуасе см. полный перечень материалов в кн. *Fl. Petrie. History of Egypt*, v. III. London, 1923, p. 35.

составления автобиографического рассказа в нем. Во всяком случае общее построение его начала несколько напоминает построение автобиографической надписи, где рассказ начинается так же.⁸³ Однако дальнейший рассказ Ахуере уводит нас далеко от момента автобиографических надписей. Она рассказывает о том, что муж ее Неноферкаптах проводил все свое время за чтением надписей в некрополе до тех пор, пока однажды не повстречался ему старец, который посмеялся над ним: «Сказал ему Неноферкаптах: „Почему ты смеешься надо мной?“ Сказал он: „Я не смеюсь над тобой. Но как могу я не смеяться над тобой, когда ты читаешь надписи, не имеющие силы [?]. Если ты хочешь читать надписи, иди ко мне, и я приведу тебя к месту, на котором книга, которую Тот своей рукой написал, когда он спустился позади богов. Два заговора в этом писании. Если ты первый заговор прочтешь, заколдуешь ты небо, землю, подземный мир, горы и воды. Ты узнаешь, что птицы неба и ползающие животные говорят, и ты увидишь рыб в глубине, „сила бога“ наляжет на воду над ними. Когда прочтешь второй заговор и случится, что ты в Аменти будешь, то будешь ты в своем [обычном] виде на земле. Ты увидишь Ра, как он подымается на небо с кругом божеств его и месяц в его виде при восходе”» (III, 11—14). Неноферкаптах торопится узнать о том, где находится эта книга. Жрец отвечает на этот вопрос, требуя за это сообщение денег на свое погребение. «Сказал жрец Неноферкаптаху: „Эта книга, лежит она посредине моря Коптоса, в шкатулке из железа. Шкатулка из железа в шкатулке из бронзы, шкатулка из бронзы в шкатулке из сандалового дерева, шкатулка из сандалового дерева в шкатулке из слоновой кости и эбенового дерева, шкатулка из слоновой кости и эбенового дерева в шкатулке из серебра, шкатулка из серебра в шкатулке из золота, в которой книга. Вокруг этой шкатулки, в которой книга, множество змей, скорпионов и пресмыкающихся всяких. Вечная змея (w' hf p dt) вокруг этой шкатулки [обвернулась]”» (III, 17—20). Неноферкаптах с разрешения фараона отправляется в Коптос, там он изготавливает из воска лодку и гребцов, оживляет их и отправляется с ними на середину моря Коптоса. Он бросает песок перед собой, разделяет воду и спускается на дно моря.

Мы уже касались этого мотива волшебных фигурок выше при анализе папируса Весткар. Здесь нам следует лишь добавить, что мы знаем среди разнообразных свидетельств об изготовлении волшебных фигурок и легенд, возникших в связи с этим, и легенды об изготовлении волшебных лодок с экипажем. Вол-

⁸³ Интересно указать, что рассказ о рождении сына у Сетне во втором сказании напомнил Масперо также соответствующие места надписей, в том числе и автобиографические надписи мемфисского происхождения. Однако о литературном влиянии мы не можем говорить с точностью.

шебные лодки наравне с волшебными фигурками знают вавилонские заговоры, а в легенде о Нэктанебе у Псевдо-Каллисфена фигурирует волшебная лодка с экипажем. Обороняясь от наступающих войск, Нектанеб, затворившись в комнате дворца, лепил из воска людей и лодку, затем спускал их на воду, оживляя их. Благодаря произнесенным заговорам экипаж этот погибал. Ниже мы укажем, что наши сказания очень многое черпали из загробного культа, переиначивая основные моменты его. Здесь следует припомнить, что модель лодки с фигурками экипажа играла роль в древнем Египте как раз в обрядах загробного культа, где она клалась в гробницы.⁸⁴ Волшебная лодка с гребцами — один из типичнейших моментов возникающих верований в загробную жизнь в эпоху разложения родового общества — сохраняется и в религии древнего Египта.

Мы останавливались также и на мотиве разделения воды. Новой деталью для нас будет только употребление песка при этом акте. Мы видели уже, что воду делят одним заговором; так, в папирусе Весткар и в позднем коптском сказании, в примитивной сказке, птичка своей песней делит воду, в магическом тексте удар крыльев богини неба останавливает поток. Интересный момент магического употребления песка в борьбе с водной стихией мы имеем в древнем Египте в строительном ритуале.

По выражению Биссинга, древний египтянин строил свои здания, в буквальном смысле слова, на искусственных или естественных островках песка, так как песок был надежной защитой от подпочвенных вод. Далее там, где уже не устраивался песчаный фундамент, все же выкапывалась яма и в нее насыпался песок. «Здесь, — говорит Биссинг, — в ритуал перешел обычай, выросший из техники».⁸⁵ Нам думается, что и введение момента сыпания горсти песка в воду, в нашем мотиве разделения воды, стоит в связи с этим ритуалом. Сказка придает представлению, лежащему в основе строительного ритуала, еще большую широту, и если в строительном ритуале сыпание песка удерживало подпочвенные воды, то в сказке горсть песка осушает уже море. Мы видим здесь один из случаев магии песка,⁸⁶ где вполне реальное употребление песка фантастически преувеличивается, превращается в магическое. Мотив

⁸⁴ См. *Fr. Lexa. La magie dans l'Egypte antique*, v. I, pl. 37; v. II. pl. 5, 9. Paris, 1925.

⁸⁵ *E. Bissing. Die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures. München, 1914. S. 10.*

⁸⁶ На магическое значение сыпания песка в этом мотиве указал впервые Шпигельберг (см. *W. Spiegelberg. Demotische Texte auf Krügen. Leipzig. 1912. S. 17.*), сопоставив его с сыпанием песка ласточкой, которая борется с морем. Нет сомнения, оба эти мотива аналогичны.

разделения воды колдуном горстью песка восходит к древним слоям фольклора и лишь в последующее время перешел и на верховных жрецов.

Вслед за описанием разделения воды сказание повествует о самом моменте получения книги. Неноферкаптах спускается на дно. «Он нашел множество змей, скорпионов и пресмыкающихся всяких вокруг [места], на котором [эта книга], он нашел вечного змея вокруг шкатулки. Он произнес заговор против множества змей, скорпионов и пресмыкающихся всяких, которые были вокруг шкатулки, он не дал им наброситься. Он пошел к месту, на котором вечный змей. Он сражался с ним, убил его. Он ожил, принял свой вид снова. Он сражался с ним снова второй раз. Он убил его, он ожил снова. Он сражался с ним в третий раз. Он разрубил его на две части, он посыпал песок между одной частью и другой частью. Он умер, он умер и не принял свой образ снова» (III, 30—33). Неноферкаптах достает книгу из шкатулок и увозит ее с собой.

Неноферкаптах уносит книгу, написанную самим Тотом, не имея на это разрешения от Тота. За это его постигают несчастья; таким образом, уже здесь начинается описание неудач верховных жрецов. На обратном пути срывается с корабля и тонет его сын, затем жена. Жену и сына он извлекает из воды силой своих заговоров, заставляет их говорить, рассказать ему, что значит эта месть. Они рассказывают ему, что гибель их есть результат мести бога Тота. Здесь в этом мотиве, как видно, нашло отражение употребляемое в поздней египетской магии призывание в заговорах мертвецов.⁸⁷ Очень возможно, что в моменте опроса мальчика-сына, который срывается первым, лежит отголосок способа гадания, узнавания чего-либо при посредстве мальчика. Вслед за женой и сыном срывается и сам Неноферкаптах и также тонет. Так кончается попытка верховного жреца овладеть магической книгой — гибелью его и всей семьи. Сказание о нем кончается описанием его погребения. Сказание о Сетне следует непосредственно за этим сказанием, сплетаясь с ним.

Все это рассказывает жена Неноферкаптах в виде предостережения Сетне. В недостающих первых листах папируса можно предполагать, что описывалось, как Сетне ищет магическую книгу и в поисках за ней спускается в гробницу Неноферкаптах и здесь слышит рассказ о том, как досталась эта книга самому Неноферкаптаху. Некоторые исследователи видят начало нашего сказания во фрагментах демотических папирусов Каирского музея⁸⁸. Там фигурирует также Сетне, по догадке

⁸⁷ См. *Fr. Lexa*, *La magie dans l'Egypte antique*. Paris, 1925.

⁸⁸ См. *W. Spiegelberg*. *Die demotische Papyrus*. — «Catalogue général», t. XXXIX, II. Caire, 1908, p. 113.

Шпигельберга упоминается и Неноферкаптах. Текст повествует о каких-то приключениях Сетне в Мемфисском некрополе. Испещренный лакунами текст не дает, однако, связного рассказа, и крайне трудно сказать, какой эпизод сказания он передает. Вероятнее всего предположить, что эти фрагменты восходят к другим версиям сказания о Сетне. Для нас они являются лишь свидетельством широкого распространения однотипных сказаний о Сетне. Наше сказание передает далее, что Сетне не смущен этим рассказом о гибели Неноферкаптах и желает показать свою силу; он требует себе книгу. Обитатель гробницы Неноферкаптах, однако, не склонен ее отдать и предлагает Сетне партию в кости,—выигравший получит книгу (партия «в 52»). Сетне проигрывает эту партию. Неноферкаптах читает заклинание и ударяет Сетне доской, на которой расставляются игральные фигуры. От удара Сетне погружается в землю. Игра повторяется трижды, и Сетне все глубже уходит под землю, проигрывая партию за партией и получая удары от противника.

Этот мотив переносит нас снова к шаманскому фольклору, к эпохе становления жречества, когда появление «первых идеологов» (Маркс) было обставлено фокусами, чудесами, сопровождалось легендами, сказаниями, закрепившими в сознании масс их сверхъестественную силу. В. Г. Богораз пишет, что «в сказках шаманы погружаются под землю вместе с собственным телом и даже бубном. Разумеется, и в действительной жизни про того или другого из шаманов рассказывают, что он может погружаться в землю вместе с телом». В. Г. Богораз для некоторых случаев таких погружений указывает наличие шаманских фокусов с вырытыми подземными ходами.⁸⁹ Сетне, отчаявшись выиграть, зовет на помощь своего молочного брата, Инароса, который, как видно, сопровождал его в его путешествиях по гробницам. Сетне посылает Инароса за «амулетами Птаха», книгами. Текст не объясняет, что понимает он под «амулетами Птаха», но если действительно в наших сказаниях дремлют отголоски разнообразных жреческих легенд о жрецах — семах, то на память приходят те амулеты, которые являлись частью жреческого костюма жреца Сема.⁹⁰ Это были фигурки странных животных, вероятно, удержавшихся от седой древности, может быть от духов-помощников костюма колдуна-шамана. Они надевались на шею и свешивались на грудь. В нашем тексте мы читаем дальше о том, как Инарос, принеся фигурки, положил их на тело Сетне, и Сетне сразу вылез из

⁸⁹ См. В. Г. Богораз. К психологии шаманства у народов северо-восточной Азии.— «Этнографическое обозрение», т. 84—85, М., 1910, стр. 26—27.

⁹⁰ См. А. Erman. Aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 33. Leipzig, 1895, S. 18—24.

земли. Можно предположить, что Сетне, желая избавиться от большого затруднения, посылает за атрибутами своего жреческого костюма. Сетне уносит после этого книгу, и в гробнице воцаряется тьма. Однако Неноферкаптах грозит Сетне, что он заставит его принести эту книгу обратно «с вилообразным жезлом в руке и с жаровней на голове» (IV, 35). Таким образом, Сетне должен принести книгу, держа в руках атрибуты наказания преступников, которые, возможно, на казнь несли их сами.

Фараон также советует Сетне не тягаться с Неноферкаптахом и отнести книгу. Однако Сетне медлит с этим и относит книгу только после приключения с ним в одном из предместьев Мемфиса, когда, увлеченный красавицей Табубу, он испытал ряд унижений. Это приключение, на котором мы остановимся несколько подробнее далее, толкуется, как видно, нашей сказкой как месть Неноферкаптаха. Наше сказание кончается рассказом о том, что Сетне возвращает книгу обратно в гробницу, будучи не в силах вынести наказания, которые выпали ему за то, что он взял книгу. Кроме того, Неноферкаптах требует от него, чтобы он перевез трупы сына и жены из Коптского некрополя в Мемфис. Сетне отправляется в Коптос, достает трупы жены и сына Неноферкаптаха и привозит их в Мемфис. Таково содержание нашего сказания о Сетне-Хаемуасе и его приключениях в поисках магической книги.

В центре всего сказания или, вернее, двух сказаний стоит, таким образом, магическая книга. Мотив магических книг широко известен мировому фольклору, книга наделяется рядом совершенно сверхъестественных признаков, и русская сказка даже знает такую магическую книгу, которую может читать неграмотный. В древнем Египте чтение и письмо являлось достоянием только высших классов, в народе, в недрах фольклора книга была окружена сугубой таинственностью, являясь признаком божественной власти. Наше сказание питается этими представлениями о книгах и письменности, оно как бы содержит обобщенное представление о книге, в которой «все есть», которая доставляет владельцу сверхъестественные возможности.

Разнообразные магические книги широко известны были в древнем Египте. Книги эти переписывались, выучивались, входили в обиход высших классов египетского общества и порождали в низах его туманные легенды и отголоски о всем том, что лежит в возможностях грамотных. Относительно заговоров в папирусе Харрис говорится: «Не сообщай их другому — это истинная тайна Дома писцов» (IV, 3—4). В наших сказаниях о жрецах и писцах мы как раз и вступаем в область разнообразных кастовых «тайн Дома писцов» и тех сказочных мотивов, которые роились вокруг них. В разнообразных магических кни-

гах мы найдем обильные конкретизации весьма общей формулировки первого заговора нашей книги — «заколдуешь ты небо, землю и подземный мир, горы и воды». Мы уже указывали на управление водной стихией, к которому стремился древнеегипетский колдун, о чем мы читаем в папирусе Харрис. Наш текст не детализирует, что именно желает сделать колдун с землей и небом, но, конечно, ряд элементов деятельности древнеегипетского колдуна был направлен на землю и небо; так, относительно последнего и в официальном ритуале осталось немало мер борьбы с облаками, восходящих к древней магии. Сказанное о воде относится и к рыбам, которых должна показать колдуну волшебная книга нашей сказки: «Ты увидишь рыб в глубине, „сила бога“ наляжет на воду над ними». «Сила бога» — это один из демонов обширной поздней демонологии древнего египтянина⁹¹⁻⁹², демон, ставший над магией, между колдуном и магическим актом. Точно так же в папирусе Харрис древний египтянин призывал богов: «Прийдите ко мне, узнайте для меня поток, закройте находящееся там» (III, 6—9), — т. е. также разнообразных водных животных.

Мы уже останавливались на этом мотиве ранее. Возможность узнать, что птицы неба и ползущие животные говорят, не появляется, сколько нам известно, в магических текстах. В древнеегипетской сказке этот широко распространенный сказочный мотив речи животных известен. В сказке о двух братьях Бата понимает речь коров и быков; в нашей сказке этот мотив не получает развития и только кратко упоминается среди разных возможностей, какие дает волшебная книга.

Перечень заговоров книги кончается вторым заговором: «Когда прочтешь второй заговор и случится, что ты будешь в Аменти, то будешь ты в своем [обычном] виде на земле, ты увидишь Ра, как он подымается на небо с кругом божеств его и месяц в его виде при восходе» (III, 14). Сказка переносит, таким образом, действие второго заговора в загробный мир, второй заговор необходим в случае, если обладатель книги находится в Аменти. С другой стороны, и самое содержание заговора «принимать обычный облик» и выходить на свет из Аменти является основным мотивом всей древнеегипетской заупокойной литературы. «Книга Мертвых» зиждется на разнообразных «изречениях выхода днем» и «выхода и сошествия в преисподнюю», на возможности «принимать разные образы». Особенно интересно указать, что «книга волшебная», половина которой оказывается аналогичной «Книге Мертвых», находится в гробнице, куда клались и свитки «Книги Мертвых». Однако этим сходством не заканчивается вопрос об участии «Книги

⁹¹⁻⁹² См. W. Spiegelberg. Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (nach den Leidener demotischen Papyrus). Strassburg, 1917, S. 15.

Мертвых» в создании образа волшебной книги в нашей сказке. Сетне, в нашей сказке, отбирает волшебную книгу, в то же время приписки к действительным заупокойным текстам говорят о том, что эти тексты были найдены Хаемуасом около мумий в Мемфисском некрополе.⁹³ Такова была официальная легенда о деятельности Хаемуаса. Гриффитс указывает, что, согласно этим данным, «открытие некоторых поздних погребальных текстов приписывается его неутомимым поискам»⁹⁴. Таким образом, параллельно нашей сказке идет легенда жреческого происхождения о поисках и находках Сетне в Мемфисском некрополе. Эту легенду настойчиво повторяют заупокойные тексты.

В этом свете приобретает большой интерес и совпадение в самом содержании волшебной книги в нашей сказке и текстов «Книги Мертвых». Участие «Книги Мертвых» в создании образа волшебной книги становится более вероятным. При этом следует вспомнить особое положение, какое заняла в египетской заупокойной литературе «Книга Мертвых» в греко-римскую эпоху. Общеизвестны факты вытеснения «Книги Мертвых» более краткими и более стройными заупокойными текстами, среди которых выделяется папирус Rhind. «Книга Мертвых» и по своей величине, и по своему языку и содержанию становится мало доступной и вытесняется из практики ритуала. «Народной,— говорит Эрман,— эта книга никогда не была, она была тем, чем она была и должна быть — тайной людей, сведущих в магии»⁹⁵.

Очень возможно, что такое представление о «Книге Мертвых», как о некоей таинственной и никому неизвестной книге, в позднее время достигает и кругов писцов и низшего жречества, где мы в праве искать истоков нашего сказания. Есть возможность, таким образом, видеть в нашей «книге волшебной» отголоски тех легенд и сказаний, какие роились вокруг «Книги Мертвых», которая в эту эпоху, выходя из практики ритуала, приобретает славу древней и чудесной книги. Один из отголосков этой славы «Книги Мертвых» в позднюю эпоху и сохранила нам наша сказка.

Очень возможно, что первый заговор отражает общее мнение о магических книгах,⁹⁶ которые в те времена употреблялись

⁹³ См. W. Pleyte. Chapitres supplémentaires du Livre des Morts. Leide, 1881.

⁹⁴ F. Griffith. Stories of the High Priests of Memphis, t. III. Oxford, 1900, p. 3.

⁹⁵ E. Erman. Die ägyptische Religion. Berlin, 1909, S. 129.

⁹⁶ В столь же общей форме говорится в коптской сказке о надписях на чудесной колонне царицы Савской. «Вся наука... земли написана на колонне». «Это чудо видеть ее»,— заключает текст (см. E. Erman. Bruchstücke Koptischer Volksliteratur. Berlin, 1897. S. 25). Так точно наша книга вместила в себя почти всю египетскую магию.

в практике, в то время как второй заговор безусловно содержит поздние отголоски взглядов на «Книгу Мертвых» в народных кругах. Можно предположить, что в данном случае наша сказка идет за тем жреческим преданием о находках Сетне, которое встречается в заупокойных текстах. Нет сомнения, что ища социальную среду, породившую эту легенду о находках Сетне, мы должны указать на ту самую среду «Дома писцов», мелкого жречества и писцов, которые хранили свои предания, свои «кастовые тайны»; они и снабжали соответствующими приписками заупокойные тексты, в которых отмечена деятельность локального мемфисского жреца, оставившая, как видно, большой след в этих кругах.

Однако не этим кругам следует приписать составление нашего сказания в его целом виде. Только зерна легенды и имена ее могут быть отнесены к этому социальному кругу. Оттуда сказание пошло ниже в народные низы и там получило форму сказки и затем уже, пройдя горнило устной народной передачи, было записано и приняло окончательный вид. Самый вид сакральной легенды глубоко отличен от основного содержания нашего сказания. Совершенно справедливо отметил Гриффитс, что в то время как сакральное предание рисует удачливую и плодотворную деятельность Сетне по розыскам текстов, сказание подчеркивает лишь неудачи, которые испытывает Сетне, взяв эту книгу. Сказание было изменено в народных кругах, основным содержанием его стало описание тех несчастий, которые терпят обладатели этой книги — верховные жрецы. Неноферкаптах платится за обладание ею смертью жены, детей и своей собственной жизнью, но в заключение книга все же остается в его руках. Что же касается Сетне, то после приключений с красавицей Табубу он возвращает эту книгу обратно в гробницу. Здесь совершенно ясно сквозит предубежденное отношение к древним магическим книгам — прерогативам верховных жрецов и к самому жречеству. Основным содержанием папируса становятся уже не рассказы об удивительных чудесах, которые проделывают герои — жрецы, а сказание о том, что все усилия их оказываются напрасными и даже получивший книгу не может ею воспользоваться. Таким образом, сказание не столько прославляет верховных жрецов, сколько описывает их неудачи и поражения. Задавленные двойным гнетом своего и чужеземного ига, массы эллинистического Египта не порывают ни с магией, ни с анимистическими представлениями, но значение верховных жрецов как обладателей чудесной магической силы почти не признается. Верховные жрецы лишь игрушка в руках самих этих сверхъестественных сил. Недаром над магией, над колдовством и как-то в стороне от богов появляется особый демон — «сила богов», без которого не творится акт колдовства.

Сказка о поисках волшебной книги

Точка пересечения двух сказаний, одного о Неноферкаптахе и другого о Сетне, лежит, таким образом, в мотиве поисков волшебной книги. Нам необходимо приступить к рассмотрению некоторых деталей этой сказки, чтобы уяснить, что лежит в основе этой части сказаний о верховных жрецах. Материал религиозных представлений и ритуала осветит нам этот вопрос.

Как мы уже упоминали, Неноферкаптах получает книгу после состязания на дне моря с чудовищным змеем, который стережет ее. Несмотря на крайне обильный материал разнообразных змеиных культов в фольклоре древнего Египта, аналогий для змея нашей сказки не найдено. Змеи-хранители, стерегущие что-либо, часто фигурируют в описаниях греческих писателей.⁹⁷ Приводились соответствующие аналогии для такого культа змей и из фольклора арабского Египта.⁹⁸ Собственно древнеегипетский фольклор также знает таких стерегущих змей: возможно, что и в сказке мы имеем отголосок таких представлений.⁹⁹ Однако эти моменты если и объясняют, то только одну часть нашего мотива.¹⁰⁰ Гриффитс при издании текста затруднялся прежде всего в понимании выражения *w' hf n dt*. Есть ли этот эпитет *dt* указание на «вечность» змея или только, быть может, на особую породу его. Он вспомнил, что Гор-аполлон знает три породы змей, среди которых только Урей бессмертен.

Гриффитс справедливо указывает, что «выражение предполагает, таким образом, змею, образующую полное кольцо вокруг шкатулки».¹⁰¹ Таким образом, загадочный змей нашей сказки наделяется двумя признаками: он стережет шкатулку, обернувшись вокруг нее, и имеет эпитет «вечный». Как думается, на основании нового материала в этом вопросе можно прийти к некоторым результатам. Змей, свернувшийся клубком или обернувшийся вокруг чего-либо, не окажется чуждым древнеегипетскому фольклору.

Среди разнообразных змеиных божеств сравнительно недавно обратило внимание исследователей божество *Mḥn*, некоторые стороны легенды о котором крайне интересны для интерпре-

⁹⁷ См. Геродот, II, 8.

⁹⁸ См. А. Н. Sayce. The serpent guardian of the house. «Contemporary review». London, 1893, Octobre; А. Н. Sayce. The religions of Ancient Egypt and Babylonia. Edinburgh, 1902, p. 218.

⁹⁹ См. Ю. П. Францов. Змеиный остров в древнеегипетской сказке.— «Известия АН СССР». Л., 1929.

¹⁰⁰ Ф. Петри (см. Fl. Petrie. Egyptian tales. London, 1924, p. 129) привел и некоторые аналогии из мирового фольклора (где также змеи окружают свиток).

¹⁰¹ F. Griffith. Stories of the High Priests of Memphis, t. III. Oxford, 1900.

тации нашей сказки. Самое название этого божества, по мнению Ранке, происходит от глагола *mḥp* — извиваться.¹⁰² Это замечание не безразлично для рассматриваемого мотива. Имя этого змеинного божества пишется обычно с детерминативом змей, иногда приближаясь к спирали.¹⁰³ Иной раз имя божества не содержит детерминатива в змеиной форме, но и тогда второй детерминатив подчеркивает, что являлось наиболее ярким и основным в этом божестве. Детерминатив этот, по Ранке и Эрману, является знаком для рода колец, по Зете, иной раз заменяет собой глагол *dbp* — окружать».¹⁰⁴ Таким образом, мы видим, что свившийся в виде кольца змей нашей сказки не одинок. Змей *Mḥp* имеет среди своих эпитетов *hḥw pw gprwt* — «миллионов лет».¹⁰⁵ Этот эпитет близок к эпитету «вечный». Как видно, культ этого змея примыкает к обширному культу исполинских змей, который, как справедливо указал Гопфнер, относится к той древнейшей эпохе, когда исполинские змеи занимали видное место в фауне Нильской долины.¹⁰⁶ Безусловно многие змеиные культы были связаны с землей и водой. На природу змея *Mḥp* указывает эпитет *t', Mḥp-t'*, — т. е. «Мехен земли», который встречается в заупокойных текстах. Представления о змее Мехен удержались, как видно, в загробных верованиях, и заупокойные тексты удержали нам некоторые черты мифа о нем. В легенде и мифе змей окружает солнце на его пути и охраняет его во время его поездки. Можно предположить, таким образом, что в создании образа змея в нашей сказке принимали участие отголоски представлений о змеях типа *Mḥp*. Щедрой рукой черпает поздняя сказка из разных источников свои образы и мотивы, и среди ее источников древние загробные представления, разросшиеся до огромных развитых сказаний, часто подсказывают ей мотивы. Приключения в гробницах сами уводили рассказчика к образам загробного культа, где среди всяких опасностей единственно магия направляла человека на верный путь и ограждала его. В позднюю эпоху такие представления доживают свой век в сказке, в рассказах и в легенде. Едва ли поэтому будет неосторожно предположить, что в основе образа змея в нашей сказке лежат представления о змеях типа *Mḥp*.

Однако сказка дает мотив змея, обвившегося вокруг ларца с книгой, не отдельно, а в соединении с последующим мотивом борьбы героя с этим змеем. Мотив змееборчества, как известно,

¹⁰² См. *H. Ranke. Das altägyptische Schlangenspiel.* — «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1920.

¹⁰³ См. там же, стр. 19.

¹⁰⁴ См. там же, стр. 16.

¹⁰⁵ См. там же, стр. 17, 19.

¹⁰⁶ См. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter.* Wien, 1913, S. 147.

