БА
1297

Ю. ВЕЛЛЬГАУЗЕНЪ.

ВВЕДЕНІЕ

ВЪ

ИСТОРІЮ ИЗРАИЛЯ.

Переводъ съ нѣмецкаго **Н. М. Никольскаго,**

со вступительной статьей и тремя приложеніями.

БИБЛІОТЕКА
В. И. АВДІЕВА
ОТДѢЛЪ
№ 2784

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ю. Н. Эрлихъ (влад. А. Э. Коллинсъ), Садовая, № 9.
1909.

2) IV D
D
IV 176

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.
Отъ переводчика VII
Введеніе къ русскому изданію XI

Проблема. Законъ—исходный пунктъ для исторіи древняго Израиля или іудейства? Послѣдняя возможность не исключена заранѣе исторіей канона. Основанія, побуждающія обсудить єе. Де-Ветте, Джорджъ, Ваткe. Рейссъ, Графъ (стр. 1). Три слоя пятикнижія: Второзаконіе, жреческій кодексъ, іеговистъ (стр. 5). Постановка вопроса о жреческомъ кодексѣ и его мѣстѣ въ исторіи. Методы изслѣдованія (стр. 8).

I. Исторія культа (стр. 13—143).

Гл. I. **Мѣсто богослуженія.** I. Въ историческихъ и пророческихъ книгахъ не находится слѣда существованія въ еврейской древности святилища, обладающаго исключительной правомѣрностью (стр. 15). Полемика пророковъ противъ мѣстъ культа. Гибель Самаріи. Реформація Іосіи (стр. 20). Вліяніе вавилонскаго плѣна (стр. 24). II. Іеговистъ (JE) санкціонируетъ множественность жертвенниковъ (стр. 25). Второзаконіе (D) требуетъ локальнаго единства богослуженія (стр. 28). Жреческій кодексъ (P) предполагаетъ локальное единство культа и переноситъ его посредствомъ скиніи собранія въ первобытную эпоху (стр. 30). III. Въ историческихъ книгахъ нигдѣ нельзя найти скинію собранія въ качествѣ центральнаго святилища и помѣщенія для ковчега (стр. 34). Несостоятельность точки зрѣнія Нёльдеке. Лев. XVII (стр. 40).

Гл. II. **Жертвы.** I. Ритуалъ по P составляетъ главный предметъ моисеева законодательства, а по JE — ритуалъ тождественъ съ моисеевымъ обычаемъ; по P центръ тяжести лежитъ въ способѣ, по JE и D—въ адресованіи жертвы (стр. 47). Съ JE согласуются историческія книги, противъ P свидѣтельствуютъ пророки (стр. 50) вплоть до Іезекіиля (стр. 52). II. Матеріальныя новшества въ P. Предварительныя замѣчанія о понятіи, содержаніи, предложеніи и искупительномъ дѣйствіи жертвы (стр. 54). Матеріальное и духовное утонченіе жертвенныхъ даровъ въ P (стр. 56). Пиршественная жертва отступаетъ на задній планъ передъ всесожженіемъ (стр. 61). Развитіе искупительной жертвы (стр. 63). III. Благодаря централизаціи культа въ Іерусалимѣ, разрушилась связь жертвы съ естественными жизненными поводами, и жертва потеряла свой первоначальный характеръ (стр. 66).

Гл. III. **Праздники.** I. Въ JE и D господствуетъ очередной кругъ трехъ праздниковъ; пасха и пятидесятница празднуютъ начало и конецъ жатвы посѣвовъ, осенній праздникъ—сборъ винограда и уборку зерна съ гумна. Съ праздникомъ начала жатвы (massôth) связанъ праздникъ принесе-

нія мужскихъ первенцевъ скота (pesaḥ)—(стр. 71). Праздники базируются на принесеніи божеству первинокъ изъ плодовъ полей и стадъ. Значеніе страны и земледѣлія для религіи (стр. 76). II. Въ историческихъ и пророческихъ книгахъ опредѣленно засвидѣтельствованъ только осенній праздникъ, считающійся самымъ важнымъ также въ JE и D; слѣды другихъ праздниковъ неясны (стр. 79). Но характеръ праздниковъ такой же, какъ въ JE и D (стр. 81). III. Въ P праздники потеряли свое отношеніе къ жатвѣ и первинкамъ и вслѣдствіе этого преобразовались по существу (стр. 84). Метаморфоза произошла въ результатѣ централизаціи культа и можетъ быть прослѣжена по Второзаконію и Іезекіилю вплоть до P (стр. 89). Къ тремъ праздникамъ въ P прибавленъ великій день очищенія, развившійся изъ дней поста эпохи плѣна. Измѣненія въ счетѣ начала года и обозначеніи мѣсяцевъ въ P (стр. 92). IV. Суббота, связанная съ новолуніемъ, первоначально была луннымъ праздникомъ. Чрезмѣрное напряженіе требованія субботняго отдыха въ P (стр. 96). Субботній годъ и юбилейный годъ (стр. 99).

Гл. IV. **Жрецы и левиты.** I. По Іезекіилю въ новомъ Іерусалимѣ должны остаться жрецами только іерусалимскіе левиты, сыны Садока, а остальные левиты разжаловываются въ служителей послѣднихъ и лишаются своихъ жреческихъ правъ. По P левиты никогда не имѣли жреческихъ правъ; такія права имѣли всегда только сыны Аарона (стр. 103), соотвѣтствующіе сынамъ Садока (стр. 106). II. Въ древнѣйшемъ періодѣ исторіи Израиля нѣтъ раздѣленія между клиромъ и мірянами. Всякій можетъ заказывать и приносить жертвы, профессіональные жрецы служатъ только въ болѣе крупныхъ святилищахъ. Жреческія фамиліи въ Силомѣ и Данѣ. Нѣтъ обособленія святыни, напримѣръ, ковчега (стр. 108). Государственные храмы царей, жрецы этихъ храмовъ, какъ царскіе чиновники (стр. 112). Значеніе сѣверноизраильскаго жречества въ царскую эпоху (стр. 113). Фамилія Садока въ Іерусалимѣ (стр. 117). III. Въ древнѣйшей части JE рядомъ съ Моисеемъ нѣтъ ни жреца, ни Аарона (стр. 119). Въ D левиты являются жрецами. Какъ таковые, они встрѣчаются, кромѣ Суд. 18 и сл., только въ литературѣ эпохи плѣна Ихъ происхожденіе отъ Моисея и Аарона. Духовное колѣно Левій и свѣтское колѣно Левій. Трудность связать ихъ другъ съ другомъ (стр 119). Консолидированіе духовнаго колѣна въ P; отдѣленіе левитовъ и жрецовъ другъ отъ друга. Дальнѣйшее развитіе клира въ послѣплѣнную эпоху (стр. 123). Первосвященникъ, какъ глава теократіи (стр. 126).

Гл. V. **Содержаніе клира.** I. Доля участія жрецовъ въ жертвахъ въ P увеличена (стр. 130), первинки стали обязательными приношеніями жрецамъ и при этомъ еще удвоены (стр. 132). II. Левитскіе города (стр. 135). Историческая ситуація, которая лежитъ въ основѣ притязаній жрецовъ въ P (стр. 140).

II. Исторія традиціи (стр. 145—320).

Гл. VI. **Книга Хроникъ.** I. Давидъ безъ всякихъ трудовъ съ своей стороны дѣлается преемникомъ Саула, весь Израиль заранѣе на его сторонѣ, въ особенности жрецы и левиты (стр. 148). Извращеніе первоначальнаго разсказа о перенесеніи ковчега въ Іерусалимъ. Опущены мало поучительныя черты изъ жизни Давида (стр. 151). Подготовка построенія храма. Упоеніе разсказчика числами и именами, добавленіями духовнаго

характера. Противорѣчія съ I Цар. I—II. Фигура Давида въ кн. Хроникъ (стр. 154). Жертва Соломона у скиніи собранія въ Гаваонѣ. Построеніе храма. Ретушированіе оригинальнаго разсказа (стр. 157). II. Оцѣнка отношеній между Іудой и Израилемъ; израильтяне не принадлежатъ къ храму, а, слѣдовательно, и къ теократіи (стр. 162). Идеализація Іуды и левитской точки зрѣнія. Концепція царскихъ мѣропріятій въ области культа, порицаемыхъ и одобряемыхъ въ книгѣ Царей. Столкновеніе съ разсказомъ источника, введеніе жрецовъ и левитовъ (стр. 165). Божественный прагматизмъ священной исторіи и его исчадія (стр. 176). Просвѣчиваніе разсказа кн. Царей, какъ источника (стр. 183). III. Генеалогическіе списки I Хрон. I—IX. Десять колѣнъ (стр. 184). Іуда и Левій (стр. 188). Кн. Хроникъ для доплѣнной эпохи не располагала другими источниками, кромѣ сохранившихся въ канонѣ историческихъ книгъ. Различіе въ общемъ историческомъ міровоззрѣніи объясняется вліяніемъ закона, именно жреческаго кодекса. Мидрашъ (стр. 194).

Гл. VII. **Книги Судей, Самуила и Царей.** I. Схематическая обработка книги Судей и ея хронологическій и религіозный характеръ (стр. 200) Отношеніе обработки къ ядру традиціи. Судей 19—21 (стр. 203). Случайныя прибавленія къ первоначальнымъ разсказамъ (стр. 208). Ступени духовнаго развитія въ этихъ разсказахъ (стр. 210). II. Хронологическій и религіозный схематизмъ въ книгѣ Самуила (стр. 215). Коренное преобразованіе разсказовъ о происхожденіи царства и о возвышеніи Саула (стр. 217). Отношенія Саула къ Самуилу (стр. 226). Исторія юности Давида. Концепція Самуила является мѣриломъ для ступеней исторіи традиціи. Саулъ и Давидъ (стр. 231). III. Послѣдняя религіозно-хронологическая обработка книги Царей. Ея однородность съ обработкой двухъ предшествующихъ книгъ. Ея іудейская и притомъ девтерономистическая точка зрѣнія (стр. 240). Ея отношеніе къ матеріалу традиціи (стр. 247). Различія въ характерѣ источниковъ (стр. 252). Въ книгѣ Хроникъ исторія древняго Израиля преобразована сообразно съ масштабомъ жреческаго кодекса, въ древнѣйшихъ историческихъ книгахъ она оцѣнена сообразно съ нормою Второзаконія (стр. 259).

Гл. VIII. **Разсказы шестикнижія.** I. Космогонія въ P и исторія о раѣ въ JE (стр. 262). Древнѣйшія генеалогіи, потопъ и раздѣленіе народовъ въ P и въ JE (стр. 273). Общія различія въ изображеніи исторіи первобытнаго человѣчества между P и JE (стр. 278). II. Іеговистическіе разсказы о патріархахъ (стр. 280) и экстрактъ изъ нихъ въ жреческомъ кодексѣ (стр. 288). Легенда о культѣ въ JE и законъ о культѣ въ P (стр. 296). III. Общая противоположность между P и JE въ ихъ конденціи и изображеніи Моисеева періода (стр. 301). Сравненіе отдѣльныхъ разсказовъ P и JE (стр. 310). Заключеніе (стр. 318).

III. Израиль и іудейство (стр. 321—376).

Гл. IX. **Завершеніе критики закона.** I. Veto критическаго анализа (стр. 326). Историческія предпосылки Второзаконія (стр. 327). Девтерономистическая обработка не распространяется на жреческій кодексъ (стр. 331). II. Окончательная редакція шестикнижія исходитъ изъ жреческаго кодекса, какъ явствуетъ изъ Лев. 17 и слѣд. (стр. 333). Изслѣдованіе Лев. 26 (стр. 337). Окончательная жреческая редакція шестикнижія (стр. 341). III. Языкъ жреческаго кодекса (стр. 342).

Гл. X. **Устная и писанная тора.** I. Въ древнемъ Израилѣ не было писаннаго закона. Десять заповѣдей (стр. 348). Тора Ягве въ устахъ жрецовъ и пророковъ (стр. 350). Концепція откровенія у Іереміи, Захаріи и у автора Исаіи 40—66 (стр. 355). II. Второзаконіе было первымъ настоящимъ закономъ. Его вліяніе преобладаетъ въ плѣну. Конецъ пророчества (стр. 357). Дополненіе законодательства реформаціи законодательствамъ реставраціи. Кодификація и систематизація обычаевъ культа въ трудахъ Іезекіиля и его послѣдователей. Жреческій кодексъ, и его введеніе Ездрою (стр. 359). Тора—основа канона. Пѣренесеніе на другія книги понятія каноничности, первоначально связаннаго съ торой (стр. 362).

Гл. XI. **Теократія, какъ идея и какъ учрежденіе.** I. Свѣжесть и естественность древней исторіи Израиля (стр. 363). Происхожденіе государства, связь религіи и божества съ жизнью государства и націи (стр. 364). Мессіаническая теократія древнѣйшихъ пророковъ не покидаетъ почвы условій, данныхъ дѣйствительнымъ общежитіемъ ихъ современности (стр. 366). Идея завѣта (стр. 368). II. Основаніе теократической конституціи въ условіяхъ чужеземнаго господства (стр. 370). Законъ и пророки (стр. 373).

стр.

Примѣчанія 377

Приложенія къ русскому изданію (стр. 407).

I. Указатель источниковъ шестикнижія 409
II. Хронологическій обзоръ общей и литературной исторіи евреевъ 412
III. Указатель собственныхъ еврейскихъ именъ 420

Отъ переводчика.

При переводѣ настоящей книги мнѣ пришлось встрѣтиться съ совершенно особенными трудностями, такъ какъ до настоящаго времени на русскомъ языкѣ еще не было научныхъ изданій изъ области ветхозавѣтной науки. Пришлось создавать заново терминологію и рѣшать цѣлый рядъ техническихъ вопросовъ. Считаю необходимымъ долгомъ оговорить нѣкоторые изъ нихъ.

Прежде всего, пришлось отказаться отъ воспроизведенія еврейскихъ словъ еврейскимъ шрифтомъ, такъ какъ это съ одной стороны очень удорожило бы изданіе, съ другой стороны было бы, пожалуй, безполезно и по существу. Но и при передачѣ еврейскихъ словъ посредствомъ латинской транскрипціи пришлось принять нѣсколько эклектическую систему, опять таки въ силу техническихъ затрудненій. Въ частности, при передачѣ гласныхъ я обозначалъ особо только полугласныя и долгія по природѣ; аффрикація при согласныхъ не обозначена, за исключеніемъ *th*, которое, въ согласіи съ Велльгаузеномъ, во всѣхъ случаяхъ проставлено въ этой формѣ.

Далѣе, большія затрудненія представила передача собственныхъ именъ. Въ нѣмецкой наукѣ уже установилось со времени Лютера опредѣленное произношеніе еврейскихъ собственныхъ именъ; наше произношеніе, принятое въ русскомъ синодскомъ переводѣ, совершенно случайно и безсистемно и

не могло быть принято къ руководству. Съ другой стороны, точная передача еврейскаго произношенія также условна и кромѣ того во многихъ случаяхъ звучала бы для русскаго читателя прямо неестественно (напр. Бетель = Веѳиль, Шеломо = Соломонъ, Ноахъ = Ной и т. д.). Въ концѣ концовъ я остановился на такой комбинаціи: взять за основу передачу собственныхъ именъ по древнѣйшему Ватиканскому кодексу перевода LXX (изданному Swete, The Old Testament in Greek, 3 vol.), отступая отъ нея только въ исключительныхъ случаяхъ, а произношеніе принять Рейхлиновское. Теоретическое основаніе въ пользу такой комбинаціи заключалось въ томъ, что переводъ LXX есть собственно другая редакція ветхаго завѣта, болѣе древняя (почти на 300 лѣтъ) въ сравненіи съ еврейскимъ (масоретскимъ) текстомъ, въ силу чего послѣдній корректируется обычно на основаніи перевода LXX; и какъ разъ по отношенію къ собственнымъ именамъ произношеніе LXX въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказывается безусловно болѣе правильнымъ съ фонетической точки зрѣнія. Практическое основаніе не менѣе важно: дѣло въ томъ, что нашъ славянскій переводъ ветхаго завѣта очень близко согласуется именно съ ватиканскимъ кодексомъ, такъ что собственныя имена этого кодекса болѣе или менѣе совпадаютъ съ традиціоннымъ произношеніемъ, существующимъ у насъ (русскій синодскій переводъ ветхаго завѣта сдѣланъ съ еврейскаго и затѣмъ исправленъ сообразно съ славянскимъ; поэтому его значеніе очень проблематично).

Наконецъ, въ изданіи принятъ цѣлый рядъ мѣръ для того, чтобы облегчить пользованіе книгой.

Прежде всего я снабдилъ ее вступительной статьей и добавленіями; изъ нихъ въ послѣднемъ, указателѣ собственныхъ еврейскихъ именъ, рядомъ съ чтеніемъ, принятымъ въ текстѣ, проставлено еврейское произношеніе даннаго имени въ латинской транскрипціи. Затѣмъ, немногочисленныя и довольно спеціальныя примѣчанія выдѣлены въ конецъ книги и въ эти же примѣчанія перенесено нѣсколько слишкомъ спеціальныхъ мѣстъ изъ текста. Подъ текстомъ оставлены, однако, нѣкоторыя примѣчанія, непосредственно необходимыя для даннаго мѣста. Несмотря на тщательную корректуру, въ собственныхъ именахъ и въ транскрипціи все таки кое гдѣ остались ошибки; онѣ исправлены въ спискѣ опечатокъ.