не чужд египетскому фольклору. Известно, что солнечный бог Ра в мифе борется с драконом Апопом. Борьба эта пронизывает многие тексты и тянется в египетской религии параллельно борьбе Гора и Сета, в заключение смешиваясь с ней в поздних памятниках. В мифе о Горе Эдфусском Сет появляется также в виде змеи, с ним борется Гор. Целая книга показывает нам, что такое змееборчество имело свои отражения в ритуале. Так называемая книга о драконе Аполе повествует, как изготовлялась фигурка Апопа и затем уничтожалась с чтением соответствующих формул. Отражение в ритуале такого же змееборчества мы имеем и в календаре в Эдфу под 26-м днем месяца хойака, когда уничтожалась фараоном змея «Апопа» и, вероятно, бросалась в «огонь Гора».¹⁰⁷ На основании распространенности мотива змееборчества в древнем Египте была попытка вывести отсюда и легенду о борьбе Георгия со змеем, для которой видели прообраз в мифе о борьбе Гора и Сета.¹⁰⁸ Мотив змееборчества в разных приурочениях в мифе, легенде и ритуале широко известен древнему Востоку, не только Египту, но и Вавилону. Мы имеем обильные аналогии в сказке и легенде и за пределами древнего Востока в мировом фольклоре, где мотив борьбы с драконами встречается очень часто.

Все эти аналогии являются лишь общим фоном для нашего мотива и не уясняют нам, как создался он в нашем сказании. Должны ли мы для анализа этого мотива змееборчества в нашей сказке оставить почву сказаний о змее Мһп? Некоторые моменты в легенде о змее Мһп указывают нам наличие моментов борьбы с ним. Текст эпохи Рамсеса IV сохранил нам упоминание такой борьбы.^{109—110} Следует особо подчеркнуть, что именно своей датировкой текст представляет для нас большой интерес. Вероятно, именно в эпоху Рамессидов следует искать зерна наших мемфисских сказаний, которые именами героев своих указывают на эту эпоху.

Жестокая борьба, которую проводит покойный со змеем, кончается поражением змея. Однако самым своим характером борьба эта отличается от борьбы, описанной в нашей сказке. Мотив змееборчества в сказке дан в виде поединка, в котором герой разрубает змея. Борьба, которую ведет со змеем покойник, передана текстом несколько иначе. «Становлюсь я богом в [среди?] 31[?], поступаю я к Мһп, поднимаю для него игральные фигуры, кладу их на место по желанию своему». Далее

¹⁰⁷ См. *H. Brugsch*. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum. Leipzig, 1883, S. 9; *T. Hopfner*. Die Tierkult der alten Ägypter, S. 147.

¹⁰⁸ См. *Clermont-Ganneau*. Horus et Saint George.—«Revue archéologique», t. XXXII, 1876, p. 196—304, 372—395; *E. Meyer*. Über die Verwandtschaft heidnischen und christlichen Drachentödtler. Leipzig, 1890, S. 336.

^{109—110} См. *R. Lepsius*. Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien, Bd. III. Leipzig, 1897—1913, S. 294.

описывается партия в игре со змеем, которая кончается открытой борьбой покойного с ним. «Я беру его игральные фигуры,— повествует текст,— я бросаю их в воду, он потонет вместе со своими игральными фигурами». ¹¹¹ Здесь легенда о змее вступает в связь с новым представлением о нем. Дело в том, что в очень древние времена змей Мһп дал название особой игре наподобие шахмат, доской для которой служило изображение свернувшейся змеи. Изображение игры часто фигурирует на гробницах древних эпох. До нас дошли и самые доски, и игральные фигуры, иной раз в особых ящиках. Эта игра имела и кое-какие отражения в мифе, в нее играли, согласно одному тексту из «Книги Мертвых», Гор и Сет из-за зубов змеи (может быть, зубами). ¹¹² Змея разделялась на ряд квадратов, по которым и двигались игральные фигуры. Быть может, в этой игре представлялась охота на гигантских змей, которые были обильны в древнейшей фауне Египта. Победитель являлся, быть может, обладателем зубов или шкуры змеиной, а состязание, возможно, велось между двумя партнерами из-за наибольшей удачи в одолении змея.

Наличие самого момента борьбы со змеем в легенде, в которой мы нашли так много аналогий для нашей сказки, крайне важно. Сказочный мотив, таким образом, встречает реплики во всех своих частях в легенде о змее Мһп. Однако борьба со змеем Мехен ведется не так, как борется герой нашей сказки со змеем. Покойный играет со змеем в шашки, герой же сказки разрубает змея.

То, что легенда знает мотив змееборчества в форме игры, представляет также большой интерес для нашей сказки. Как уже отмечалось, сказания о Неноферкаптах и Сетне вполне симметричны, и момент борьбы за волшебную книгу встречается в обоих сказаниях. Отправляясь от анализа мотива змееборчества в сказании, от того способа, каким получает волшебную книгу Неноферкаптах, мы нашли в глубоких слоях египетского фольклора змея, аналогичного нашей сказке. Этот змей имеет эпитет «миллионов лет», который вполне аналогичен нашему эпитету «вечный», и представляется, так же как и в сказке, свернувшимся и охраняющим часто что-либо. В недрах легенды о нем мы нашли и момент борьбы с ним. Однако форма, в которой ведется эта борьба, приводит нас к тому способу, каким получает книгу не Неноферкаптах, а Сетне. Сетне играет с Неноферкаптахом в какую-то игру в кости, характерную для позднего времени. Игра эта рисуется магиче-

¹¹¹ См. *H. Ranke. Das altägyptische Schlangenspiel.*— «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1920, S. 27.

¹¹² См. там же, стр. 24; *E. H. Naville. Das ägyptische Todtenbuch.* Berlin, 1968, S. 172; *H. Ranke. Das altägyptische...* S. 24.

ской игрой и происходит в гробнице. Таким образом, оба момента в сказаниях, которые являются основными пунктами скрещения их, получают общую аналогию. Среди разнообразных упоминаний игры в качестве борьбы в египетском фольклоре текст, который мы привели для иллюстрации борьбы со змеем, представляет особый интерес. Геродот передает нам рассказ о том, что царь Рампсенит спускался в преисподнюю, где играл в кости с Деметрой.¹¹³ Момент метания костей входит и в змеиную игру как основная часть. Интересна также связь этого рассказа с Рампсенитом, в чем, быть может, содержится некоторая связь с Рамессидами. Такую же игру знает и Плутарх, который говорит, что в кости играл сам бог мудрости Тот.¹¹⁴ Следует предполагать, что игра в кости со змеей выросла на месте более простого сражения со змеями, которое угрожало покойному среди других опасностей подземного царства.

Вероятнее всего, что игра ведет свое начало от магического рисунка. Рисунок змеи, разделенной на части, магически должен был обеспечить успех на охоте за змеями. В дальнейшем этот рисунок и сама магическая игра с этим рисунком, изображавшая охоту, теряет свое магическое значение, переходит просто в игру, усложняется, вырабатывает свои правила. Исследователи мало внимания обращают на этот путь возникновения игры из первоначальной магической игры при помощи магического рисунка. Как велась эта игра, сказать, конечно, довольно трудно, возможно, что в своем первоначальном виде она была близка к чему-нибудь вроде, например, австралийского рисунка змеи на песке в обрядах интичуму, затем, выходя из магического ритуала, с изменением самого общества, с оттеснением на второй план охоты, она превращалась в игру.

Процесс этот закономерен и может быть подтвержден большим количеством параллелей. В нашей сказке игра все же носит характер магической, чудесной игры, но здесь ее колдовской смысл вторичен и не сама по себе игра колдовская, но такой она становится благодаря действующим лицам — колдунам-игрокам. Верховный жрец безнадежно проигрывает покойнику, и его подвиг снова превращается почти в поражение, а затем, когда он принужден отдать книгу, просто в поражение. Здесь мы имеем заключительное звено всего мотива, прожившего долгую жизнь.

Магический мотив остается, как остается и стихийная религиозность масс, на основе которой он живет, как остается их бессилие, порождающее эту религиозность. Удар приходится лишь по носителям магической силы, по верховным жрецам.

В ту позднюю эпоху, когда эти сказания получили свой письменный вид, игра была понята, как игра «в 52». Вероятно,

¹¹³ См. *Геродот*, II, 122.

¹¹⁴ См. *Plutarchus*. De Iside, 12

к этому времени древняя «зменная игра» была уже забыта. Однако совершенно очевидно, что оба мотива восходят к разным отголоскам загробных представлений рамиссидовской эпохи. Тогда составлялись легенды о Сетне, нашедшем какую-то заупокойную книгу. В заупокойных текстах тогда покойный играл в кости или шашки со змеем, побеждая его в напряженном бою. Тогда еще живы были предания о вечном змее, который, свернувшись клубком, охраняет солнце на его пути. В этом мотиве сказание попадало в сферу полузаглохших заупокойных представлений, близкие аналогии с которыми мы указывали. Вероятно, таким образом явились в нашу сказку оба мотива — мотив змееборчества в первом сказании и игры в шашки в гробнице во втором. Мировой фольклор и сказка широко знают момент игры в карты, кости и т. д. как способ борьбы.¹¹⁵ Часто этот мотив выступает в качестве замены более древней борьбы более простыми способами. Вполне объясним также и момент спуска в гробницу, коль скоро наша сказка идет здесь по стопам сакрального предания о поисках заупокойного текста. Сам по себе такой мотив, спускание в гробницы, не чужд и современной сказке. Он существует отдельно от другого, крайне распространенного мотива схождения в преисподнюю. В данном случае мотив выражается иной раз в виде рассказа о времени, проведенном в гостях у мертвеца.¹¹⁶

Следует рассмотреть вопрос, не имела ли народная фантазия особых оснований мотивы схождения в гробницы или в преисподнюю вводить в сказания о мемфисских жрецах. Ответ на этот вопрос, быть может, даст нам уже указанное место из Геродота. Рассказ Геродота состоит, собственно, из двух частей, которые обычно разделяются, и в качестве аналогии для нашего текста привлекается лишь первая часть этого рассказа, в которой говорится о схождении Рампсенита в преисподнюю и об игре его там в кости. Далее Геродот сообщает, что «египтяне установили со времени возвращения царя праздника». «В самый день праздника жрецы ткнут плащ; немедленно по изготовлении его они накладывают одному из своей среды повязку на глаза, одевают его в плащ и выводят на ту улицу, которая ведет в храм Деметры, а сами возвращаются назад. Говорят, что этого жреца с завязанными глазами провожают два волка к храму Деметры, отстоящему от города на 20 стадий, потом из храма проводят его обратно на то самое место».¹¹⁷ Таким образом, сказка об игре в кости в преисподней связана у Геродота с моментом культа, ритуалом.

¹¹⁵ См. А. Н. Афанасьев. Русские народные сказки, т. II, III. М., 1914, № 90, 91, 113; Яворский. Памятники галицко-русской народной словесности. I, № 8, 1915.

¹¹⁶ См. Яворский. Памятники галицко-русской народной словесности, I, № 18.

¹¹⁷ Геродот, II, 122.

Геродот отправляется, таким образом, от момента культа, который он передает едва ли в искаженном виде. Давно уже указано было Эд. Мейером и другими, что два волка, упоминаемые в этом месте, являются Вепуатами. Роль Вепуата в празднествах Осириса или празднестве Хеб-Седа, где он выступает приблизительно в аналогичной роли, позволяет не сомневаться нам в возможности и такого празднества. Для нашей цели не имеет значения, следует ли понимать выступление этих волков в виде штандартов или действительной пары животных из числа содержащихся при храмах. Укажем только, что и в такой форме рассказ Геродота не превращается в нелепость, если припомнить указание Гопфнера¹¹⁸ на существование в арабском Египте обычая, когда осел должен привести людей к могиле местного святого. Таким образом, эта деталь празднества, указанная Геродотом, вполне правдоподобна. Другая деталь о завязанных глазах жрецов особой материей, которую перед этим ткнут, представляет также вполне правдоподобный момент. В египетских текстах уже указывался момент ритуального тканья.¹¹⁹

Сообщение Геродота в целом указывает на интересный праздничный обряд мемфисского происхождения.¹²⁰ Смысл этого обряда явствует из указаний Геродота, что обряд установлен в честь схождения Рампсенита в преисподнюю. Едва ли можно иначе понимать этот обряд, как символическое представление такого схождения. Особенно интересно ввиду этого подчеркнуть, что обряд этот связан был в эпоху Геродота в устах египтянина или грека со сказанием об игре в кости Рампсенита в преисподней, что сопоставлялось с аналогичным мотивом и нашего сказания. Вероятно, этот момент ритуала, драматически представляющий схождение в преисподнюю, далее в народных устах сплетался с другими мотивами загробного культа, в котором определенное место занимала игра — поединок покойного с одним из божеств подземного царства. Вокруг моментов ритуала начали сплетаться сказки; в эпоху Геродота говорили о Рампсените, что он спускался в преисподнюю и там играл в шашки; вероятно, были и другие версии.

Таким образом, мотив схождения находит себе место среди ритуалов, выполняемых мемфисским жречеством. Вокруг жречества сложились и наши сказания, в которых мы наметили аналогии с нашим рассказом. Не поэтому ли сказания, оставшиеся нам в демотических папирусах, настойчиво выдвигают мотив таких схождений — в первом сказании в виде посещения гробницы, во втором — в виде путешествия в преисподнюю? Не мо-

¹¹⁸ См. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter*, S. 53. Однако сам автор предполагает, что роль волков исполняли жрецы «в волчьих масках».

¹¹⁹ См. там же.

¹²⁰ На мемфисское происхождение праздника указывал Масперо (см. *Journal des savants*, 1901, N 8, p. 599).

жем ли мы указать в качестве зерна этих сказаний о жрецах моменты культа и ритуала, намек на существование которых мы имеем в рассказе Геродота? На этот вопрос наводит нас и существование аналогичного мотива о схождении в преисподнюю и во втором сказании о Си-Осирисе и Сетне. Там, помимо канвы рассказа (сказки о судьбе богача и бедняка в Аменти), рассказ привлекает внимание и самым мотивом «схождения в ад». В эпоху Геродота одно такое сказание столь крепко сплослось с моментом культа, что в объяснении ритуала приводились не какие-либо данные культа, а само это сказание.

Хотя наши сведения о древнеегипетском ритуале скудны, мы все же можем сказать, что мотивы схождения в преисподнюю, известные вообще древнему Востоку, занимали немалое место.¹²¹ Такие мотивы широко известны фольклору и на более примитивной ступени развития религии. Обильные шаманские камлания передают как раз такие путешествия по преисподней, в песне шаман рассказывает все, что видит он там; подобно нашему второму сказанию о схождении Си-Осириса, он видит грешников, если не человека, у которого болт в глазу, то например, людей, которые прибиты за уши, и пр.¹²² Возможно, что и в Египте в примитивную пору колдуны мимировали схождение в ад подобно шаманам. Тогда и праосновы нашего сказочного мотива станут древнее, окажется, что мотив развивался параллельно трансформации обряда, и как самый обряд древнее, чем его воспроизведение мемфисским жречеством, так окажется древнее и наш мотив. Таким образом, можно установить, что в основе древнеегипетских сказаний о схождении в преисподнюю мемфисских жрецов лежат моменты ритуала, отправляемого этими жрецами.

Сказка о Сетне и Табубу

Добыв чудесную книгу и унеся ее из гробницы Неноферкаптаха, Сетне, однако, не остается в безопасности от козней Неноферкаптаха, который мстит ему за его дерзость. Здесь поражение царского сына и верховного жреца достигает своего апогея. Это злоключение, происшедшее с Сетне, и рассказывает текст следом за эпизодом с книгой. «После этого случилось однажды, что Сетне прогуливался около храма Птаха, и вот увидел он женщину, прекрасную, не было [другой] женщины ее наружности» (IV, 38—99). Сетне изумлен ее красотой и роскошью одежды; женщину сопровождают слуги и служанки. «Сетне позвал своего слугу-юношу, говоря: „Не медли [иди] к месту, на котором находится эта женщина, и узнай, что имеется под ее приказанием [?]“», т. е. ее общественное положение.

¹²¹ См. «Archiv Alttestamentliche Wissenschaft», 1924, Bd. 1—2, S. 156.

¹²² См. В. М. Михайловский. Шаманство, М., 1892, стр. 61—62.

Юноша спрашивает у сопровождающей служанки. «Она сказала ему: „Табубу, дочь жреца Бастет, владычицы Анех-Таун, она вот пришла молиться Птаху, великому богу“». Юноша вернулся к Сетне, сообщил ему все, что она сказала ему. Сказал Сетне: «Иди скажи это служанке, говоря: „Сетне Хаемуас, сын фараона Усермара, он послал меня, говоря: я дам десять унций золота, проведи один час со мной“». Речь свою Сетне заканчивает угрозой привести ее силой «в укрытое место, никакой человек на земле не найдет тебя» (V, 3—5). Слуга передает приказание служанке. «Она смутилась, как если бы кошунство [?] сказал он» (V, 6).

Табубу приказывает слуге говорить непосредственно с ней, а не со служанкой, выслушивает приказание Сетне и отвечает ему: «Сказала Табубу: „Иди скажи это Сетне, говоря: я чистая, я не простая женщина [в смысле общественного положения], если ты домогаешься сделать то, что ты желаешь сделать со мной, то ты должен прибыть в Пер-Бастет, мой дом. В нем есть приготовления всякие, так что сделаешь то, что ты хочешь со мной, без того, чтобы какой-либо человек на земле нашел меня, без того, чтобы я поступила как простолюдинка (nds-t) с улицы“». Слуга вернулся к Сетне, он сообщил ему все, что сказала она. Он сказал: «Это хорошо». «Смутился всякий человек, который был около Сетне» (V, 8—10). Сетне садится в ладью и без промедления отправляется в квартал Пер-Бастет. «Он прибыл к западу от Кеми [западная часть Мемфиса], вот нашел он дом, очень высокий, его окружала стена, сад был к северу его. Терраса была перед входом. Спросил Сетне, говоря: „Этот дом, чей дом?“». Сказали ему: „Дом Табубу это“. Сетне вошел внутрь [за] стену, он повернул лицо к садовой беседке, сообщили это Табубу. Она спустилась, взяла руку Сетне. Она сказала ему: „Да живет процветание дома жреца Бастет, владычицы Анех-Таун, которого ты достиг, я очень обрадована. Идем вверх со мной“». Сетне пошел вверх по лестнице дома вместе с Табубу. Следует описание внутренностей дома. «Золотой кубок был наполнен вином, дан был он в руку Сетне. Сказал Сетне Табубу: „Давай исполним то, зачем мы пришли сюда“»... Сказала она ему: „Ты должен достичь твой дом, тот, в котором ты есть. Я — чистая, я не простая женщина, если ты домогаешься сделать то, что ты желаешь сделать со мной, то ты должен сделать запись о [моем] содержании с выплатой деньгами в отношении всех предметов и всех владений, которые тебе принадлежат, целиком“» (V, 19—20).

Таким образом, Табубу выдвигает второе требование, совершенно в тех же выражениях, как и первое, когда она требует, чтобы Сетне посетил ее дом. Далее призывается писец и составляется соответствующее завещание на имя Табубу. При-

зываются дети Сетне, с тем чтобы они подписались под за-
вещанием, однако Табубу выдвигает новое требование, еще бо-
лее жестокое,— она требует, чтобы дети Сетне были убиты.
Этот эпизод с детьми вводится текстом крайне неожиданно;
сказка, усиливая эффекты, теряет в своей логичности. «В тот
час, когда было это, сказали Сетне: „Твои дети здесь”», по-
сле этого Табубу обращается к Сетне с требованием сначала
заставить детей подписаться, а затем убить их. Сетне исполняет
оба эти требования, каждый раз обращаясь к ней со словами:
«Давай исполним то, зачем мы пришли сюда». Табубу, наконец,
говорит ему: «Иди в эту комнату». «Пошел Сетне в эту ко-
мнату, лег он на ложе из слоновой кости и эбенового дерева»
(V, 28). Сетне протягивает руку, чтобы тронуть Табубу, но
все исчезает. «Он протянул руку свою, чтобы тронуть ее, она
открыла рот свой с большим криком. Сетне встал, в то время
как он оказался [был] на месте жарком» (V, 29—30). Далее
текст в весьма грубой форме дает указание, что Сетне оказы-
вается раздетым и в пыли.^{123—124}

Вскоре Сетне вместо исчезнувшей Табубу и ее прекрасного
дома видит вдали фараона, который окружен толпой людей:
он замечает Сетне; но «он не был в состоянии встать из-за
стыда, так как не было одежды на нем» (V, 32). Фараон спра-
шивает, что случилось с ним, и Сетне отвечает: «Это Нено-
феркаптах, который сделал мне все это». «Сказал фараон: „Иди
в Мемфис, твои дети ищут тебя, предстоят [?] перед фарао-
ном”». Сетне указывает, что у него нет одежды, и фараон при-
казывает рабу дать ее. «Сетне пришел в Мемфис, обнял он
детей своих рукой [?], нашел он их здоровыми. Сказал фараон:
„Не пьянство ли это, в котором был ты ранее”. Рассказал
Сетне все случившееся с ним, с Табубу и Неноферкаптахом»
(V, 35—36). Фараон заставляет после этого отнести книгу об-
ратно Неноферкаптаху, напоминая, что он уже советовал это
сделать ему ранее. «Сказал фараон: „Я протягивал руку свою
к тебе ранее, говоря: тебя убьют, если ты не отнесешь эту
книгу на место, с которого ты унес ее. Ты не послушал меня
вплоть до этого часа. Пусть будет отнесена эта книга Нено-
феркаптаху, в то время как вилообразный жезл будет в твоей
руке и жаровня на твоей голове”» (V, 37—38). На этом за-
канчивается эпизод с Табубу в нашем тексте и далее расска-
зывается, как Сетне отнес обратно книгу и выполнил поруче-

^{123—124} Глагол *phs* значит «пробуждаться», это дало повод Б. А. Тураеву
(см. его кн.: «Египетская литература», т. I. М., 1920, стр. 267) и отчасти
Гриффитсу понимать все предыдущее как описание сна, а не действитель-
ного случая с Сетне. Однако этому противоречит вся обстановка рассказа:
Сетне гуляет около храма с мальчиком-служкой, пробуждается же в месте
«горячем», быть может, около печки, в пыли. К сожалению, точный перевод
этого места весьма затруднителен.

ние Неноферкаптаха. Смысл приключения сводится, таким образом, к тому, что чудесную книгу следует оставить в покое — Сетне ей не овладеть.

В основах этого эпизода, вероятно, лежит поверие о женских демонах, терзающих человека, являющихся большей частью в сновидениях. Такие представления широко знакомы и фольклору современных народов и древности, но к сожалению, древнеегипетский материал по этому вопросу совершенно неизвестен.

Вероятно, эти представления не нашли себе места в официальной религии, почти не получали доступа в письменность, но сохранялись в устной народной традиции.

Образ женщины-полубогини, которая приносит несчастье герою, известен в сказке о двух братьях; здесь этот образ является отголоском мифов о коварном женском божестве типа переднеазиатской богини Иштар. С нашим мотивом можно сопоставить древнеегипетскую «историю о пастухе», которая дошла до нас во фрагменте от классической эпохи египетской литературы. Там говорится о пастухе, который в наводнение увидел «женщину нечеловеческого вида», «он увидел ее локоны, ее цвет был ярк; о, никогда не сделаю я то, что она говорит».¹²⁵ Эта фраза, которую говорит пастух о предложении прекрасной женщины «нечеловеческого вида», для нас крайне интересна. Фраза пастуха может толковаться как ответ на какие-то требования красавицы. Фрагмент кончается указанием, что пастух видит женщину на второй день, «когда она снимала свою одежду и ее волосы были распущены». Этот рассказ, в свою очередь, также близок кругу мифов о богине типа Иштар. Вавилонские мифы сохранили рассказ об охотнике и пастухе Энкиду и об обольщающей его иеродуле, в конечном счете той же Иштар. Близка к этой иеродуле и Табубу, дочь жреца богини Баст.¹²⁶

Гриффитс¹²⁷ сопоставил имя Табубу с именем Βαυβώ, греческого женского демона, который принимал участие в мистериях, связанных с Деметрой. В подражание ей, говорит Гриффитс, женщины проделывали непристойные жесты на празднестве Деметры в Элевсисе. Согласно Геродоту (II, 59, 60), празднества Баст, которую он отождествляет с Артемидой, в Бубастисе также сопровождались разнообразными вольностями. Эллинастическая эпоха сохранила нам обильную женскую демонологию, сохранилось и представление, что демоны под видом

¹²⁵ См. А. Gardiner. *Literarische Texte des Mittleren Reichs*. Leipzig, 1909.

¹²⁶ На сопоставлении египетской истории о пастухе и мифа об Энкиду мы указывали в специальной работе (доклад в Египтологическом кружке в 1930 г.). Близость вавилонских мифов и некоторых египетских литературных текстов отмечены нами на другом примере (см. «Zeitschrift für Ägyptische Sprache», Bd. 66, H. 1, S. 46).

¹²⁷ См. F. Griffith. *Stories of the High Priests of Memphis*. Oxford 1900, p. 33.

прекрасных женщин терзают людей; к сожалению, демона Βαυβὺς Гопфнер называет малоизвестным по сравнению с другими,¹²⁸ и наши сведения о нем невелики, поэтому сопоставление этих двух имен остается лишь предположением. К тому же Гриффитс сам указывает, что имя Табубу встречается в качестве имени собственного египетских женщин. Возможно, что это египетское женское имя было взято или закреплено за героиней нашей сказки не без влияния созвучия с именем одного из греческих демонов. Для этого следует, однако, доказать, что демон этот был известен в ту эпоху в Египте.

Заслуживает большого внимания, что мотив связан с культом богини Баст: Табубу является дочерью жреца Баст, самое действие происходит в предместье Мемфиса — Анех-Тауи, месте культа богини Баст.

О кошачьеголовой богине Баст мы знаем, что культу ее были очень близки пение, музыка, пляска. Геродот сообщает нам об оргиастическом характере ее празднеств в Бубастисе. В Мемфисе ее культу был посвящен Анех-Тауи, где, вероятно, совершались празднества; весьма возможно, что оргиастические моменты имелись и здесь. Заслуживает упоминания, что и первая новелла папируса Весткар, рассказывающая о похищении неджеса и жены жреца, как будто бы избирает местом своего действия то же предместье Мемфиса.

Едва ли случайно, что обе наши сказки, говоря о любовных приключениях своих героев, упоминают Анех-Тауи. На основе оргиастических моментов в культе богини Баст вырастала, вероятно, широкая бытовая основа, слагалась молва об Анех-Тауи. На празднества этой богини стекались, вероятно, в Анех-Тауи в большом количестве и мужчины и женщины, и самый характер этих празднеств способствовал созданию соответствующих сказок в народе об Анех-Тауи. Эти сказки и были повернуты своим острием против верховных жрецов. В эту позднюю пору вместе с культом богини Баст в Анех-Тауи могли знать и имя греческого демона Βαυβὺς, помнить египетские рассказы, вроде сказки о пастухе, и на основе этой создавать новые сказки. В этот квартал Мемфиса привела народная молва и Сетне, сделав его жертвой Табубу, выставив его в заключение перед толпой народа и фараоном,¹²⁹ который спрашивает, не пьянство ли довело его до такого положения. С Анех-

¹²⁸ См. *T. Hopfner. Griechische (ägyptischer) Offenbarungszauber, Bd. I. Leipzig, 1921, § 215.*

¹²⁹ В стеле мемфисского верховного жреца Пшереенптаха (см. *H. Brugsch. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum, Bd. V. Leipzig, 1883—1891, S. 943*) описывается посещение фараоном Анех-Тауи. Такие посещения обставлялись с большой пышностью и запоминались мемфисцу. Упоминание посещения фараоном Анех-Тауи мы находим в сказке о Сетне и в первой сказке папируса Весткар.