При чтеніи книги читателю, вѣроятно, понадобится для справокъ ветхій завѣтъ. Незнакомымъ съ еврейскимъ языкомъ лучше всего пользоваться для этого либо нѣмецкимъ переводомъ подъ ред. Кауча (Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, выходитъ третьимъ переработаннымъ заново изданіемъ), либо указаннымъ греческимъ переводомъ, либо, наконецъ, славянскимъ синодскимъ изданіемъ. Есть русскій переводъ въ изданіи Библейскаго Общества, но, кажется, онъ до сихъ поръ запрещенъ къ продажѣ въ Россіи.

Надѣясь на снисхожденіе критики, которая укажетъ промахи, неизбѣжные въ такомъ новомъ дѣлѣ, считаю долгомъ выразить сердечную благодарность моему отцу и учителю, М. В. Никольскому, помогавшему мнѣ своими авторитетными совѣтами и указаніями.

Н. Н.

ВВЕДЕНІЕ

къ русскому изданію.

Во всякой отрасли научнаго знанія бываютъ моменты, когда послѣ долгихъ исканій и противорѣчивыхъ гипотезъ, скопляющихся вокругъ того или иного капитальнаго и сложнаго вопроса, появляется, наконецъ, яркій свѣтъ, появляется открытіе, направляющее дальнѣйшее изслѣдованіе по вѣрному и плодотворному пути. Среди безконечнаго ряда ученыхъ и среди необъятной груды книгъ появляются новыя имена и новыя книги, которыя исторія науки вписываетъ неизгладимыми письменами въ лѣтописи своихъ успѣховъ. Ньютонъ, Ламаркъ и Дарвинъ въ естествовѣдѣніи, Галилео и Коперникъ въ астрономіи, Нибуръ въ исторической наукѣ,—вотъ наиболѣе крупныя имена, и каждое изъ нихъ знаменуетъ собою поворотный пунктъ въ соотвѣтствующей научной области. Рядъ этихъ именъ можно было бы еще увеличить; и всѣ они занимаютъ одинаково почетное мѣсто въ исторіи человѣческаго знанія.

Но есть одна отрасль знанія, которая въ силу своего спеціальнаго характера долгое время казалась твердыней, наименѣе доступной для критической научной мысли. Это исторія религіи и въ особенности исторія христіанства и израильско-іудейской религіи. Піонерамъ научнаго знанія въ этой области приходилось всего труднѣе, ихъ путь былъ загроможденъ сплошнымъ лѣсомъ почти непреодолимыхъ преградъ, для уничтоженія которыхъ, казалось, не хватитъ человѣческихъ силъ. Исторія библейской критики знала немало драматическихъ и даже трагическихъ моментовъ; она не менѣе, если не болѣе поучительна, чѣмъ исторія научнаго естествознанія или современной астрономіи. И въ ея исторіи есть также неизгладимыя имена, создавшія эпоху, двинувшія безповоротно дѣло на вѣрный путь, сказавшія неумолимое veto всякимъ дальнѣйшимъ попыткамъ уложить исторію христіанства или Израиля въ прокрустово ложе традиціи и догматики. Одно изъ этихъ именъ хорошо извѣстно русской публикѣ—это Давидъ Штрауссъ, книга котораго «Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet» впервые дала правильную по-

становку вопросамъ о достовѣрности евангельской традиціи и о предѣлахъ нашего знанія личности Іисуса и распространила на евангельскую исторію примѣненіе общенаучныхъ критическихъ методовъ изслѣдованія. Вся современная критическая новозавѣтная школа справедливо считаетъ Штраусса (и отчасти Баура) своимъ отцомъ; послѣ Штраусса ни одинъ уважающій себя ученый не будетъ уже защищать сверхъестественную природу Іисуса или отрицать наличность миѳологическаго элемента въ евангеліи. Другое имя, имя ученаго, сдѣлавшаго въ области ветхозавѣтной исторіи то же самое, что сдѣлалъ въ области новозавѣтной науки Штраусъ, у насъ почти неизвѣстно, хотя его именемъ на западѣ называется современная школа ветхозавѣтной науки. Это Юліусъ Велльгаузенъ выпустившій въ 1878 году первую часть своей Geschichte Israels; эта книга, выходившая въ послѣдующихъ изданіяхъ подъ особымъ заголовкомъ Prolegomena zur Geschichte Israels, и создала для Велльгаузена положеніе эпонима современной критической ветхозавѣтной науки. Переводъ этой книги и предлагается теперь русской публикѣ.

Уже введеніе самого Велльгаузена даетъ читателю понятіе о важности и рѣшающемъ значеніи поставленнаго имъ вопроса. Велльгаузенъ со свойственной ему необыкновенной наглядностью и остроуміемъ бросаетъ взглядъ назадъ на весь пройденный библейской критикой путь и увѣренно и спокойно ставитъ ребромъ вопросъ: не слѣдуетъ ли окончательно признать, что такъ называемое законодательство Моисея не начинаетъ, но завершаетъ собою исторію Израиля? Велльгаузенъ не побоялся «поставить на голову» всю исторію Израиля, какъ ядовито замѣтилъ одинъ изъ его противниковъ, и достигъ того, что послѣ его книги прозрѣли даже многіе «слѣпые между нами», упорные сторонники традиціи. Но Велльгаузенъ писалъ свое введеніе для нѣмецкой публики, болѣе или менѣе знакомой съ основными вопросами ветхозавѣтной науки; русскій читатель вполнѣ оцѣнитъ заслугу Велльгаузена только тогда, когда познакомится болѣе близко съ значеніемъ вопроса о пятикнижіи для ветхозавѣтной науки вообще и для исторіи Израиля въ частности и съ его положеніемъ въ моментъ выхода книги Велльгаузена.

Подъ ветхозавѣтной наукой, культивируемой на богословскихъ факультетахъ германскихъ университетовъ, разумѣется совокупность цѣлаго ряда дисциплинъ, имѣющихъ то или другое отношеніе къ ветхому завѣту и объединяемыхъ опредѣленной точкой зрѣнія на роль ветхаго завѣта въ богословіи, сложившейся въ кругахъ протестантскихъ ученыхъ критической школы. Ветхозавѣтная наука

ставитъ самые разнообразные вопросы, начиная съ критики текста библейскихъ книгъ и другихъ произведеній іудейской литературы, не вошедшихъ въ канонъ, и кончая построеніемъ систематической «ветхозавѣтной теологіи». Опредѣленная точка зрѣнія, руководящая изслѣдователями и оправдывающая собою ихъ кропотливые труды— это тезисъ, что религія Израиля и позднѣйшаго іудейства послужила подготовительной ступенью къ христіанству. Этой точкою зрѣнія ветхозавѣтная наука, конечно, отдаетъ дань традиціи, идущей чуть ли не со времени апостола Павла; съ другой стороны, указанная точка зрѣнія ставитъ ветхозавѣтную науку до извѣстной степени на положеніе служебной дисциплины, несмотря на ея чрезвычайно широкое развитіе и прямо необозримую литературу. Но какъ разъ эта самая точка зрѣнія заставляла богослововъ критической школы съ особеннымъ вниманіемъ отнестись къ вопросу о составѣ и времени происхожденія пятикнижія. По схемѣ развитія христіанства изъ іудейства Іисусъ до извѣстной степени преобразовалъ іудейскую религію, опиравшуюся на законъ и пророковъ; исторія религіи Израиля и Іуды и должна была показать развитіе и взаимоотношенія того и другого явленія. Пятикнижіе давало опредѣленное рѣшеніе задачи: въ началѣ исторіи Израиля стоитъ законъ, данный Моисеемъ въ пустынѣ, и вся дальнѣйшая исторія должна, слѣдовательно, измѣряться масштабомъ этого закона, организовавшаго народъ и церковь; пророки въ этой схемѣ были обличителями нарушеній закона, и ихъ угрозы мотивировались несоблюденіемъ заповѣдей Ягве, данныхъ черезъ Моисея. Это та самая схема, которая преподается намъ до сихъ поръ въ школѣ на урокахъ ветхозавѣтной исторіи; и до половины XIX вѣка она же почти безраздѣльно господствовала въ протестантской наукѣ. Но къ этому времени сдѣлало огромные успѣхи литературно-критическое изслѣдованіе пятикнижія. Литературная критика началась еще въ XVI вѣкѣ въ работахъ гуманистовъ; но на прочную ногу она стала только во второй половинѣ XVIII вѣка. Ея исходными пунктами были съ одной стороны такое малозначительное на первый взглядъ явленіе, какъ чередованіе въ отдѣльныхъ отрывкахъ пятикнижія и въ особенности книги Бытія собственнаго и нарицательнаго имени божества (Іегова, какъ тогда неправильно произносили, и 'elohîm); съ другой стороны, обиліе дубликатовъ и противорѣчій. Но эти наблюденія были только исходными пунктами, и критика уже въ началѣ XIX вѣка, въ лицѣ де-Ветте, далеко оставила позади младенческіе опыты Астрюка и Эйхгорна, сохранивъ воспоминаніе о пройденной стадіи развитія лишь въ удержавшихся въ литературѣ названіяхъ составныхъ частей пятикнижія, іеговистъ и элогистъ.

Де-Ветте сдѣлалъ первое рѣшительное положительное пріобрѣтеніе, установивъ, что Второзаконіе появилось въ 621 г. до Р. Х., такъ какъ именно на этотъ моментъ падаетъ реформація царя Іосіи, которую онъ произвелъ на основаніи только что найденной книги закона; содержаніе реформаціи буквально соотвѣтствовало требованіямъ Второзаконія (II Цар., XXII—XXIII). Послѣ де-Ветте работа критики пошла чрезвычайно быстро, и къ половинѣ XIX вѣка было уже установлено, что пятикнижіе составлено изъ трехъ крупныхъ частей, въ каждой изъ которыхъ есть законодательный элементъ: Второзаконіе (гл. 12—26), десять заповѣдей и «книга завѣта» (Исх. 20—24) и, наконецъ, іерократическое законодательство среднихъ книгъ пятикнижія, моисеево законодательство въ собственномъ смыслѣ, устанавливающее священную конституцію со скиніей собранія въ центрѣ (теперь назыв. жреческій кодексъ).

Съ этого момента рушилось представленіе о законѣ, какъ о чемъ-то цѣломъ, единомъ; три слоя законодательства не могли появиться одновременно, и сталъ вопросъ о исторіи закона. Какъ располагаются эти три слоя въ хронологическомъ порядкѣ? Отъ отвѣта на этотъ вопросъ зависѣло существованіе традиціонной схемы; но вліяніе ея надъ умами протестантскихъ богослововъ было такъ велико, что до появленія книги Велльгаузена громадное большинство богослововъ попрежнему ставило въ главу угла моисеево законодательство объ іерократіи, располагая остальные слои въ такомъ порядкѣ: книга завѣта, затѣмъ Второзаконіе (дата котораго со времени де-Ветте опредѣлялась 621 г. до Р. Х.). Приводились разнообразныя доказательства древности іерократическаго законодательства; критика текста и литературная критика, казалось, послужили къ блистательному торжесту традиціонной догмы. На отдѣльные протестующіе голоса въ родѣ Ватке, Графа и Кюэнена, который имѣлъ дерзость утверждать, что Израиль былъ созданъ изъ той же плоти и крови, что и другіе народы, и что поэтому его исторія не могла итти наперекоръ общимъ законамъ развитія, богословы либо не обращали вниманія, либо осыпали такихъ ученыхъ насмѣшками. Но истина со времени Графа особенно настойчиво стучалась въ двери, и книга Велльгаузена завоевала ей дорогу. То законодательство, которое считалось самымъ раннимъ, оказалось самымъ позднимъ, было введено только послѣ плѣна; Израиль, какъ и другіе народы, развивался свободно и естественно, не зная прокрустова ложа іерократическихъ установленій пустыни. Эту простую и a priori очевидную истину, однако, пришлось доказывать подчасъ самымъ скрупулезнымъ образомъ. Полемическія замѣчанія Велльгаузена, разсыпанныя по разнымъ отдѣламъ его книги, показываютъ, что

иногда приходилось опровергать самыя нелѣпыя возраженія и доказывать самыя элементарныя вещи; но если въ теченіе четверти вѣка, прошедшаго со дня опубликованія книги Велльгаузена, въ Германіи эти замѣчанія утратили свою пикантность и сохраняютъ теперь лишь историческій интересъ, то для нашей публики они окажутся чрезвычайно полезными. У насъ немало доморощенныхъ Кейлевъ и Шрадеровъ, восклицающихъ: credo quia absurdum!

Мы видимъ, такимъ образомъ, какую огромную важность имѣлъ вопросъ о пятикнижіи для ветхозавѣтной науки. Послѣ разрѣшенія этого вопроса ей пришлось заново перестраивать исторію религіи Израиля и Іуды, которая приняла теперь совершенно иной видъ. Но хотя богословіе и предъявляетъ претензію на монополію изслѣдованія въ области исторіи Израиля и христіанства, однако эта монополія даже и въ Германіи находитъ себѣ оппозицію, главнымъ образомъ среди такъ называемыхъ панвавилонистовъ и отчасти среди марксистовъ *). Если дѣло такъ обстоитъ въ Германіи, твердынѣ критическаго богословія, то тѣмъ болѣе за предѣлами ея, гдѣ критическое богословіе совсѣмъ отсутствуетъ, историческая наука не можетъ обойти исторіи Израиля, и отдавая должное критическимъ трудамъ богослововъ нѣмецкихъ университетовъ, она никогда не согласится съ ихъ монополіей строить исторію Израиля и тѣмъ болѣе выдавать свое построеніе за единое и истинное. Но при построеніи исторіи Израиля передъ исторической наукой встаетъ во всей своей важности вопросъ объ источникахъ. Со времени Нибура историческая наука знаетъ цѣну ранней легендарной исторіи, какъ она излагается въ записяхъ традиціи, и если для богослововъ ветхозавѣтной науки казались заслуживающими нѣкотораго довѣрія нѣкоторые разсказы о царяхъ, судьяхъ и даже патріархахъ, то для исторической науки значеніе такихъ разсказовъ равняется почти нулю. Тѣмъ бо́льшее значеніе для историка пріобрѣтаетъ законодательный матеріалъ; въ связи съ книгами пророковъ, онъ является единственнымъ надежнымъ источникомъ для исторіи Израиля. И книга Велльгаузена дала возможность пользоваться этимъ матеріаломъ. Только съ того момента, какъ была имъ установлена хронологическая послѣдовательность и приблизительныя даты слоевъ законодательства, стали

*) Изъ нихъ недавно выступилъ только Каутскій съ книгой о происхожденіи христіанства (Der Ursprung des Christentums); характерно, что и онъ отдаетъ въ ней дань традиціи: чтобы изслѣдовать происхожденіе христіанства, онъ не ограничился обзоромъ состоянія іудейства въ I в., а далъ обзоръ исторіи Израиля съ самого начала, хотя это было совершенно излишне.

возможны такія работы, какъ юридическое изслѣдованіе Merx'а, или статья объ аграрной исторіи древняго Израиля Макса Вебера. Только съ этого времени явилась возможность показать, что народъ Израиль былъ созданъ изъ той же плоти и крови, что и другіе народы, и что религія въ его исторіи занимала не больше мѣста, чѣмъ въ жизни другихъ народовъ.

Тутъ мы подходимъ къ другой замѣчательной сторонѣ книги Велльгаузена, которая до сихъ поръ почему то мало оцѣнивалась. Увлеченные спорами о времени происхожденія моисеевой конституціи, богословы, да повидимому и самъ Велльгаузенъ, придавали лишь служебное значеніе цѣлой второй части его книги, исторіи традиціи. Еврейская традиція, какъ она изложена въ историческихъ книгахъ и въ повѣствовательной части пятикнижія, казалась всегда далеко не такой подозрительной, какъ нѣкоторыя части закона. Легковѣріе многихъ богослововъ до Велльгаузена и даже еще понынѣ здравствующихъ (какъ видно отчасти изъ новѣйшей исторіи Израиля Guthe), доходило до того, что историческими личностями считались не только Моисей или Сампсонъ, но даже и патріархи. Съ другой стороны, въ религіозной окраскѣ всей традиціи видѣли ясное доказательство того, что Израиль, дѣйствительно, жилъ и дышалъ главнымъ образомъ религіей, волновался чуть ли не исключительно религіозными вопросами. Но, повидимому, противъ воли самого Велльгаузена, его исторія традиціи, блестяще изложенная и образцовая съ методологической стороны для всякаго историка, исполнила не только то служебное назначеніе, которое онъ ей предназначалъ, но навсегда сдернула религіозный покровъ съ исторіи Израиля для всякаго, кто только хочетъ видѣть. Велльгаузену исторія традиціи была нужна для того, чтобы показать, что ея руководящія идеи смѣняются послѣдовательно въ соотвѣтствіи съ руководящими идеями законодательства, причемъ Второзаконіе оказывается опять таки болѣе раннимъ, чѣмъ моисеева конституція. Но идя къ этой цѣли, Велльгаузенъ показалъ, что традиція получила послѣднюю обработку въ плѣну и послѣ плѣна и была редактирована въ жреческой средѣ, причемъ жрецы совершенно извратили ея первоначальный чисто свѣтскій характеръ и превратили ее въ изображеніе священной исторіи. Идя далѣе, Велльгаузенъ въ замѣчательной главѣ «Разсказы шестикнижія», едва ли не самой блестящей во всей книгѣ, показалъ, что вся первоначальная исторія міра, патріарховъ и Израиля до поселенія въ землѣ Ханаанъ сплошь представляетъ собою или отзвуки миѳологическихъ мотивовъ въ богословской переработкѣ, либо этіологическіе и генеалогическіе

миѳы, посредствомъ которыхъ въ историческую эпоху (приблизительно въ VIII в.) израильтяне старались объяснить свое происхожденіе, происхожденіе родственныхъ народовъ и тѣхъ или иныхъ святынь и обычаевъ. Наконецъ, въ этой традиціи оказались даже отрывки чисто памфлетическаго характера, какъ напр. разсказъ о возмущеніи Корея. Послѣ этой связной исторіи традиціи не приходится уже говорить о цѣнности традиціи хотя бы даже книги Самуила, разсказывающей исторію Самуила, Саула и Давида. Матеріалъ историческихъ книгъ долженъ быть предварительно подвергнутъ основательной чисткѣ, и цѣнными свѣдѣніями изъ него могутъ быть лишь такія, которыя восходятъ къ анналамъ царей Израиля и Іуды, или выдерживаютъ провѣрку клинообразными документами. Эти выводы, однако, какъ ни странно, оказались неясными не только для оффиціальныхъ представителей ветхозавѣтной науки вообще, но и для самого Велльгаузена. Въ своей «Israelitische und jüdische Geschichte» онъ по прежнему излагаетъ собственно исторію израильской теократіи, сначала натурально-національной, затѣмъ пророческой, наконецъ жреческой. Планъ и основные контуры его исторіи уже даются въ послѣдней главѣ настоящей книги, но здѣсь эта глава у мѣста, такъ какъ она не претендуетъ дать нѣчто большее, чѣмъ исторію идеи теократіи въ качествѣ иллюстраціи къ основной задачѣ книги; въ «Исторіи» основная идея этой главы наполняетъ собою всю исторію Израиля и Іуды, превращая ихъ опять таки въ нѣчто несоизмѣримое съ другими народами и царствами. Таковъ своего рода фатумъ даже и критическаго богословія, и только историческая наука способна сдѣлать настоящее употребленіе изъ второй части «Prolegomena» Велльгаузена.

Отчасти въ этомъ направленіи замѣчаются шаги уже въ Германіи. Не называя прямо Велльгаузена, извѣстный ассиріологъ Винклеръ примыкаетъ къ его точкѣ зрѣнія на развитіе жреческой теократіи; въ оцѣнкѣ жреческой агитаціи до плѣна онъ идетъ даже дальше Велльгаузена и правильнѣе различаетъ жреческое и пророческое движеніе (Geschichte Israels, I, въ особенности стр. 109 и слѣд.). Но Винклеръ въ то же время рѣшительно порываетъ со взглядомъ, что исторія Израиля есть только исторія теократіи. Напротивъ, даже въ традиціи о патріархахъ онъ находитъ слѣды чисто политической борьбы, чисто политическихъ стремленій IX и VIII вѣковъ. Къ сожалѣнію, Винклеръ не остался на такомъ совершенно правильномъ пути; кромѣ чисто политическихъ тенденцій, онъ открылъ въ легендахъ еще астральное міросозерцаніе, восходящее будто бы къ вавилонской астральной религіи, основѣ

Библиотека ВИ Ленина № 9784

міросозерцанія всѣхъ народовъ, не исключая китайцевъ и перуанцевъ. Этотъ астральный панвавилонизмъ, заслонившій въ настоящее время споръ о Babel и Bibel въ той формѣ, какъ его началъ Деличъ, заслуживаетъ, конечно, болѣе спеціальной оцѣнки, чѣмъ это можно сдѣлать въ узкой рамкѣ настоящаго предисловія. Но вопроса о вавилонскомъ вліяніи вообще все таки приходится коснуться, такъ какъ панвавилонисты объявляютъ себя врагами школы Велльгаузена и даже пророчатъ ей близкое крушеніе. Атака панвавилонистовъ направлена не на критику закона, не на опредѣленіе даты жреческаго кодекса; здѣсь и главный представитель панвавилонизма, Винклеръ, какъ мы уже видѣли, примыкаетъ къ Велльгаузену. Панвавилонисты имѣютъ въ виду нѣчто совсѣмъ другое. Именно, со времени появленія и общаго признанія результатовъ литературной критики Велльгаузена, создалась и, такъ сказать, окаменѣла, догматизировалась, новая схема религіознаго и культурнаго развитія Израиля, схема, основные контуры которой набросаны были уже самимъ Велльгаузеномъ въ упоминавшейся уже нами послѣдней главѣ настоящей книги. По этой схемѣ Израиль начинаетъ съ національнаго монотеизма, установленнаго Моисеемъ, который изъ разрозненныхъ колѣнъ создалъ народъ, объединивъ его въ религіи Ягве; далѣе идетъ пророческое движеніе, возводящее Ягве на степень универсальнаго бога правды и справедливости и очищающее культъ отъ матеріализаціи, множественности жертвенниковъ и нѣкоторыхъ языческихъ «мерзостей»— этическій монотеизмъ и централизація культа; послѣ разгрома національнаго царства остается уже только секта вѣрующихъ, которые по возвращеніи на родину организуютъ церковную общину на началахъ систематизаціи и окончательнаго очищенія культа въ соотвѣтствіи съ пророческими и жреческими идеалами — іерократія второго храма. Эта-то схема и подверглась жестокому нападенію со стороны панвавилонистовъ, которые особенно напирали на два пункта: 1) что религія и культура Израиля не самобытны, а плоть отъ плоти и кровь отъ крови вавилонской религіи и культуры; 2) что древнему Израилю такъ же мало былъ свойствененъ монотеизмъ, какъ и другимъ народамъ. Въ увлеченіи панвавилонисты, подобно Винклеру или въ послѣднее время Іенсену, заходятъ уже черезчуръ далеко; но въ ихъ утвержденіяхъ есть извѣстная доля правды, а пунктъ о политеизмѣ даже безспоренъ, и вопросъ о его всеобщемъ признаніи есть вопросъ самаго недалекаго будущаго. Велльгаузенъ выпустилъ свою книгу, когда еще не было и въ поминѣ вопроса о Babel и Bibel; но и въ послѣдующихъ изданіяхъ ея онъ замалчиваетъ вопросъ о

вавилонскомъ вліяніи въ исторіи Израиля; быть можетъ, онъ подобно Корниллю, одному изъ самыхъ страстныхъ сторонниковъ школы Велльгаузена, горделиво надѣется, что «волны панвавилонизма» никогда не поглотятъ ладьи протестанскаго критическаго богословія? Во всякомъ случаѣ, это молчаніе загадочно; лишь отчасти оно оправдывается тѣмъ, что вопросъ о вавилонскомъ вліяніи мало касается закона, и что какъ бы мы ни толковали легенды пятикнижія, порядокъ слоевъ его отъ этого не измѣнится, и скинія собранія не превратится изъ фикціи въ реальную величину.

Намъ остается сказать о другого рода противникахъ школы Велльгаузена, не желающихъ признать послѣплѣнное происхожденіе жреческаго кодекса. Читатель найдетъ въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ работы Велльгаузена разборъ возраженій, дѣлавшихся его предшественникамъ, Ватке, Графу и Кюэнену. То, что было выставлено противъ самого Велльгаузена, не представляетъ изъ себя ничего новаго сравнительно съ прежними возраженіями. Очень подробно останавливается на теоріи Велльгаузена Киттель (Kittel, Geschichte des Hebräer, I, стр. 87—119). Онъ считаетъ основанія въ пользу теоріи Велльгаузена весьма вѣскими, но находитъ, что теорія Велльгаузена все таки только гипотеза, и основанія въ пользу ея не могутъ поколебать возможности другой гипотезы, именно, что жреческій кодексъ существовалъ до плѣна въ качествѣ программы для религіозной реформы, программы, создавшейся въ средѣ жреческой партіи. Это возраженіе уже предвосхищено Велльгаузеномъ (стр. 323). То же самое возраженіе, предполагающее безжизненное существованіе закона въ эпоху плѣна, въ самое послѣднее время совершенно неожиданнымъ и страннымъ образомъ возродилъ ассиріологъ Гоммель (Hommel, Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients, II. Auflage, I, стр. 172—176). Ассиріологъ, онъ оказался болѣе богословомъ, чѣмъ богословы. Онъ считаетъ, что вся критика пятикнижія со временъ Астрюка шла по ложному пути, такъ какъ опиралась на неправильную предпосылку чередованія именъ бога; это привело къ механическому разрыванію пятикнижія на части, къ превращенію пятикнижія въ псевдографическое (sic!) произведеніе и, наконецъ, къ постановкѣ «на голову» всей израильской традиціи. Между тѣмъ, по мнѣнію Гоммеля, въ эпоху Моисея Израиль вовсе не былъ дикимъ кочевымъ народомъ, какъ его себѣ представляютъ, но былъ уже культурнымъ народомъ, имѣющимъ письменность; Моисей далъ ему при Синаѣ «жреческую тору», заключавшую въ себѣ учрежденіе «чистаго культа Ягве»; но народъ былъ ужъ очень непокоренъ (halsstarrig) и упорно не хотѣлъ подчиняться моисеевой

теократіи. За странствованіемъ по пустынѣ пошло безпокойное время Іисуса Навина и Судей, когда было не до закона; наконецъ, при Самуилѣ и Давидѣ отношенія начали нѣсколько устанавливаться, Соломонъ построилъ даже храмъ, но... его соблазнили его жены, и онъ сталъ курить чужеземнымъ богамъ. Вслѣдъ за его смертью послѣдовало несчастное раздѣленіе на два царства: der Tempel stand fertig da — da kamen durch die ausländischen Prinzessinen die fremden Kulten herein, um alles wieder zu verderben; Salomo starb, damit seine Nachfolger das Versäumte gut machten — da kam das unselige politische Schisma und neuer Abfall». Гоммель буквально повторяетъ ту самую схему исторіи Израиля въ изображеніи книгъ Самуила и Царей, которую создала жреческая обработка эпохи плѣна, и которую такъ мастерски вскрылъ въ своей книгѣ Вельгаузенъ. Для него, повидимому, нѣтъ авторитета выше, чѣмъ ветхозавѣтная традиція, какъ она есть; впрочемъ, свое мнѣніе онъ подкрѣпляетъ еще ссылкой на переписку Tell-el-Amarna, доказывающую, будто-бы, существованіе письменности въ эпоху Моисея (хотя если евреи тамъ и упоминаются, то именно въ качествѣ безпокойнаго дикаго народца) и на еврейскія собственныя имена, сложныя съ *'el*, *ja* и *ho*, лингвистическій разборъ которыхъ, по мнѣнію Гоммеля, доказываетъ высоту представленія о божествѣ древнихъ евреевъ; но это доказательство очень спорно. Въ общемъ, изъ указанныхъ страницъ Гоммеля на читателя вѣетъ старымъ, почти ортодоксальнымъ богословскимъ духомъ. Рядомъ съ Гоммелемъ можно поставить еще Кёнига (König, Die Hauptproblem der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884), который считаетъ ложнымъ утвержденіе, что новое направленіе въ исторіи религіи есть естественный результатъ духовной работы и духовнаго прогресса европейскаго человѣчества въ XIX вѣкѣ. Это утвержденіе кажется ему ложнымъ уже потому, что оно ведетъ къ отрицанію человѣческой свободы и понятія грѣха, къ отрицанію даже конечной причины (causae finalis) міра, словомъ, къ отрицанію всей той истины, которая содержится въ посланіи къ Римлянамъ, I, 16 — III, 28. Подлинная наука, по его мнѣнію, не можетъ приводить къ такому результату, какъ отрицаніе апостольскаго и пророческаго міросозерцанія. И Кёнигъ начинаетъ свою полемику прямо съ вопроса: была ли религія Моисея также религіей большинства его соплеменниковъ? каковой вопросъ и разрѣшается имъ въ самомъ положительномъ смыслѣ. Но времена мѣняются, и теперь Кёнигъ соглашается съ Вельгаузеномъ, что законъ моисеевъ послѣплѣннаго происхожденія (Einleitung in das Alte Testament, 1893).

Очевидно, что теорію Вельгаузена нельзя опровергнуть, не опровергнувъ сначала результатовъ всей критической работы, начиная съ Астрюка. Это чувствовалъ уже Гоммель, и эту задачу ставитъ себѣ самый новѣйшій противникъ теоріи Вельгаузена, Эрдмансъ (Eerdmanns, Alttestamentliche Studien, I, II, 1908). Въ предисловіи онъ торжественно объявляетъ, что разрываетъ съ критической школой Графа-Кюэнена-Вельгаузена и вообще со всей современной гипотезой о составѣ и источникахъ пятикнижія. Эрдмансъ находитъ, что раздѣленіе пятикнижія на источники, исходящее изъ различія именъ божества, не выдерживаетъ критики, и старается въ своей книгѣ найти новый путь для раздѣленія книги Бытія на новые источники. Но въ поискахъ за фактами, ниспровергающими обычное дѣленіе кн. Бытія на источники, Эрдмансу удалось указать только на мелкія детали, иногда очень любопытныя; въ цѣломъ же Эрдмансъ не только не сдвинулъ съ мѣста установленное дѣленіе, но мѣстами еще болѣе укрѣпилъ его. Въ вопросѣ о толкованіи легендъ Эрдмансъ возвращается окончательно назадъ къ ортодоксіи: онъ думаетъ, что всѣ предлагающіяся толкованія легендъ, какъ то астральное, политическое, этнографическое, несостоятельны, и что легенды даютъ намъ дѣйствительное знаніе о первоначальной исторіи Израиля. Впрочемъ положительную сторону его работы составляетъ стремленіе прослѣдить политеистическія тенденціи въ нѣкоторыхъ легендахъ, и иногда это ему удается. Закона Эрдмансъ еще не касается; о законѣ онъ будетъ говорить въ слѣдующей части своихъ изслѣдованій, которая должна скоро появиться. Повидимому, предпріятіе Эрдманса заранѣе обречено на неудачу *).

Этотъ краткій обзоръ даетъ понятіе о необыкновенной важности книги Вельгаузена. Его книга стала на Западѣ настольной книгой для всякаго ученаго и просто образованнаго лица, желающаго познакомиться съ ветхимъ завѣтомъ, и всѣ крупнѣйшія работы Штаде, Корнилля, Гуте, Гункеля, Будде, Гольцингера, этихъ наиболѣе талантливыхъ представителей современной нѣмецкой ветхозавѣтной науки, съ гордостью объявляютъ себя солидарными со школой Вельгаузена. Теорія Вельгаузена нашла себѣ полное признаніе въ исторической наукѣ Франціи и въ особенности въ ученыхъ кругахъ Англіи, гдѣ можно указать такихъ видныхъ представителей школы Вельгаузена, какъ Чейни (Cheyne), Драйвера (Driver) и Робертсона Смита. Наконецъ, завершеніе кри-

*) Для желающихъ подробно ознакомиться съ исторіей и современнымъ состояніемъ литературнаго анализа шестикнижія я усиленно рекомендую книгу Holzinger'a, Einleitung in den Hexateuch.

тики ветхозавѣтной литературы дало возможность извѣстному нѣмецкому гебраисту Каучу издать коллективный научный переводъ каноническихъ книгъ ветхаго завѣта, выходящій теперь третьимъ изданіемъ. Этотъ переводъ снабженъ указаніемъ источниковъ на поляхъ перевода и литературно-критическимъ комментаріемъ, и такъ велико вліяніе «Prolegomena», что въ этомъ комментаріи комментаторы невольно повторяютъ образныя выраженія и мѣткія опредѣленія Велльгаузена.

Переводчикъ почитаетъ себя безконечно счастливымъ, что ему выпало на долю познакомить русскую публику съ геніальнымъ произведеніемъ нѣмецкаго критика. Надо пожелать, чтобы настоящее изданіе было только началомъ, и чтобы за нимъ послѣдовали другія книги, которыя заполнили бы собою зіяющую пустоту въ нашей литературѣ по ветхому завѣту. Vade, libellum!

Н. Никольскій.

ВВЕДЕНІЕ
ВЪ ИСТОРІЮ ИЗРАИЛЯ.

ПРОБЛЕМА

настоящей книги заключается въ опредѣленіи историческаго мѣста моисеева закона; ближайшимъ образомъ дѣло идетъ о томъ, составляетъ ли моисеево законодательство исходный пунктъ для исторіи древняго Израиля или для исторіи іудейства, т. е. религіозной общины, которая пережила народъ, уничтоженный ассиріянами и халдеями.