Тауи связывалось, вероятно, немало аналогичных рассказов в устах мемфисца, героем одного из них народная молва сделала Сетне. Верховный жрец и сын фараона, герой жреческих преданий, в устах народа получил совершенно иную характеристику и в этом рассказе яснее всего мы видим след народной передачи наших сказаний.

В поисках фольклорных аналогий для нашей сказки нам прежде всего должна вспомниться арабская сказка из «1001 ночи» — рассказ второго брата цирюльника. В ее построении мы имеем полную аналогию. В этой сказке герой также попадает в дом красавицы, затем по ее требованию проделывает ряд позорящих его действий — раздевается донага, белится и т. д.; в заключительной части сказки он гонится за красавицей и в тот момент, когда она уже близка, герой внезапно оказывается на улице нагой, базарные торговцы издеваются над его видом и ведут его к судье. В нашей сказке конец аналогичен: Сетне оказывается нагим перед фараоном и толпой, все же предыдущее исчезает, как сон. Интересно указать еще, что приведенная нами арабская сказка как будто бы стоит сравнительно одиноко в мировом фольклоре.¹³⁰ Как некоторая аналогия арабской и египетской сказок вспоминается рассказ араба Муртади о Египте, о том, что дух южной пирамиды — красивая женщина — появляется из пирамиды и своей красотой околдовывает людей. Так околдовала она одного человека, которого видели затем, как он бегал нагой по улицам. Масперо, объясняя, почему этот мотив был связан с пирамидой, вспомнил, что в греческую пору говорили, что одна из пирамид была построена красавицей Родопис.¹³¹ Эта легенда, по Масперо, и породила более позднюю легенду о хозяине-духе пирамиды в виде красивой женщины. Однако самый рассказ о такой женщине-демоине и о ее жертве несколько напоминает нашу сказку. Возможно, что араб Муртади еще слышал в Египте отголоски сказок, подобных нашим, хотя и не связанных с описанием поражений и неудач царского сына и верховного жреца Сетне.

МЕМФИССКОЕ СКАЗАНИЕ О СЕТНЕ И СИ-ОСИРИСЕ

Второе сказание о мемфисских жрецах также дошло до нас в демотическом папирусе и связано с именем Сетне, в этом папирусе передаваемом в форме Сетме. Папирус был впервые

¹³⁰ См. V. Chauvin. Bibliographie des Arabes, v. V. Liege, 1897, p. 158.

¹³¹ См. G. Maspero. Etudes de mythologie, t. I. Paris, 1893, p. 90.

опубликован Гриффитсом. Сказание о Сетме и его сыне Си-Осирисе написано на verso официальных документов, датированных Клавдием Цезарем (46—47 гг. н. э.). По предположению издателя, текст был составлен во второй половине первого века нашей эры. Таким образом, по времени записи второй текст составил несколько позднее, чем первый.

Сказание о Сетме и его сыне Си-Осирисе начинается с рассказа о рождении героя сказания Си-Осириса. Первые листы папируса утеряны, и сказание начинается с описания жены Сетме. Текст далее указывает, что она получает магический рецепт, чтобы родить сына, и чувствует беременность. Масперо первый высказал предположение, что речь идет здесь об инкубации и привел ряд аналогий из других текстов, где моменты инкубации описаны более подробно¹³².

Столь же обычен и мотив магического рецепта, который дается бездетным супругам¹³³. Фрагментарный текст нашего сказания в этом месте не позволяет нам дать более точную интерпретацию этих мотивов. Далее текст описывает детство будущего мудреца и указывает, как рос он и обучался сложным искусствам писца и жреца. К сожалению, текст продолжает и здесь быть весьма фрагментарен, но мы знаем, что история детства Си-Осириса была достаточно популярна в Египте. До нас дошли отрывки ее на демотических черепках, собранных Шпигельбергом¹³⁴, в которых, как видно, излагался период обучения Си-Осириса в школе. Быть может, эти тексты употреблялись в те времена как пособие и нравоучительное чтение египетского школьника. Из этого рассказа нашего текста и из дальнейшего изложения мы видим, что детство Си-Осириса было необычно и, будучи еще ребенком, он поражал всех своей ученостью и талантами. Как видно, сказание здесь приближается в своем построении к широко распространенному типу сказок о необыкновенных детях, которые дают советы взрослым, обладают необыкновенными знаниями и пр.¹³⁵ Первым испытанием мудрости и колдовства мальчика Си-Осириса является рассказ о схождении в Аменти. Сказание сообщает, что однажды Сетме и Си-Осирис увидели похороны богатого и бедного. Чтобы разубедить своего отца, который пожелал для себя судьбу богатого в Аменти, Си-Осирис ведет его в Аменти. Гриффитс и Масперо вполне интерпретировали весь рассказ о виденном в Аменти данными древнеегипетской заупокойной литературы, Масперо привлек и материал ритуалов, на чем мы останавливались ранее.

¹³² См. *G. Maspero. Contes relatifs aux Grands Prêtres de Memphis.*— «*Journal des savants*». Paris, 1901, p. 473—504.

¹³³ См. *V. Chauvin. Bibliographie des Arabes...*, v. V, p. 43.

¹³⁴ См. *W. Spiegelberg. Demotische Texte auf Krügen.* Leipzig, 1912, S. 18—19.

¹³⁵ См. *А. Н. Афанасьев. Русские народные сказки*, № 124а, 134, 138.

Вслед за посещением Аменти наступает новый показ силы Си-Осириса, повод к этому дается случаем, когда, дабы не посрамить честь египетских жрецов, он должен прочесть запечатанное письмо. Си-Осирис читает запечатанное письмо и затем уничтожает посланца, принесшего это письмо, а сам исчезает. В этом мотиве борьбы магов, так же как в мотиве поисков книги, сплетены два сказания — одно о Си-Осирисе, а другое — заключающееся в запечатанном письме. Рассказ о борьбе магов и является центральным моментом нашего сказания, для которого предыдущий рассказ о схождении в Аменти является лишь введением. Прочтя запечатанное письмо и разгромив своего врага эфиопского колдуна, чудесно явившийся чудотворец исчезает, он «растаял» на глазах у фараона и всего народа.

Уже первый момент сказания — схождение в Аменти — дает нам характеристику всего сказания, вскрывает его социальный смысл. Сетме и его сын Си-Осирис видят похороны богатого и бедного. Сетме, глядя на похороны богатого и бедняка, выражает желание «чтобы с ним поступили в Аменти, как с этим богачом, а не как с этим бедным». Однако Си-Осирис возражает ему и, чтобы увидеть судьбу бедного, предпринимает вместе с отцом путешествие в Аменти¹³⁶. Начало рассказа о схождении в Аменти теряется в лакунах, и мы видим далее Сетме и Си-Осириса, когда они проходят четвертую залу. Начало рассказа об этой четвертой зале также несколько испорчено. Текст говорит, что они видят в этой зале ряд удивительных вещей. Среди разных людей в этой зале есть и такие, «питание которых, вода, хлеб, висели сверху, и они стремились достать их, в то время как другие рыли ямы, чтобы помешать им достать их» (II, 1). В пятой зале осужденные подвергались наказанию несколько иному: «Стержень двери упирался в правый глаз человека, который кричал и стenal» (II, 2). В шестой зале Сетме видит самого Осириса в короне «Атеф», Анубис — слева от него, Тот — справа от него, первый исполняет роль докладчика, второй писца; здесь же находятся весы для взвешивания. Среди грешников они видят богача, в то время как бедняк облечен всеми почестями. Си-Осирис объясняет Сетме, почему он сказал, что правильнее желать для себя судьбы бедняка, а не богача. «Нет худшей казни дурному богачу, которая не была бы чисто египетской»¹³⁷, — говорит Масперо. И действительно, для человека, в глаза которого вставлен болт или стержень

¹³⁶ На основании анализа Геродота (II, 122) Масперо в своей статье о второй сказке о Сетме и Си-Осирисе, обсуждая мотив схождения в Аменти этих двух героев, приходит к выводу, что в Египте существовали храмы, в которых драматически представлялись также схождения (см. «*Journal des savants*», 1901, p. 498). Мы разобрали эту сторону рассказов о схождении жрецов в преисподнюю ранее.

¹³⁷ «*Journal des savantes*». Paris, 1971, p. 500 (перев. цит. ред.).

двери, также была указана аналогия Гриффитсом в архаических скульптурах Гиераконполиса. Сцена суда в зале Осириса была также детально интерпретирована Гриффитсом на основании материала 125-й главы «Книги Мертвых» и отчасти Масперо¹³⁸.

Указанные исследователи обратили внимание и на самую сказку о бедняке и богаче и сравнили ее с евангельской сказкой о Лазаре. Масперо видел в нашем тексте следы египетской апокалиптики и сравнивал ее мотивы с позднейшей еврейской апокалиптикой. Этому вопросу посвятил особые исследования Грессман, который собрал разнообразный материал, иллюстрирующий возможность влияния древнеегипетской сказки на эллинистическую литературу и евангельскую историю. На почве фольклора самого древнего Египта и эволюции загробных верований интерпретировал эту сказку В. В. Струве.¹³⁹

Основным представлением для загробного культа древнего Египта было представление о возмездии по рангам, в Аменти люди располагались соответственно их земным рангам; вместе с царем право на прочное бессмертие завоевывает лишь рабовладельческая знать. Мы видим, как старый мотив о схождении в преисподнюю перерабатывается в эллинистическом Египте. Сказка вводит нас в ту атмосферу, в которой победило пришедшее в Египет христианство. Резкая классовая дифференциация, новые очертания классовой борьбы вносят изменения в представления о загробном царстве. Загробное царство с обратной судьбой богача и бедняка — новая форма моральной узды господствующих классов и вместе с тем отражение бессилия трудящейся массы эллинистического Египта. Бессилие масс приводит к поискам лучшей жизни не на земле, а на небе, идея лучшей участи в загробном царстве начинает доминировать в религии рабовладельческого общества. Соответственно этому меняется и рассказ о верховном жреце-колдуна Си-Осирисе, который спускается в преисподнюю.

Резко меняется и самая фигура колдуна. Он продолжает еще оставаться верховным жрецом или, вернее, сыном верховного жреца, того самого Сетне, который фигурирует как обобщенный тип мемфисских верховных жрецов в первом сказании. Но связь его со сказаниями о верховных жрецах уже не крепка, фигура Си-Осириса явно перерастает рамки сказаний о верховных жрецах. Перед нами новый тип героя сказания, который

¹³⁸ См. *F. Griffith. Stories of the High Priests of Memphis*, p. 45—50; *G. Maspero. — Journal des savants*, 1901, p. 495—500.

¹³⁹ *В. В. Струве. Социальная проблема в заупокойном культе древнего Египта. — «Религия и общество», 1926.* В. В. Струве указывает положение бедняков в римскую эпоху, «непосильным трудом создавших пышность государственной жизни», и считает, что именно в этих кругах сложились представления нашей сказки.

народная масса старается противопоставить верховным жрецам, сказания о которых неудержимо стремятся к насмешке и развенчанию. Это уже не простонародный колдун Деди, которого выставляли вместо верховных жрецов слои неджесов. Это — сын верховного жреца, чудесно родившийся по повелению богов, это — чудесно явившийся показать свою силу обитатель подземного царства, чудесный и фантастический герой колдовства.

Исконный враг Египта — Гор, сын Негритянки, не смирился: по прошествии 1500 лет он снова пришел в Египет, и тогда чудесно родился и Си-Осирис, имя которого значит «сын Осириса». «Да живет Осирис,— говорит он,— бог великий, владыка Аменти, который меня упокоит, Гор, я — сын Па-Неше, который стоит перед фараоном. Узнал я в Аменти, что враг из Нубии наведет свое колдовство на Египет и нет писца хорошего и человека ученого в Египте в это время, кто бы мог сражаться с ним. Я просил Осириса в Аменти дать мне выйти на землю снова, чтобы не дать установить ничтожество Египта по сравнению с землей негров. Я очнулся, я поднялся наверх искать Сетме, сына фараона в пустыне [кладбище] Гелиополиса или пустыне [кладбище] Мемфиса. Я рос в той [видимо, тыкве, которую нашел Сетме и семена которой заставили забеременеть жену Сетме] с целью вернуться на землю снова, чтобы родиться на земле и колдовать против этого врага из Нубии, что стоит во дворе». Такова история этого нового колдуна и героя сказания. Фигура еще носит на себе одежды верховного жреца, это еще в первую очередь писец, колдун и человек ученый жреческой науке, но вместе с тем этот писец наделен уже и рядом божественных неземных признаков. Он только временно пришел на землю из загробного царства, чтобы выполнить свое дело, защитить Египет. Вот такой образ колдуна и героя еще не потерял своей цены в глазах низов эллинистического Египта, о таком герое бродят еще сказания. Это фантастический, приходящий на землю жрец, который защищает Египет от Нубии и попутно устанавливает разную судьбу богатого и бедняка в Аменти. В нашей сказке проявляется мессианизм, охватывающий разные классы обширной римской империи в период разложения рабовладельческого общества. Бессилие низов эллинистического Египта приводит к тому, что вместе с обстрелом старых сказаний о верховных жрецах, старой жреческой традиции, из обрывков этих самых сказаний стряпается образ мессианистического колдуна, сверхъестественного избавителя — какого-то Си-Осириса — «сына Осириса». Этот сын Осириса — перерождение на земле другого колдуна — Гора, который носит также имя сына Осириса, ибо Гор был сыном Осириса по данным египетской мифологии.

Таких сказаний в эту эпоху было, вероятно, не мало, мы располагаем только одним вариантом таких сказаний. Нет со-

мнения, что наш вариант обработан средой писцов и другого храмового люда, благодаря которому он и был записан. Несомненно, что среди рабов, городских полуразоренных низов сказки о чудесно явившемся чудотворце принимали иной характер, быть может еще более приближавшийся к ранней христианской апокалиптике. Во всяком случае, наш рассказ о чудесном колдуне Си-Осирисе несомненно вводит нас в эпоху возникновения христианства и других близких ему течений, он вводит нас в эту атмосферу мессианистических чаяний в среде низших и средних классов в эпоху гибели рабовладельческого общества и показывает, как этим религиозным представлениям начинают служить осколки старых сказаний о верховных жрецах и колдунах. В этом, по нашему мнению, огромный интерес этой последней сказки и для историка христианства. Рассмотрим отдельные детали этой сказки, которые покажут нам, что в основном сказка оперирует материалом все тех же старых сказаний о верховных жрецах. Нам необходимо рассмотреть, в какие же сказания о верховных жрецах и колдунах вошла эта фигура нового колдуна и чудотворца Си-Осириса. Предваряя наше изложение, следует сказать, что это снова мотивы обычных сказок о верховных жрецах, сказок, перенявших древние сказки о колдунах-шаманах эпохи разложения доклассового общества и изменивших эти сказки на новый лад для прославления верховных жрецов, их защиты фараона, их поединков с чужеземными колдунами.

Сказание о борьбе магов

Сказание о борьбе магов в нашем тексте сводится к следующему. Однажды царь Эфиопии прислал гонца с запечатанным письмом, чтобы кто-нибудь из египетских магов сумел его прочесть, не распечатывая. Если маги не прочтут это письмо, он обещает провозгласить превосходство Эфиопии над Египтом. За эту задачу не берется величайший мудрец Сетме, но ее обещает выполнить его сын Си-Осирис. Юноша, оказывается, обладает способностью вообще читать книги, не раскрывая их. Чтение письма происходит на следующий день в присутствии фараона. Си-Осирис прерывает изредка это чтение, чтобы эфиоп мог подтвердить правильность прочитанного. Первым мотивом, таким образом, является мотив трудной задачи, который некогда Масперо сопоставлял с соответствующим местом сказания об Ахикаре, а в египетском материале — с историей препирательства гиксоса Апопа с фараоном Секененра.¹⁴⁰ Дальнейшее сказание, которое мы узнаем из запечатанного письма, и содержит собственно интересующий нас мотив борьбы магов. По-

¹⁴⁰ См. «Journal des savants», 1901, p. 493.

вестование, содержащееся в запечатанном письме, занимает приблизительно половину всего сказания. Новое сказание, введенное, таким образом, в наш текст, описывает времена более отдаленные. Сказания о верховных жрецах здесь переходят к прославлению их силы в защите царя от чужеземцев.

Однажды эфиопский царь слышит разговоры трех своих магов, которые похваляются своей силой. Один из них, Гор, сын Трифит,¹⁴¹ обещает навести мрак на Египет в течение трех дней. Другой Гор, сын Негритянки, обещает перенести египетского царя в Эфиопию и наградить его 500 ударами плети и все это проделать в течение 6 часов. Третий Гор, сын Гиппопотамши, обещает сделать неплодородными поля Египта на 3 года. Более всего подслушивающему эфиопскому царю нравится предложение Гора, сына Негритянки. Он обращается к нему и решает ему произвести этот опыт, а в случае удачи обещает ему награду.

Заслуживает внимания то, что сказка часто дает одинаковые имена трем героям, как это мы видим в нашей сказке.¹⁴² Достаточно част прием, которым наша сказка вводит дальнейшее повествование: три Гора рассказывают о том, что бы они могли сделать, если бы эфиопский царь им разрешил это, последний оказывается поблизости и останавливает свой выбор на одном из трех предложений.¹⁴³

Гор, сын Негритянки, повествует текст далее, делает из воска фигурки носильщиков и велит им идти в Египет и принести египетского фараона, а затем наградить его ударами плети. Волшебные фигурки делают все, как им приказано, в течение 6 часов. На утро фараон просыпается в своем дворце совершенно разбитым, вельможи обступают его и не верят его рассказам, пока не видят синяков на спине. На помощь фараону приходит жрец и писец Гор, сын Па-Неше, который и решает спасти его от повторения неприятности на следующую ночь. Он вешает фараону амулет, а сам отправляется в город Гермополис. Там, в храме, во сне ему является Тот и учит его в наосах храма найти книгу, написанную им самим. Гор, сын Па-Неше, переписывает эту книгу, подлинник же оставляет на месте; книга обучает его всему необходимому. Ночью Гор-эфиоп собирается повторить свой опыт, но попытки его отражаются

¹⁴¹ Так понимает Масперо; Гриффитс (см. *F. Griffith. Stories of the High Priests of Memphis*, p. 170—171) дает: «*Hor the son of Princess (?)*», текст дает Hr p-šre n(t)grj-t (IV, 14).

¹⁴² Ср., например, три Ивана в русской сказке: Иван-царевич, Иван кухаркин сын и Иван коровий сын — Быкович (см. *А. Н. Афанасьев. Русские народные сказки*, № 77). Возможные причины, которые заставили египетскую сказку взять именно имя Гора для своих героев, мы укажем далее.

¹⁴³ С этим же Масперо (см. «*Journal des savants*», 1901, p. 500) сравнил разговор трех сестер, которых слушает султан и останавливает свой выбор на одной. См. также *А. Н. Афанасьев. Русские народные сказки*, № 159.

Гором-египтянином. На следующую же ночь Гор, сын Па-Неше, делает сам фигурки носильщиков из воска и отправляет их в Эфиопию. С эфиопским царем проделывается то же, что и с египетским, и на утро он с негодованием рассказывает о случившемся. На следующую ночь злоключения с эфиопским царем повторяются, и он грозит жестокими карами Гору, сыну Негритянки, как инициатору этой неудачной затеи. Гор, сын Негритянки, после этого выражает желание лично отправиться в Египет, чтобы увидеть там своего соперника и лично с ним расправиться. Он отправляется в Египет, предварительно установив знаки со своей матерью: если ему будет плохо, то еда, и питье, и небо будут цвета крови перед нею. Мотив единоборства и начинается с прихода эфиопа в Египет. В указанных выше мотивах мы не встретили новых черт, мотив волшебных фигурок и мотив магической книги нами уже рассматривались, и нам следует перейти к мотиву борьбы магов.

Следует кратко остановиться на моменте переноса и избивания обоих царей, так как этот мотив является началом состязания магов и представляет большой интерес. Такой перенос во сне с одного места на другое героев знаком сказке в разных трактовках: так, в арабской сказке об Абу-ль-Гассане из «1001-й ночи» герой во сне переносится на место эмира; можно указать как на такую же отдаленную аналогию и на русскую сказку, где злая барыня во сне переносится на место сапожника, где ее бьют.¹⁴⁴ В нашей сказке следует отметить прежде всего трактовку мотива, совершенно необычную для древнеегипетской литературы. Древнеегипетская сказка в своем записанном виде, идя вслед за остальной письменностью, сохраняет обычно крайне почтительное отношение к фараону. Если фараон принимает участие в качестве героя сказки, сказка питает к нему большой пиетет. В письменности это почтительное отношение проявляется в ряде особых выражений, которые вставляются в текст. Совершенно очевидно, что такое отношение выработалось в качестве шаблона в письменности жреческо-образованных высших классов.

О том, что фигура фараона в сказке может быть и иной, мы знаем из новелл Геродота, из сказки о пьянствах фараона Амазиса на обороте папируса, так называемой Демотической хроники. Безусловно, в этот ряд должен быть включен и эпизод в нашей сказке, где фараон награждается 500 ударами плети и где он показывает синяки своим вельможам. Описание избито-

¹⁴⁴ См. Б. и Ю. Соколовы. Белозерские сказки. М., 1915, стр. 69—70. Обе эти сказки, арабская и русская, принадлежащие к типу странствующих или бродячих, однако, в общей своей концепции далеки от нашего мотива, мы указываем сходство только в самом моменте переноса, связанном с последующими неприятностями героя.

го фараона совершенно ниспровергает установившийся шаблон почтительных описаний. Не подлежит сомнению, что в этом эпизоде мы снова видим следы народной литературы, которая пробивается в письменность и несет забавные рассказы, делая героями их фараонов или, например, дочерей их, как в рассказе Геродота.

Нам приходилось уже указывать, что в создании наших мотивов о колдунах — верховных жрецах принимают участие отголоски моментов магии, что сказочные мотивы сохраняют некоторые моменты магии и описывают магические возможности колдунов. Следует указать, что в магии мы имеем среди разнообразных наказаний для врагов заклинателя, наравне с наведением огня на противника, и бичевание его. Вавилонский заклинатель в заговорах Маклу восклицает: «Как проходящего осла, я избиваю твое тело плеткой!»¹⁴⁵ Такие заклинания сопровождалось соответствующими актами симпатической магии; так, сжигая своего врага, вавилонский колдун сжигал маленькую восковую фигурку. Египетская сказка отправляется в своем описании действий магов от аналогичных заговоров и аналогичных обрядов симпатической магии, идущих еще от колдунов эпохи распада родового общества. Если в заговорах волшебник получал возможность посредством обряда воздействовать на своего врага и заговор, а может быть, и обряд давали ему возможность избивать своего врага на расстоянии, то сказка расширяла это представление. Со всей реальностью в ней описывалось, как волшебник доставляет своего врага к себе и затем награждает его ударами плети. Мотив связан здесь еще с другим отголоском магии — волшебными фигурками, перенос врага совершается посредством них. Таким образом, в этом мотиве слились, вероятно, два мотива древней симпатической магии — мотив волшебных фигурок и мотив бичевания врага колдуном, оба они были поняты реально, минуя обычную условность и символику обрядов симпатической магии. Эти мотивы перешли и к верховным жрецам, изменив свое содержание и направленность. Мотивы служат здесь прославлению жрецов, защищающих страну и царя.

Вслед за этим мотивом сказка передает самый поединок двух магов — прибывшего из Эфиопии Гора, сына Негритянки, и Гора-египтянина.

Мотив единоборства вводится посредством небольшого рассказа о пререканиях между эфиопом и египетским жрецом. Эфиоп приходит в Египет, достигает Мемфиса и входит во двор фараона, восклицая: «Кто тот, кто творит колдовство против меня на дворе фараона, на месте, на котором находится фа-

¹⁴⁵ См. А. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier. Jena, 1921, S. 289.

раон, в виду у народа Египта? Два ли это писца Пер-Анеха, или [один] писец Пер-Анеха, который творит волшебство против царя, принеся его в Египет против меня?». «Когда сказал он эти слова, сказал Гор, сын Па-Неше, стоявший во дворе перед фараоном: „Эй, враг эфиопский, не Гор ли, сын Негритянки, — ты, которого я спас [?]”¹⁴⁶ в садах [?] Ра в то время, как товарищ твой эфиоп был с тобой, и вы погрузились в воду и отправились вниз к горе, к востоку от Гелиополиса? Не ты ли заставил фараона, твоего господина, путешествовать и быть избитым на месте, на котором был царь [эфиопский], не ты ли пришел в Египет, говоря: нет ли здесь того, кто творит колдовство против меня?”» (VII, 7—11). Гор-египтянин заканчивает свою реплику угрозами заставить эфиопа вернуться обратно на родину. «Гор, сын Негритянки, ответил ему, говоря: „Не тот ли это, кого выучил я волчьей речи, кто творит колдовство против меня?”» (VI, 13).

Такое вступление к поединку вполне естественно и является словесной перебранкой, в которой противники стараются задеть друг друга.¹⁴⁷ Ответ Гора-египтянина содержит, вероятно, какую-то ссылку на начало сказания. Вероятно, в нем оба героя встречались и ранее; из упоминания в нашем тексте очевидно, что египтянин оказал какую-то услугу эфиопу и хочет теперь напомнить ему об этом. С другой стороны, эфиоп приводит пример обратной зависимости и напоминает египтянину, что он научил этого последнего волчьей речи. Обе реплики, таким образом, содержат намеки на утерянную для нас часть сказания, восстановить поэтому порванную здесь сюжетную нить не представляется возможным. Из текста можно усмотреть только, что это место содержит намеки на прежние отношения героев, которые сводятся к тому, что египтянин некогда оказал услугу эфиопу, а эфиоп некогда обучал египтянина «волчьей речи». Обстановка услуги, которую оказал египтянин эфиопу, остается непонятной благодаря лаконизму фразы.

Выражение нашей сказки о том, что один колдун учил другого «говорить по-волчьи» (*ty sbef r mtt wonš*), может быть интерпретировано данными сравнительного фольклора. Уже Гриффитс при издании текста полагал, что здесь речь идет о «низшей магии».¹⁴⁸ Это предположение правильно, и его можно подтвердить большим материалом. В древнеегипетском фольклоре и религии культ волка и шакала (*wonš* — собственно, волк) идет к глубокой древности. Показатель этой древности

¹⁴⁶ Мы даем перевод вслед за Гриффитсом «спасать». Масперо дает другой перевод.

¹⁴⁷ Примеры таких диалогов в начале поединков общезвестны. См. например, начало поединка между Давидом и Голиафом, «презрение» Голиафа к Давиду (1 Сам., XVII, 42—47).

¹⁴⁸ *F. Griffith. Stories of the High Priests of Memphis*, p. 63.

сти — культ богов волков-Вепуатов, которые употребляются в двойственном или множественном числе, а в качестве имени имеют эпитет — «пролагатели троп», «пролагатели путей», ясно указывая на свою близость к древнейшим охотничьим духам. Можно предполагать, что и в магии эти волки занимали не последнее место. По поводу самого выражения «говорить по-волчьи» или «по-шакалы» следует припомнить, что шаманы во время колдовских актов, шаманских камланий часто подражают голосам птиц, животных и т. д.^{149—150} В древнем колдовском обряде охотничьей магии подражание голосам животных, их крику занимало большое место. Следует указать, что и в сказке мы имеем ситуации, близкие нашей сказке. Так, в тибетской версии сборника «Сидди Кюр», в сборнике «Но руб кан»¹⁵¹, в сказке, аналогичной известному сюжету о маге и его ученике, колдуны учат своего ученика «голосу коз» и т. д.¹⁵² В обоих случаях понятна та почва, на которой могли вырасти такие рассказы о колдунах, обучающихся «голосу животных».

Вслед за словесной перебранкой наступает самый бой. «Эфиоп прочел заклинание, он навел пламя на двор. Фараон и князья Египта вскрикнули, говоря: „Помоги нам, ты, начальник писаний, Гор, сын Па-Неше“. Гор, сын Па-Неше, прочел заклинание, он заставил небо [произвести] дождь южный поверх пламени, и оно прекратилось тотчас. Эфиоп прочел другое заклинание, он создал большое облако над двором, так что ни один человек из них не смог увидеть брата или товарища. Гор, сын Па-Неше, прочел заклинание небу, он успокоил его, и оно очистилось от злых ветров, в которых оно было. Сотворил Гор, сын Негритянки, другое колдовство: заставил он появиться свод большой из камня в 200 локтей длиной и 50 локтей шириной над фараоном и его князьями, чтобы заставить Египет быть без фараона, землю без господина. Посмотрел фараон на небо, он увидел свод из камня над собой, он открыл рот свой с криком громким вместе с народом, что был на дворе. Прочел Гор, сын Па-Неше, заговор, заставил он появиться ладью из папируса, нагрузил он ее сводом и уплыла она с ним в большое озеро, в воды внешние Египта». На этом кончается поединок; эфиоп, проиграв его, старается ускользнуть в Эфиопию.

Центральным моментом борьбы магов является, таким образом, момент наведения чар египтянином и эфиопом. Эта борьба уже издателю текста напомнила борьбу, которую ведет Моисей с египетскими магами Яннесом и Ямбресом.

Гebraистами уже указывалось, с другой стороны, что самая

^{149—150} См. В. М. Михайловский. Шаманство. М., 1892, стр. 55.

¹⁵¹ См. «Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Bd. 75. Leipzig, 1921. S. 72.

¹⁵² См. там же, стр. 77.

обстановка и самый характер чудес Моисея хорошо объясняется из египетских условий. Заслуживает упоминания и то, что в талмудической традиции маги, которые борются с Моисеем, являются не египтянами, а эфиопами. Другая нить легенды также связывает Моисея с Эфиопией благодаря упоминанию о женитьбе его на эфиопской принцессе после победоносного похода на Эфиопию. В науке указывалось, правда, что эта версия возникла благодаря неправильному пониманию известного текста о жене Моисея кушитянке. Совпадения представляются столь большими, что Грофф, даже не привлекая талмудического материала, отождествляет героя нашего сказания с Ямбресом еврейских легенд и на древнеегипетских памятниках ищет Моисея,¹⁵³ стараясь таким образом доказать его историчность. Такие попытки не являются ни с какой стороны научными, они могут быть объяснены только обычным для буржуазной науки желанием во что бы то ни стало «подкрепить» данные Библии древневосточным материалом. Надо отметить, что попытки Гроффа не были поддержаны даже в самой буржуазной науке ее лучшей частью. В рассказах о колдунах и магах очень часто можно констатировать большое сходство в самых разнообразных фольклорах; как мы увидим далее, и мотив борьбы магов не одинок в нашей сказке и имеет большое количество аналогий. В сходных условиях примитивного культа и обряда зарождались и развивались зерна последующих сказаний, в раннеклассовом обществе эти сказания собирались вокруг верховных жрецов, и поэтому впоследствии мы можем констатировать немало общих черт в таких сказаниях. Принимая во внимание все же большую близость трактовки материала и то, что идет речь о борьбе именно с египетскими магами, можно предположить, что в древнееврейскую традицию и влилось кое-что, что было хорошо известно о египетских магах, и, таким образом, чужие и свои мотивы могли сплестись в сказках о мифическом Моисее.

Древнеегипетская сказка о магической борьбе, однако, обнаруживает сходство не только с аналогичным мотивом древнееврейских сказок; вместе с ней мы вступаем в обширный круг аналогичных мотивов фольклора разнообразных народов.

Ниже мы укажем некоторые аналогии в европейской сказке, где также этот мотив магического единоборства широко известен. Известен этот мотив и современной Африке, где, например, рассказывается, как в двух странах жили знаменитые колдуны, один из них затем отправляется в страну другого, чтобы

¹⁵³ W. Groff. Moïse et les magiciens à la cour du Pharaon d'après la tradition chrétienne et les textes demotiques.— «Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes». Paris, 1899, Année XXI, p. 219—221.

померяться своими силами.¹⁵⁴ Этот мотив магической борьбы, как видно, долго живет в Нильской долине, и в арабском тексте «Описаний чудес Египта» мы еще читаем обильные сказания на эту тему, так или иначе связанные с территорией Египта. Там некий фараон борется с магом, в упорной борьбе маг наводит диких зверей, голод на Египет, и когда фараон высылает войско против мага, последний загорается дымом.¹⁵⁵ Там же рассказывается и о царице берберской, которая наводит на Египет наводнение, уничтожает жатву и т. д. Текст говорит, что, по словам коптов, некий фараон Калкан умел подыматься на воздух, а с армией, наступающей на Египет, боролся, наведя на нее горячее облако. Среди этих легенд немало легенд и о древних магах, их больших возможностях управлять силами природы, руководить, например, ветрами.^{156—158} Такая слава была у древнеегипетского колдуна и в более раннюю эпоху; папирус Харрис остался нам памятником стремлений древнего египтянина овладеть основной стихией — водной. Книга Апопа в частях, восходящих к древней солнечной магии, рассказывает, что колдун старался рассеять облака на небе, помочь солнцу в его борьбе с облаками. Известен и мотив лодки, которая разрушает колдовство противника египетского мага. Нам уже приходилось указывать, что в легендах о волшебных фигурках, которые делал древневосточный колдун, упоминалась и лодка, например в рассказе о Нектанебе. Вавилонская магия говорит нам, что лодки делались и с целью разрушить колдовство врага. Так, в заговорах Маклу делалась лодка, над которой говорилось: «сидят в ней колдун и колдунья», и далее: «вместе с лодкой, уходящей в поток, потонут и злодеи».¹⁵⁹ Если в заговоре это представлялось лишь символическим в миниатюре, то сказка повторяла мотив со всей реальностью. Таким образом, в основе нашего мотива борьбы магов лежат рассказы, широко известные в мировом фольклоре и сказке. И на почве Египта эти рассказы, как видно, не были одиноко представлены только нашей сказкой; еще арабский Египет удержал отголоски сказок о древних колдунах, которые боролись магическими средствами.

Нам необходимо рассмотреть, однако, еще один вопрос, возникающий при анализе этого мотива. Нельзя ли сопоставить мотив борьбы магов в сказке с материалом магической борьбы, с ритуальным магическим боем, широко известным и в примитивном обществе в эпоху, главным образом, разложения родово-

¹⁵⁴ См. *L. Frobenius. Die Dämonen des Sudan — Der Wettkampf zwischen dem Soroko und dem Kado*, S. 160.

¹⁵⁵ См. *Carra de Vaux. L'Abbrégé des merveilles*. Paris, 1898, p. 223—224.

^{156—158} См. там же, стр. 259, 307, 319.

¹⁵⁹ См. *A. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier*, S. 251.

го строя, когда в колдовском обряде участники изображают борьбу, чаще всего борьбу зимы и лета? Надо отметить, что самая обстановка мотива напоминает празднество. Состязание двух магов разворачивается на глазах фараона в присутствии огромной толпы, иной раз криками реагирующей на это зрелище. Самая борьба ведется, главным образом, из-за фараона, который живейшим образом реагирует на отдельные акты этой борьбы. Все усилия эфиопа направлены против фараона, и последний обращается с криком о помощи к Гору-египтянину, к ритуалам, которые должны быть известны мемфисцу, ритуалам, в которых участвовало мемфисское жречество; мы встречаем в них ритуальные игры-бои, которые ведут две группы жрецов, стремясь захватить фараона.

Эти ритуальные игры происходили в праздник «восстановления столба Джед», и о них нам рассказывает одна из гробниц Нового царства.¹⁶⁰ В конце месяца хойака совершался в Мемфисе большой праздник «обход вокруг стен». Этот праздник состоял из обхода стен Мемфиса, прогонялись вокруг этих стен быки, о которых сказано: «Обходят они стены четыре раза в день этот водружения почтенного Джеда, находящегося в Шетите».¹⁶¹ Основным актом этого церемониала было восстановление столба Джед, главную роль в этом акте играл фараон и мемфисский верховный жрец Сем. Эта церемония имела место тридцатого хойака и кончалась, вероятно, первого тиби. С этой церемонией были тесно связаны и особые игры, на которые до сих пор обращали сравнительно мало внимания¹⁶². В этих играх мы видим две группы сражающихся жрецов, вооруженных связками папируса. За что идет эта борьба, явствует из гекста, надписанного над одной из групп: «Я захватываю Гора NN [имя фараона]». Как совершенно справедливо указал Зете, в этой схватке из-за Гора-фараона и есть основной смысл обряда.¹⁶³ Так же как и обряд «обхода вокруг стен», этот обряд уходит своими корнями в глубь доистории. Одежда групп сражающихся представляет большой интерес, так как является древней одеждой обитателей Нижнего Египта.¹⁶⁴ По мнению Зете, мы имеем здесь «военную игру», представляющую «гражданскую войну», которую некогда, вероятно на заре египетской истории, в эпоху становления египетского государства, вели жители двух частей, составивших древний город Буто.

¹⁶⁰ См. *H. Brugsch*. Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum, Bd. V, S. 1190.

¹⁶¹ См. там же, стр. 1193.

¹⁶² Помимо указанных далее работ, см. еще: *A. Wiedemann*. Herodots zweites Buch. Leipzig, 1890, S. 267—270, однако сопоставления его безусловно неточны.

¹⁶³ См. *K. Sethe*. Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. Leipzig, 1905, S. 137.

¹⁶⁴ См. там же.

В этом акте, по мнению Зете, лежал пережиток эпохи воссоединения, объединения Египта, воссоединения, прошедшего, конечно, в войнах и восстаниях племен, о чем и вспоминалось в этот праздник. Нам кажется, что с этим толкованием Зете следует с некоторыми поправками согласиться, ибо едва ли возможна какая-либо другая интерпретация этих исторических декораций, в которых разыгрывались ритуальные игры.

Что же касается религиозной канвы игры, то и она представляется объяснимой. В основе ее лежал миф о Горе, конец месяца хойака был занят в мифологическом календаре смертью Осириса, которого в это время изображал столб Джед. Траурные дни оканчивались восстановлением столба Джед, а в мифе следующий момент — момент вступления на престол сына Осириса — Гора.¹⁶⁵ День вступления Гора, не сына Осириса, а Гора Эдфусского, солнечного божества, патронировавшего фараону, был первое тибиди — в этот день совершался обычно и «праздник коронации» фараона; этот праздник, таким образом, праздновался не в день фактической коронации, а в день, освященный данными мифа. Как видно, и религиозные основы празднества, «восстановления столба Джед» носили на себе двойственный синкретический характер, с одной стороны, данных солярной мифологии через Гора Эдфусского и, с другой, данных осирисовой хтонической религии. Нам уже довелось указывать переплетение этих обоих основных моментов древнеегипетской религии в пору ранней весны и конца зимы. Таким образом, очевидно, что весь этот праздник входит в группу празднеств, которые справлялись на рубеже зимы и весны, и солнечная мифология и осирисова религия вложили свою долю в построение его канвы; праздник явился магическим заклинанием и сил природы и сил общества, проводимых мемфисским жречеством.

Этот праздник с его «ритуальным боем» входит в обширную группу «ритуальных боев» — *rituelle Scheinkämpfe*, по терминологии немецких фольклористов, — которая недавно нашла своего исследователя. К обильному мировому материалу исследователь прибавил еще хеттские бои, где люди, борющиеся между собой, названы: одни — «люди города *Hattli*», а другие — «люди города *Māša*»; исследователь кратко указал и на существование древнеегипетского материала; к сожалению, основной материал остался ему неизвестен. В основе игр лежит магический обряд оживления природы, растительности. Интересно для нас, что в современных пережитках этих состязаний зимы с весной очень часто участники наряжались в исторические

¹⁶⁵ См. А. Erman. Die ägyptische Religion, S. 65. С такой характеристикой вошел праздник и в большинство других общих обзоров.

одежды, употребляли архаическое оружие, или в названиях групп содержались разнообразные исторические воспоминания о национальных войнах, столкновениях племен и пр.¹⁶⁶

Древний образ магического повержения зимы изменил свое содержание в эпоху классового общества, заклиная не только силы природы, но и «исторические» силы. Нет сомнения, как это явствует из египетского материала, что эти игры были тесно связаны с оживлением растительности, с борьбой зимы с летом, так как они разыгрывались вокруг столба Джед — воплощения Осириса. Вместе с тем египетские игры показывают и тесную связь с фараоном, борьба ведется вокруг него, люди в архаических одеждах бьются вокруг него за захват фараона. Эти игры ведутся в качестве драматического вступления к последующему празднеству «коронации фараона». Эти исторические декорации, эта связь игр с фараоном в древнеегипетском обряде не случайны и лежат в самом характере игры, в ее магическом значении. Игра происходила накануне дня первого тибн, дня «праздника коронации фараона»; первое тибн, вероятно, являлось в древнейшем солнечном году и днем «рождения солнца». Вероятно, наша игра относится к древнейшему новогоднему ритуалу, и тогда понятна двусторонняя связь этой игры, с одной стороны — с временем года, а с другой — с фараоном. В новогодний ритуал в магический обряд классового общества входят разнообразные магические обряды, имеющие целью придать новому году желаемый характер. К таким обрядам должна быть отнесена и наша игра, в которой драматически изображалось восстание, по справедливому замечанию Зете, и в которой магически заклинялось на будущий год спокойствие государства.

Что в новогоднем ритуале могли существовать такие элементы, показывает нам вавилонский новогодний ритуал «страстей Бела», где также описывается восстание, которое возникает в городе в день страстей Бела.¹⁶⁷ Такими магическими обрядами обеспечивалась победа фараона — Гора на весь следующий год его правления. Эта борьба, таким образом, и приняла историческую окраску, заимствуя ее не из мифа об Осирисе или Горе, а из легенды и предания, связанного с Гором-фараоном и с эпохой становления классового общества в Египте. На основании этого изображалась борьба двух групп людей в архаических костюмах с названиями людей Пе и Де. В древнейшее время эта игра изображала борьбу двух округов, когда еще эти окру-

¹⁶⁶ См. *Ehelolf*.— «Archiv für Religionswissenschaft», Bd. XXIV, 1—2; *Lesky*. Ein ritueller Scheinkampf bei den Hettiten.— «Archiv für Religionswissenschaft», Bd. XXIV, S. 75—82.

¹⁶⁷ См. *H. Zimmern*. Das Babylonische Neujahrsfest.— «Der alte Orient», Bd. 25, II. 3. Leipzig, 1926, S. 15.

га являлись племенными образованиями, независимыми единицами древнейшего Египта. Исследователи не раз видели в разных празднествах эхо таких стычек между племенами, поселками и округами.¹⁶⁸ Эта магическая игра символизировала воссоединение государства. Таким образом, мифические отголоски получали новое политическое и социальное толкование, как это часто встречается в древнем Египте, и магический обряд призван был служить и политическим классовым целям, охране ставшего рабовладельческим государства.

В нашей сказке мы обратили внимание на характер самой борьбы, обратили внимание на то, что один из магов старается захватить фараона «дабы отделить землю от ее владыки, Египет от фараона». Обратили внимание, что маги эти являются один — представителем Египта, другой — представителем соперничающей Эфиопии. Самое состязание, при участии фараона и при стечении народа, несколько напоминает нам своей обстановкой какие-либо празднества. Среди празднеств и ритуалов, хорошо известных мемфисцу, тесно связанных со жречеством, мы нашли игры, где символически две группы жрецов на глазах народа и при участии фараона сражались друг с другом за фараона. Таким образом, и в этом мотиве сказка идет рука об руку с ритуалом, наряжая его элементы в сказочный узор. Мотив борьбы магов в сказке несомненно связан с обрядом магических боев, главными действующими лицами которого в эпоху разложения родового общества являются колдун, а далее жрец.

Все предыдущие усилия эфиопа оказались тщетными и были с успехом отражены Гором-египтянином. Бой кончается не в пользу эфиопа, и тогда наступает следующий момент состязания, который следует рассмотреть особо, так как он представляет большой интерес для анализа всего рассказа о борьбе магов. Эфиоп, узнав, что он не в силах бороться с египтянином, превращается в гусенка. «Он прочел заклинание, чтобы не дать видеть себя на дворе, с целью отправиться в Эфиопию, свой город. Гор, сын Па-Неше, прочел заклинание относительно него, он разоблачил колдовство эфиопа, он дал увидеть его фараону вместе с народом Египта, который был на дворе, в то время как он был в образе плохого гуся, готового отправиться» (VI, 21—23).

Для интерпретации нашего места следует прежде всего вспомнить знаменитый миф о Горе Эдфусском; там враги Гора, чтобы легче ускользнуть от него, превращаются в крокодилов

¹⁶⁸ См. G. D. Hornblower. — «Map», 1927, N 9, где интерпретируется известный рассказ Геродота (II, 60). Автор обращает внимание на обилие упоминаний разных «врагов» в «текстах пирамид». Он возводит это к отголоскам стычек между племенами и округами на заре египетской истории.

и гиппопотамов и скрываются в реке. Проще всего этот же смысл видеть и в нашем отрывке: эфиоп в образе птицы может легче скрыться от египтянина, проиграв с ним бой. Такое понимание мотива и ставит его в группу широко распространенных в египетском фольклоре мотивов о превращении в животных. В культовой литературе этот мотив был особенно разработан в заупокойной литературе. Зачатки этого представления кроются уже в «текстах пирамид», далее это представление окончательно формируется в «текстах саркофагов», а в «Книге Мертвых» мы видим его в разработанном виде. Богатый материал ее дает нам ряд туманно отредактированных формул, обеспечивающих покойному способность принимать разные образы в разных целях; таковы тексты о превращении в золотого кобчика, в лотос, в птицу Бенну, в журавля, ласточку, червя, крокодила и, как кажется, даже в гуся.¹⁶⁹ Для нашей цели нет надобности проследить весь путь этого представления; достаточно указать, что оно не замыкается «Книгой Мертвых», но и позднейшие заупокойные папирусы развивают его достаточно самостоятельно, как, например, папирус Берлинского музея № 3161, I в. н. э. Этот папирус, сохранивший представление о превращениях (в сокола, в птицу Бенну, червя, крокодила, барана), особенно для нас интересен как современник нашего папируса; следует указать, что формулы его получили большую ясность, не утратив в то же время своего основного содержания.¹⁷⁰

Этот мотив заупокойной литературы является только частью большого комплекса представлений о превращениях в животных, в котором часто основным импульсом является момент борьбы. Как уже упоминалось, с большей четкостью это представление сохранил нам миф о Горе Эдфусском, написанный на стенах храма в Эдфу и по времени близкий нашей эпохе.¹⁷¹ Миф дает нам связную картину такой борьбы с сопутствующими превращениями ее участников, причем превращения эти вызваны потребностями самой борьбы. Изложение мифа в этом близко подходит к нашему мотиву, однако следует указать, что самый характер памятника сильно видоизменил первоначальное содержание мифа, победы Гора, его завоевания; длинные речи Тота и Ра заслоняют основные мотивы мифа. Составитель надписи, собственно, не передает мифа, а только пользуется его материалом; образы, которые принимают действующие лица мифа, указываются им, вероятно, лишь в иконографических це-

¹⁶⁹ См. «Книга Мертвых», гл. 76—78, 80, 83—88 (см. *E. N. Naville. Das ägyptische Todtenbuch. Berlin, 1886*). Относительно превращения в гуся см. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter. Wien, 1913, S. 177*.

¹⁷⁰ См. «*Orientalistische Literatur Zeitung*». 1914, S. 98—102, 146—154.

¹⁷¹ См. *E. N. Naville. Mythe d'Horus. Genève, 1860*.

лях как указание для художника и скульптора. Однако материал мифа в этой части все же достаточно обилен. Отдельные отрывки мифа о борьбе Гора и Сета дают нам более яркие картины магического единоборства; особенно интересен в этом отношении текст календаря папируса Саллье IV (под 26-м тот). Борьба начинается в образе людей, а затем оба участника ее меняют свои образы и далее продолжают свою борьбу в виде гиппопотамов. За этой версией следует признать большую примитивность, именно такой мотив лежал в основе одного из наиболее важных мифов древнего Египта. Через посредство мифа о Горе этот миф превращений стяжал себе широкую известность и в позднее время; Плутарх говорит, например, о превращениях в животных всех богов из страха перед Тифоном.¹⁷² Здесь заметно постепенное забвение смысла мотива за счет его расширения. Однако следует указать, что широта свидетельства Плутарха не стоит в полном противоречии к памятникам египетского фольклора. Этим представлением проникнуты тексты папируса Саллье, упоминания превращений богов в нем многочисленны и, что особенно интересно, сопровождаются ритуальными запрещениями есть в определенные дни определенные породы животных, что мотивируется превращением в этих животных богов.

Для позднего времени, судя по всему, тотемические и зоолатрические переживания более ранних эпох принимают форму представлений о превращениях богов в животных. Едва заметные нити связывают отдельные части этого комплекса с представлениями магии не заупокойной, а оставшейся нам в виде заговоров. В папирусе Харрис (VIII, 9; IX, 5) мы читаем коротенькую историю о том, как сын Сета и его посланец Магаи преследовал кого-то, кто укрылся в небольшой капелле, предварительно превратившись в обезьяну. Г. Шефер высказал предположение, что рассказ этот примыкает к рассказам о преследовании Гора Сетом. Самое приурочение рассказа для магических целей навело Гопфнера на мысль, что здесь мы имеем указание на существование представления о возможности для колдуна принимать разные образы.¹⁷³ Это предположение едва ли, однако, можно доказать с точностью из нашего текста, но а priori оно совершенно вероятно, ибо имеет большое количество аналогий в мировом фольклоре. В основе мотива о превращениях колдунов в сказке лежат представления о возможности для колдунов и шаманов принимать любые образы, главным образом животных, представления, которые сквозят в ритуале, в шаманских камланиях. Мы можем привести обильный иллюст-

¹⁷² См. *Plutarchus. De Iside*, 72.

¹⁷³ См. *T. Hopfner. Der Tierkult der alten Ägypter*, S. 168,

ративный материал из шаманских песен, где шаман воспеваает свои похождения, полеты, в частности, например, на птице. В современной Африке также распространено представление, что шаман или колдун имеет неограниченные возможности превращаться в животных.¹⁷⁴ Безусловно, к этому представлению должны вести нас корни нашего мотива.

Сходство между нашим мотивом и мифом о борьбе богов Гора и Сета, на которое мы только что обратили внимание, не ограничивается только превращениями, которые в нашем мотиве занимают небольшое место, сходство простирается и на первую часть поединка. В нашем мотиве поединок магов начинается наведением разнообразных космических сил, среди которых следует отметить дождь, ветер, облака. В мифе, судя по всему, борьба Гора и Сета мыслилась по преимуществу как борьба космических, природных сил.¹⁷⁵ В мифе мы можем отметить немало черт, которые указывают на такой его характер: буря, ветер принимают непосредственное участие в материале мифа.¹⁷⁶ Для дополнения этого сходства следует обратить внимание и на имена действующих лиц нашей сказки. С эфиопской стороны все три волшебника, которые собираются сразиться с египтянином, носят имя Горов,¹⁷⁷ египетский волшебник также назван Гором, и даже имя Си-Осириса по существу является также видоизменением имени Гора. Мы уже указывали, что мотив превращений в древнеегипетском фольклоре в позднее время распространяется главным образом благодаря широкой популярности мифа о борьбе Гора и Сета. Возможно предполагать, что в нашей сказке мотив борьбы магов с превраще-

¹⁷⁴ См. *L. Frobenius*, *Dämonen des Sudan*, S. 31, 203. Можно указать, что и обращение эфиопа именно в гуся широко освещается данными древнеегипетского фольклора. Гусь был наиболее широко распространенной птицей в древнем Египте; в параллельном месте поучений Аменемопе гусь употребляется вместо орла еврейских притч Соломона (см. *A. Erman*.— «*Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaft*». Berlin. 1927, S. 87). Известно и употребление гуся в ритуале, например ритуале гадания в Эдфусском календаре, где четыре гуся отправлялись по четырем направлениям, их возвращение было дурной приметой (см. *H. Brugsch*, *Drei Festkalender*. Leipzig, 1877, S. 17). С эпохи Нового царства гусь связан с культом Амона (вместо прежней связи с богом Гебом). В эпоху нашего текста культ Амона, особенно в глазах северян, тесно связан с Эфиопией. В нашем памятнике говорится эфиопу: «Амон — твой бог». Образ гуся, таким образом, особенно подходит для эфиопа.

¹⁷⁵ С этим интересно сопоставить замечание Зете по поводу того, что в египетском языке разнообразные слова, обозначающие «непогоду», «бурю» и пр., пишутся с детерминативом бога Сета (см. *K. Sethe*, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaugen*, S. 38).

¹⁷⁶ См. *H. Grapow*, *Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen* Leipzig, 1920, S. 49.

¹⁷⁷ С тем, что и египетский маг, и его враг эфиоп носят имена Горов, может быть интересно сопоставить, что в письменности Гор и Сет часто называются «Hr-iwj»: два Гора.

ниями создан под влиянием отголосков этого широко известного мифа. Быть может, и его черты легли в качестве одной из составных частей нашего мотива и далее были притянуты сказаниями о верховных жрецах.

Мотивом превращения собственно кончается эпизод единоборства двух магов, следующие далее переговоры о перемирии не представляют большого интереса и являются как бы переходом от изложения событий, перечисленных в запечатанном письме, к происходящему состязанию между Си-Осирисом и эфиопом, принесшим это письмо. Эфиоп и его мать просят даровать им жизнь и отпустить их обратно в Эфиопию. Одержавший победу Гор-египтянин соглашается на это, но берет с них клятву, что они не появятся в Египте в течение 900 лет. На этом Си-Осирис кончает чтение письма и заявляет, что эфиоп, принесший письмо, и является тем волшебником, о поражении которого он только что прочел. Эфиоп нарушил свой обет и вернулся в Египет, и Си-Осирис объявляет, что он является возродившимся вновь Гором, сыном Па-Неше, отпросившимся из Аменти, дабы продолжать поединок. Си-Осирис наводит пламя на эфиопа и этим заканчивает затянувшийся поединок, а сам исчезает. «Я — Гор, сын Па-Неше», — говорит Си-Осирис (VI, 35), и текст называет его далее Гором, сыном Па-Неше. «Гор, сын Па-Неше, прочел заклинание, в то время как он был в образе Си-Осириса, против эфиопа. Он навел огонь вокруг него, он сжег его посередине двора, на виду у фараона вместе с князьями и народом Египта. Си-Осирис прошел мимо фараона и Сетме, его отца, как тень, не видели они его» (VI, 4—5). Текст описывает далее горе фараона и Сетме и кончается указанием, что вскоре у Сетме родится второй сын.