1. Распространено мнѣніе, что книги ветхаго завѣта, въ цѣломъ и главномъ, не только имѣютъ отношеніе къ доплѣнному періоду, но и происходятъ изъ него. Ихъ считаютъ остатками, которые іудеи спасли изъ литературы древняго Израиля, наслѣдіемъ прошлаго, которое служило іудеямъ духовной пищей, когда оскудѣла ихъ собственная духовная жизнь. Подобнымъ же образомъ, если не считаютъ догматику іудейства только пустотой, поверхъ которой ветхій завѣтъ прямо вливается въ новый, то все таки въ общемъ утверждаютъ что іудейство принимало лишь частичное участіе въ произведеніи на свѣтъ книгъ, изъ которыхъ оно составило священное собраніе. Но исключенія этого рода, которыя встрѣчаются въ позднѣйшемъ и среднемъ слояхъ канона, вовсе уже не такъ малозначительны. Неоспоримо, что большая часть писаній *) послѣплѣннаго происхожденія, и неоспоримо, что среди нихъ нѣтъ ни одной строки доплѣннаго происхожденія; книга Даніила восходитъ къ маккавейскимъ войнамъ, книга Есѳирь, можетъ быть, еще позже. Точно также далеко не всѣ пророческія книги восходятъ къ царской эпохѣ; напротивъ, очень значительная ихъ часть переходитъ эту границу. Историческія книги, стоящія въ законѣ подъ тѣмъ же названіемъ «пророковъ», составлены въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ имѣемъ, послѣ смерти уведеннаго въ плѣнъ царя Іехоніи, который жилъ еще нѣкоторое время послѣ 560 г. Если, наконецъ, принять въ разсчетъ древнѣйшіе источники, которые использованы, и по большей части

*) Еврейская библія раздѣлена на три отдѣла: 1) *Тора* (законъ)—5 книгъ моисеевыхъ, 2) *Пророки* куда входятъ книги Іисуса Навина, Самуила, Царей (въ греч. переводѣ книги Самуила и Царей наз. кн. Царствъ) и пророческія книги, кромѣ кн. Даніила; 3) *Писанія*, куда входятъ всѣ остальныя книги ветхаго завѣта. *Переводчикъ.*

буквально, въ книгахъ Судей, Самуила и Царей, то вся доплѣнная литература, которая сохранилась до насъ въ ветхомъ завѣтѣ, за исключеніемъ пятикнижія, составитъ немного болѣе половины общаго объема. Все остальное принадлежитъ позднѣйшему періоду, и въ томъ числѣ не только жалкіе запоздалые ростки наполовину угасшихъ старыхъ стремленій, но и такія драгоцѣнныя оригинальныя произведенія, какъ 40—66 гл. Исаіи или псаломъ 73.

Переходимъ къ закону. По обыкновенію опредѣленныхъ данныхъ объ авторѣ и о времени происхожденія у насъ не имѣется; чтобы хотя немного ориентироваться, намъ приходится найти подходящія даты путемъ анализа содержанія закона и сопоставить ихъ съ тѣмъ, что мы знаемъ изъ другихъ источниковъ о ходѣ израильской исторіи. Въ этомъ случаѣ подлежащій сравненію историческій періодъ обычно отмѣряютъ такимъ образомъ, что въ качествѣ непереходимой границы является вавилонское изгнаніе въ концѣ и исходъ изъ Египта въ началѣ. Даетъ ли на это право исторія канона? Повидимому, да. Законъ былъ принятъ въ составъ канона раньше всего, Ездрою и Неміею; пророки были прибавлены значительно позже и позже всего писанія. Само собою напрашивается заключеніе отъ послѣдовательности канонизаціи этихъ книгъ къ приблизительной послѣдовательности ихъ возраста, и сообразно съ этимъ не только пророковъ ставятъ раньше писаній, но пять книгъ Моисея раньше пророковъ: если де уже пророки по большей части принадлежатъ къ доплѣнному времени, то пятикнижіе и подавно! Но если можно допустить подобнаго рода сравненіе между средней и наиболѣе поздней частями канона, то его нельзя допустить по отношенію къ первой и двумъ остальнымъ. Именно, понятіе канона неразрывно связано съ Торой и съ нея лишь перенесено на остальныя книги; послѣднія постепенно и окольными путями пріобрѣли извѣстную долю того значенія, которое Тора получила посредствомъ оффиціальнаго и вполнѣ формальнаго акта: она была введена какъ Magna Charta іудейской общины (Неем. 8—10). Канонический, т. е. законническій, характеръ первыхъ составляетъ ихъ принадлежность не по сути дѣла, но привзошелъ лишь въ качествѣ дополненія; поэтому долженъ былъ пройти долгій, можетъ быть очень долгій, промежутокъ времени между ихъ происхожденіемъ и санкціонированіемъ. Напротивъ, каноническій характеръ есть принадлежность Торы, дѣйствительно, гораздо болѣе по существу; трудно предположить, чтобы моисеево законодательство произошло въ древнюю доплѣнную эпоху и затѣмъ, спустя много столѣтій и при совершенно измѣнившихся обстоятельствахъ, получило силу закона. По крайней мѣрѣ, изъ того обстоятельства, что Тора, какъ книга послѣплѣнной общины, пріобрѣла соотвѣтствующее ей значеніе ранѣе, чѣмъ

книги, которыя не имѣли къ общинѣ второго храма никакого приложенія, вовсе нельзя дѣлать вывода, что моисеево законодательство болѣе древняго происхожденія, чѣмъ остальныя книги.

Со всѣмъ тѣмъ, нельзя послѣдовательно отвергать возможность, что законъ іудейства есть также и произведеніе іудейства; существуютъ вѣскія основанія въ пользу того, чтобы подвергнуть эту возможность ближайшему разсмотрѣнію. Быть можетъ, здѣсь будетъ кстати сказать нѣсколько словъ о моемъ личномъ опытѣ. Въ началѣ моихъ занятій меня притягивали къ себѣ разсказы о Саулѣ и Давидѣ, объ Иліи и Ахавѣ, и увлекали рѣчи такихъ пророковъ, какъ Амосъ и Исаія; я вчитывался въ пророческія и историческія книги ветхаго завѣта. Мнѣ казалось, что при помощи доступныхъ мнѣ пособій я порядочно понималъ ихъ, но меня при этомъ угнетало сознаніе, что я начинаю съ крыши, вмѣсто фундамента; я нѣдь не зналъ закона, о которомъ я слыхалъ, что онъ является основою и предпосылкою для остальной литературы. Наконецъ, я набрался мужества и проштудировалъ книги Исходъ, Левитъ и Числъ и притомъ при помощи комментарія Кнобеля. Но напрасно ожидалъ я свѣта, который долженъ былъ отсюда пролиться на историческія и пророческія книги. Больше того, законъ затруднилъ мнѣ пользованіе первыми книгами; онъ не сдѣлалъ ихъ для меня ближе, но лишь диссонансомъ втискивался въ нихъ, какъ привидѣніе, которое слышно, но невидимо, не проявляетъ себя въ дѣйствіи. Гдѣ находились точки соприкосновенія, тамъ вмѣстѣ съ этимъ были связаны различія, и я не могъ рѣшиться видѣть въ законѣ первоначальный элементъ; смутно я чувствовалъ общее различіе двухъ разныхъ міровъ. Однако я не составилъ себѣ никакого яснаго представленія; получилась только непріятная путаница, которую еще больше увеличили разъясненія Эвальда во второмъ томѣ его исторіи израильскаго народа. Затѣмъ, случайно лѣтомъ 1867 года я узналъ, что Карлъ Генрихъ Графъ помѣщаетъ законъ послѣ пророковъ, и тотчасъ же, еще не зная, на чемъ основывается его гипотеза, я сталъ ея сторонникомъ: я долженъ былъ признаться самому себѣ въ томъ, что еврейскую древность можно понять безъ книгъ Торы.

Графу подалъ мысль о его построеніяхъ его учитель Эдуардъ Рейссъ. Но всего правильнѣе было бы назвать гипотезу Графа по именамъ Леопольда Джорджа и Вильгельма Ватке: они первые защищали ее въ литературѣ независимо отъ Рейсса и независимо другъ отъ друга. Со своей стороны всѣ эти люди пошли по пути, указанному Мартиномъ Лебрехтомъ де Ветте, работы котораго открыли цѣлую эпоху исторической критики въ этой области [1]). Конечно, де Ветте не пришелъ къ твердымъ результатамъ, но онъ первый ясно почувствовалъ и указалъ бездну, которая раскрывается между

общепринятымъ исходнымъ пунктомъ израильской исторіи и этою послѣднею. Воздвигнутое въ пустынѣ на чрезвычайно широкихъ основаніяхъ зданіе религіозной общины безслѣдно исчезаетъ вмѣстѣ со своимъ священнымъ центромъ и однообразной организаціей, какъ только Израиль начинаетъ вести осѣдлую жизнь и становится народомъ въ собственномъ смыслѣ. Періодъ судей рисуется намъ какъ пестрый хаосъ, изъ котораго постепенно выходитъ связная организація подъ давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, но совершенно естественнымъ образомъ и безъ всякаго воспоминанія о единообразномъ священномъ строѣ, который когда то существовалъ на законномъ основаніи. Еврейской древности чужды іерократическія склонности; власть находится исключительно въ рукахъ родовыхъ и семейныхъ старшинъ и въ рукахъ царей, они же совершаютъ богослуженіе и назначаютъ и смѣняютъ жрецовъ. Вліяніе послѣднихъ только моральное; законъ Ягве въ ихъ рукахъ не является документомъ, обезпечивающимъ ихъ собственное положеніе, напротивъ, они поучаютъ имъ другихъ въ своихъ рѣчахъ. Законъ, какъ и слово пророковъ, имѣетъ только божественный авторитетъ, его значеніе только въ его добровольномъ признаніи. Наконецъ, что касается литературы, которую мы имѣемъ изъ царской эпохи, то при самомъ сильномъ желаніи мудрено откопать два-три двусмысленныхъ намека на законъ, значеніе которыхъ ничтожно, если хотя бы вспомнить, чѣмъ Гомеръ былъ для грековъ.

Чтобы довершить удивленіе, остается прибавить, что въ средѣ послѣплѣннаго іудейства скрывавшееся до сихъ поръ дѣло Моисея внезапно и повсюду является наружу. Тамъ мы видимъ книгу, какъ основаніе духовной жизни, «людей закона», какъ говоритъ Коранъ; тамъ мы видимъ святилище, жрецовъ и левитовъ въ центрѣ и народъ вокругъ нихъ въ видѣ общины; тамъ мы видимъ культъ, жертвы всесожженія и умилостивленія, очищенія и воздержанія, праздники и субботы, все по точному предписанію закона, какъ главную задачу существованія. Возьмите общину второго храма и сравните ее съ древнимъ израильскимъ народомъ—и вы увидите разстояніе, отдѣляющее этотъ послѣдній отъ такъ называемаго моисеева закона. Іудеи сами очень хорошо чувствовали это разстояніе. Предпринятая въ концѣ вавилонскаго плѣна обработка книгъ Судей, Самуила и Царей, которая пошла гораздо дальше, чѣмъ обыкновенно думаютъ, осуждаетъ всю царскую эпоху, какъ еретическую. Позднѣе предпочитали не осуждать прошедшаго, которое все болѣе и болѣе окружалось извѣстнымъ ореоломъ, но просто превращали его въ легитимное: книги Хроникъ *) показываютъ, какъ приходилось вычищать исторію древности, исходя изъ предположенія, что моисеева іерократія была ея основой.

*) Въ греч. и слав. перев.—Паралипоменонъ. *Переводчикъ.*

2. Цѣль этихъ краткихъ замѣчаній заключается только въ одномъ: показать, что проблема, надъ разрѣшеніемъ которой мы трудимся, не выдумана, но существуетъ на самомъ дѣлѣ и неустранима. Поэтому надо къ ней приступить; устранить ее не такъ легко, напротивъ, довольно трудно. Вообще, такъ просто совсѣмъ нельзя раздѣлаться съ вопросомъ о томъ, какое историческое мѣсто занимаетъ законъ. Вѣдь законъ, если разумѣть подъ нимъ все пятикнижіе, вовсе не представляетъ изъ себя литературнаго цѣлаго или опредѣленной исторической величины. Со временъ Пейрерія и Спинозы критика признала составной характеръ этого замѣчательнаго произведенія, и со временъ Жана Астрюка она съ успѣхомъ старалась выдѣлить первоначальныя составныя части изъ сплетеннаго изъ нихъ клубка. Въ настоящее время она достигла нѣкоторыхъ результатовъ, которые можно считать установленными. Слѣдующіе изъ нихъ являются наиболѣе крупными. Пять книгъ Моисея примыкаютъ къ книгѣ Іисуса Навина, такъ какъ естественнымъ заключеніемъ исторіи патріарховъ, исхода изъ Египта и странствія по пустынѣ является не смерть Моисея, но скорѣе завоеваніе обѣтованной земли: поэтому съ литературной точки зрѣнія правильнѣе говорить о шестикнижіи, чѣмъ о пятикнижіи. Изъ этого цѣлаго легче всего выдѣляется второзаконіе, какъ издревле самостоятельная книга закона. Изъ остального яснѣе всего выступаетъ такъ называемый Grundschrift (основной источникъ), который раньше обозначали также названіемъ элогистъ (Elohist), сообразно съ употребленіемъ въ немъ до эпохи Моисея (Исх. VI) нарицательнаго имени божія 'elohîm; Эвальдъ называетъ эту часть «книгою началъ», сообразно съ постоянно употребляющейся формой заголовковъ главъ книги Бытія *). Эта часть шестикнижія характеризуется склонностью къ числу и мѣрѣ, схематизмомъ, застывшимъ педантическимъ языкомъ, постоянными повтореніями однихъ и тѣхъ же выраженій и оборотовъ, которые почти не встрѣчаются въ древнѣйшемъ еврейскомъ языкѣ. Благодаря этимъ рѣзко выраженнымъ характеристическимъ чертамъ, ее можно очень легко и безъ ошибки узнать. Ея основное ядро составляютъ книга Левитъ и родственныя части сосѣднихъ книгъ, именно: 25—40 гл. Исхода, за исключеніемъ главъ 32—34, и 1—10, 15—19, 25—36 главы книги Чиселъ съ небольшими исключеніями. Такимъ образомъ, Grundschrift преимущественно содержитъ законодательство, касающееся богослуженія

*) Въ книгѣ Бытія заголовкомъ каждой главы служатъ ея начальныя слова. *Примѣчаніе переводчика.*

въ скиніи собранія и всего того, что сюда относится. Историческій элементъ здѣсь только форма, она служитъ законодательному матеріалу какъ бы рамкой, чтобы закрѣпить его, или какъ бы маской, которая его прикрываетъ. По большей части нить разсказа очень тонка и часто служитъ только средствомъ для счета времени, который идетъ безъ перерыва отъ сотворенія міра до исхода изъ Египта. Только тамъ, гдѣ затрагиваются другіе интересы, нить разсказа становится нѣсколько толще, какъ, напримѣръ, въ тѣхъ мѣстахъ книги Бытія, гдѣ рѣчь идетъ о трехъ подготовительныхъ ступеняхъ моисеева закона, пріуроченныхъ къ именамъ Адама, Ноя и Авраама. Если выдѣлить Второзаконіе и этотъ Grundschrift, то останутся историческіе разсказы, обозначаемые именемъ Jehowist (іеговистъ). Въ противоположность первымъ двумъ эта часть носитъ по преимуществу повѣствовательный характеръ и охотно пользуется матеріаломъ народныхъ преданій. Характеристичнѣе всего для іеговиста исторія патріарховъ, которая почти цѣликомъ принадлежитъ ему; эта исторія здѣсь является не краткимъ вступленіемъ къ болѣе важной темѣ, какъ можно было бы ожидать, но главною и чрезвычайно полно разработанною темой. Законодательный элементъ находится здѣсь только въ одномъ мѣстѣ, гдѣ онъ и долженъ быть сообразно съ исторической связью, именно въ разсказѣ о синайскомъ законодательствѣ (Исходъ 20—23, 34).

Долгое время довольствовались этимъ дѣленіемъ шестикнижія, за исключеніемъ Второзаконія, на двѣ части, пока Гупфельдъ не указалъ третій источникъ въ нѣкоторыхъ частяхъ книги Бытія, которыя до тѣхъ поръ относили отчасти къ Grundschrift'у, отчасти къ іеговисту; этотъ источникъ былъ названъ младшимъ элогистомъ. Названіе это выбрано потому, что здѣсь такъ же, какъ и въ Grundschrift'ѣ до VI гл. Исхода, для обозначенія божества употребляется постоянно имя 'elohim; однако, прибавку младшій лучше отбросить, такъ какъ она основана на неправильной предпосылкѣ и съ тѣхъ поръ, какъ неподходящее къ Grundschrift'у названіе элогистъ оставлено, она болѣе не нужна и для различенія новаго источника отъ Grundschrift'а. Гупфельдъ предположилъ, что эти три источника вращались независимо другъ отъ друга и лишь впослѣдствіи были одновременно соединены въ одно цѣлое. Но этотъ взглядъ нельзя поддерживать: элогистъ не только очень близокъ къ іеговисту по содержанію и міросозерцанію, но онъ и дошелъ до насъ въ видѣ составной части іеговиста, какъ это впервые выяснилъ Нёльдеке [2]). Итакъ, несмотря на открытіе Гупфельда, остается старое дѣленіе на двѣ большихъ части; и мы имѣемъ полное основаніе принять ихъ противоположность за основу историческаго изслѣдованія, хотя все болѣе и болѣе выясняется, что не только іеговистъ, но также и

Grundschrift есть составное произведеніе, и что рядомъ съ ними встрѣчаются неопредѣленные или вставные элементы, которые нельзя попросту отнести ни къ тому, ни къ другому источнику [3]).