Следует указать, что момент наведения пламени является вполне естественным в древнеегипетской сказке. В фольклоре широко известны богини, изрыгающие пламя на врагов, которых упоминают запретительные формулы; огнем испепеляет врагов и Урей; в магии также широко известно употребление огня, папирус Сальт VIII называет в числе магических книг, например, «книгу, испепеляющую врагов»¹⁷⁸. Разнообразные аналогии для этого мотива в древнеегипетском фольклоре можно привести в большом количестве, так как огонь, повергающий врагов, занимает в нем одно из важных мест. Мы уже указывали, что и в быту, быть может, в качестве казни имело место сожжение: об этом говорится, например, в первой новелле папируса Весткар, в легенде о смерти фараона Бокхориса. В то время как сказка наделяет волшебника возможностью навести огонь на своего врага, сжечь его на глазах у всех, магия давала колдуну возможность желать всего этого, действуя обряда-

¹⁷⁸ См. Б. А. Тураев. Египтологические заметки (отд. оттиск), стр. 11.

ми симпатической магии. Так, в Вавилоне маг лепил восковую фигурку своего врага, сжигал ее, призывая бога огня и надеясь, что так же испепелен будет сам враг.¹⁷⁹

Необходимо рассмотреть наш мотив борьбы магов в целом, вне зависимости от разрозненных его истоков и путей его сложения на египетской почве. Как сказочный мотив его можно резюмировать в следующих словах: два мага борются посредством разнообразных чудес, борьба заканчивается превращением одного из них в птицу, а другого в птицелова. Такой мотив борьбы магов с сопутствующими борьбе превращениями в животных, *Verwandlungswettkampf*, по терминологии немецких фольклористов, широко известен мировой сказке. Он вошел в состав разнообразных сюжетных соединений в сказках и встречается и в эпосе. Огромный материал таких сказок широко известен, и нет необходимости приводить его в нашей работе, тем более что совпадение с нашим мотивом заключается лишь в самом общем виде его. В сказках превращения следуют обычно длинной цепью, не ограничиваясь одним звеном, как в нашем памятнике. Из наиболее известных сказок можно указать сказки о двух принцессах, рассказ 2-го календера в «1001 ночи», или на мотивы кельтских сказаний.¹⁸⁰

В европейской сказке этот мотив встречается в самых разнообразных сюжетных сочетаниях, но наиболее известен в качестве составной части определенного сюжетного целого, обычно называемого сказкой «о маге и его ученике».¹⁸¹ В этой сказке мотив вошел в соединение с другими мотивами, из которых некоторые известны и отдельно. Фольклористы безуспешно старались ответить на вопрос, где спаялось это сюжетное целое; обычно предполагается прародиной его Индия, а наиболее старой европейской версией считается сказка Страпаролы в «*Riacevoli Notti*». Сюжет этой сказки заключается приблизительно в следующем: отец отдает своего сына в учение к волшебнику, сын убегает от мага, тайно подучившись немного колдовскому искусству. Придя домой, сын заставляет отца продавать себя в виде лошади, собаки, но запрещает при этом продавать уздечку, так как это лишило бы его возможности принять снова человеческий образ.¹⁸² Отец нарушает этот запрет, и сын остается в облике животного. Этот мотив об уздечке, как указывал Клоустон, встречается и отдельно, вне связи с мотивом борьбы ма-

¹⁷⁹ См. *A. Ungnad. Religion der Babylonier und Assyrier*, S. 245—246.

¹⁸⁰ См. *Bolte und Polivka. Anmerkungen zu den Haus- und Kindermärchen der Brüder Grimm*, Bd. II, S. 68; *V. Chauvin. Bibliographie des Arabes.*, v. V, p. 197.

¹⁸¹ См. *Bolte und Polivka. Anmerkungen zu den Haus- und Kindermärchen der Brüder Grimm*, Bd. II, S. 61.

¹⁸² См. *Полівка. Магьосникът и неговият ученик*. — «Сборникъ за народни умотворения», кн. XV. София. 1898, стр. 393—448.

гов.¹⁸³ В обычном же сюжете сказки о маге и его ученике сын попадает снова к магу, освобождается от узды и далее принимает самые разнообразные образы и выдерживает бой с учителем. Маг-учитель также принимает разнообразные образы животных, птиц и т. д., но в заключение побеждается своим учеником.

Из этой приблизительной схемы мы видим, что наш мотив имеет совпадения с этим сюжетом широкого мирового обихода. По нашей сказке египетский маг оказал, быть может, услугу эфиопскому магу, за что, вероятно, эфиоп обучил его волчьей речи; в последующем поединке оба мага борются наведением чар, кончается же поединок моментом превращения эфиопа в гуся, а египтянина в птицелова. Некоторое сходство можно усмотреть в том, что оба мага встречались и ранее друг с другом и один из них был учеником другого и что поединок кончается превращениями и победой ученика над учителем. Возможно предположить, что в основе отрывка нашего текста лежит какая-либо сказка, действительно близкая к распространенной сказке о маге и ученике. Интересно указать, что некоторую аналогию для самого выражения «волчья речь», которой обучал эфиоп египетского мага, мы нашли в тибетской сказке этого круга сказок о «маге и его ученике». Такие сказки несомненно возникают на определенном этапе развития самого института шаманства, жречества. Как указывал В. Г. Богораз, шаманы, колдуны, становясь в процессе разложения родового общества профессиональным институтом жречества, все более разрывая старые родовые узы, получают «учеников». Появление «учеников» — особый момент в развитии шаманства; этот момент и фиксирует широко известная сказка о «маге и его ученике». Она прославляет как победителя ученика, новый институт, описывает поражение старых колдунов. В. Г. Богораз указывал, что и состязания в «чудесах», фокусах, магические бои между шаманами устраиваются в этот период развития шаманства.¹⁸⁴ Так зарождается костяк этой всемирно известной сказки о маге и его ученике.

Древнеегипетская сказка своим мотивом борьбы магов, таким образом, вступает в обширный круг аналогичных мотивов. Эти мотивы входят в разнообразные сочетания с другими мотивами, образуя твердые сюжетные схемы. Мы указали некоторые совпадения в нашей сказке с одной из сказок широкого мирового обихода «о маге и его ученике», однако совпадение это заметно только в самых общих чертах. Литературный свод дает нам материал сказаний крайне схематично и отрывочно.

¹⁸³ См. Clouston. Popular tales and fictions their migration and transformations, v. 1, p. 417.

¹⁸⁴ См. В. Г. Богораз. Религия как тормоз социостроительства среди народностей Севера. — «Советский Север», 1932, № 1—2.

Взамен точной передачи сказочного сюжета сказание вводит струю почти публицистическую, в чем ясно чувствуется напряженное отношение с Эфиопией, культурное соперничество с этой страной.¹⁸⁵ Эта линия несколько заслонила основные мотивы сказаний в том виде, в каком они существовали ранее, сообщила сказанию новый характер.

В сказание внедрилась новая фигура колдуна Си-Осириса, как бы оттеняя эпоху греко-римского Египта. Старая сказка о борьбе магов-колдунов, сказка, известная еще о шаманах, приобретает новый характер. Условия классового Египта, то время, когда она служила прославлению верховных жрецов, наложили на нее свой отпечаток, жрецы стали тогда защитниками фараонов, активными бойцами с чужеземцами. Этот характер сказка о борьбе магов могла получить еще в эпоху раннеклассового общества, в эпоху становления древнеегипетского государства, когда во главе округов стали военачальники-судьи и верховные жрецы. Религиозные представления здесь освятили их власть и прославляли их могущество. На этой стадии возможен эпический характер таких сказок. В дальнейшей жизни Египта сказки о колдунах — верховных жрецах стали рассказывать о защите верховными жрецами фараона, о службе их ему, самая обстановка боя начала приобретать характер описания ритуала, праздника. В греко-римском Египте тема защиты Египта от чужеземцев была достаточно актуальна, но сказка со всей силой должна была констатировать, что в преисподней Си-Осирис узнал, что нет мужа ученого среди жрецов, способного сразиться с чужеземцами, когда сроки кар над Египтом исполнились. Освобождение от бедствий чужеземного колдуна несет чудесно родившийся и как тень пришедший юноша Си-Осирис. Он только родился у Сетме — царского сына и верховного жреца, но на самом деле он — давно живший на земле колдун, уже однажды спасший Египет от чужеземцев и в нужную минуту снова появившийся, чтобы спасти его снова, когда исполнились сроки. Кстати сказать, сроки избавления от бед, пророчества о конце и начале их в греко-римском Египте достаточно известны; по-разному ждали исполнения этих сроков; специальный папирус о пророчестве ягненка рассказывает нам, как, например, ждали исполнения сроков бед Египта от парфянской войны. Эти моменты в греко-римском Египте, видимо, создают легенды мессианистического типа. Отголосок этих легенд попадает и в наше сказание о борьбе магов, переводя его первоначальное содержание в новый план, внутри сказания о жрецах противопоставляя этим сказаниям новые мессианистические чаяния низших и средних классов — результат классового гнета, усиленного национальным гнетом в греко-римском Египте.

¹⁸⁵ См. G. Maspero. — «Journal des savants», 1901, p. 490.

ЛЕГЕНДЫ О БОКХОРИСЕ У ГЕРОДОТА

(Из области исторической легенды
древнего Египта)

Единственный фараон XXIV династии Манефона Бокенранеф Уахкара, краткое шестилетнее царствование которого уместилось в конце VIII в. до н. э.¹, в последующее время стал одной из самых популярных фигур поздней легенды и эллинистической традиции. Темная и бедная памятниками эпоха конца VIII в., эпоха распада Египта, эфиопских нашествий и начала ассирийской опасности, казалось бы, мало могла объяснить, как и почему родилась и росла древняя слава Бокхориса, сохраненная греческими писателями. Документальное же подтверждение история Бокхориса имеет всего в нескольких древнеегипетских памятниках. И эти памятники, и материал легенды указывают, что из долгих лет всяких бед народная память выделила одного Бокхориса, окружив его имя роем исторических легенд. В эту именно эпоху складывались основные черты нового Египта, за этой темной эпохой скрывались крупные социальные перегруппировки, выступали новые социальные слои. В этой связи создавалось новое, более упрощенное «демотическое» письмо и прокладывал дорогу к письменности поздний «демотический» язык, все это производило изменения и в правовом быту, что так подчеркнуто в легенде о Бокхорисе — судье и законодателе. Персонализацией новых порядков в Саисскую эпоху и стал Бокхорис, может быть не без реальных оснований, и безусловно в связи с тем, что в смутной эпохе он был прямым предшественником саитян. Шестилетнее царствование Бокхориса принесло и оживившуюся политику в Азии, и попытки отпора эфиопам, и некоторое внутреннее умиротворение — все то, чем отличалась и политика XXVI династии.

* Статья опубликована под фамилией Ю. Францов во втором томе сборника «Язык и литература» (Л., 1927). — *Прим. ред.*

¹ А. Морэ датирует 722—716 гг., предполагая, что именно он послал помощь царю Газы Гачнону, Б. А. Тураев («История Древнего Востока». Л., 1936, стр. 60—61) признает это мнение вероятным. Д. Г. Брэстед — 718—712 гг. (см. Д. Г. Брэстед. История Египта. М., 1915).

Легенда, в обилии сохранившаяся на греческой почве, рисует Бокхориса справедливым судьей, сохраняя образцы его судов, мудрым законодателем, упоминает, что при нем говорил чудесный агнец о долгих годах несчастья для Египта, говорит, что он сожжен был свирепым Шабакой.

Весь этот материал легенды в основных чертах уже наметил Кралль² в связи с открытым им папирусом, содержащим пророчествование агнца при Бокхорисе. Так же материал наметчен в маленькой заметке Зете в словаре Pauly Wissowa. Небольшую, но оживленную литературу вызвала статья Лумброзо³, увидевшего Бокхориса на росписях черного зала в Villa Farnesina. Этому же вопросу посвящена статья Лёви⁴, где спорная археологическая сторона дела не помешала ему дать обстоятельный очерк Бокхориса-судьи в эллинистической традиции. Первую и единственную работу предпринял Морэ⁵, в своей диссертации, собравший воедино весь разрозненный материал легенды. Общее построение материала легенд о Бокхорисе, однако, нуждается теперь в пересмотре, так как все это построение в большой степени основано на уверенности в отсутствии не только легенд, но и самого имени Бокхориса у Геродота.

Недавняя работа Мёллера⁶ показывает, что в несколько искаженном виде Геродот передает имя Бокхориса; и совершенно законно встает вопрос, что передает нам Геродот о Бокхорисе, какие легенды он знает, помимо имени его. В своей работе Мёллер доказывает, что у Геродота⁷ в имени Μῆχρινος смешаны имена древнего Менкаура, как это полагали и ранее, и знаменитого Бокенранефа (Бокхориса). Мёллер приводит из птолемеевского папируса другую греческую форму его имени Βοχόρις, приводит примеры смены древнеегипетского b на m и колебания между o и θ в греческой передаче древнеегипетских имен, оговаривает частую смену «x» и «χ» и отпадение конечного суффикса «l». Этим лингвистическим открытием, однако, и ограничивается Меллер, совершенно не рассматривая, что из передаваемого Геродотом может быть отнесено к легендарному Бокхорису. Таким образом, все перечисленное ясно указывает цель и рамки настоящей работы.

Следует рассмотреть, не сквозят ли в рассказах Геродота о Микерине очертания легенды о Бокхорисе, которая как раз складывалась в Саисскую эпоху и которую а priori можно ждать у

² См. J. Krall. Vom König Bocchoris. Festgaben zu Ehren M. Büdinger's. Innsbruck, 1898, S. 3—11.

³ Lumbroso. Atti dell'Accademia dei Lincei, Ser. III, v. XI, p. 303.

⁴ Loewy. Rendiconti dell'Accademia dei Lincei, Ser. V, v. VI, 1897, p. 27.

⁵ A. Moret. De Bocchori rege. Paris, 1903.

⁶ G. Möller. Zur Herodots ägyptischen Geschichte. — «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde». Berlin, Bd 56, S 76—77.

⁷ См. Геродот. История в девяти книгах. кн. II текст 129. М., 1898 (остальные ссылки на Геродота даются в тексте).

него. Такая постановка вопроса вытекает и из рассмотрения рассказов Геродота о древних царях, предшественниках Микерина. Из рассказа о Хеопсе (II, 124—126) совершенно ясно видно, что индивидуальные черты в нем стерты. Рассказ передает вообще сведения о постройке пирамид, дополненные анекдотом о царской дочери, сходным с рассказом о дочери Рампсесита и служащим здесь для большего посрамления Хеопса. Еще более бледен рассказ о Хефрене. Характерно далее, что и в этих рассказах имеются черты, присущие поздней легенде. Уже Шниггельберг отметил, что в «Демотической хронике» выражение «отпирать и запира́ть двери» аналогично разбираемому месту у Геродота (II, 128)⁸. При анализе этих рассказов Геродота встает и главное затруднение: почему народная память вдруг выделила Микерина, сосредоточив как раз на пирамидных строителях всю ненависть к древнему деспотизму? На этот вопрос обратил внимание еще Видеманн, который писал: «Неясно, как народное сказание дошло до исторически правильного понимания Микерина, также построившего пирамиду, в противоположность двум другим основателям пирамид, которых оно изображало как тиранов-безбожников»⁹. То, что в имени Микерина скрыт Бокхорис, должно разрешить это затруднение.

По степени важности необходимо, минуя сообщение Геродота о правосудии Микерина и легенду о дочери его (II, 129—132), рассмотреть легенду об оракулах этому фараону:

«После смерти дочери случилась с этим царем, как рассказывают, другая беда, именно: из города Буто получено было изречение оракула, что он проживет всего шесть лет, а на седьмом умрет. Царь вознегодовал и послал к оракулу укор божеству такого рода: тогда как его отец и дядя заперли храмы, забыли богов, губили людей и все-таки жили долго, он при всем благочестии своем должен умереть так рано. Тогда от оракула пришло другое изречение, гласившее, что именно этим он и сократил себе жизнь, так как не сделал того, что должен был сделать: Египту суждено было бедствовать сто пятьдесят лет, что и поняли два предшествовавших ему царя, а он не понял. Выслушав такой приговор себе, Микерин заказал множество лампад и велел зажигать их, лишь наступала ночь, затем пил, наслаждался непрестанно днем и ночью, бродил по болотам и лесам, везде, где рассчитывал найти возможно больше наслаждений. Все это он делал с целью изобличить лживость оракула, показать превращением ночей в дни, что ему остается жить двенадцать лет, а не шесть» (II, 133).

⁸ См. W. Spiegelberg. Die sogenannte demotische Chronik. Leipzig, 1914, 5 Anm.

⁹ A. Wiedemann. Herodots zweites Buch, S. 479.

Оракул о шести годах уже Мёллером был поставлен в связь с Бокхорисом и служил некоторым второстепенным подтверждением его мнению. Цифра шести лет царствования Бокхориса совершенно установлена, и Морэ,¹⁰ не зная о существовании Бокхориса у Геродота, предположил, что в недостающих частях папируса о пророчествовании агнца, последний должен был предсказать скорую смерть самого царя, что явствует из композиции легенды.

Быстрый конец блестящего царствования не мог казаться народному сознанию естественным и обошедшимся без воли богов. Менее понятно, к чему следует отнести краткие указания на отца и дядю, отличавшихся своим неблагочестием. В этой своей форме вопрос строптивного фараона оракулу сильно указывает на предыдущих Геродотовых Хеопса и Хефрена. Вероятнее всего, что формой этой, перечислением «отца и дяди», двух предшественников благочестивого Микерина, мы обязаны здесь Геродоту, который приурочивал, благодаря ошибке в именах, вскрытой Мёллером эту легенду к древнему Менкаура и, осмысляя ее, подразумевал предшественников этого последнего. Откинув эту форму сообщения, содержание его хорошо объясняют легенды о Бокхорисе, справедливейшем судье и законодателе. Факт, добытый археологией, тоже выделяет Бокхориса по благочестию из ряда его предшественников. В усыпальнице Аписов в Серапеуме, раскопанном Мариеттом в 1856 г., Апис, умерший в 37 году Шешонка (последнего царя XXII династии), погребен в одной комнате с Аписом, умершим в 6 году Бокхориса. Следовательно, на протяжении 40—44 лет между этими двумя Аписами не было похоронено ни одного. Уже Мариетт старался в смутах и неурядицах эпохи найти этому перерыву какое-нибудь объяснение¹¹. То, что Апис был найден, наконец, при Бокхорисе, жреческой традицией должно было быть приписано особому благочестию правителя. Факт этот не мог быть не замечен и народным сознанием, ибо прибытие нового Аписа вообще сопровождалось ликованием и приветствием его по всей стране.

Шпигельберг последнее время привел позднее греческое имя Κοροῦπῖς, в основе которого он увидел древнеегипетское Gmw = H'pj — «Найден Апис», которое «начиная с Саисской эпохи часто встречается в египетской литературе»¹². Шпигельберг думает, что имя это происходит из праздника ликования по поводу нахождения нового Аписа по смерти старого. Если имя действительно возникает с Саисской эпохи, то, как кажет-

¹⁰ См. A. Moret. De Bocchori rege, p. 38.

¹¹ См. A. Mariette. Renseignements sur les 64 Apis... — «Bulletin archéologique en français», 1856, p. 1; ср. A. Mariette. Le Sérapeum de Memphis. Paris, 1857.

¹² W. Spiegelberg. Miscellen. — «Zeitschrift für ägyptische Sprache», Bd. 58, 1923.

ся, в основе его происхождения кроются условия нашего периода. Ликование и празднество после долгого перерыва по поводу снова найденного Аписа при Бокхорисе могли оставить след в народной памяти в виде нового имени, упои­ре­о­ляе­мо­го в Саисскую эпоху, — «Найден Апис», которое похоже на приветственные крики священному животному. Все это и без древней славы Бокхориса отчасти объясняет нам упоминание о его благочестии.

Разобранный вопрос Микерина вызывает ответ оракула, который и является следующим крайне важным моментом легенды. Египет должен бедствовать 150 лет, этому подчинились, так сказать, два предшественника Микерина, он же своим благочестием только сократил себе жизнь. Снова беря в скобки слово «два» (Хеопс и Хефрен), как осмысление Геродотом легенды, поставленной им в связь с Микерином (Менкаура), необходимо обратить внимание на самую цифру 150 лет несчастий Египта. В приурочении к Бокхорису мы располагаем памятником, содержащим пророчествование ему о несчастьях Египта. Поздний демо­гический папирус римской эпохи, найденный Краллем, рассказывает, что в шестой год царствования Бокхориса ему говорил агнец о том, что Египту суждено бедствовать 900 лет и от внутренних неурядиц, и от иноземных воинов, которые унесут их святыни в Сирию и Ниневию, и только по истечении 900 лет наступит освобождение от бед¹³. В этом памятнике Бокхорис стоит в начале периода бед, исходным пунктом которого явилось ассирийское нашествие. Цифра, определяющая этот период, как думает Кралль, переделывалась каждый раз в связи с новым приурочением ожидаемого конца. У Африкана она 990, в папирусе она 900, что объясняется, как думает Кралль, приурочением конца бед к Парфянской войне¹⁴. Легенда должна была прожить долгую жизнь, чтобы породить скептическую поговорку в устах александрийцев «τὸ ἀρνίον σοι λελάληκεν», которую Эд. Мейер понимает, как «Du erzählst Schwindelgeschichten»¹⁵.

Ядро ее следует отнести к Саисской эпохе, как думал и Морэ. При сравнении рассказа Геродота с передаваемым папирусом выступают следующие черты сходства и различия: оракул дается Микерину (Менкаура-Бокхорису) о шести годах и о периоде бед Египта, но Микерин помещается в середине, а не в начале цепи бед. Пророчество дается не агнцем, а оракулом из Буто, и не о 900 годах, а о 150 годах. Объяснению должна быть подвергнута в первую очередь эта цифра 150 лет. При всей круглости цифр в исторической легенде, необходимо выяснить,

¹³ См. *J. Krall. Vom König Bocchoris*, S. 8.

¹⁴ См. там же, стр. 10.

¹⁵ *Ed. Meyer. Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm d. Bocchoris.* — «Zeitschrift für ägyptische Sprache», Bd. 46, S. 135—136.

почему взята именно эта цифра, что она значит, тем более, что в данном случае мы имеем дело с некоторой литературной обработкой сырого материала, при которой все факты, в том числе и цифры, координировались и ставились в известную связь.

Однако из Геродота эта цифра невыводима: до Рампсенита Египет благоденствует, и только с Хеопса начинаются всякие беды (II, 124). Хеопс, по Геродоту, царствовал 50 лет, Хефрен — 56 лет, 6 лет правил Микерин, что дает всего 112 лет. Далее неизвестно, сколько лет царствовал Асихис, за ним слепец Анисис, при котором было нашествие на Египет эфиопов, продолжавшееся 50 лет (II, 137, 140). Трудно представить, чтобы где-то в этих событиях лежали остальные 38 лет и поместилось бы, совершенно неотмеченное, умиротворение Египта. Рубежа или начала нового периода благополучия ни при Асихисе, ни при Анисисе не ощущается. Таким благотворительным фактом не может быть и нападение эфиопов. Следовательно, эта цифра не была переработана Геродотом и согласована с другими фактами его труда. Она стоит особняком в общей компоновке всего отдела (II, 124—140), в котором цифры принимают большое участие и вполне согласованы.

Таким образом, необходимо попытаться дать объяснение этому из исторических условий эпохи Бокхориса. Из Геродотовой традиции необходимо оставить 50 лет владычества эфиопов, эта цифра, судя по всему, хорошо помнилась в Саисскую эпоху, и Геродот передает ее нам совершенно правильно. Эти 50 лет и отделяют Бокхориса от Псамметиха I, с которым Египет, как говорит Брэстед, «был, наконец, спасен от шаткого правления массы феодальных властителей и их беспокойных военных клевретов, от безответственной тирании которых он страдал с незначительными перерывами в течение приблизительно 400 лет»¹⁶. Прямым предшественником Псамметиха был Бокхорис, числение же общего количества годов бед могло быть различно. Саисский египтянин хорошо помнил только годы владычества эфиопов, возможно, что остальные сто лет уже лишены реального наполнения и взяты лишь как круглая цифра, вместившая все беды до Бокхориса. Во всяком случае, если придавать им реальное значение, они приведут нас к началу VIII или к концу IX в., темной эпохе, может быть, сильнейшего раздробления Египта и общего распада, подготовившего и эфиопское, и ассирийское нашествия. На позднейшего египтянина это время могло производить впечатление только цепи бед и несчастий. Яркий пример внутренних неурядиц эпохи, написанных обычными красками древнеегипетских пророчеств, дает нам текст буба-ститского порттика в Карнаке: «Луна не пожирала неба, беспорядок подобный небу, произошел на земле этой, дети восставшие они устроили беспорядок и на юге и на севере. Не было

¹⁶ Д. Г. Брэстед. История Египта, т. II, стр. 251.

задержки в бое, ибо дети следовали за их отцами. Годы проходили, и не переставал один нападать на другого»¹⁷.

Схему 150 лет бедствий последующему наблюдателю дали, вероятно, отношения с Эфиопией, рамку эту заполнил, конечно, и процесс разложения большого политического организма. С начала VIII в. становится заметным царство эфиопов. Позднее начинается упорная борьба Пианхи с Тэфнахтом, далее новая фаза завоевания приносит истребление Саисских владетелей, кончась внезапным закатом шестилетнего царствования Бокхориса, теряющимся в легенде. Далее к этому присоединяется ассирийская угроза, с которой эфиопы не могли справиться. Египтянин Саисской эпохи видел прекращение этих зол только с воцарением Псамметиха I (около 663 г. до н. э.), а мысленно, ища начало цепи, устремлял свой взор далее за пятьдесят лет эфиопского нашествия в глубь протекающего оттуда столетия разных неурядиц. Таково было, вероятно, происхождение этой саисской традиции о 150 годах несчастий Египта.

Народная молва о Бокхорисе, жившем в этом периоде, мудром и благочестивом предшественнике Псамметихов, вносила как бы противоречие, диссонанс в создавшуюся традицию. Для устранения и объяснения этого диссонанса создалось зерно легенды Геродота о Микерине-Бокхорисе. То, что он прорывал уже предсказанную, конечно, богами, сеть бедствий Египта и неудачу его правого дела, и краткость царствования можно было объяснить только так, как это объяснено у Геродота; Египет должен был бедствовать сто пятьдесят лет, он этому не подчинился, а боги жестоки. Компоновка сюжета не осталась, быть может, без влияния имеющегося в фольклоре Нового царства мотива «от судьбы не уйдешь» («Сказка об обреченном царевиче»).