Что касается до закона, историческое мѣсто котораго мы хотимъ опредѣлить, то онъ содержится въ такъ называемомъ Grundschrift'ѣ; этотъ послѣдній по своему содержанію и происхожденію заслуживаетъ названія жреческаго кодекса (Priesterkodex), какъ я его и буду называть въ дальнѣйшемъ изложеніи. Жреческій законъ доминируетъ надъ всѣмъ остальнымъ законодательствомъ не только благодаря своему объему, но и благодаря своему значенію; во всѣхъ основныхъ вопросахъ онъ даетъ мѣрило и опредѣленное рѣшеніе. По данному имъ образцу іудеи при Ездрѣ организовали свою священную общину, и сообразно съ нимъ мы представляемъ себѣ моисееву теократію: со скиніей собранія въ ея центрѣ, съ первосвященникомъ, какъ ея главою, съ жрецами и левитами, какъ ея органами, съ установленнымъ закономъ культомъ, какъ постояннымъ выраженіемъ ея жизни. Этотъ то законъ въ высокомъ смыслѣ и есть то самое, что создало затрудненія, поставившія нашу проблему; и только по отношенію къ нему господствуютъ крупныя разногласія въ опредѣленіи времени происхожденія. По отношенію къ іеговистическому источнику счастливымъ образомъ сошлись на томъ, что онъ въ своихъ основныхъ частяхъ по языку, міросозерцанію и остальнымъ условіямъ принадлежитъ къ золотому періоду еврейской литературы, къ которому относятся лучшія мѣста изъ книгъ Судей, Самуила и Царей и древнѣйшія дошедшія до насъ произведенія пророковъ; этотъ періодъ падаетъ на эпоху царей и пророковъ, предшествующую разрушенію обоихъ еврейскихъ царствъ подъ давленіемъ Ассиріи. Еще менѣе сомнѣній существуетъ относительно времени происхожденія Второзаконія: во всѣхъ кругахъ, гдѣ вообще считаются съ результатами научнаго изслѣдованія, общепризнано, что оно составлено въ то же время, когда было открыто и было положено въ основу реформаціи царя Іосіи; а эта послѣдняя была проведена на одно поколѣніе раньше разрушенія Іерусалима халдеями. Только по отношенію къ жреческому кодексу взгляды далеко расходятся. Послѣдній изъ всѣхъ силъ старается удержать костюмъ моисеевой эпохи и скрыть свой собственный. Второзаконіе дѣлаетъ то же самое, но въ общемъ не въ такой степени, и даетъ возможность очень ясно различить черезъ вуаль, которымъ оно прикрывается, тотъ періодъ, когда послѣ разрушенія Самаріи продолжало еще существовать уже только одно іудейское царство (XII, 8; XIX, 8). Іеговистъ не претендуетъ на званіе моисеева закона, но представляетъ изъ себя просто историческую книгу; разстояніе между эпохой его происхожденія и стариной, которую онъ

описываетъ, ничѣмъ не прикрыто. Въ немъ именно находятся всѣ тѣ замѣчанія, которыя впервые возбудили вниманіе Абенезры и позднѣе Спинозы, какъ напримѣръ: Быт. XII, 6: «тогда жили въ этой землѣ хананеи»; Быт. XXXVI, 31: «вотъ цари, царствовавшіе въ Эдомѣ раньше, чѣмъ у сыновъ Израиля былъ царь»; Числъ XII, 6—7, ср. Второз. XXXIV, 10: «не было болѣе пророка у Израиля, равнаго Моисею». Напротивъ, жреческій кодексъ остерегается какихъ бы то ни было указаній на позднѣйшее время, на осѣдлую жизнь въ землѣ Ханаанской, которая и въ іеговистической «книгѣ завѣта» (Исходъ, 21—23) и во Второзаконіи является совершенно опредѣленнымъ основаніемъ для законодательства. Жреческій кодексъ формально и строго соблюдаетъ ситуацію странствія по пустынѣ и съ самымъ серьезнымъ видомъ изображаетъ изъ себя законодательство для пустыни. Дѣйствительно, при помощи подвижной скиніи завѣта, при помощи кочевого стана и остальной архаистической декораціи ему удалось такъ хорошо замаскировать истинное время своего происхожденія, что многія содержащіяся въ немъ существенныя противорѣчія съ извѣстной намъ изъ другихъ источниковъ доплѣнной стариною были сочтены лишь за признакъ того, что жреческій законъ заходитъ далеко за предѣлы всякаго историческаго времени и соприкасается съ самой незапамятной стариной. Такимъ образомъ, жреческій кодексъ задаетъ намъ загадку *).

3. Критика повиновалась правильному инстинкту, оставивъ предварительно въ сторонѣ проблему, возникшую впервые въ умѣ де Ветте и опредѣленно поставленную Джорджемъ и Ватке, и постаравшись прежде всего выяснить болѣе или менѣе составъ пятикнижія. Но было бы ошибочно полагать, что посредствомъ разложенія пятикнижія на источники (причемъ главное вниманіе, сообразно съ сущностью дѣла, обращалось на книгу Бытія) попутно разрѣшается и названный большой историческій вопросъ. Въ дѣйствительности онъ этимъ былъ только усыпленъ; и надо вмѣнить въ заслугу Графу, что онъ спустя долгое время снова пробудилъ его. При этомъ Графъ со своей стороны, конечно, просмотрѣлъ (и это не говоритъ въ его пользу) прогрессъ аналитической работы и вслѣдствіе этого пришелъ къ неправильному положенію, которое совершенно не выдерживаетъ критики, а также не вяжется съ его собственной гипотезой и само собою падаетъ послѣ тѣхъ результатовъ, которыхъ достигъ въ критикѣ источниковъ Гупфельдъ. Именно, Графъ сначала раздѣлялъ старое

*) Я буду обозначать іеговиста въ цѣломъ черезъ *JE*, его элогистическую часть черезъ *E*, а ягвистическую—черезъ *J*, Второзаконіе—черезъ *D*, и наконецъ, жреческій кодексъ (Priestercodex)—черезъ *P*.

мнѣніе, защищавшееся въ особенности Фридрихомъ Тухомъ; это мнѣніе заключалось въ томъ, что жреческій кодексъ въ книгѣ Бытія, со своимъ обнаженнымъ скелетомъ, есть основной источникъ, а іеговистъ дополнялъ его и поэтому, естественно, есть болѣе поздній источникъ. Но такъ какъ обрядовое законодательство среднихъ книгъ Графъ считалъ, наоборотъ, гораздо болѣе позднимъ, чѣмъ іеговистъ, то ему пришлось волей неволей оторвать это законодательство отъ введенія къ нему въ книгѣ Бытія и раздѣлить обѣ тѣсно связанныя части промежуткомъ около 500 лѣтъ. Но нѣсколько позднѣе Гупфельдъ доказалъ, что іеговистъ есть вовсе не дополнительная вставка, но совершенно самостоятельное произведеніе, и что такія мѣста, которыя, какъ напримѣръ, Быт. 20—22, приводились въ качествѣ разительныхъ примѣровъ іеговистической обработки Grundschrift'а, въ дѣйствительности принадлежатъ совершенно другому источнику, элогисту. Такимъ образомъ, на будущее время было устранено препятствіе, о которое споткнулся Графъ, и дорога ему была расчищена этимъ неожиданнымъ союзникомъ. Слѣдуя указанію Кюэнена, Графъ не поколебался отказаться отъ насильственнаго разрыванія жреческаго кодекса и безъ затрудненій установилъ послѣдовательность историческихъ частей книги Бытія, исходя изъ тѣхъ результатовъ, которыхъ онъ достигъ относительно основной законодательной части [4]).

Такимъ путемъ было заложено основаніе; для дальнѣйшаго развитія гипотезы Графа больше всего сдѣлалъ Кюэненъ, котораго евреи назвали бы кровнымъ мстителемъ за Графа. Сторонники господствующаго мнѣнія защищались, конечно, изо всѣхъ силъ, но вслѣдствіе долгаго обладанія имъ они до нѣкоторой степени застыли на своей точкѣ зрѣнія. Они осыпали ниспровергателей основъ цѣлымъ рядомъ выраженій, но всѣ эти выраженія болѣе или менѣе страдали одной ошибкой: они были основаны на поколебленномъ фундаментѣ. Приводились мѣста изъ Амоса и Осіи, которыя должны были доказать знакомство этихъ пророковъ со жреческимъ кодексомъ; но на того, кто считалъ жреческій кодексъ болѣе позднимъ, чѣмъ названные пророки, эти мѣста не могли произвести никакого впечатлѣнія. Чуть не съ крикомъ доказывали, что законодательство о культѣ придавлено подъ Второзаконіемъ; ссылались на то, что послѣднее пользуется первымъ. Но слѣды такого пользованія оказались въ высшей степени проблематичными, и, наоборотъ, съ величайшей ясностью обнаружилась полная зависимость Второзаконія отъ іеговиста. Указывали на то, что окончательная редакція шестикнижія по общему признанію сдѣлана съ точки зрѣнія Второзаконія; но оказывалось, что въ мѣстахъ, принадлежащихъ къ жреческому кодексу почти не находится слѣдовъ

такой редакціи. Даже исторія языка была выдвинута противъ Графа, но, къ сожалѣнію, съ ней обыкновенно обращались, какъ съ мягкимъ воскомъ. Однимъ словомъ, сила пущенныхъ въ ходъ аргументовъ заключалась въ нравственномъ убѣжденіи, что законодательство о культѣ должно быть древнимъ и не могло быть написано въ періодъ іудейства; если оно не дѣйствовало въ доплѣнный періодъ, или было неудобоисполнимо въ доплѣнныхъ условіяхъ, то все таки именно поэтому оно могло существовать ранѣе. Это убѣжденіе было тѣмъ болѣе непоколебимо, чѣмъ менѣе было въ его пользу основаній.

Но отъ того мѣста, гдѣ загорѣлось, пожарная команда держалась далеко. Я разумѣю здѣсь область богослужебныхъ древностей и господствовавшихъ религіозныхъ идей во всемъ ея объемѣ, какъ трактовалъ ее Ватке въ своей библейской теологіи. Только въ этой области, гдѣ собственно загорѣлась борьба, она и можетъ быть окончена. Приступая въ настоящее время къ попыткѣ въ этомъ направленіи, я беру за исходный пунктъ сравненіе трехъ слоевъ шестикнижія: жреческаго кодекса, Второзаконія и іеговиста. Въ общемъ, какъ мы уже видѣли, первые два содержатъ законодательство, послѣдній — разсказъ. Но какъ подсказываютъ десять заповѣдей (Исх. 20), законъ двухъ скрижалей (Исх. 34) и книга завѣтъ (Исх. 21—23), законодательный элементъ въ Іеговистѣ не вполнѣ отсутствуетъ, и въ еще большей степени выступаетъ историческій элементъ въ жреческомъ кодексѣ и во Второзаконіи. Кромѣ того, въ историческомъ изложеніи всегда отражается точка зрѣнія законодательства, а въ изложеніи закона — историческая точка зрѣнія; пунктовъ, которые прямо или косвенно можно сравнить другъ съ другомъ, можно найти сколько угодно. Далѣе, установлено, что эти три слоя разновременнаго происхожденія; спрашивается, въ какомъ порядкѣ они слѣдуютъ другъ за другомъ. Второзаконіе, повидимому стоитъ ближе къ іеговисту, чѣмъ къ жреческому кодексу; разница между двумя послѣдними самая глубокая, такъ что на этомъ основаніи Эвальдъ еще въ 1831 г. призналъ невозможнымъ, чтобы одинъ былъ написанъ для дополненія другого. Если мы къ этому прибавимъ, что іеговистъ, безспорно, предшествуетъ Второзаконію, то отсюда слѣдуетъ, что жреческій кодексъ стоитъ въ концѣ ряда. Но это разсужденіе, неоспоримо, какъ мнѣ кажется, вытекающее изъ предыдущаго, не имѣетъ никакой цѣны, пока оно остается въ такой общей формѣ. Поэтому приходится выяснить детально послѣдовательность этихъ трехъ слоевъ и при этомъ приложить къ нимъ, для ихъ точнаго опредѣленія, какое-нибудь независимое отъ нихъ мѣрило. Такимъ мѣриломъ будетъ внутреннее развитіе исторіи Израиля, поскольку оно намъ извѣстно на основаніи другихъ, не подлежащихъ сомнѣнію свидѣтельствъ.

Литературно-историческое изслѣдованіе, которое мы начинаемъ, обширно и сложно. Оно распадается на три части. Въ первой, основной, собраны данныя, относящіяся къ сакральнымъ древностямъ, и расположены такимъ образомъ, чтобы было видно, какъ въ пятикнижіи слои слѣдуютъ одинъ за другимъ и вытекаютъ другъ изъ друга, въ полномъ соотвѣтствіи со стадіями развитія, указываемыми исторіей. Изъ этой первой части, не противъ моей воли, но безъ заранѣе обдуманнаго намѣренія, вышла своего рода исторія культа. Вслѣдствіе скудости матеріала она, конечно, безцвѣтна и груба, ибо въ ней на первомъ мѣстѣ говорится только о противоположности между доплѣнной и послѣплѣнной эпохами, а на второмъ мѣстѣ — между эпохой Второзаконія и предшествующей. Однако, при разсмотрѣніи вопроса по такимъ растянутымъ періодамъ получается выгода: ихъ можно различить осязаемымъ образомъ, а мы должны относительно историческихъ и также относительно законодательныхъ произведеній выяснить, написаны ли они до или послѣ плѣна. Вторая часть, которая во многихъ отношеніяхъ зависитъ отъ первой, показываетъ вліяніе господствовавшихъ въ ту или другую эпоху представленій и тенденцій на обработку исторической традиціи и прослѣживаетъ различныя фазы въ составленіи и обработкѣ послѣдней; эта часть содержитъ такъ сказать исторію традиціи. Третья часть резюмируетъ критическій итогъ двухъ первыхъ, съ добавленіемъ нѣкоторыхъ дальнѣйшихъ основаній для рѣшенія вопроса, и заключается общимъ обзоромъ.

Гипотезы, которыя я дѣлаю, будутъ получать въ ходѣ изслѣдованія все новыя и новыя обоснованія. Самыя главныя изъ этихъ гипотезъ двѣ: 1) что произведеніе іеговиста въ своей основѣ падаетъ на время, предшествующее ассирійскому періоду, и 2) что Второзаконіе относится къ концу этого періода. Хотя я въ общемъ считаю вполнѣ надежнымъ датированіе послѣдняго по II Цар. 22, но при использованіи этой позиціи для достиженія моей цѣли я не иду такъ далеко, какъ Графъ. Второзаконіе является исходнымъ пунктомъ не въ томъ смыслѣ, что безъ него ничего нельзя сдѣлать, но только въ томъ смыслѣ, что опредѣленіе его мѣста на основаніи историческихъ условій влечетъ за собою необходимое требованіе: опредѣлить также на основаніи историческихъ условій мѣсто жреческаго кодекса. Мое изслѣдованіе составлено шире, чѣмъ изслѣдованіе Графа, и приближается къ манерѣ Ватке, которому я обязанъ наибольшею и лучшею частью моихъ познаній.

I.

ИСТОРІЯ КУЛЬТА.

Legem non habentes naturaliter quae
legis sunt faciunt.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Мѣсто богослуженія.

Какъ извѣстно изъ евангелія, въ эпоху Іисуса іудеи и самаряне спорили другъ съ другомъ о правильномъ мѣстѣ, на которомъ надлежитъ молиться; что такое мѣсто могло быть только одно, это для нихъ было такъ же очевидно, какъ и единство божіе. Іудеи говорили, что это мѣсто—іерусалимскій храмъ, и съ тѣхъ поръ, какъ онъ былъ разрушенъ, они перестали совершать жертвоприношенія. Но изстари это единство святилища во Израилѣ не существовало на практикѣ и не считалось установленнымъ посредствомъ закона; оно выработалось постепенно, съ теченіемъ времени. Традиція ветхаго завѣта позволяетъ намъ еще довольно точно прослѣдить, какимъ путемъ это произошло. При этомъ придется различать нѣсколько стадій: придется поставить вопросъ, стоятъ ли три слоя пятикнижія въ какомъ-нибудь отношеніи къ той или другой стадіи и какъ они связываются другъ съ другомъ въ ходѣ историческаго процесса, который мы можемъ прослѣдить со времени эпохи судей на основаніи историческихъ и пророческихъ книгъ.

I.

1. Для древнѣйшаго періода израильской исторіи, до построенія храма, нельзя найти слѣдовъ какого-нибудь исключительно правомѣрнаго святилища. Въ книгахъ Судей и Самуила едва ли можно найти упоминаніе хотя бы объ одномъ мѣстѣ, на которомъ, какъ попутно оказывается, не стоялъ бы жертвенникъ и не совершались бы жертвоприношенія. Но большей части эти многочисленныя святилища были унаслѣдованы евреями отъ хананеянъ; подобно тому, какъ евреи срослись съ городами и съ культурою старинныхъ обитателей, точно такъ же они срослись и съ мѣстами ихъ культа. Такъ называемыя высоты (bamoth) съ ихъ аттрибутами безъ сомнѣнія были первоначально хананскими (Второз. XII, 2, 30; Числъ XXXIII, 52; Исх. XXXIV, 12 слѣд.); а затѣмъ онѣ, оказывается, совершенно усвоены евреями. Въ Сихемѣ и Гаваонѣ этотъ переходъ совершается почти при полномъ свѣтѣ исторіи; нѣкоторыя другія

древне-израильскія мѣста культа, которыя были впослѣдствіи превращены въ города левитовъ, выдаютъ все таки свое происхожденіе своими именами, какъ напримѣръ: Веѳсамисъ или Ир-Гересъ, Анаѳоѳъ, Астароѳъ. Точно также изъ народной памяти не изгладилось воспоминаніе о томъ, что многія жертвенныя мѣста, пользовавшіяся въ позднѣйшее время всеобщимъ уваженіемъ, уже существовали при вторженіи евреевъ въ Ханаанъ. Сихемъ, Веѳиль, Вирсавэ считаются въ книгѣ Бытія учрежденіемъ патріарховъ, другія столь же важныя святилища—нѣтъ; причину этого можно искать только въ признаніи сравнительно болѣе молодого возраста послѣднихъ. Первыя были найдены существовавшими при вторженіи, вторыя были основаны самими евреями. Вѣдь вполнѣ естественно, что если евреи не остереглись отъ присвоенія древнихъ святилищъ этой страны, то они нисколько не задумывались основывать и новыя. Въ Галгалѣ и Силомѣ, укрѣпленныхъ лагеряхъ, въ которыхъ евреи впервые стали твердою ногою въ самой Палестинѣ, тотчасъ же возникаютъ значительные центры богослуженія, точно такъ же, какъ и въ другихъ мѣстахъ, имѣвшихъ политическое значеніе, хотя бы они лишь временно выступали на первый планъ, какъ напримѣръ въ Ефраѳѣ, Рамѣ, Номвѣ. Рядомъ съ основаніемъ болѣе или менѣе значительныхъ мѣстъ культа съ болѣе или менѣе правильнымъ богослуженіемъ, считается вполнѣ дозволеннымъ воздвигать жертвенники и приносить жертвы безъ всякихъ затрудненій повсюду, гдѣ только къ этому есть поводъ. Когда послѣ битвы при Махмасѣ усталый и голодный народъ набросился на захваченный въ добычу скотъ и началъ пожирать сырое мясо, Саулъ заставилъ прикатить большой камень и приказалъ каждому закалывать на немъ своего быка или овцу. Разсказчикъ замѣчаетъ, что это былъ первый жертвенникъ, построенный Сауломъ Ягве, и дѣлаетъ это, конечно, не для того, чтобы упрекнуть за это Саула или изобразить его поступокъ выходящимъ изъ ряда вонъ и исключительнымъ. Этотъ примѣръ поучителенъ еще въ одномъ отношеніи: онъ показываетъ, что запрещеніе ѣсть мясо безъ возліянія крови на жертвенникъ, въ ту эпоху, когда народная жизнь еще не была заключена въ тѣсныя рамки, необходимымъ образомъ предполагаетъ свободу приносить повсюду жертвы, т. е. закалывать ихъ, такъ какъ первоначально то и другое было совершенно однозначуще.

Само собою понятно, что мѣста жертвоприношенія, кромѣ, конечно, импровизованныхъ, пользовались неодинаковымъ уваженіемъ и неодинаково посѣщались. Рядомъ съ чисто мѣстными святилищами существовали и такія, къ которымъ издалека стекались многочисленные богомольцы. Въ концѣ эпохи судей, повидимому, Силомъ пріобрѣлъ значеніе, простиравшееся, быть можетъ, за предѣлы

племени Іосифа. Для людей, жившихъ въ болѣе позднее время, тамошній храмъ представлялся даже предшественникомъ соломонова храма, слѣдовательно единственно законнымъ мѣстомъ культа, на которомъ Ягве принималъ всѣ всесожженія сыновъ Израиля (Іерем. VII, 12; I Сам. II, 27—36). Но въ дѣйствительности, если достаточный человѣкъ изъ колѣна Ефремова или Веніаминова приходилъ въ новый годъ на радостный праздникъ въ Силомѣ, то дѣлалъ онъ это не потому, что на его родинѣ, въ Рамѣ или Гаваа, не было возможности ѣсть и пить предъ Ягве. Для этой эпохи строгая централизація — невозможная идея, одинаково и въ области богослуженія и во всякой другой. И поэтому оказывается, что разрушеніе дома Ягве въ Силомѣ, жрецовъ котораго мы впослѣдствіи находимъ въ Номвѣ, не оказало никакого вліянія на характеръ и состояніе тогдашняго культа; святилище незамѣтно исчезаетъ со сцены, и о немъ нѣтъ никакихъ упоминаній, пока мы не узнаемъ отъ Іереміи, что оно лежитъ въ развалинахъ по крайней мѣрѣ со времени основанія соломонова храма.

Судя по послѣдней обработкѣ историческихъ книгъ, которая была произведена, быть можетъ, не одною и тою же рукою, но въ одну и ту же эпоху (вавилонскаго плѣна) и въ одномъ и томъ же духѣ, множественность жертвенниковъ и священныхъ мѣстъ не прекращалась въ тотъ періодъ, пока еще не было храма въ Іерусалимѣ. Ни одинъ изъ царей послѣ Соломона не избѣгаетъ упрека въ томъ, что онъ терпѣлъ высоты; но Самуилъ можетъ самолично руководить праздничнымъ жертвоприношеніемъ на высотѣ въ своемъ родномъ городѣ, а Соломонъ въ началѣ своего царствованія устраиваетъ праздникъ на великой высотѣ въ Гаваонѣ и нисколько не подвергается за это порицанію. Это зазорное названіе самымъ наивнымъ образомъ нѣсколько разъ употребляется въ I Сам., 9 и 10, и редакція проходитъ мимо него безъ всякихъ сомнѣній. Основаніе, изъ котораго проистекало такое неравномѣрное отношеніе редактора къ высотамъ, явствуетъ изъ I Цар., III, 2: народъ приносилъ жертвы на высотахъ, ибо не былъ еще построенъ домъ для пребыванія тамъ имени Ягве. Сообразно съ этимъ взглядомъ, только съ того времени, какъ былъ построенъ домъ для имени Ягве, вступила впервые въ силу заповѣдь не имѣть рядомъ съ нимъ никакихъ другихъ мѣстъ для богослуженія [5]). Построеніемъ Соломонова храма, которое считается началомъ новой хронологической эпохи, датируется, такимъ образомъ, новый отдѣлъ въ исторіи культа. До нѣкоторой степени это правильно. Царская власть обязана своимъ происхожденіемъ пробудившемуся сознанію крайней необходимости соединить въ единомъ народѣ и царствѣ еврейскія племена и родовыя общины, которыя до тѣхъ поръ были лишь очень слабо связаны другъ съ другомъ; царская власть носила

Библиотека ВЦ Дубнева

ярко выраженную централистскую тенденцію, которая вполнѣ естественнымъ образомъ завладѣла культомъ, какъ однимъ изъ обычныхъ средствъ для достиженія политическихъ цѣлей. Уже Гедеонъ, который первый почти достигъ царской власти, основалъ великолѣпное святилище въ городѣ Ефраѳѣ; Давидъ перенесъ ковчегъ Ягве въ свой замокъ на Сіонѣ и придавалъ особую важность тому обстоятельству, что жрецами у него были потомки древняго рода, который охранялъ ковчегъ еще прежде въ Силомѣ; точно также храмъ Соломона долженъ былъ увеличить притягательную силу резиденціи царя. Безъ всякаго сомнѣнія, политическая централизація возбуждала такимъ путемъ стремленіе и къ большей централизаціи богослуженія; это стремленіе продолжало чувствоваться и послѣ раздѣленія на два царства, хотя въ израильскомъ царствѣ оно выражалось нѣсколько инымъ образомъ, чѣмъ въ іудейскомъ. Царскіе жрецы, большіе царскіе храмы, собранія по праздникамъ всего народа и громадное количество жертвоприношеній—вотъ какими чертами характеризуется въ эту новую эпоху культъ, ранѣе, повидимому, очень простой. Замѣчательно еще одно явленіе: домашній культъ, который еще во время Давида имѣлъ всеобщее распространеніе, постепенно отходитъ на второй планъ, исчезаетъ и теряетъ свое значеніе, такъ какъ общественные круги расширились, и жизнь приняла болѣе публичный характеръ.

Но эта оцѣнка значенія царской власти въ исторіи культа не принадлежитъ автору книгъ Царей. Онъ оцѣниваетъ храмъ Соломона, какъ сооруженіе, предпринятое исключительно въ интересахъ чистоты богослуженія и совсѣмъ съ другими намѣреніями, чѣмъ священныя постройки израильскихъ царей; вслѣдствіе этого храмъ нельзя ставить съ ними на одну доску, но онъ противополагается имъ, какъ подлинное поддѣльному. Храмъ является единственнымъ въ своемъ родѣ по своему характеру и задуманъ напередъ съ намѣреніемъ прекратить существованіе всѣхъ остальныхъ мѣстъ жертвоприношенія; это религіозная цѣль, независимая отъ политики и не имѣющая съ ней ничего общаго. Эта точка зрѣнія не историческая и переноситъ то значеніе, которое храмъ получилъ въ іудейскомъ царствѣ незадолго до плѣна, на эпоху и на цѣль его основанія. Въ дѣйствительности храмъ въ началѣ былъ совсѣмъ не тѣмъ, чѣмъ онъ сталъ впослѣдствіи. Его вліяніе обусловливалось его собственнымъ вѣсомъ, но вовсе не тѣмъ обстоятельствомъ, что Соломонъ будто бы хотѣлъ создать для него монопольное положеніе. Нигдѣ мы не слышимъ о томъ, чтобы Соломонъ, какъ предшественникъ Іосіи, хотѣлъ уничтожить въ пользу своего новаго святилища всѣ остальныя; нѣтъ ни малѣйшаго историческаго слѣда такого внезапнаго насильственнаго вторженія въ тогдашнія

условія культа. Преемники Соломона, ограниченные небольшими размѣрами іудейскаго царства, не разъ дѣлали попытки централизовать оффиціальный культъ въ своемъ храмѣ, распоряжаясь самовластно и въ этой области. Эти попытки въ іудейскомъ царствѣ могли, пожалуй, удасться и, конечно, соотвѣтствовали интересамъ царской власти; но высоты не были устранены—это регулярно констатируется при всѣхъ попыткахъ. Для Израиля въ собственномъ смыслѣ Іерусалимъ съ самаго начала не могъ считаться по праву тѣмъ мѣстомъ, которое избралъ Ягве; тѣмъ болѣе онъ не могъ стать такимъ послѣ раздѣленія царства. Цѣлыми толпами ходили богомольцы изъ Ефрема черезъ все южное царство въ Вирсавэ; вмѣстѣ съ іудеями они ходили въ лежащій на границѣ Галгалъ; но въ Іерусалимъ они не ходили. Въ своей собственной странѣ они служили Ягве въ Веѳилѣ и въ Данѣ, въ Сихемѣ и въ Самаріи, въ Фануилѣ и Массифѣ и во многихъ другихъ мѣстахъ. Въ каждомъ городѣ была своя высота, въ древности по большей части свободно расположенная на горѣ, по склону которой жили люди. Илія, горячій ревнитель чистоты богослуженія, нисколько не считалъ грѣхомъ высоты и большое количество алтарей Ягве, но напротивъ, негодовалъ противъ ихъ разрушенія, какъ противъ величайшаго преступленія, и своими собственными руками возстановилъ на Кармилѣ разрушенный алтарь. Примѣръ того же Иліи показываетъ, что импровизированная жертва при исключительныхъ обстоятельствахъ не вышла изъ употребленія; именно, когда Илія былъ призванъ къ пророческому служенію прямо отъ сохи, онъ тутъ же на мѣстѣ закололъ и принесъ въ жертву своихъ быковъ. Такимъ образомъ, и въ этомъ отношеніи послѣ построенія соломонова храма все осталось по старому.

Если народъ и судьи или цари, жрецы и пророки, такіе люди, какъ Самуилъ и Илія, безъ всякихъ колебаній приносили жертвы тамъ, гдѣ къ этому были побудительные поводы, то, очевидно, во всю эту эпоху никто не думалъ, что такой образъ дѣйствія могъ быть еретическимъ и запрещеннымъ. Разъ явленіе бога засвидѣтельствовало Іисусу Навину святость Галгала, побудило Гедеона и Маноя воздвигнуть на ихъ родинѣ алтари, обратило вниманіе Давида на гумно Орны, то, слѣдовательно, самъ Ягве считался дѣйствительнымъ основателемъ всѣхъ этихъ святилищъ и при этомъ не только въ эпоху судей, но, навѣрно и въ эпоху разсказчика этихъ легендъ. Ягве наградилъ Соломона за его первую жертву на великой высотѣ въ Гаваонѣ милостивымъ откровеніемъ, что царь за эту жертву ни въ чемъ не потерпитъ неудачи. Послѣ всего этого всякіе разговоры о незаконности фактическаго состоянія культа прямо нелѣпы; во всю древнѣйшую эпоху израильской исто-

ріи никому неизвѣстна въ качествѣ требованія благочестія идея объ ограниченіи культа однимъ избраннымъ мѣстомъ. Быть можетъ, вѣрили что въ Веѳилѣ или въ Іерусалимѣ божество ближе, чѣмъ въ любомъ другомъ мѣстѣ; но такихъ небесныхъ вратъ было много, и всегда господствовало представленіе, ярче всего выраженное въ II Цар., V, 17: Палестина въ цѣломъ есть домъ Ягве, его владѣніе и земля. Для человѣка становилось далекимъ лицо Ягве не внѣ Іерусалима, но внѣ Ханаана, подъ господствомъ и среди культа чужихъ боговъ (cuius regio eius religio), не святость страны вытекала изъ святости храма, но скорѣе наоборотъ [6]).

2. Перемѣны въ этой области подготовляются впервые со времени той замѣчательной эпохи религіозной исторіи Израиля, которая отмѣчена паденіемъ Самаріи и соотвѣтствующимъ ему выступленіемъ пророковъ. Амосъ и Осія предполагаютъ именно такое положеніе дѣла, какое мы только что описали: повсюду въ городахъ, на горахъ, подъ зелеными деревьями находится множество святилищъ и жертвенниковъ, на которыхъ народъ служитъ Ягве, твердо вѣря, что онъ не оскорбляетъ этимъ Ягве, но пріобрѣтаетъ его благоволеніе. Но пророки повели неслыханныя рѣчи: они объявляли что Галгалъ, Веѳиль, Вирсавэ, эти любимыя мѣста Ягве, — мерзость для него; что жертвы и дары, съ которыми тамъ предъ нимъ преклоняются, не успокаиваютъ, но возбуждаютъ его гнѣвъ; что Израиль будетъ погребенъ подъ развалинами храма Ягве, въ которомъ онъ ищетъ защиты и прибѣжища (Амосъ, 9). Что хотѣли они сказать? Мы неправильно поняли бы пророковъ, если бы подумали, что они отвергаютъ священныя мѣста (которыя еще Амосъ называетъ bamoth, и безъ всякой шутки, въ величайшемъ экстазѣ) сами по себѣ, по причинѣ ихъ множественности и незакономѣрности. Пророки возстаютъ не противъ мѣстъ, но противъ совершавшагося тамъ культа, и при этомъ не только противъ его неправильнаго характера и злоупотребленій, но пожалуй въ еще большей степени противъ самого существа этого культа, противъ его неправильной оцѣнки. Общее мнѣніе было таково: какъ Моавъ заявляетъ себя народомъ Камоша, такъ какъ онъ приноситъ Камошу свои жертвы и дары, такъ Израиль является народомъ Ягве, такъ какъ онъ посвящаетъ свое служеніе Ягве, и чѣмъ блестящѣе и ревностнѣе служеніе Ягве, тѣмъ прочнѣе связь между богомъ и народомъ. Во времена опасности и нужды, когда въ особенности необходима помощь Ягве, усердіе удваивалось и утраивалось. Именно противъ этого возставали пророки, требуя совсѣмъ другого образа дѣйствія, при помощи котораго отношенія Израиля къ Ягве могли бы проявляться жизненнымъ образомъ. Въ этомъ причина ихъ столь враждебнаго отношенія къ культу; отсюда проистекала ихъ ненависть къ крупнымъ святилищамъ, гдѣ суевѣрное усердіе переливалось черезъ край; отсюда ихъ гнѣвъ противъ множества жертвенниковъ, которые въ изобиліи выросли на почвѣ ложной вѣры. Пророки желали вовсе не того, чтобы мѣста культа были уничтожены, но чтобы самъ культъ все таки остался, какъ и раньше, основой благочестія и только былъ сосредоточенъ въ одномъ мѣстѣ. Но благодаря ихъ проповѣди, дѣло пошло дѣйствительно къ тому, что всѣ высоты очистили поле для Іерусалима. Конечно, этому содѣйствовали самымъ существеннымъ образомъ внѣшія обстоятельства.