В установленной форме, отвлекаясь пока от характера повеллы, который имеет данное место у Геродота, схема традиции выдержана в согласии с духом и тенденцией «Демотической хроники», здесь, как и там, в каждом отдельном случае моментом, формирующим традицию, является оракул. Из его темного смысла исходя, располагает дела и судьбы прошлого «Демотическая хроника». Наша легенда, другой жанр литературы, только освободилась от туманности оракула. Основная тенденция «Демотической хроники» — измерение поступков царя в лестнице отношений к закону, установленному богами, Шпигельберг называет это «масштабом набожности»¹⁸. Эд. Мейер определяет комбинирующий момент «Хроники» таким образом: «Религиозное поведение царей определяет их судьбы, дела царя будут успешны, если он был набожным, и безуспешны, если он был

¹⁷ См. *Daressy. Notes sur les XXII, XXIII et XXIV dynastie.*— «Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes», t. XXXV, p. 36—37.

¹⁸ *W. Spiegelberg. Die sogenannte demotische Chronik, S. 5 (перевод. ред.).*

безбожным... Именно поэтому, видимо, так трудно было в то время в Египте быть царем — посланцем бога, как это было у евреев»¹⁹.

На основе этой тенденции, как указывалось, складывается и наша легенда. То же, что эта тенденция, по наблюдению Эд. Мейера, возникает именно в эпоху XXVI династии, крайне хорошо объясняет нам совпадение между «Хроникой» и нашей легендой, родившейся тоже в Саисскую эпоху, когда складывались элементы представлений, выразившиеся в «Демотической хронике».

Следя за дальнейшим развитием нашей легенды, мы встречаем ее в несколько измененном виде еще в римскую эпоху. Изменения эти, по сравнению с тем, какой долгий период прожила легенда, кажутся незначительными. Трудно сказать, когда усложнилась традиция и в ней появился чудесный агнец, вместо более простого упоминания оракула из Буто, широко известного в греческую эпоху. Как думается, это надо отнести за счет дальнейшей эволюции легенды. Широкую известность в греческой традиции он мог получить в связи с развивающейся апокалиптикой²⁰. Во всяком случае, в египетской легенде появление агнца стояло в связи с обычным способом давания оракулов священными животными и растущим культом их самих. Не исключена возможность, однако, и одновременного существования обоих вариантов легенды, причем второй из них был более развит и сложен.

Далее концепция изменилась, помимо уже рассмотренного изменения цифры, еще в том, что из середины цепи бед Бокхорис передвинулся к ее началу. Иные беды, более близкие, заслонили собою минувшие, и для египтянина римского времени начало развала перед эфиопскими набегами не могло быть пунктом, от которого счислялись беды, так же как и время Псамметихов не могло казаться концом бед. Беды теперь счислялись с Бокхориса, имя которого и без того хорошо помнилось, как излюбленное имя многих легенд и сказаний. Новый период начинался с ассирийского нашествия, конца же его ждали по-разному: демотический папирус приурочил его к Парфянской войне.

Переходя к форме, в какой легенда передана у Геродота, следует указать, что она сжата вокруг личности Бокхориса. Терая политическую тенденцию, сжимаясь вокруг Бокхориса, она, в устах рассказчика, превращалась в новеллу о Бокхорисе. У Геродота вся легенда является как бы предисловием к концу новеллы о том, как Бокхорис состязался с судьбой и, превратив

¹⁹ Ed. Meyer. Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit.— «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie». Bd. XVI, 1915, S. 299 (перев. цит. ред.).

²⁰ См. Ed. Meyer. Ein neues Bruchstück Manethos über das Lamm der Bocchoris.— «Zeitschrift für ägyptische Sprache», Bd. 46.

ночи в дни, все же прожил 12 лет, а не шесть²¹. Новелла, или фабль, если можно этот термин применить к древнему Египту, вводилась в литературу поднимающимися городскими слоями и мало интересовалась политическими концепциями жречества. Во главу угла была поставлена личность, устраняющая со своего пути разные препоны хитростью и ловкостью.

Т. Нёльдеке, исходя из этого характера простонародной египетской литературы, предполагал, что рассказы об удачливых и ловких ворах в «1001 ночи» идут от египетских аналогичных рассказов²². Таким же ловким и остроумным рисуется и Бокхорис в новелле Геродота. Отмеченный еще впервые Нёльдеке факт расслоения египетской литературы на литературу чиновничьего и жреческого класса и литературу народных городских низов, с их глубоко различными характерами, и громадного значения Геродота в деле сохранения последней — выступает перед нами с большой ясностью. Зародившись в жреческообразованных саисских кругах, традиция о прошлом была гораздо ярче политически окрашена и более приурочена к XXVI династии саитян. Опускаясь в низы, традиция прежде всего теряет эту свою политическую окраску, а встретив там легенды о мудром Бокхорисе и забавные новеллы о ранее живших царях, она быстро начинает сжиматься вокруг Бокхориса, сводя на служебное положение самые необходимые исторические факты, — так сохранился мотив 150 лет несчастья Египта. Вскоре она приобрела и свой конец о превращении ночей в дни, который, надо думать, в устах рассказчика, как центральное место новеллы, не был столь лаконичен, как у Геродота, старавшегося для своей цели проделать обратный процесс и передать новеллу в виде исторической легенды. Таков был процесс превращения исторической традиции «образованных» классов в простонародную новеллу о фараоне, обманувшем оракул. Дальнейший путь развития этой новеллы не засвидетельствован памятником, но, например, у Элиана она теряет и последние очертания легенды. Заимствуя ее у Геродота, Элиан²³ прямо помещает Микерина просто в число пьяниц. Греческая легенда оставила нам и другие подробности о Бокхорисе: при своем уме и правосудии он был хил и безобразен телом. Нельзя сказать, базировано ли это на чем-либо реальном, но здесь перед нами черта поэтики новеллы. Отечественные или иноземные уста придавали легенде большую выразительность такой коллизией, облекали ее в плоть.

²¹ За новеллистическим концом потерялась и связь Микерина со всем следующим. Его место перед эфиопским нашествием занял Анисис (II, 137), ибо цельную новеллу Геродот никак не мог уложить в свое построение.

²² См. *Th. Nöldeke. Zur den ägyptischen Märchen.* — «*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*». Bd. XLII. Leipzig, 1888, S. 68—72.

²³ См. «*Var. histor.*», II, 41. То, что Элиан заимствует здесь из Геродота, видно из самого имени Микерина и последующей ссылки на Геродота.

Форма новеллы Геродота, ее обстановка является чисто египетской. Основные черты ее — странствования в болотах, зажигание лампад, время, проводимое в литье.

На упоминание болот уже Видеманн указал как на чисто египетскую черту. Заросли Дельты, как место развлечений, засвидетельствовано большим древнеегипетским материалом. В новеллах папируса Весткар херихеб Джаджаеманех советует царю Снофру, чтобы развлечь его, предпринять путешествие: «И увидишь ты болотные заросли прекраснее твоего озера, и увидишь ты поля и берега твои прекрасные и станет сердце твое прохладно от этого»²⁴. Такая же чисто египетская черта и возжигание лампад. В позднее время с этим обычаем на домашнем и городском празднике зажигать лампаду приходилось бороться еще христианским проповедникам²⁵. Смысл этого конца новеллы заключается в том, чтобы представить праздничную жизнь, изобразить атрибуты праздника, дабы показать, в каком сплошном празднике и развлечениях прошли шесть лет. Перечень этих развлечений и атрибутов, путешествие в болота, зажигание лампад и питье, самое сочетание их является чисто египетским, что едва ли требует больших доказательств. Таким образом, из всего этого явствует, что весь рассказ об оракулах Микерину (II, 133) относится к Бокхорису и находит свое место в общей легенде о нем.

Далее следует перейти к сообщению Геродота о правосудии Микерина, отворившего храмы, справедливо решавшего тяжбы и даже недовольного удовлетворявшего своим имуществом (II, 129). Эта схема сообщения Геродота крайне схожа с очертаниями легенды о Бокхорисе, справедливом судье, которому приписывали и удивительный разбор тяжб, и мудрые решения. Еще когда-то Лумброзо в примечании к своей статье о Бокхорисе-судье вспомнил по аналогии Микерина Геродота. Это сходство бесследно прошло для последующих исследователей, хотя давно подымался вопрос, что в имени Микерина у Геродота смешаны Менкаура и еще какой-нибудь поздний саисский владетель. Теперь же, после работы Мёллера, об имени Микерина вопрос встает уже совсем в иной форме. Если в имени Микерина скрыт Бокхорис, легенда о правосудии которого широко известна, и древний Менкаура, легенде неизвестный, то при всем этом имеется ли какая-либо возможность на счет именно Менкаура, а не Бокхориса приписывать сообщение о широкой известности его правосудия? Как думается, единственно правильным будет решение отнести это сообщение к Бокхорису.

Это особенно становится очевидным из указания Геродота, что его хвалят более всех его предшественников: «Жрецы говорили, что после Хефрена царем Египта был Микерин, сын

²⁴ «Папирус Весткар», V, 3—7.

²⁵ См. A. Erman. Die ägyptische Religion. Berlin, 1909, S. 257.

Хеона. Деяний отца своего он не одобрял, отворил храмы и дозволил народу, угнетенному до крайности, вернуться к своим занятиям и празднествам; кроме того, он справедливей всех египетских царей разрешал тяжбы, за что хвалят его египтяне больше, нежели какого-либо из предшествовавших ему царей Египта (II, 129). Если задать вопрос, кто из фараонов получил самую широкую известность в эллинистической традиции своими судами и решениями, тяжб, ответить можно только указанием Бокхориса. Диодор, например, пишет о Бокхорисе: «...И в своих судебных решениях он был так благоразумен, что о многих его приговорах помнят до наших дней» (Диодор, I, 93, 5).

И действительно, многие решения его ходили из уст в уста. Например, к нему пристала новелла о разрешении тяжбы между юношей и гетерой, новелла широкого фольклорного обихода, которую в разных приурочениях знают и индийские сказочные сборники, и немецкие шванки, и Рабле. Лумброзо, Лёви, Ле Блан²⁶ находят Бокхориса на эллинистических изобразительных памятниках в положениях, очень близких к знаменитым судам Соломона, по поводу чего Гэдоз, поддерживая это мнение, и самый рассказ о так называемом «суде Соломона» для Греции выводит из Египта²⁷. Можно предположить, что пример новеллистического решения вроде указанного о суде юноши и гетеры лежит в основе следующей фразы Геродота о том, что Бокхорис возмещал из своего имущества недовольному его решением: «...Действительно, решения его всегда были справедливы, а если кто оставался недоволен его приговором, тому он выдавал возмещение потери из собственного имущества и тем удовлетворял недовольного» (II, 129). При столь широкой славе Бокхориса, и раз в имени Микерина скрыт Бокхорис, едва ли можно сомневаться, что и рассказ о правосудии Микерина относится к Бокхорису.

Что касается далее следующей легенды о смерти и погребении дочери царя (II, 129, 130, 132), ее нам приходится оставить в стороне. Она является самостоятельной культовой легендой, может быть, одним из мифов, в мало измененном виде перенесенном на царя. Эрман²⁸ дал ей блестящее объяснение и возводит ее к очень отдаленным временам, думая, что легенда, лежащая в основе рассказа Геродота, существовала параллельно со сказанием о Солнечном Глазе. По его мнению, она носила более человеческие черты, чем сказание о Солнечном Глазе, и первоначально относилась к Ра и его дочери Хатор.

Он же указал и на аналогию с Канопским декретом, где

²⁶ См. *Le Blant*.— «Revue archéologique», 1889, t. I, p. 23; ср. *A. Moret. De Bocchori rege*, p. 51—79.

²⁷ См. *Guidoz. Le jugement de Salomon. Mélusine*, IV, 1888—1891, p. 315.

²⁸ См. *A. Erman. Die ägyptische Religion*, S. 37.

статуя принцессы, умершей в тот же месяц тибн, как некогда Хатор, в день годового праздника принимала участие в процессиях; в праздник Осириса в хойаке ей приносились девушками жертвы.²⁹ В последнее время этой же легенде уделил внимание и Грессманн³⁰, разрешая вопрос о погребении в саркофаге в виде коровы и выводя его форму от богини неба Нут.

К какому имени в устах египтянина или греческого поселенца позднего времени была прикреплена эта совершенно самостоятельная и древняя культовая легенда, мы не знаем, и для истории легенды о Бокхорисе это не имеет существенного значения. Целая легенда или миф, при его дальнейшем развитии, перенесении на людей и превращении в легенду, могла прикрепляться к любому историческому имени и могла не быть крепка какому-нибудь из них. Материала для отнесения этой легенды к Бокхорису у нас нет, кроме совершенно недостаточного упоминания в связи с ней города Саиса (II, 130). То же относится к передаваемому Геродотом (II, 131) под сомнением о самоубийстве дочери Микерина от посягательств на ее честь отца. Весьма возможно, что этот рассказ имеет древнюю почву, примыкая к рассказам всех народов о кровосмесительстве, причины которых частью кроются еще в матриархате. Но в том виде, в каком он дошел до нас, он является как бы глоссой к передаваемой Геродотом легенде и находится в резком противоречии с ее духом. Заметно сходство этого рассказа с передаваемым о дочерях царей Рампсенита и Хеопса, где все три отца проделывают недостойные действия над своими дочерьми. Это, как кажется, указывает, что народная новелла облюбовала эту во многих отношениях благодарную для нее тему о дочерях царей, и таких рассказов ходило не мало. Снова следует указать, что материалов для отнесения этого рассказа определенно к Бокхорису или Менкаура у нас нет.

Таким образом, подводя итоги, следует указать, что, помимо имени Бокхориса, Геродот знал и передал нам легенды о нем, В связи с этим отпадает вопрос об Анисисе, который в повествовании Геродота хронологически занимает место Бокхориса, и мы возвращаемся к мнению, что в рассказе о нем надо видеть одну из легенд времен эфиопского нашествия об одном из местных владетелей³¹. В рассказах же о Микерине Геродот передал нам наиболее древнюю, из известных нам, версию легенды об оракулах Бокхорису (II, 133), которая помнилась еще и на закате египетской культуры, он сохранил нам и сообщение о судах Бокхориса, широкую славу которых хорошо знает еще и Климент Александрийский.

²⁹ См. там же, стр. 34, 229—230.

³⁰ См. *H. Gressmann. Tod und Auferstehung des Osiris.*— «*Alte Orientalistische...*», Bd. 23, Hf. 3, S. 19.

³¹ См. *A. Wiedemann. Herodots zweites Buch*, S. 494.

К ЭВОЛЮЦИИ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЗЕМЛЕ *

(Лейденский демотический папирус,
I, 384; IX, 22—23)

Представления древних египтян о земле изменялись на протяжении истории. Некогда, вероятно, в очень древние времена, земля представлялась в виде женского божества. Отголоски этого верования сохранились в культе многих богинь исторического Египта. Далее, земля представлялась в виде мужского божества Геба. Несомненно, что и Осирис становится, наряду со всеми другими его аспектами, как хтоническое божество, одним из олицетворений земли. Одновременно с этим небо изображается в виде огромной коровы, рождающей солнце. Земля, небо и солнце считаются мужем, женой и сыном. Такого рода представлений, часто противоречивых, можно найти в мифологии Египта очень много — вплоть до представления о земле в виде двух львиных божеств (Акеру) и т. д.

Древние воззрения начинают меняться с того времени, как получает распространение учение об океане, хаосе Нуне, из которого исходят и Нил, и земля, и небо, и солнце. К. Зете пытался указать возникновение этого учения еще в древнейшую эпоху Египта, однако памятниками оно засвидетельствовано в наибольшей степени для греко-римского периода. Это учение сводится к следующим основным чертам. Нун — океан, хаос — находится под землей¹, он является как бы «вторым небом»; в текстах храма Эдфу о боге воздуха говорится: «находящийся между двумя небесами»². Второе небо помещается под землей, и еще в «текстах пирамид» Нун детерминируется знаком перевернутого в обратную сторону небесного свода. Под землей находится и царство мертвых, вероятно, представлявшееся в виде

* Опубликовано под фамилией Ю. Францов в «Вестнике древней истории». М., 1940, № 1 (10). — *Прим. ред.*

¹ См. К. Sethe. *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*. Berlin, 1928.

² См. К. Sethe. *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*. Berlin, 1929, S. 99.

острова, плавающего на водах подземного Нуна. О Нуне и его женском дополнении Наунет говорится, что они «создают Нил», «делают воду», «творят зерно»³. Солнце плывет в барке — днем по верхнему небу, ночью спускается в подземелье, где светит для Осириса и царства мертвых⁴. Эти представления об океане, окружающем землю, по которому плавают солнце, сочетались со старыми мифологическими представлениями о богине неба, рождающей ежедневно солнце. Земля, как считает большинство египтологов, представлялась в виде плоского диска, плавающего на этом океане.

На основании анализа древнеегипетских рисунков Г. Шефер⁵ пришел к мысли, что египтяне представляли себе землю вроде корыта или седла с поднятыми краями. В первом случае поднятые края мы должны предположить со всех сторон представляемого египтянами пространства земли. Во втором случае поднятые края предполагаются только с двух сторон пространства. Масперо⁶ также видел на египетских рисунках землю в виде корыта или в виде какого-то другого сосуда с дном, окруженным со всех сторон поднятыми краями — горами. Исследователи старались здесь подчеркнуть представления о земле у древних египтян в виде плоскости, окруженной стенками-горами. По нашему мнению, правильной интерпретации этих представлений мешало отождествление их с различными мифологическими образами земли. Между тем надо ставить вопрос о появлении нового представления о земле наряду с прежними мифологическими олицетворениями земли и неба. Уже в этих представлениях о поднятых краях земли, за которые заходит солнце, с тем чтобы ночью пройти под землей и показаться утром с другой стороны земли, мы видим зародыши объемного представления о земле, плавающей в океане, окруженной «верхним» и «нижним» небом.

Лейденский демотический папирус, изданный В. Шпигельбергом и содержащий драматические тексты к мифу о Солнечном глазе, нам кажется, вносит существенную поправку в эти наши сведения⁷. Демотический папирус содержит различные версии текстов, читавшихся на празднике прихода солнечной богини в Египет. Частично он является сценарием для специальных игр, изображавших заманивание обезьяной (богом Тотом) ранней весной богини солнца в Египет. Он содержал записанные речи

³ См. там же, стр. 75.

⁴ См. A. Erman. *Aegyptische Religion*, Bd. 2. 1909, S. 11.

⁵ См. H. Schäfer. *Aegyptische und heutige Kunst und Weltgebäude der alten Aegypter*. Berlin — Leipzig, 1928, S. 85—92.

⁶ См. G. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. 1, p. 17.

⁷ См. W. Spiegelberg. *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*. Strassburg. 1917.

действующих лиц, в нем также делались различные богословские приписки, глоссы, комментарии к отдельным частям обряда. Один из таких комментариев находим мы в столбце IX. Солнечная богиня объявляет, что она — коршун, жена бога Амона в Фивах. Редактор-жрец добавляет, что коршун — это год, ибо когда хотят написать год, ставят нероглиф коршуна. Таким образом, редактор обнаруживает знание позднего, так называемого энигматического письма. Далее, в обращении, вероятно, к богу солнца Ра, говорится: «Ты господин беспокойных звезд и незаходящих звезд, которые в ладье священного жука», т. е. бога солнца Хепра (IX, 16—17). Это разделение на звезды *ihm. w wrd* — «беспокойные изменчивые звезды» и *ihmw šk* — «незаходящие звезды» (в демотическом тексте: *hm-w n wrte ihm w s'k*) было широко известно в древнем Египте. Звезды неподвижные оставались всю ночь на небе и не могли, таким образом, сопровождать солнце в его ночных странствованиях по подземному океану. Они исчезали с появлением солнца утром, и считалось, что далее они сопровождают солнце днем, входя в его ладью. Звезды подвижные исчезали ночью, и считалось, что они присоединяются к солнечному кораблю во время его ночных странствований под землей. Об этом совершенно ясно говорят египетские тексты эпохи Нового царства⁸.

Это представление помогает нам понять последующую часть отрывка демотического папируса о Солнечном глазе. Вслед за приведенным местом о плавающей солнечной барке и о солнце как владыке обеих категорий звезд в демотическом папирусе говорится, что солнечная богиня — орлица, которая произошла из него, т. е. из бога солнца Ра; говорится о том, что бог солнца соединяется с гребцами своей барки (т. е. духами и богами, которые сопровождают его в ладье). Богиня солнца величается как дочь бога солнца. «Не говорят „дочь великого“ ни о ком другом, кроме меня. После того как он⁹ сделал меня владычицей над владыками, сделал он меня владычицей земли всей. Смотри, земля предо мной, как коробка, это значит, земли бога предо мной, как круглый мяч».

Этот образ в устах солнечной богини заставляет остановиться на нем наше внимание. Для первого образа употреблено слово *'fti-t*, древнее *'fd-t*, что значит «коробка, ларец, ящик». В демотическом папирусе, как указывает Шпигельберг, оно значит иной раз и саркофаг¹⁰. Для следующего образа употреблены слова *kti* — «округлый» и второе слово, по догадке Шпигельберга, мяч из кожи, на что указывает детерминатив, да и са-

⁸ См. K. Sethe. *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, S. 26—27

⁹ Т. е. бог солнца.

¹⁰ См. W. Spiegelberg. *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, S. 87.

мый корень слова *tn* (возможно, также метатезис из слова *hni* «мяч»¹¹). Как толковать этот образ, почему перед богиней солнца земля лежит в виде ларца, «земли бога» — в виде круглого мяча? Нам думается, что разгадка лежит в приведенных ранее словах контекста о странствиях солнечной барки со своими спутниками-звездами. Отсутствие солнечной богини толковалось, видимо, и как спуск ее вместе с солнечной ладьей и всем «экипажем» (*ṛg*) в подземное царство. Что это так — прекрасно доказывает непосредственно следующий столбец демотического папируса (X). Там описывается «удаление» солнечной богини, скорбь на земле, на которой смолкли лютни, арфы и «радость ушла вместе с тобой». Это описание напомнило Шпигельбергу вавилонские обрядовые песни о сошествии Иштар в преисподнюю¹².

Думается, что этот интересный образ земли должен объясняться из учения о Нуне и о путешествии солнца вокруг земли. Небеса и «подземное небо», океан Нун, окружают землю сверху и снизу. Видимо, старое представление о земле — плоском диске, плавающем на водах, было оставлено. Оно уступило место объемному представлению о земле, как ящике, коробке. В этом смысле надо понимать известное место в папирусе Харрис (44, 4—5), где говорится о боге, что он землю «окружил» (*phg*) Нуном и морем». Море окружало землю на плоскости, по горизонтали. Нун, переходя в небо, окружал землю по вертикали, если так можно выразиться. Как кажется, и в изобразительном искусстве это представление о земле в виде коробки или ящика нашло свое отражение. Знаменитое изображение на саркофаге Сети I дает фигуру Нуна, который на вытянутых руках поднимает солнечную барку к четырехугольнику, окруженному со всех сторон водами. Четырехугольник изображает, несомненно, землю. Недалеко от этого четырехугольника, в виде кружка, также плавающего на водах, изображено царство мертвых. Зете категорически заявляет по поводу этого рисунка: «Отграниченное водами Нуна четырехугольное пространство, в которое поднимается солнечная барка, должно изображать землю, которая в виде диска плавает на Нуне»¹³. С этим едва ли можно согласиться: во-первых, перед нами не диск, а четырехугольник. Это уже приближает рисунок к образу земли — коробки, ящика. Далее, совершенно ясно, что рисунок надо понимать как развернутый план, рисунок должен изображать то, что находится над и под землей. Если не вызывает никаких возражений плоскостное изображение лодки без всякой перспективы, без указания на три измерения ее, то почему не предположить такое же плос-

¹¹ См. там же, стр. 145.

¹² См. там же, стр. 30—31.

¹³ K. Sethe. *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, S. 10.

костное изображение и четырехугольника, который, видимо, также имел три измерения, не указанных на рисунке?

Нам думается, что это представление о земле как о четырехугольном ящике отразилось в египетской мифологии поздней поры. Вспоминается знаменитый ящик Осириса, в который заключил его обманным путем бог Сет¹⁴. Осирис, плавающий в водах, несомненно, изображает землю. Рассказ Плутарха находит свое подтверждение в ряде египетских памятников, среди них на первом месте, пожалуй, следует указать так называемую стелу Меттерниха. Там плавающий Осирис (в ящике) и плавающий (в ладье) бог солнца даны в параллели. «Защищайте плавающих, охраняйте небо, на котором Ра находится, охраняйте бога великого в гробу [т. е. Осириса], защищайте плавающих»¹⁵.

Осирис, плавающий в воде, встречается не только в мифе, но и в ритуале: 12-го хойака в золотую статую Осириса клались земля и зерна ячменя, а затем она помещалась в бассейне с водой¹⁶. Если земля «своим ртом» проглатывает покойника, бог земли Геб «своими челюстями» поглощает его, то и Осирис получает покойника, как свою добычу¹⁷. Как бы то ни было с ящиком Осириса, олицетворял ли он землю, или нет, факт представления земли в виде ящика для позднего Египта зафиксирован.

Более того, это представление египтян не стоит совсем одиноко в идейной жизни древнего Востока. Мы найдем довольно близкий образ и в Вавилоне, в знаменитом литературном произведении, так называемом мифе об Этане. Во время полета Этана на орле он видит сверху удаляющуюся землю и море. Вот земля уже стала «горой, море стало потоком», далее море стало как бы ямой, выкопанной садовником, наконец, двором, наконец, море становится величиной с корзину для хлеба, а земля превращается, согласно толкованию Унгнада, в печение (может быть, хлебец)¹⁸. Объемность образа земли, если так можно выразиться, в вавилонском тексте гораздо меньшая, но ход мысли приближается к египетскому. Однако если египтянин старался представить себе землю окруженной «снизу» и «сверху» «двумя небесами», что неизбежно вело к предположению об объемности земли, к представлению о земле в виде коробки, ящика, нако-

¹⁴ См. *Plutarchus. De Iside*, 13.

¹⁵ См. *W. Golenischeff. Die Metternichstele*. Leipzig, 1877.

¹⁶ См. *A. M. Blackman. Myth and ritual in ancient Egypt*.— «Myth and Ritual». Oxford, 1933, p. 19.

¹⁷ См. *A. Erman. Aegyptische Religion*, Bd. 2, S. 104.

¹⁸ См. *A. Ungnad. Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Jena, 1921, S. 137—138. Может быть, интересно также отметить, что в нашем демотическом тексте имеется ряд совпадений с вавилонскими текстами. С вавилонским мифом об Этане совпадает полностью одна басня демотического текста, как мы указали это ранее (см. *Franzow. Demotische Fabel von dem Geier und der Katze*.— «Aegyptische Zeitschrift», Bd. 66, Hf. 1, 1930, S. 46—49).

нѣц, шара, то вавилонянин старался представить себе землю, главным образом, сверху. Если наше предположение в некоторой степени правильно, то придется несколько пересмотреть вопрос о развитии представлений о земле в древности. Египетским представлениям придется отвести несколько иное место, чем обычно им отводилось.

Обычное мнение сводится к тому, что только Анаксимандр первый предположил объемную форму земли, плавающей в пространстве¹⁹. Гомперц говорит об Анаксимандре: «Правда, земля еще не представлялась ему шаром, но ни в каком случае уже не плоским кругом, покоящимся на подставке и накрытым сводом небесным, наподобие колокола»²⁰. Поленц говорит, что только «ученик Фалеса, Анаксимандр, своим предположением, что земля кеглеобразной формы парит в небесном пространстве, создал естественную астрономическую картину мира, которой Восток никогда не достигал»²¹.

Позволительно усомниться, действительно ли древний Восток, в частности Египет, «никогда не достигал» сходных идей. В исторической науке долго держалось мнение, что египетская наука не имела сколько-нибудь значительных достижений²². С расширением и углублением наших знаний об египетских научных идеях этот взгляд приходится оставить. Издание акад. В. В. Струве Московского математического папируса, издание Брестедом медицинского папируса Эдвин Смит показывают египетское научное мировоззрение с новой стороны. Приобретает значение античная традиция, согласно которой греки во многом считали себя учениками египетских мудрецов и высоко ценили египетскую науку. Посещения Египта и годы обучения у египетских жрецов античная традиция приписывала и Фалесу, и Пифагору, и Демокриту, и другим. В последнее время эта традиция подверглась уничтожающей критике со стороны историков. Она признана была лишеной всякой исторической ценности²³. Однако Плутарх передавал еще, что Фалес «у египтян выучился полагать воду первопричиной и началом всех вещей»²⁴. Учение о Нуне, как оно в последнее время было исследовано в ряде работ Зете, перестает казаться только мифом, древним и примитивным.

¹⁹ См., например: *F. Dannemann. Wie unser Weltbild entstand* 1912, S. 33; *Трельс-Лунд. Небо и мировоззрение в круговороте времен.*— «Матезис», 1912, стр. 83.

²⁰ *Т. Гомперц. Греческие мыслители*, т. 1. СПб., 1911, стр. 46; фрагмент об Анаксимандре см. *А. О. Маковельский. Досократики*, ч. I. Казань, 1914, стр. 35—37.

²¹ См. *М. Polenz. Der Geist der griechischen Wissenschaft*, Berlin, 1923, S. 2.

²² См., например: *A. Wiedemann. Das alte Aegypten*, Heidelberg, 1920.

²³ См. *J. Hopfner. Orient und griechische Philosophie*, Leipzig, 1925.

²⁴ *Plutarchus. De Iside*, 34.

В самом деле, когда в ритуальном тексте на храмовой стене в Карнаке (период Сети I) мы читаем о воде, «которая произвела (wtt) все живые вещи (i'ht nb. t'nh.t), из которой выходят (prt) все вещи»²⁵, это уже не миф, не олицетворение сил природы, ибо речь идет о самой воде, которая употреблялась для возлияний. Зете приходит к выводу, что образованный египтянин считал, что вначале была кругом вода, ветер привел ее в волнение, из ила собралась земля, из воды появились водные животные²⁶. Это воззрение стоит на грани между мифом и тем «наивным стихийным материализмом», который отмечал Энгельс у ионийцев. Несомненно, кастовая замкнутость, традиционность жреческой среды, которая являлась хранителем науки, узкое поле применения данных науки сковывали ее развитие в Египте. Более полное развитие наука получила в передовых по тому времени странах рабовладельческой демократии. Но эта наука опиралась в своем развитии на достижения древневосточной, и в том числе и египетской, науки. Наконец, правильно ли будет предполагать, что в Египте имелись исключительно жреческие центры учености? Алан Гардинер в своем исследовании о так называемых «домах жизни», где составлялись, компилировались, редактировались и изготовлялись различные религиозные тексты, правильно указывает, что, например, литературные тексты создавались и копировались различными писцами деловых учреждений (например, сказка о двух братьях)²⁷. Он оставляет открытым вопрос о математических папирусах. Однако несомненно, что хозяйство вызвало к жизни и ряд других культурных, грамотных центров, не связанных тесно с кадровым жречеством, — «домов жизни». В отношении нашего папируса может быть сделана оговорка, что он является лишь мифологическим сценарием к обрядам, что этим умалывается значение отдельных его положений. Однако, как заметил Шпигельберг, то, что автор хорошо знаком с труднейшей энигматической письменностью, что папирус написан прекрасным языком, заставляет серьезно отнестись к ученым глоссам нашего редактора.

Может возникнуть возражение, что разбираемое нами место — лишь «вольный поэтический образ». Однако кому же не известно, что древняя мудрость облечена была в поэтическую форму, в том числе и идеи ионийцев. Того же Анаксимандра Симплиций (по Феофрасту) упрекал за «чересчур поэтические выражения». И в подлиннике дошедший до нас фрагмент Анаксимандра как раз изложен в этом «поэтическом» стиле²⁸. Да-

²⁵ См. K. Sethe. Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, S. 107.

²⁶ См. там же, стр. 77.

²⁷ См. A. Gardiner. The House of life. — «JEA», v. II, 1933, p. 176.

²⁸ См. А. О. Маковельский. Досократики, ч. I, стр. 37.

лее, поэтическая форма не освобождает нас от необходимости разобратся в содержании изложенного воззрения. Наконец, сам папирус мифа о Солнечном глазе не является каким-либо мало-значительным произведением. Рейценштейн²⁹ доказал, что этот демотический памятник (в этой или близкой версии) был переведен на греческий язык. Он заинтересовал греческого писателя. В нем мы находим басню, которую затем мы читаем у Эзопа, и другую, которая известна нам и в вавилонской литературе, и у Архилоха. Наш папирус поднимает вопрос о том, впервые ли у греков появилась идея земли в виде кегли, и что предшествовало ей в египетских воззрениях.

Несомненно, что ряд передовых идей, догадок, которые возникали в Египте и которые, вероятно, не все даже записывались, влияли на дальнейшее развитие науки в древнем мире, и возможно, что среди них были и египетские догадки о земле в виде ящика, коробки. Конечно, это были лишь догадки, но догадки такого типа, о которых Ленин писал: «...Гениальные догадки и *указания* пути *науке*, а не поповщине»³⁰.

²⁹ См. R. Reitzenstein. Die griechische Tefnutlegende. Heidelberg, 1923. Дошедшие до нас фрагменты содержат, главным образом, перевод и обработку рассуждений об «отмщении», господствующем в мире: муху съедает ящерица и так далее вплоть до льва, смерть и отмщение царствуют над всеми вещами. Вспоминается указанный выше «поэтический» фрагмент Анаксимандра и его идея, что все вещи «за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время» (см. А. О. Маковельский. Досократики, ч. I, стр. 37).

³⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 29, стр. 266.

УКАЗАТЕЛИ

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агностицизм** 65
Амулет 153—155, 177, 194, 195, 204, 243, 551
Аниматизм 153, 159, 175, 176, 180
— как стадия, предшествующая анимизму 173
Анимизм 65, 112, 119, 120, 124, 137, 141, 144, 148, 152, 158, 160, 164, 169, 174, 175, 180, 187, 192, 197, 322
Антиклерикализм
— первобытный 513
Антитринитаризм 296
Антропоморфизм 14, 18, 46, 81, 85, 127, 204, 228, 233
Апокалиптика 382, 384, 386
Арианство 473
Археология 108
Аскетизм 426
Атеизм 60, 103, 283, 491, 499
— античный 15, 16, 19
— буржуазный 50, 298, 313
— буржуазный и пролетарский 64, 111
— просветительный 69
Аффект (эмоции)
— в религиозных верованиях 73, 165, 180, 193, 200
Ашера 226, 227, 246
Бессмертие 448, 449, 452
Бог
— как абстракция 17
— как результат истечения единичных вещей 17
— земледельческий 211, 212
— новорожденный 333
— охоты 213, 342
— растительности 224, 225
— существование 41
Богослужение 246
Буддизм 70
Вера
— в бессмертие души 37—39
— в духов 108, 109, 115, 147, 158, 203
— в душу 36, 101, 114
— в загробную жизнь 207, 455, 460
— в колдовство 243
— в магические вещи 237
— в перевоплощение предков 135
— в пророков 352
— в сверхъестественные силы 337
— в спасителя 388
Вещь (предмет)
— как символ божества 230
— культовый 220, 222, 223, 226—228, 232, 233, 239, 246
— чувственно-сверхчувственная 110, 120, 121, 128, 132, 134—136, 138, 139, 142—144, 148, 152, 156—159, 169, 180—186, 191, 193, 196, 199, 201—203
Воспитание
— научно-атеистическое 493
Гедонизм 454, 464
Гностицизм 244, 391, 400, 402
Деизм 36, 65, 295, 296, 494
Действия
— колдовские 192, 254
Демифологизация 272
— евангельских мифов 302, 304, 305
Доанимизм 96
Догма (догматы) 450
Дух (духи) 33
— зооморфизм 151, 178
— и материя 66
— и предмет 218
— и фетиш 125—128
Душа 19, 41, 143, 166, 201
— как мышление 453

- и тело 77, 79, 93, 94, 101, 108, 144, 196, 198, 199, 202, 218, 457—459
- Евангелие** 293, 358
 - критика 294, 301
 - от египтян 404, 405
 - от Иакова 406
 - от Иоанна 410, 413, 416, 417
 - от Фомы 405
 - «новое» 417, 418, 420
- Епископы** 358, 368
- Ереси** 427
- Ессеи** 352, 353, 390, 391
- Жертвоприношение** 242, 315
- Жречество** 217, 510, 512, 532, 543, 544
 - классовая природа 378, 509
- Земля**
 - представление древних 604—609
- Зилоты** 389, 390
- Знание**
 - и вера 441, 445, 446, 450, 452
- Зооморфизм богов** 233
- Игра**
 - магическая 583, 584
- Идеализм** 305, 307, 478
 - субъективный 479
 - и материализм 62, 66
 - гносеологические корни 92, 94
- Идеология**
 - древнегреческая и древнеегипетская 544
 - марксистская (научная) 488, 501
 - религиозная 23, 244, 272, 330, 340, 376, 434, 487, 492, 494, 496, 497, 509
 - христианская 499
- Идея**
 - религиозная как государственная догма 348
- Идолы** 121, 219, 237
- Икона** 246, 247
- Индульгенция** 427
- Инкарнация** 121, 234
- Инсигния** 121
- Иоанниты** 353, 397, 399, 404, 413, 414
- Ислам** 20, 113, 366
- Искусство**
 - древнее 98, 436—439
- Историческая школа** 292, 300, 366
- Иудаизм** 20, 49, 70, 113, 354
- Кальвинизм** 429
- Катахой** 376
- Католицизм** 22, 304
 - и рабочий вопрос 308—310
- Космогония**
 - древняя 270
- Куль**
 - заупокойный 549
 - магический 521
 - частный и общий 235
 - критика заупокойного культа 449 454, 456, 473
 - абстрактного человека 70
 - близнецов 541, 542
 - богов 209, 221, 222
 - бога земледелия Мина 211, 212, 224,
 - богини Нейт 228
 - бога охоты 213
 - бога растительности 224
 - бога скотоводства Хнума 212
 - духов 146, 147
 - животных 232—234, 243
 - земли и воды 268
 - змей 267—269, 556, 557
 - Иисуса 381
 - инау 156, 157
 - Иоанна Крестителя 400
 - мертвых 39
 - местных божеств 205, 206
 - Осириса 325, 404
 - плодородия 225
 - предков 38, 109, 121, 197—199
 - природы 156, 186, 187, 205, 217, 226, 232, 238, 239, 312, 319, 332
 - птиц 232
 - Сераписа 375, 395, 407
 - солнца 42, 340
 - столбов 225—227, 462
 - умершего царя 216, 217
 - умирающего и воскресающего бога (Осириса) 222, 240—243, 323, 378
 - хищных птиц и зверей 212
 - и фараон 532
- Культура**
 - античная и древнеегипетская 474, 475
- Логос** 350, 352, 354, 390, 399, 412—415, 473, 474
- Лютеранство** 429, 430
- Магия (колдовство)** 106, 108, 121, 125, 128, 129, 148, 149, 164, 166, 169—174, 187, 188, 192, 316, 507, 509, 517, 520, 576, 580
 - как древнейшая форма религиозных верований 68, 69
 - и анимизм 99, 155, 159, 172
- Мандеизм** 391, 400, 402
- Манихейство** 403, 404
- Марксизм-ленинизм**
 - о гносеологических корнях идеализма 92

- о происхождении религии 86—103, 107, 108
- о религиозной идеологии 431
- о религии 293
- о социальных корнях религии 7, 88
- Материализм** 11, 40, 74, 87, 103
 - английский XVIII в. 43, 44
 - античный 14, 15, 40
 - диалектический 292
 - исторический 477
 - русский XIX в. 72—82
 - стихийный 611
 - французский XVIII в. 51, 59, 60
 - возникновение 476
- Материя**
 - и душа 64
 - и сознание 39
- Мессианизм** 349, 350, 388, 389, 398, 399, 547, 572, 573, 591
- Метод**
 - сравнительно-исторический в истории религии 50
- Мировоззрение**
 - материалистическое 442, 482, 499
 - научно-атеистическое 433, 476, 480, 491, 493, 498
 - пантеистическое 24
 - первобытного строя 341
 - религиозное 485
- Митраизм** 393
- Миф (мифы)** 24, 25, 137, 167, 205, 207, 211, 603
 - вавилонские 234, 296
 - евангельские 380
 - христианские 289, 290, 301, 321, 354
 - идея возмездия 385
 - «историзация» 366
 - мотив возрождения 379
 - мотив избранничества 340, 341
 - мотив мессианства 346
 - мотив схождения 328, 329
 - образ проповедника 380
 - философское содержание 305
 - об Адаме 258
 - о божественном рождении фараона 344
 - о борьбе Гора с Сетом 214, 215, 384, 582, 584, 585, 587
 - о воскресении Христа 303
 - о Дане 339
 - о духе земли 156
 - о злом боге 326, 327
 - об Иоанне Крестителе 398—403, 414, 420
 - об Исиде 255, 256, 384
 - о Марке 394—396
 - о непорочном (чудесном) зачатии 334, 337, 343, 345, 347, 349, 537
 - об Осирисе 535
 - об охотнике и звере 323
 - об охотнике и львице 251—253
 - о происхождении огня 332
 - о Прометее 260
 - о проповеднике 291
 - о рае 276, 277
 - о рождении бога 292, 298
 - о смерти бога 322
 - о Солнечном глазе 605, 606, 611
 - о Соломее 406
 - о сотворении мира 471
 - о страдании бога 298 308, 321, 324, 329, 367
 - об умирании природы 401, 402
 - об умирающем и воскресающем боге 305, 315, 318, 321, 325, 327, 330, 333, 334, 347
 - о Христе 291, 296, 308, 309, 313, 314, 355, 416
 - о Христе и Иоанне Крестителе 412
 - о царстве мертвых 401, 402
 - и наука 304
 - и обряд 251, 260, 289, 291, 321, 322, 329, 333
 - сказка 279, 281, 282
- Мифологическая школа** 300, 301
- Мифология** 14, 85, 259, 460
 - австралийская 250
 - астральная 296, 297
 - вавилонская 295
 - египетская 288, 289, 322, 323
 - малокультурных племен 332
 - семитическая 275
 - солярная 535—537
 - христианская 288, 297, 306, 307, 310, 311, 313, 334, 366
 - и культ 284, 288, 289
 - и творчество 261
 - и фольклор 339
- Мифотворчество** 250, 257, 260
- Молитва** 243
- Монотеизм** 53, 239, 240, 387, 388
- Монофизитство** 428
- Мусульманство** 366
- Мысль**
 - и материя 36, 37
- Мышление** 57
 - мифологическое и научное 305
 - первобытное 96, 97, 101, 160, 161, 166, 169, 172, 175, 176
 - и бытие 41, 71, 93, 94
 - и язык 99, 100, 472
- Наука** 80, 501
 - древняя 466—468
 - против суеверий 481, 489
 - и религия 61, 75, 302, 483, 487, 493, 496

Несторианство 428
Николаиты 392

Обряд

- земледельческий 211
- интичума 139, 140, 253, 560
- крещения 236
- культовый 288
- магический (колдовской) 129, 132—134, 136, 139, 171, 172, 200, 203, 207, 209, 214, 223—225, 229, 233, 241, 242, 318, 319, 583
- оживления природы 582
- поедания тотема 181
- родов 229
- и миф 249, 320, 328

Общество

- возникновение классов 442

Общины

- раннехристианские в Египте 375, 387, 388, 422

Организация

- религиозная и государство 387

Пантеизм 494

- Первоначально (первоматерия) 469, 470, 609, 610

Пережитки религиозные

- преодоление 485

Пезитивизм 42

- о происхождении религии 64, 65

Политеизм 53, 119, 234, 371, 470

- и монотеизм 62, 82

Понятие 306

- общее 91, 435
- отвлеченное 16

Поучения

- как зачатки политической мысли 460, 461

Прамоноотеисты 53, 185, 186

Преанимизм 68, 149, 153, 161, 164—168

Природа

- как предмет религии 72
- обожествление 16
- овладение силами 75, 76
- олицетворение сил 69, 70
- персонификация явлений 117
- и сверхъестественные силы 60
- и сознание 67, 68
- человека 69

Происхождение религии 11, 13, 80, 83, 84, 104, 105

- как плод фантазии 33
- как результат невежества 58, 73
- как результат обмана 20, 22, 23, 27
- как результат «чувственного вождения» 65, 67
- порожденное страхом и невежеством

18, 19, 26, 31, 33, 34, 43, 49, 50, 51, 53, 56, 64, 103

Пропаганда

- научно-атеистическая 103, 433, 482, 488—492
- научных знаний 498, 501, 502
- религиозная 311, 312

Пророчества 383, 527, 578, 591, 595—599

Просвещение 49

Просветители 293, 294, 297

- русские XVIII в. 84, 85, 86

Протестантизм 304, 429

Рационалисты 34

Религия (религиозные представления, верования)

- определение 30, 182
- как историческое явление 12, 13, 35, 52, 57
- как опиум народа 111
- как орудие деспотизма 36
- как орудие эксплуататоров 213
- как особое мышление 304
- как социальное явление 491
- античная 24—26
- общегосударственная 213, 214, 238, 239, 244
- первобытная 105, 109, 111, 113, 116, 120, 189, 190, 197
- первобытная и античная 44, 47, 65
- возникновение 292
- гносеологические корни 271
- критика 84, 450, 476, 511
- социальные корни 86—88, 90, 95
- социологическое исследование 494, 495
- и государство 30, 44
- и искусство 284
- и общество 490
- и социальные конфликты 463

Самоусовершенствование

- как высшая моральная ценность 331

Сверхъестественное 188, 189, 201

Семья 336

Сетиане 400, 406, 407

Сказка

- аналогия 530, 531, 560, 568, 579
- и миф 264, 269, 271, 275, 438
- и религия 283, 287
- о верховных жрецах 514, 517
- о змее и девушке 266
- о колдунах 514, 515, 518, 525, 542, 543
- о похоронах богача и бедняка 385, 386, 392, 407
- о Сетне 514, 515, 545, 546, 563—570
- о чудесном рождении 338

Сказочный мотив

- борьбы магов 573—584, 587—590
- волшебных фигурок 512, 548, 576
- змеборчества 267, 557—559, 561
- магической книги 547, 548, 552—555, 563, 565, 575
- поглощения 265
- похорон богатого и бедного 569, 571
- превращения (колдуна) 512, 585, 580—591
- рождения от бога 529, 531, 534, 538, 540, 541
- схождения 561—563, 570, 571
- чудесной (магической) книги 383, 384, 547—554, 563, 565, 575
- Смерть 39, 40,
 - и жизнь 454
- Сновидения 19, 33, 34, 71, 72, 204
- Сознание 48, 161—163
 - развитие 57, 67, 79, 91, 163
- Страх
 - как корень происхождения религии 15, 64, 87
- Суеверия 86

Табу 181, 184

Танец

- культовый 252, 253

Терапевты 370, 390—394, 407

Теория

- концепциональная 335
- врожденности религии 24, 31
- двойственной истины 21, 22
- «естественной» религии 22, 24
- «мана» 165, 166—168
- «трех обманщиков» 20, 21, 497

Тотем 102, 138, 150, 182, 539

- Тотемизм 102, 106, 108, 164, 180, 181, 184, 187, 188, 192, 233, 235
 - первоначальный 342, 343

Традиция

- культовая 511
- сакральная 512

Труд

- роль в развитии сознания овладения природой 47, 161, 163, 164, 191
- и мышление 439
- и язык 447

Учение о премудрости 351—354

Фантазия 71, 72, 92, 98, 189, 191, 262, 285

- здоровая и извращенная 436
- первобытная 261, 285, 288
- примитивная 193
- пустая и творческая 192
- сказочная и религиозная 262, 263, 273

— художественная и религиозная 286, 287

- Фетиш 53, 62, 63, 113, 117, 122, 123, 126, 127, 131, 145—148, 150, 152, 157—159, 177, 179, 218, 219, 222, 229, 237, 238, 246, 509

- основной и дополнительный 235
- богини Нейт 227, 234
- и дух 118

- и столб Джед 221, 223, 224, 230, 231, 235, 241, 245, 319, 347, 581, 583

- Фетишизм 55, 56, 63, 65, 73, 82, 85, 102, 108—110, 112, 114, 115, 120, 123, 124, 126, 144, 145, 149, 151, 152, 174, 176, 187, 191, 192, 204, 217, 218, 231—233, 237, 238, 245

- как первоначальная форма религии 114—116

- товарный 110

- сущность 11

- и анимизм 63, 65, 124, 128, 149, 177, 234

- в древнеиудейской религии 246

- в христианстве 245, 246, 248

- теория четырех стадий 179

Фетишизации 189, 194

Фидеизм 11, 78

- и агностицизм 62

- и научное знание 302

Философия

- как служанка богословия 426

- идеалистическая и религия 500

- марксистско-ленинская 425

- зарождение в древнем Египте 436, 439, 441, 443, 465, 573

- религии 478—480

Храм 147, 219, 221

- как место культа 220

Христианство 20, 24—26, 44, 49, 70, 113, 423—425

- как господствующая религия 410
- как религиозно-этическое учение 419

- раннее 244, 310, 356, 386, 393, 406, 407, 408, 414

- в Египте 368—371, 392, 393, 397, 421, 422

- и идеология рабов 409

- и социализм 432

- критика 297, 298

- происхождение 293, 299, 369, 372, 373, 392, 394

Цвинглианство 429

Церковь 74

- англиканская 308

- восточная и западная 427
- православная 427, 428
- отношение к рабству 424
- и власть 74, 428, 429
- и материализм 493
- и рабочий вопрос 431, 432

Человек

- и природа 45, 48, 67, 75, 82, 83, 87, 89, 92, 95,
- Чудо (чудеса) 85, 203, 293, 507, 508, 526

Шаман (колдун) 130—133, 154, 169,

200, 208, 210, 340, 379, 507, 521
563, 571, 573, 578, 590

Эвгемеризм 52
Экзистенциализм
— и религия 303, 304
Экзогамия 181
Этнография 108, 194

Язык 100, 102
— и мышление 91, 99, 162
Язычество
— происхождение 19
— как ранняя ступень развития религии 24

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Август 348, 374, 379, 382
Авдиев В. И. 219
Аверроэс 20, 22
Адриан 397
Аллен 302, 304
Алле Р. 168
Амазис 544, 575
Аменемопе 243, 331, 587
Аменхотеп 380
Аменхотеп III 238
Анаксимандр 468, 474, 609—611
Андерсен Г. Х. 175
Анисимов А. Ф. 154
Анисис 597, 600, 603
Аничков Д. С. 83, 84
Ансель А. 480
Антоний 246
Анфантен Б. П. 311
Аполлоний Тианский 252
Апулей 280, 414
Аристотель 92, 472
Архилох 611
Асес 460
Асихис 597
Ахилл Татий 396

Банкрофт Г. 183
Бастиян А. 149
Бауэр Б. 283, 297, 300, 301
Бедж Е. 222
Бейль П. 497
Белинский В. Г. 74, 86
Белл Г. 410, 420
Бенуа 38
Бенфей Т. 505
Бердяев Н. А. 312
Берже М. 62, 63, 64, 114
Бернал Д. 297

Бехлер 195, 196
Биссинг Э. 222, 549
Богораз В. Г. 102, 134, 153, 154, 156, 169, 175—179, 193, 203, 316, 333, 551, 590
Бокхорис 382, 546, 588, 592, 595—603
Болингброк Г. 29
Болотов В. 396, 397
Бонус А. 506
Борисковский П. И. 196
Бохенский И. 492
Брейль Г. 198, 304
Брихаспати 451
Бросс Ш. де 55—58, 60, 62, 63, 96, 97, 111, 114, 162, 174, 186, 234
Бруно Д. 24—26, 444, 476, 483, 500
Брэстед Д. Г. 592, 597, 609
Бульгман Р. 302, 304, 305
Бушан Г. 124
Бэкон Ф. 25, 28, 29
Бэтс О. 229, 230
Бюффон Ж. Л. 55

Вайц Т. 125, 159
Ван-Женнеп Г. 342, 343
Ванини Д. Ч. 26, 27, 30, 476, 483
Вейль Р. 452, 456, 457
Вельгаузен Ю. 275
Вергилий 313, 345
Верн Ж. 287
Вернер А. 182
Вернер З. 307
Вернье Ф. 168
Вестерман Д. 100
Видеманн А. 221, 276, 594, 601
Вилькен У. 376
Вингрэн 105
Винников И. Н. 191

Виппер Р. Ю. 357, 363
Во Р. де 353
Волгин В. П. 60
Вольней К. 45, 59, 60, 296, 297, 301
Вольтер Ф. М. 294
Вулстон Т. 296
Вундт В. 174, 193, 528

Галилей Г. 500
Галл Г. 374
Гальба 375
Гальбакс М. 185
Ганди К. 121
Ганнон 592
Гардинер А. 530, 610
Гарнак А. 369, 397
Гартли Д. 40
Гассенди П. 34
Гегель Г. Ф. В. 65—68, 74, 75, 92, 113,
114, 120, 149, 170, 190, 305, 306,
444, 446
Гекатон 425
Гельвеций К. А. 58—60
Гераклит 97
Гервиниус Г. 81
Германн К. 195, 196
Геродот 210, 267, 276, 316, 328, 513—
516, 519, 533, 546, 560—563, 566,
567, 570, 575, 576, 593—603
Герцен А. И. 67, 74—79, 83, 86
Гесиод 14
Гете И. В. 473
Гефдинг Г. 116—118, 120
Гиббон Э. 297
Гоббс Т. 29—33, 35—37, 43, 44
Гогель М. 370, 372, 399
Голенищев В. С. 263, 276
Гольбах П. 38, 50—55, 58, 63, 113, 246,
294
Гомер 14
Гомперц Т. 118, 468, 609
Гопфнер Т. 267, 557, 562, 567, 586
Горький А. М. 112, 261, 286, 287, 438
Грессман Г. 226, 385, 386, 571, 603
Григорий Назианзин 424
Гриффитс Ф. 221, 385, 457, 515, 547,
554—556, 565—567, 569, 571, 574,
577
Грофф В. 579
Грэфтон Т. 105
Гэдоз 602
Гюйо М. 198