Пока существовало сѣверное царство, тамъ бился пульсъ израильской жизни; достаточно бросить взглядъ въ книгу Царей или въ книгу Амоса, чтобы признать это. Однако въ Іерусалимѣ дни Давида и Соломона были незабвенными, тамъ страстно желали возвратить ихъ и на этомъ основаніи предъявляли большія притязанія, но дѣйствительность мало соотвѣтствовала этимъ притязаніямъ. Затѣмъ пала Самарія, Израиль съежился до размѣровъ Іуды, Іуда остался одинъ въ качествѣ народа Ягве. Такимъ образомъ, поле для Іерусалима сдѣлалось свободнымъ. Царская резиденція всегда имѣла подавляющій перевѣсъ надъ маленькой страной, а въ самой резиденціи городъ отступилъ на второй планъ передъ храмомъ. Изъ немногихъ разсказовъ, говорящихъ о іудейскомъ царствѣ, получается такое впечатлѣніе, какъ будто тамъ не было никакихъ другихъ событій, кромѣ событій, связанныхъ съ храмомъ; представляется, что и цари раздѣляли этотъ взглядъ и считали заботу о своемъ придворномъ святилищѣ своею самою великою задачею. Почти всѣ разсказы книги Царей объ Іудеѣ вращаются вокругъ храма и вокругъ мѣропріятій правителей относительно этого святилища. Такимъ образомъ, значеніе іудейскаго царства, возросшее благодаря паденію Самаріи, прежде всего пошло на пользу столицѣ и ея святилищу; при этомъ, вообще говоря, выгода носила скорѣе духовный характеръ, чѣмъ политическій, и состояла болѣе въ подъемѣ религіознаго самосознанія, чѣмъ въ увеличеніи внѣшней силы. Если уже раньше великій «домъ бога» на Сіонѣ высоко возвышался надъ всѣми іудейскими святилищами, то теперь уже не было равныхъ ему во всемъ Израилѣ. Надо вслушаться въ рѣчи пророковъ, чтобы правильно оцѣнить такой результатъ хода вещей. Сообразно съ эпохой, они имѣли до сихъ поръ въ виду преимущественно сѣверное царство, грозящую ему гибель и нераскаянность его жителей и поэтому изливали свой гнѣвъ именно на мѣста культа въ сѣверномъ царствѣ; къ Іудѣ они относились благосклоннѣе въ силу личныхъ симпатій и условій дѣйствительности, надѣясь, что онъ удержится, и не скрывали своихъ симпатій къ Іерусалиму. Подъ впечатлѣніемъ ихъ рѣчей гибель Самаріи была объяснена, какъ божій судъ надъ грѣшнымъ цар-

ствомъ и въ пользу упавшей хижины Давида, а разрушеніе израильскихъ святилищъ было сочтено за несомнѣнную демонстрацію Ягве противъ древнѣйшихъ мѣстъ его пребыванія и въ пользу его любимаго жилища на Сіонѣ.

Почитаніе храма въ особенности усилилось благодаря тому обстоятельству, что Іерусалимъ съ торжествомъ вышелъ изъ опасности, которая двадцатью годами раньше погубила его гордую соперницу, такъ какъ въ критическій моментъ ассиріяне подъ начальствомъ Сеннахериба неожиданно должны были отступить. При этомъ съ полнымъ основаніемъ обыкновенно особенно выдвигается впередъ пророческая дѣятельность Исаіи, увѣренность котораго, что скала Сіона стоитъ на твердомъ основаніи, осталась непоколебимой даже тогда, когда послѣдняя стала опасно шататься. Не слѣдуетъ только забывать, что для Исаіи значеніе Іерусалима обусловливалось не храмомъ Соломона, но тѣмъ обстоятельствомъ, что Іерусалимъ былъ городомъ Давида и средоточіемъ его царства, былъ центромъ не культа, но господства Ягве надъ его народомъ. Подъ святой горою Исаія разумѣлъ весь городъ, какъ политическое цѣлое съ гражданами, совѣтниками и судьями (11, 9); вѣра Исаіи въ несокрушимость краеугольнаго камня, на которомъ стоялъ Сіонъ, была, далѣе, ничѣмъ инымъ, какъ вѣрою въ живое присутствіе Ягве среди Израиля. Но современники понимали иначе смыслъ событій и слова пророка. На ихъ взглядъ Ягве жилъ на Сіонѣ потому, что тамъ былъ его домъ; исторія доказывала, что храмъ на Сіонѣ былъ подлиннымъ жилищемъ Ягве, и неприкосновенность храма обезпечивала неразрушимость самого народа. Эта вѣра сдѣлалась совершенно всеобщей въ эпоху Іереміи, какъ показываетъ чрезвычайно живое изображеніе седьмой главы его книги, а во время Михея, въ первую треть седьмого столѣтія, храмъ уже считался домомъ бога въ самомъ тѣсномъ смыслѣ, такъ что казалось парадоксальнымъ ставить его на одну доску съ высотами Іуды, и было неслыхано, чтобы кто нибудь вѣрилъ въ его разореніе.

Хотя уваженіе къ храму стало исключительно высокимъ и достигло всеобщаго распространенія, однако другія святилища, какъ и прежде, продолжали существовать рядомъ съ нимъ. Правда, царь Езекія сдѣлалъ попытку уничтожить ихъ, но она прошла совершенно безслѣдно, и поэтому мы не имѣемъ о ней точныхъ свѣдѣній. Достовѣрно, что пророкъ Исаія не боролся за уничтоженіе высотъ. Въ одной изъ своихъ самыхъ позднихъ рѣчей онъ возлагаетъ на время справедливости и страха божія, которое наступитъ по миновaніи ассирійской опасности, такія надежды: «тогда вы осквернете вашихъ идоловъ, покрытыхъ золотомъ, вышвырнете ихъ, какъ грязь; вонъ!—будете вы говорить при этомъ» (30, 22). Слѣдовательно, если пророкъ надѣется на очищеніе мѣстъ служенія Ягве отъ предметовъ суевѣрія, то, значитъ, онъ вовсе не желаетъ уничтоженія самихъ этихъ мѣстъ. Только около ста лѣтъ спустя послѣ разрушенія Самаріи осмѣлились настоящимъ образомъ сдѣлать практическій выводъ изъ вѣры въ единственное въ своемъ родѣ значеніе іерусалимскаго храма. Конечно, это было сдѣлано не только ради послѣдовательности, но и съ другими спасительными намѣреніями. Нельзя было достигнуть никакихъ практическихъ результатовъ посредствомъ презрѣнія, съ которымъ пророки иногда въ пылу негодованія говорили о культѣ; поэтому пришлось не уничтожать его, а реформировать. Средствомъ реформы должна была явиться концентрація культа въ столицѣ. Повидимому, пророки и жрецы работали сообща въ этомъ направленіи. Верховный жрецъ Хелкія первый обратилъ всеобщее вниманіе на найденную книгу, которая должна была быть положена въ основу реформы; пророчица Ольда удостовѣрила ея божественное содержаніе; жрецы и пророки составляли подавляющее большинство собранія, на которомъ былъ опубликованъ новый законъ, и была принесена ему присяга. Такъ какъ тѣсныя отношенія между обоими руководящими сословіями лежатъ вообще въ основѣ духовнаго развитія Іуды и характеристичны для него (на что въ особенности указываетъ Іеремія), то можно думать, что въ указанномъ случаѣ выступленіе пророковъ и жрецовъ заодно было разыграно не только ради инсценированія. Такого рода преобразованіе культа дѣйствительно соотвѣтствовало интересамъ той и другой стороны: и партіи храма, какъ это само собою разумѣется, и пророческой реформаціонной партіи. Для послѣдней ограниченіе жертвоприношеній уже само по себѣ было выигрышемъ; ограниченіе культа впослѣдствіи болѣе всего содѣйствовало его устраненію, и извѣстная доля позднѣйшаго успѣха, безъ сомнѣнія, была заложена въ этой первоначальной задачѣ. Тутъ помогло еще то обстоятельство, что безъ всякаго труда народъ привыкалъ смотрѣть на Ягве изъ Хеврона, какъ на отличнаго отъ Ягве изъ Веѳсамиса или Веѳиля; отсюда, изъ строго монархическаго понятія о богѣ вытекало слѣдствіе, что и мѣсто его пребыванія и почитанія можетъ быть только одно; и у писателей халдейскаго періода повсюду поразительна та связь, въ которой они мыслятъ монотеизмъ и единство культа. Естественно, выборъ мѣста не могъ возбуждать сомнѣній: центръ царства долженъ былъ стать и центромъ культа. Хотя домъ Ягве въ Іерусалимѣ тоже весьма нуждался въ очищеніи, но все таки онъ заслуживалъ предпочтенія передъ мелкими жертвенными мѣстами. Іерусалимъ былъ центромъ духовнаго образованія, былъ легче всего доступенъ для реформы и для контроля; это былъ городъ Давида, съ которымъ были связаны самыя горделивыя воспоминанія исторіи

Израиля. Кромѣ того, ханаанское происхожденіе большинства высотъ, хорошо извѣстное напр. Второзаконію, могло содѣйствовать ихъ дискредитированію, въ то время какъ ковчегъ, который былъ виновникомъ происхожденія іерусалимскаго храма, съ извѣстнымъ правомъ могъ считаться единственно подлинной моисеевой святыней.

Въ восемнадцатомъ году царствованія Іосіи (621 до Р. Х.) первый тяжелый ударъ поразилъ мѣстные жертвенники. Разсказъ 23 главы II кн. Царей показываетъ, какимъ насиліемъ былъ образъ дѣйствій царя, какъ новы были его мѣры и какъ глубоко онѣ врѣзывались въ тѣло. Но несмотря на все это, зеленыя деревья на высокихъ горахъ все еще сохраняли необыкновенную жизненную силу. И на этотъ разъ у нихъ только отрѣзали верхушки, но не вырвали ихъ съ корнемъ. Мы видимъ, что послѣ смерти Іосіи высоты повсюду выплываютъ вновь, и не только въ странѣ, но даже и въ самой столицѣ; Іереміи приходилось жаловаться, что въ Іудеѣ столько же жертвенниковъ, сколько городовъ. Реформаціонная партія достигла только одного: она пріобрѣла твердую позицію въ видѣ писаннаго закона, которому весь народъ торжественно принесъ клятву въ вѣрности, и который все еще имѣлъ подъ собой основаніе божественнаго происхожденія. Но было нелегко снова сообщить ему силу и провести его; для этого было бы, конечно, недостаточно усилія только пророковъ, хотя бы даже такихъ, какъ Іеремія и Іезекіиль.

3. Если бы іудеи остались спокойно жить въ своей странѣ, то реформація Іосіи едва ли проникла бы въ народъ: слишкомъ крѣпки были нити, связывавшія настоящее съ прошедшимъ. Нужно было окончательно перерѣзать естественную жизненную традицію, связь съ унаслѣдованнымъ бытомъ, чтобы создать высотамъ, съ которыми были связаны самыя священныя воспоминанія объ отцахъ, которыя, какъ напр. Хевронъ и Вирсавэ, были основаны Авраамомъ и Исаакомъ,—создать репутацію мѣстъ нечестивой и еретической мерзости. Это было достигнуто вавилонскимъ изгнаніемъ, которое насильственно оторвало націю отъ родной почвы и на полвѣка отдѣлило отъ нея народъ; нельзя себѣ представить болѣе рѣзкаго разрыва непрерывности историческаго развитія. Новое поколѣніе стояло уже не въ естественномъ, но лишь въ искусственномъ отношеніи къ прошлому; крѣпко укоренившіяся растенія стараго поля, плевелы съ точки зрѣнія благочестивыхъ людей, были вырваны, была готова новь для новаго сѣмени. Но во всякомъ случаѣ перемѣна заключалась не въ томъ, чтобы теперь весь народъ былъ охваченъ всеобщимъ обращеніемъ въ пророческомъ духѣ. Вѣроятно, большинство вообще отказалось отъ прошлаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно затерялось среди язычниковъ и уже не шло болѣе въ разсчетъ для будущаго. Только благочестивые люди, съ трепетомъ повиновавшіеся Ягве, не потерялись; только они имѣли силу сохранить свою іудейскую индивидуальность среди того водоворота народовъ, въ которомъ они вращались. Изъ изгнанія вернулась не нація, но религіозная секта, вернулись тѣ, кто тѣломъ и душою отдался реформаціоннымъ идеямъ. Нѣтъ ничего чудеснаго въ томъ, что этимъ людямъ, которые при томъ еще послѣ возвращенія всѣ поселились въ ближайшихъ окрестностяхъ Іерусалима, не пришло на мысль возстановить мѣстные культы. Имъ не стоило никакой борьбы оставить разрушенныя высоты лежать въ развалинахъ; прямо въ ихъ плоть и кровь вошло сознаніе, что у единаго бога должно быть только одно мѣсто поклоненія, и съ тѣхъ поръ во все послѣдующее время это положеніе считалось само собою понятнымъ дѣломъ.

II.

Таковъ былъ фактическій ходъ централизаціи культа, таковы три стадіи, которыя можно различить. Возможно ли въ этомъ пунктѣ указать соотвѣтствіе между фазами дѣйствительнаго процесса и фазами законодательства? Всѣ три слоя законодательства содержатъ постановленія о жертвоприношеніяхъ и о жертвенныхъ мѣстахъ. Слѣдуетъ признать, что они такъ или иначе коренятся въ исторіи и не висятъ въ воздухѣ, совершенно внѣ или надъ почвой дѣйствительности.

1. Основная часть іеговистическаго законодательства, такъ назыв. книга завѣта содержитъ слѣдующее предписаніе (Исх. XX, 24—26): «сдѣлай мнѣ жертвенникъ изъ земли и приноси на немъ твои всесожженія и жертвы закланія, твоихъ овецъ и быковъ; на всякомъ мѣстѣ, которое я укажу для почитанія моего имени, я приду къ тебѣ и благословлю тебя. И если ты сдѣлаешь мнѣ жертвенникъ изъ камней, то не строй его изъ отесанныхъ камней, ибо если ты будешь махать надъ ними твоимъ желѣзомъ, то ты осквернишь ихъ. И не входи къ моему жертвеннику по ступенямъ, чтобы не обнажилась передъ нимъ твоя нагота». Безъ всякаго сомнѣнія, здѣсь въ качествѣ единственно надлежащаго жертвенника описанъ не жертвенникъ скиніи собранія, который былъ сдѣланъ изъ дерева и обитъ мѣдью, и не жертвенникъ соломонова храма, у котораго съ восточной стороны была лѣстница *), а вокругъ, на половинѣ вышины, была галлерея. Напротивъ, множественность жертвенниковъ, очевидно, считается

*) У жертвенника второго храма не было ступеней, былъ крутой входъ; точно также, по мнѣнію іудеевъ былъ устроенъ и жертвенникъ скиніи. Впрочемъ, основаніе для запрещенія ступеней, приводимое Исх. XX, 26, отпадаетъ, если жрецы носили штаны (Исх. XXVIII, 42).

не только допустимой, но даже само собою понятной. Для предписанія не имѣетъ никакого значенія, будутъ ли мѣста для культа всегда одинаковыми и постоянными, или ихъ можно переносить съ собою повсюду. Землю и неотесанные полевые камни [7]) можно найти повсюду, и жертвенники изъ такого матеріала распадаются такъ же легко, какъ и сооружаются. Точно также предоставляется на выборъ матеріалъ двоякаго рода, впрочемъ, по первоначальной мысли, вѣроятно, для построенія различныхъ жертвенниковъ; Ягве придетъ къ своимъ почитателямъ и благословитъ ихъ не на опредѣленномъ мѣстѣ, но на всякомъ мѣстѣ, на которомъ онъ допускаетъ почитаніе своего имени. Такимъ образомъ, разбираемый законъ стоитъ въ полномъ согласіи съ обычаями и практикой перваго историческаго періода, въ нихъ коренится и ихъ санкціонируетъ. Впрочемъ, свобода повсемѣстно приносить жертвы какъ будто до извѣстной степени ограничивается прибавкой: повсюду, гдѣ я допускаю почитаніе моего имени. Но это значитъ только, что мѣсто, на которомъ происходитъ обмѣнъ сношеній между небомъ и землею, не можетъ считаться произвольно выбраннымъ, но такъ или иначе само божество предназначило его для своего культа.