Давид 363, 577
Данте А. 458
Дарвин Ч. 88, 499
Даумер Г. 312 313,
Декарт Р. 34, 57, 96, 114
Демокрит 14—16, 474, 609

Десницкий С. Е. 84
Джиллен Ф. 129, 132, 133, 135, 137,
139, 140, 142, 144
Дидро Д. 60
Дильтей В. 479
Диоген Лээртий 17
Диодор 602
Дион Кассий 387, 389
Дион Хризостом 425
Дитерих А. 277
Добролюбов Н. А. 76, 79, 80, 83, 86
Додуэлл Г. 40, 296
Дорсей Д. 150
Древс А. 293, 301, 393
Дюпен-Сомме 353
Дюлюи Ш. Ф. 45, 54, 55, 296
Дюркгейм Э. 105, 107, 108, 181, 183—
185, 198, 337

Евномий 473
Евсевий Кесарийский 393, 394, 396
Ефименко П. П. 195
Ефименко П. С. 85, 86

Жебелев С. А. 405, 415
Жекье Г. 219—221

Замятнин С. Н. 195
Зеленин Д. К. 153
Зелинский Ф. 245
Зете К. 215, 218, 219, 222, 230, 233, 241,
245, 252, 253, 327, 342, 469, 535, 537,
542, 557, 581—583, 587, 593, 604, 609,
610
Зыбковец В. Ф. 197

Иванов С. В. 436, 437
Иероним 425
Имхотеп 362, 380, 446, 448
Иоанн Златоуст 423
Иосиф Флавий 295
Ипсен 523
Иринеи Лионский 368
Ирод 347, 401
Иродиана 401

Кагаров Е. Г. 174, 217
Кагемни 362, 461, 538
Каждан А. П. 301
Каирс 449
Кайсаров А. С. 84
Кант И. 92, 96, 259, 305
Карев А. В. 300
Карстен Р. 143, 144, 198
Кассирер Э. 162
Катлин 173
Кауард У. 40
Каутский К. 309, 310, 336
Кауфман Г. 478
Кеес Г. 268, 458

Керинг 411
Кеттелер В. Э. 308, 309
Кингсли М. 125—127
Клавдий 379, 388, 389, 396, 569
Климент Александрийский 360, 405, 425, 603
Клопшток Ф. Г. 313
Клоустон 589
Кодрингтон Г. 166, 167
Коллинз А. 40, 296
Комаров В. Л. 482
Констан Б. 64, 71
Конт О. 64, 65, 115, 191, 311
Коперник Н. 47
Корниш 210
Коскен 505
Кралль 593, 596
Критий 16
Ксенофан 14, 27, 45, 46
Кули Ч. 105
Кулишер М. И. 315
Кунов Г. 336
Кэшинг Ф. 151, 152, 155
Кюн Г. 99

Ламеннэ Ф. Р. 308, 310
Лассаль Ф. 309
Лафито Ж. 54
Леббок Д. 115, 148
Ле Блан 602
Лев XIII 310
Лёви 593, 602
Левин-Брюль Л. 104, 119, 142, 160, 162, 165, 166, 168, 172, 173, 178, 181, 188, 194, 197, 199, 200, 236, 250, 251
Леенхардт М. 101
Лейбниц Г. В. 30
Ленин В. И. 12, 13, 17, 18, 23, 69, 71, 76, 86, 87, 91, 92, 96, 103, 111, 160, 163, 192, 260, 271, 283, 312, 336, 409, 435, 439, 495, 498, 500—502, 611
Лепехин И. И. 154,
Лидзбарский М. 275
Локк Д. 34—36, 40, 44, 45, 95
Ломоносов М. В. 84
Лосев А. Ф. 217, 218
Лоуи Р. 249
Луази А. 400
Лукиан 26
Лукреций 18, 19
Лумброзо 593, 601, 602
Лурье И. М. 459
Лэнг Э. 343
Людвиг Э. 300
Люке Г. 98
Лютер М. 309
Майвальд М. 20

Майнгоф 523
Мак-Леннан Д. 181
Малиновский Б. 105, 289
Манефон 382
Манефона Бокенранеф Уахкара (Бокхорис) 592, 593
Маннгардт В. 316
Маретт Р. 104, 107, 117
Мариетт А. 595
Марк Аврелий 425
Маркион 357
Маркс К. 11, 35, 40, 50, 54, 61, 71—74, 86, 92, 99, 109—112, 116, 120, 161, 163, 170, 183, 192, 193, 203, 204, 236, 237, 250, 258, 260, 283, 287, 299, 308, 312, 313, 337, 465, 481, 499, 501, 507, 508, 551
Марлоу К. 22
Масперо Г. 212, 215, 263, 347, 385, 505, 515, 516, 540, 548, 568—571, 573, 574, 577, 605
Мейер Э. 382, 398, 532, 539, 562, 596, 598, 599
Мейнерс К. 54, 73, 111
Мёллер 593, 595, 601
Мелье Ж. 28, 60, 61
Менаж Т. 198
Мензис А. 145
Менкаура 593, 601, 602
Мид Д. 105
Микерин (Бокхорис) 593—598, 600—603
Мильтон Д. 36
Михайловский Н. К. 336
Монтень М. 27
Морган Л. Г. 113, 151, 190, 191
Мортилье А. 97
Мортилье Г. 97
Морэ А. 223, 343, 539, 592, 593, 595
Мосс М. 132, 133
Муравский М. Д. 85
Муртади 568
Мухаммед 20, 21, 366
Мухин Н. 422, 423, 424
Мэтью Д. 132
Мюллер М. 119

Нассау Г. 145—148
Небка 518, 519
Нёльдеке Т. 275, 600
Нерон 396
Никольский В. К. 196, 197
Никольский Н. М. 322
Новиков Н. И. 83
Нокс В. 352, 369, 399
Норден Э. 331
Ньюберри П. 219, 221, 225, 232
Ньювенхейс А. 179, 180

Обручев В. А. 482
Овертон Р. 29
Окладников А. П. 196, 199
Оннуфис 474
Ориген 425
Отто 304
Отто В. 545

Паапий 380
Павел VI 500
Павлов И. П. 161, 164
Павловский Е. Н. 438, 439
Памменес 474
Пеппи II 226
Петрашевский М. В. 85
Петри Ф. 267, 269, 505, 516
Петроний 374
Петтаццони Р. 187
Пианхи 532, 598
Пикар Б. 54
Писарев Д. И. 76, 82, 83, 86, 261
Пифагор 352, 465, 474, 609
Платон 15, 57, 114, 294, 474
Плеханов Г. В. 171, 172, 198, 284
Плисецкий М. С. 197
Плутарх 226, 231, 278, 332, 349, 469,
474, 475, 524, 560, 586, 608, 609
Познанский Н. 254
Поленц М. 609
Помпонации Г. 22
Попов А. А. 179
Потебня А. А. 162
Прейс К. 107
Пристли Д. 40—44
Пропп В. Я. 263, 265—267
Псамметих I 597, 598
Псенофис 474
Птаххотеп 449, 460, 538
Птоломей I 375
Пушкин А. С. 483
Пфлейдерер О. 245
Пшереенптах 567
Пэрриш Ф. 187

Рабле Ф. 602
Радин П. 189, 190, 198
Радищев А. Н. 84, 85
Райланд Д. 410
Рамсенит 560—562, 594, 597, 603
Рамсес II 530, 547
Рамсес III 516
Рамсес IV 558
Ранке 268, 557
Расмуссен К. 88
Раттрей Р. 146
Ратцель Ф. 122, 123, 124
Ревилью Э. 376
Редер К. 239, 516
Реймарус Г. С. 296

Рейнак С. 98, 311, 411
Рейтценштейн Р. 263, 349, 376, 383
Рект Э. 374, 388
Ремер 159
Ренан Э. 300, 304, 311, 369, 370
Риве П. 194, 195
Робертс 410
Робертсон Д. 293, 301, 367
Руге А. 111

Светоний 389
Секененра 573
Секст Эмпирик 14, 16
Селевк 465
Сенека 394, 424, 425
Сент-Бев О. 55
Сервет М. 483
Сети I 607, 610
Сехнуфис 474
Симон 20
Симплиций 610
Смит Р. 68
Снофру 517, 521, 601
Сократ 26
Соломон 331, 405, 530, 531, 602
Сонхис 474
Спенс Л. 149, 150
Спенсер Б. 129, 132, 133, 135, 137, 139,
140, 142, 144
Спенсер Г. 42, 43, 64, 65, 104
Спиноза Б. 45—50, 53, 58, 476, 478
Стрелов К. 142
Струве В. В. 444, 571, 609
Сэнтив П. 45, 55, 62
Сюи 452

Тацит К. 387
Тертуллиан 499
Тэфнахт 598
Тиберий 376, 387
Тиле К. 115, 116
Тиллих П. 479
Тимирязев К. А. 482
Тит 423
Токарев С. А. 106, 107, 112, 187
Толанд Д. 29, 36—44, 84
Толстой Л. Н. 247
Толь Ф. Г. 85
Траян 396, 417
Тураев Б. А. 276, 369, 448, 451, 507,
592, 539, 565
Турнвальд Р. 166
Тэйлор Э. 42, 43, 55, 64, 65, 102, 104
115, 119, 123, 125, 128, 148, 158—160
165
Тютчев Ф. И. 312

Уайльд О. 311
Уджа Горресент 544
Узенер Г. 116—118, 120, 185, 313

- Унгнад А. 608
 Уолвин У. 29
 Усеркаф 531, 533
 Усермар 564
 Уэнрайт К. 226, 227
- Фалес 97, 474, 475, 609
 Фарадей М. 482
 Федосеев П. Н. 490
 Фейербах Л. 13, 18, 25, 69—76, 85, 86, 115, 178, 202, 283, 284, 297, 298, 476
 Феофраст 267, 610
 Ферсман А. Е. 482
 Филон Александрийский 294, 295, 344, 349—353, 360, 368, 370, 390, 391, 393, 394, 399, 407, 412, 473—475
 Фиркандт А. 107
 Флетчер 150, 151
 Франк-Каменецкий И. Г. 381
 Фрере Н. 50, 51, 294, 295
 Фрэзер Д. 68, 125, 155, 190, 223, 229, 277, 301, 315, 316, 323, 329, 334, 335, 343, 522
 Фэрс 105
- Хаемуас 512, 530, 545—547, 554, 564
 Хайдеггер М. 303, 444
 Хаммурапи 465
 Хардедеф 446, 448, 449, 512, 525, 526, 529—531, 533
 Хатшенсут 238, 345
 Хеон 602
 Хеопс 347, 512, 516—518, 525, 526, 528—531, 533, 534, 536, 538, 542, 594—597, 603
 Хефрен 518, 594—597, 601
 Хоутт А. 131
 Худяков И. А. 83
- Цельс 293, 422
 Цицерон 387, 425
- Чернышевский Н. Г. 76, 80, 81, 83, 86
 Честертон Г. 285
 Чуковский К. И. 285
- Шабак 593
 Шарф А. 227, 452, 457
 Шахнович М. И. 261
 Шебеста П. 185, 186
 Шеллинг Ф. В. 306
 Шефер Г. 224, 586, 605
 Шлейермахер Ф. 306
 Шмельцер 309
 Шмидт В. 105, 115, 148
 Шнейдер В. 148
 Шометт П. Г. 308
 Шпигельберг В. 318, 467, 507, 535, 551, 569, 594, 595, 598, 605—607, 610
 Штейнен К. 332
 Штернберг Л. Я. 89—91, 102, 123, 124, 127, 128, 156—158, 160, 165, 174, 181, 234, 266, 316, 319, 340, 341, 381, 403, 542
 Штраус Д. 299—301, 306, 366, 367
 Шульце Ф. 101, 118
- Шапов А. П. 82
- Эбер Ж. Р. 308
 Эзоп 611
 Эйльдерман Г. 160
 Элиан 600
 Элькин А. 144
 Энгельс Ф. 11, 22, 40, 47, 61, 69, 71, 72, 86, 90, 92—94, 99, 110, 111, 128, 161, 163, 164, 183, 184, 191, 192, 202, 203, 245, 298—300, 312—314, 335, 336, 343, 348, 350, 368, 373, 374, 377, 380, 392—394, 397, 408, 409, 412, 434, 440, 456, 459, 471, 481, 508, 509, 610
 Эншлен Ш. 114
 Эпиктет 425
 Эпикур 14, 17, 18, 32, 458
 Эрман А. 231, 252, 264, 265, 448, 452, 525, 538, 542, 554, 557, 602
 Эхнатон 239
- Ювенал 424
 Юм Д. 61, 62,
 Юнкер Г. 252, 317
- Якоби А. 527
 Ясперс К. 303

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И ФОЛЬКЛОРНЫХ ИМЕН

- Абу-ль-Гассан 575
Агафон 394
Адам 250, 258, 404—407
Адонис 295, 315, 317, 323, 327
Акеру 206, 209, 604
Алейан 315
Аматерасу 318
Аменофис 386, 515
Амон 206, 209, 212, 220, 221, 225, 226, 238, 240, 268, 330, 333, 462, 469, 515, 540, 587, 606
Анджети 230
Андрей 522
Анниан 395
Анубис 206, 232, 279, 570
Апис 210, 211, 375, 395, 396, 595, 596
Аполлос 397, 398, 401, 412, 413
Апоп 214, 215, 267—269, 271, 558, 573, 580
Артемиды 566
Астарта 221
Атеф 268
Атон 239, 240
Аттис 226, 295, 315—317, 327
Агум 267—269, 271, 273, 470, 471, 532, 539
Ахикар 573
Ахуре 547, 548
Баст 210, 566, 567
Бата 279—281, 401, 402
Бел-Мардук 327—329, 583
Белтис 328
Ваал 221
Вепуат 206, 210, 224, 227, 562, 577
Викрамадитье 516
Гарпократ 348, 536, 537
Геб 206, 216, 587, 604, 608
Георгий Победоносец 348, 558
Геракл 218
Гермес 404
Гильгамеш 401, 464
Голиаф 577
Гор Великий 213—215, 220, 224, 239, 245, 252, 268, 270, 281, 342, 384, 407, 520, 524, 558, 559, 582, 583, 586, 587
Гор-младенец 255, 348, 536, 537
Гор, сын Гиппопотамши 574
Гор, сын Негритянки (эфиоп) 572, 574, 575—578
Гор, сын Па-Неше (египтянин) 520, 572, 574—578, 581, 584, 588
Гор, сын Трифит 574
Гор Эдфусский 558, 582, 584, 585
Гораполлон 556
Даная 339
Даниил 350
Деди 510, 514, 518, 525—529, 531, 533, 534, 537, 538, 541—543, 572
Деметра 560, 561, 566
Джаджаманех 518, 521, 604
Дионис 218, 315, 327
Диоскуры 218
Досифей 406
Ева 275
Елена 226
Зевс 352, 396
Золушка 280
Иаков (апокрифическое евангелие) 406
Иаков, дед апостола Марка 395
Иванушка 274
Иезавель 398
Иезекииль 384
Иисус Навин 299, 381
Иисус Христос 20, 21, 236, 243, 245, 255, 288, 290, 291, 293—298, 300—309, 311, 315, 321, 327, 345, 347, 348, 354, 355, 357—359, 362—368, 380—382, 397, 398, 400, 402—406, 408, 412—419, 422, 426—431, 499, 513, 535
Илья 299, 382
Инарос 551
Иоанн, евангелист 353, 354, 361, 362, 364, 399, 405, 410—412, 415, 420, 421
Иоанн Креститель (Предтеча) 353, 357, 382, 397—403, 408, 412—415, 417, 420, 421
Иоанн, отец апостола Марка 394
Иосиф, муж Марии 311, 346, 431
Иосиф Прекрасный 280
Исайя 419
Исида 206, 208, 209, 211, 215, 226—230, 241, 242, 255, 256, 332, 334, 346, 348, 351, 384, 414, 475, 524, 534
Иштар 318, 324, 401, 566, 607
Ишуллау 324, 401
Каме 334
Карей 186
Кашей Бессмертный 280
Кери 334

Кришна 297

Лазарь 385, 450, 571

Латона 218

Лука, евангелист 364, 365, 382, 399,
403, 411, 419, 420, 450

Магаи 586

Мани 403, 404

Мардук 469

Мария 311, 406, 499

Мария Магдалина 311

Марк, евангелист 364, 370, 393—397,
399—401, 403, 408, 411, 420

Матфей, евангелист 361, 364, 399, 403,
411, 420

Мерет-Сегер 268

Месхент 346, 534

Мин 206, 211, 212, 219—221, 225—227

Минотавр 266

Митра 302, 315

Мневис 210

Моисей 20, 21, 299, 350, 420, 522, 578,
579,

Мот 315

Мукас 541

Мут 333

Нейт 219, 220, 227, 228, 234, 240

Нектанеб 549, 580

Неноферкаптах 267, 514, 520, 522, 547
548, 550—552, 556, 559, 563 565
566

Непери 325

Нефертум 228

Нефтида 241, 346, 534

Нехбет 206

Никодим 413—415

Нут 603

Ока 334

Онурис 251, 253, 319, 342

Орфей 52

Осирис 206, 208, 209, 216, 223—226,
228, 230—232, 240—243, 258, 259,
279, 281, 282, 288, 295, 302, 315,
323—327, 329, 332—334, 347, 375,
378, 382, 384—386, 401, 404, 406, 470,
475, 520, 534, 535, 538, 562 570—
572, 582, 583, 603—605, 608

Осорапис 375

Паапис 515

Павел, апостол 355, 357, 359, 367, 372,
389, 394, 397, 398, 412, 422, 424, 522

Персей 339

Петр, апостол 255, 370, 393, 427

Поликарп 411

Прометей 258, 260, 476, 488, 489

Птах 206, 211, 240, 470, 471, 545, 551,
563, 564

Ра 206, 214—216, 230, 231, 256, 257,
268, 269, 346, 347, 383, 517, 531—
540, 553, 558, 577, 585, 602, 606,
608

Равосер 346, 537, 541, 542

Ред-дедет 231, 346, 347, 531, 533, 534,
536, 537, 541, 542

Рененет 206, 207, 268, 325

Родопис 568

Сабала 205

Салтан 339

Сандрильона 280

Сатана 275

Сатис 228

Сем 404, 407,

Серапис 244, 302, 352, 375—377, 394—
397, 407, 408

Сет 208, 209, 214, 215, 220, 224, 231,
239, 242, 267, 270, 281, 326, 327,
329, 384, 404—407, 535, 558, 559,
586, 587, 608

Сетем (Сетме) 407

Сетме 514, 568—570, 572, 573, 588, 591

Сетне 236, 267, 379, 385, 392, 457, 507,
512, 514, 515, 520, 530, 544—548, 550—
552, 554—556, 559, 561, 563—568

Сехмет 257

Синдбад 263

Синухет 278

Си-Осирис 243, 288, 379, 381, 383—385,
403, 407, 513—515, 544, 547, 563,
568—573, 587, 588, 591

Собек 220

Соломея 404—406

Сопд 214, 218, 219

Табубу 514, 546, 552, 555, 563—567

Таммуз 318, 324, 327

Теп-Ихут 211

Тепфут 251, 347, 534, 536, 539, 542

Тиамат 469

Тифон 231, 586

Тот 206, 210, 251, 253, 383, 404, 517,
529, 530, 532, 533, 550, 560, 570, 574,
585, 605

Трифит 574

Уаджит 206

Уба-Онер 518, 519

Урей 268, 556, 588

Ух 219

Филитис 533

Фома 405

Ха 214	Хумбаба 280
Ханумани 205	
Хатор 210, 211, 219—221, 225, 226, 228, 231, 257, 347, 535, 536, 602	Шан 206, 207, 325, Шу 251, 253, 469, 539, 542
Хеб-Сед 562	
Хекет 346, 534	Энкиду 401, 566
Хепр 606	Эон 244, 348
Хесат 211	Этан 467, 468, 608
Хи-Хор 515	
Хнум 210, 212, 346, 534	Ягве 221
Хонсу 333	Ямбрес 578, 579
Хонсумехеб 515, 543	Яннес 578

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> . . .	5
--------------------------	---

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

У истоков религии и свободомыслия	11
--	-----------

I. Материалисты прошлого о происхождении религии

Введение	11
Античные мыслители о происхождении религии . . .	13
Мыслители средних веков и эпохи Возрождения о происхождении религии	19
Английские материалисты XVII в. о возникновении религиозных верований	28
Спиноза о происхождении религии	45
Французские материалисты XVIII в. о возникновении религии	50
Реакция идеалистов XVIII и начала XIX в. на теории материалистов о возникновении религии	61
Л. Фейербах о происхождении религии	69
Русские революционные демократы XIX в. о происхождении религии	74
Марксизм-ленинизм о происхождении религии . . .	86

II. Из истории древнейших религиозных верований

Глава первая. Фетишизм	104
Современная наука о происхождении религии . . .	104
Мысли К. Маркса о фетишизме	109
Отрицательное отношение в современной буржуазной науке к термину «фетишизм»	112
Г. Гефдинг, Г. Узенер и другие буржуазные философы о фетишизме	116
Глава вторая. Почитание «чувственно-сверхчувственных» вещей и современная этнография	120
«Символы богов»	121
Л. Я. Штернберг, Э. Тэйлор и другие этнографы о связи анимистических верований и представлений о сверхъестественных предметах	123
Материальные предметы в верованиях австралийцев	128
Некоторые данные о почитании материальных предметов в Западной Африке	144

Представления о материальных предметах в верованиях американских индейцев	149
Материальные предметы в верованиях народов Сибири	153
Некоторые замечания о культ инау у айнов	156
Анимизм и представления о «чувственно-сверхчувственных» вещах	158
Глава третья. Дискуссия в буржуазной науке о первоначальных формах религии	160
Первобытное мышление и анимистическая гипотеза	160
Преанимистические теории и фетишизм	164
Магия и первобытное мышление	169
Теория аниматизма	173
Тотемизм и почитание «чувственно-сверхчувственных» вещей	180
«Школа» прамотеизма и фетишизм	185
Глава четвертая. Что такое фетишизация предметов и явлений природы	188
Фетишизация и фантастическое отражение бессилия первобытного человека в борьбе с природой	188
Вопрос о фетишизации предметов и явлений природы и данные археологии	194
К вопросу о мустьерских погребениях	196
Магические рисунки эпохи палеолита	200
Глава пятая. Фетишизм в религии древнего Египта	204
К характеристике древних религиозных верований Египта	204
Фетишистские верования в древнем Египте	217
Древнейший египетский храм и фетишизм	219
Иероглиф слова «бог»	221
«Символы богов»	222
Фетиши-столбы	223
Фетиши Нейт и Исиды	227
Вторичные моменты в древнеегипетском культе фетишей	230
К вопросу о соотношении культа животных и фетишизма в древнем Египте	232
Фетиши, амулеты и талисманы	235
Фетиши в древнеегипетском фольклоре	236
Богословское переосмысление фетишизма в древнем Египте	237
Место фетишизма в религии древнего Египта	238
Древнеегипетский фетишизм и христианство	245

III. Из истории христианской мифологии

Глава первая. Обряд и миф	249
Соотношение мифа и обряда в древнем Египте	249
Религиозное содержание мифа и обряд	258
Мифологические представления и древнеегипетская сказка о змеином острове	262
Мифологические и сказочные образы змея и острова в древнем Египте	267
Древнеегипетская сказка и миф о райском саде	275
К вопросу о различии между фантастическими образами сказки и религии	283

Глава вторая. Попытки идеализма спасти евангельские мифы от научной критики	290
Критика евангельских мифов в XVII—XVIII вв.	290
Историческая и мифологическая школы	299
Современное течение «демифологизации»	302
Подчистка христианских мифов философами-идеалистами	305
Глава третья. Формирование мифа о страдающем боге	314
Миф об умирающем и воскресающем боге в доклассовом обществе	314
Миф о страдающем боге в раннеклассовом обществе	324
Глава четвертая. Мифы о чудесном рождении богов и представление о богочеловеке	332
Сказания о рождении духов	332
Миф о чудесном рождении богов	334
Догмат древнеегипетского богословия о зачатии от «пнеума» и богословие Филона	341
Глава пятая. Христианский миф от «Апокалипсиса» до «Логий»	354
«Откровение Иоанна»	354
«Дидахе»	360
«Логии»	363
Глава шестая. К истории возникновения христианства в Египте	363
Буржуазная литература о возникновении христианства в Египте	368
Некоторые условия возникновения христианства в Египте	373
Кризис религиозного мировоззрения	377
Сходство образов Си-Осириса и Иисуса Христа	381
Апокалипсическая литература в древнем Египте	382
Близость христианских сказаний к древнеегипетским	384
Роль еврейской диаспоры Александрии в формировании христианства в Египте	386
Христианская легенда о появлении христианства в Египте	393
Иоанниты	397
Создание образа Иоанна Крестителя и раннее христианство в Египте	400
Изменение христианской идеологии	408
Четвертое Евангелие и Египет	410
Христианская мифология на службе эксплуататоров	422
IV. Зачатки материалистической мысли	434
Возникновение философской мысли	434
Зачатки критики религиозных верований	445
Философское значение «Беседы разочарованного»	452
Зародыши политической мысли	460
Зарождение идеи о материальной первооснове природных явлений	465
Возникновение идеалистических учений	470
Египетская философская мысль и древняя Греция	473
Заключение	475

Великая сила научно-атеистического мировоззрения	482
Предисловие к книге «Общество и религия»	49
Великий исторический опыт	496

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Древнеегипетские сказки о верховных жрецах	505
Сказки папируса Весткар	516
Сказки о верховных жрецах Уба-Онере и Джаджама- нехе	518
Сказка о колдуне Деди	525
Сказание о поисках Хеопсом тайнков	528
Легенда о рождении трех детей	533
Мемфисское сказание о Сетне	543
Сказка о поисках волшебной книги	556
Сказка о Сетне и Табубу	563
Мемфисское сказание о Сетне и Си-Осирисе	563
Сказание о борьбе магов	573
Легенды о Бокхорисе у Геродота	592
К эволюции древнеегипетских представлений о Земле	604
Указатели	612
Предметный указатель	612
Именной указатель	617
Указатель мифологических и фольклорных имен	622

Георгий Павлович Францов

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ

Утверждено к печати Отделением философии и права АН СССР

Редактор Э. Г. Юдин.

Художник Л. С. Эрманы. Художественный редактор Н. Н. Власик.
Технический редактор П. С. Кашина

Сдано в набор 28/III-1972 г. Подписано к печати 20/VI-1972 г.
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага № 2. Усл. печ. л. 39,25. Уч.-изд. л. 40,5
Тираж 7300. Т-09741. Тип. зак. 228. Цена 2 р. 82 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука». Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

8р. 82 к

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Г.П. ФРАНЦОВ * НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Г.П.ФРАНЦОВ * НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