Съ іеговистическимъ закономъ вполнѣ гармонируетъ іеговистическій разсказъ пятикнижія; въ особенности это очень ясно изъ разсказовъ о патріархахъ въ J и въ E. Повсюду, гдѣ патріархи живутъ или останавливаются мимоходомъ, они сооружаютъ жертвенники, воздвигаютъ каменные столбы, сажаютъ деревья, роютъ колодцы. Это происходитъ однако не на любомъ случайно встрѣтившемся мѣстѣ, но у Сихема и Веѳиля въ Ефремѣ, у Хеврона и Вирсавэ въ Іудѣ, у Массифы, Манаима, Фануила въ Галаадѣ: словомъ сказать, на опредѣленныхъ освященныхъ стариною мѣстахъ культа. Въ этомъ и заключается интересъ такихъ данныхъ; это не замѣтки антикварія, но указанія, имѣющія самое жизненное значеніе для современности разсказчиковъ. Жертвенникъ, который Авраамъ построилъ въ Сихемѣ, именно тотъ жертвенникъ, на которомъ все еще до сихъ поръ приносятъ жертвы, и зовется «до сегодняшняго дня» тѣмъ же именемъ, которое ему далъ патріархъ; тамъ, гдѣ онъ въ Хевронѣ первый разъ прислуживалъ Ягве, съ тѣхъ поръ постоянно стоитъ для послѣдняго готовый столъ; подобно Исааку, его сыновья все еще (Амосъ VIII, 14; Осія IV, 15) даютъ клятвы у священнаго колодца въ Вирсавэ, который онъ вырылъ, и приносятъ тамъ жертвы на жертвенникѣ, который онъ построилъ подъ посаженнымъ имъ тамарискомъ; живущее поколѣніе все еще возливаетъ масло на камень Іакова въ Веѳилѣ и платитъ десятину, которую Іаковъ когда то обѣщалъ тамошнему дому бога. Мѣста этихъ реликвій потому такъ хорошо извѣстны разсказчику, что онъ можетъ точно указать ихъ

мѣстонахожденіе, несмотря на четыреста лѣтъ пребыванія въ Египтѣ, послѣ которыхъ отыскать ихъ вновь было бы, пожалуй, затруднительно. Жертвенникъ, который Авраамъ воздвигъ въ Веѳилѣ, лежитъ на горѣ, на востокѣ отъ города, между Веѳилемъ на западѣ и Гаи на востокѣ; мѣстонахожденія другихъ жертвенниковъ фиксированы деревомъ или источникомъ, какъ напр., мѣстонахожденіе жертвенниковъ въ Сихемѣ или въ Вирсавэ [8]). Но, конечно, не намѣреніе обезславить современный культъ заставляло приписывать основаніе этихъ жертвенниковъ патріархамъ. Наоборотъ, эти легенды возвеличиваютъ происхожденіе тѣхъ мѣстъ, къ которымъ онѣ пріурочиваются, и окружаютъ ихъ ореоломъ святости сѣдой старины. Больше того, патріархи обычно воздвигаютъ алтари не по собственному произволу тамъ, гдѣ имъ нравится, напротивъ, теофонія обращаетъ ихъ вниманіе на святость мѣста или, по крайней мѣрѣ, дополнительно ее подтверждаетъ. Ягве является Аврааму у Сихема; тогда тотъ строитъ жертвенникъ «явившемуся ему Ягве»; Ягве ѣстъ у Авраама подъ дубомъ Мамври,—отсюда ведетъ свое начало приношеніе жертвъ на этомъ мѣстѣ; Ягве показываетъ Аврааму мѣсто, гдѣ послѣдній долженъ принести въ жертву своего сына — тамъ и теперь еще стоитъ жертвенникъ. Въ первую ночь, въ которую Исаакъ спитъ на священной почвѣ Вирсавэ (XXVI, 24), его посѣщаетъ живущее тамъ божество, и вслѣдствіе этого онъ строитъ тамъ жертвенникъ. Застигнутый врасплохъ взорами непосвященныхъ, Ягве дѣйствуетъ губительнымъ образомъ; но онъ добровольно показываетъ самъ своимъ любимцамъ тѣ мѣста, гдѣ онъ позволяетъ себя видѣть; и тамъ гдѣ люди его видѣли и остались живы, святыня указываетъ открытый къ нему доступъ. При этомъ содержаніе откровенія сравнительно безразлично: я—божество; важнѣе всего теофонія сама по себѣ, ея появленіе на данномъ мѣстѣ. На нее нельзя смотрѣть, какъ на отдѣльный фактъ, наоборотъ, на нее надо смотрѣть, какъ на блистательное начало долженствующаго продолжаться обмѣна сношеній (ra'â penê jahwê) между богомъ и человѣкомъ, — такъ сказать, какъ на первое и самое сильное проявленіе святости почвы. Съ наибольшей ясностью и съ несравненной прелестью выступаетъ передъ нами это представленіе въ разсказѣ о небесной лѣстницѣ, которую Іаковъ видѣлъ въ Веѳилѣ. «Ему снилось, тамъ была лѣстница, которая стояла на землѣ, а ея верхушка касалась неба; и вотъ ангелы бога ходили по ней вверхъ и внизъ. И онъ испугался и сказалъ: какъ страшно это мѣсто, это навѣрное домъ божій и ворота неба». Лѣстница стояла на этомъ мѣстѣ не только въ тотъ моментъ, но стоитъ всегда и, такъ сказать, отъ природы; Веѳиль — это узналъ Іаковъ изъ сна — есть мѣсто, гдѣ соприкасается небо и земля, гдѣ ангелы ходятъ вверхъ и внизъ, чтобы

поддерживать сношеніе между небомъ и землею, установленное богомъ у этихъ воротъ.

Всѣ эти разсказы надо понимать только, какъ прославленіе отношеній и учрежденій культа въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ встрѣчаемъ въ первые вѣка раздѣленнаго царства. То, что для позднѣйшаго времени казалось предосудительнымъ и языческимъ,—высоты, священные камни (masseboth), деревья, колодцы [9]),—здѣсь освящено и надѣлено авторитетомъ самого Ягве и его любимцевъ. Между іеговистическимъ закономъ, санкціонирующимъ существующія мѣста культа, и іеговистическимъ разсказомъ царствуетъ согласіе по существу; послѣдній по своей основѣ, быть можетъ, еще древнѣе закона. И тотъ и другой относятся, очевидно, къ допророческому періоду; позднѣйшая обработка разсказа въ пророческомъ духѣ не измѣнила его зерна по существу. Немыслимо, чтобы Амосъ и Осія, или человѣкъ ихъ убѣжденій, могли углубляться съ любовнымъ участіемъ и благоговѣйной вѣрой въ исторіи, которыя ставили себѣ лишь одну задачу: окружить еще большимъ ореоломъ и уваженіемъ существовавшій культъ въ томъ видѣ, какъ его отправлялъ народъ на высотахъ Исаака, тотъ культъ, который составлялъ самое священное дѣло народа.

2. Въ основѣ Второзаконія лежитъ, правда, іеговистическая «книга завѣта», но въ одномъ пунктѣ они значительно отличаются другъ отъ друга и именно въ томъ пунктѣ, который насъ здѣсь интересуетъ. Подобно книгѣ завѣта, Второзаконіе открывается предписаніемъ о богослуженіи на жертвенникѣ (Второз., XII); но во Второзаконіи Моисей держитъ передъ своими израильтянами такую рѣчь: «когда вы придете въ землю Ханаанъ, то уничтожьте всѣ мѣста культа, которыя тамъ найдете, и не поступайте по отношенію къ Ягве, богу вашему, такимъ же образомъ, какъ язычники поклоняются своимъ богамъ. Но только на томъ мѣстѣ, которое Ягве выберетъ изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ, чтобы жить имени его тамъ, ищите его и приносите тамъ жертвы ваши и дары ваши, ѣшьте тамъ передъ нимъ и радуйтесь. Теперь мы дѣлаемъ такъ, какъ каждому кажется правильнымъ; но когда вы достигнете постояннаго мѣстожительства и покоя отъ непріятелей, тогда то мѣсто, которое Ягве выберетъ для всѣхъ колѣнъ вашихъ, чтобы жить имени его тамъ, должно быть единственнымъ, гдѣ вы будете приносить жертвы и дары ваши. Берегитесь приносить жертвы на любомъ мѣстѣ; вы не должны ѣсть ваши священныя приношенія во всякомъ городѣ, но только въ мѣстѣ, которое изберетъ Ягве».

Законъ безъ устали все вновь и вновь повторяетъ требованіе локальнаго единства богослуженія. Онъ сознательно выступаетъ

противъ того, «что мы привыкли дѣлать въ настоящее время», и борется противъ существующаго обычая, онъ проникнутъ насквозь полемическимъ, реформаціоннымъ характеромъ. Поэтому, историческая критика съ полнымъ правомъ относитъ его къ эпохѣ похода іерусалимской реформаціонной партіи противъ высотъ. Какъ книга завѣта и все вообще произведеніе іеговиста отражаютъ въ себѣ допророческій періодъ исторіи культа, такъ Второзаконіе является выраженіемъ въ формѣ закона второго періода борьбы и переходного времени; эта историческая послѣдовательность тѣмъ болѣе безспорна, что литературная зависимость Второзаконія отъ іеговистическаго законодательства и разсказа уже и безъ того доказана и признана. Отсюда ближайшимъ образомъ напрашивается мысль, что книга, находка которой дала царю Іосіи побудительный мотивъ къ разрушенію мѣстныхъ святилищъ, была какъ разъ Второзаконіемъ, которое первоначально должно было существовать самостоятельно и въ болѣе короткомъ видѣ. По крайней мѣрѣ, изъ всѣхъ книгъ пятикнижія только одно Второзаконіе въ столь повелительной формѣ требуетъ ограниченія жертвеннаго культа однимъ избраннымъ мѣстомъ, только здѣсь чувствуется агрессивная новизна этого требованія и только здѣсь она господствуетъ надъ всей тенденціей законодателя. Старый матеріалъ, которымъ авторъ Второзаконія пользуется въ другихъ мѣстахъ книги, вездѣ переработанъ сообразно съ указанной точкой зрѣнія. Законодатель всесторонне прослѣживаетъ послѣдствія своей мѣры; чтобы осуществить ея проведеніе, онъ измѣняетъ прежнія учрежденія, разрѣшаетъ то, что было запрещено, запрещаетъ то, что было позволено; за всѣми остальными его новшествами почти всегда стоитъ требованіе единства культа. Такъ, оно имѣется въ виду, когда законодатель разрѣшаетъ закалывать животныхъ не для жертвы на всякомъ мѣстѣ, когда онъ опредѣляетъ особые города въ качествѣ убѣжищъ для невинно преслѣдуемыхъ, чтобы не уничтожить вмѣстѣ съ жертвенными мѣстами и убѣжища (Исх. XXI, 13—14; I Цар. II, 28), когда онъ проявляетъ заботливость о жрецахъ уничтоженныхъ святилищъ, рекомендуя жителямъ провинцій брать ихъ съ собой при путешествіяхъ для жертвоприношеній и предоставляя имъ право служить въ іерусалимскомъ храмѣ наравнѣ съ тамошнимъ наслѣдственнымъ клиромъ. Точно также и во всемъ прочемъ доминируетъ вышеупомянутая точка зрѣнія; напр., старинныя предписанія и обычаи относительно приношеній и праздниковъ, насколько можно ихъ теперь выдѣлить, формулированы спеціально въ пользу новаго требованія. Законъ, столь проникнутый жизнью, повсюду задѣвающій дѣйствительность, борющійся противъ существующихъ обычаевъ, пробивающій себѣ дорогу, счи-

таясь съ потребностью практики, не можетъ быть фантазіей праздн-
наго ума; онъ могъ явиться лишь въ силу историческихъ побу-
дительныхъ мотивовъ, подобно тому, какъ былъ предназначенъ для
дѣятельнаго вторженія въ ходъ историческаго процесса. Соотвѣт-
ствующій существу дѣла приговоръ можетъ поэтому указать для
Второзаконія только одно историческое мѣсто: эпоху реформа-
ціоннаго движенія, которое царь Іосія завершилъ побѣдою.

3. Относительно жреческаго кодекса распространено мнѣніе, что
онъ въ интересующемъ насъ отношеніи держится довольно безраз-
лично, не разрѣшаетъ множественности мѣстъ жертвоприношенія и
не напираетъ на единство; думаютъ, что вслѣдствіе такой позиціи
за нимъ надо признать болѣе раннее происхожденіе сравнительно
со Второзаконіемъ [10]). Это мнѣніе, говоря мягко, въ высшей степени
поверхностно. Предположеніе концентраціи богослуженія только въ
одномъ центрѣ насквозь проникаетъ собою жреческій кодексъ. Тотъ,
кто для доказательства упомянутаго мнѣнія ссылается на Лев. XVII
или на Іис. Нав. XXII, этимъ показываетъ, что онъ не понимаетъ
отъ начала до конца Исх. XXV—Лев. IX. Прежде чѣмъ можетъ
быть дано хоть какое-нибудь предписаніе, касающееся культа, должно
быть на лицо нѣкоторое надлежащее мѣсто для послѣдняго—таковъ
смыслъ всего этого большого отрывка. Скинія собранія не просто исто-
рія, но какъ всякая исторія въ этой книгѣ, она въ то же время есть
законъ. Она даетъ выраженіе установленному закономъ единству
культа, какъ историческому факту, который существовалъ въ Из-
раилѣ съ самаго начала со времени исхода изъ Египта. Одинъ
богъ—одно святилище: вотъ что выражаетъ собою скинія. Вмѣстѣ
съ учрежденіемъ скиніи, которое составляетъ содержаніе божествен-
наго откровенія на Синаѣ, основана теократія: гдѣ есть первая,
тамъ есть и вторая. Поэтому описаніе скиніи поставлено во главѣ
жреческаго кодекса, подобно тому, какъ описаніе храма стоитъ во
главѣ законодательства Іезекіиля. Скинія является основаніемъ и
неизбѣжной почвой, безъ которой всѣ остальное висѣло бы въ воз-
духѣ; прежде чѣмъ священная община можетъ получить жизнь, а
культъ можетъ вступить въ силу, должно существовать мѣсто бо-
жественнаго присутствія на землѣ. Или думаютъ, что скинія мо-
жетъ потерпѣть рядомъ съ собою еще другія святилища? Но для
чего тогда нуженъ вокругъ скиніи лагерь двѣнадцати колѣнъ, имѣю-
щій не военное, но чисто духовное значеніе, и пріобрѣтающій весь
свой смыслъ отъ священнаго центра? Къ чему эта концентрація
всего Израиля въ формѣ только одной великой общины (kahal,
ʿedâ), подобной которой нѣтъ нигдѣ въ ветхомъ завѣтѣ? Напро-
тивъ, есть только это одно мѣсто, гдѣ богъ живетъ и позволяетъ
себя видѣть, только это одно мѣсто, гдѣ человѣкъ можетъ къ нему

приблизиться и искать его лица жертвами и дарами. Этотъ взглядъ
проникаетъ собою все обрядовое законодательство средней части
пятикнижія, и нельзя себѣ представить чего либо иного. Въ осо-
бенности за это говоритъ разсѣянное повсюду, при каждомъ удоб-
номъ случаѣ, выраженіе liphenê ʾohel moʿed (передъ скиніей
собранія), преимущественно въ предписаніяхъ о жертвахъ.

Какой же выводъ слѣдуетъ изъ всего вышесказаннаго для опре-
дѣленія мѣста жреческаго кодекса въ исторической цѣпи, если та-
ковое вообще признается необходимымъ? Жреческій кодексъ не мо-
жетъ быть поставленъ на первое мѣсто, слѣдовательно, такъ же, какъ
и Второзаконіе. Но въ какомъ отношеніи онъ стоитъ къ послѣд-
нему? Во Второзаконіи единство культа требуется, въ жреческомъ
кодексѣ оно предполагается. Оно молчаливо лежитъ повсюду въ
основѣ жреческаго кодекса; но за исключеніемъ Лев. XVII, о чемъ
будетъ рѣчь въ дальнѣйшемъ, оно нигдѣ не заявляетъ опредѣлен-
ныхъ претензій, оно не представляетъ изъ себя ничего новаго, но
является чѣмъ то само собою понятнымъ. Какой выводъ изъ этого
слѣдуетъ для нашего вопроса? Конечно, только такой, что жрече-
скій кодексъ опирается на тотъ результатъ, къ которому стремится
Второзаконіе. Послѣднее стоитъ посреди борьбы и движенія, ясно
высказываетъ свои реформаціонныя намѣренія, свою противополож-
ность обычаю, тому, «что мы теперь обыкновенно дѣлаемъ»; первый
стоитъ внѣ и выше спора, цѣль достигнута, обладаніе обезпечено.
На основѣ жреческаго кодекса никогда не могла бы послѣдовать
реформація, никакой Іосія не могъ бы, исходя изъ него, замѣтить,
что современное состояніе культа извращено и должно быть пре-
образовано: дѣло стоитъ такъ, какъ будто все искони находится
въ самомъ лучшемъ порядкѣ. Точно также только во Второзаконіи
возможно заглянуть въ корень вещей, уяснить связь закона съ заботою
о строгомъ монотеизмѣ и объ удаленіи изъ богослуженія народно-
языческихъ элементовъ, т. е. увидать его глубочайшую и дѣйстви-
тельно цѣнную цѣль; въ жреческомъ кодексѣ разумное основаніе
учрежденія, которое само по себѣ вовсе не раціонально, лежитъ въ
его собственной «легитимности», подобно тому, какъ и вся сущ-
ность дѣла естественно кажется чѣмъ то обыкновеннымъ и не нуж-
дающимся въ мотивировкѣ. Нигдѣ не проглядываетъ мысль, что
уничтоженіе высотъ вмѣстѣ со священными деревьями и камнями
является спеціальною цѣлью закона; эти учрежденія врядъ ли даже
извѣстны, и то, что можно понять только какъ отрицательныя и
полемическія мѣропріятія, считается имѣющимъ полный смыслъ
само по себѣ.

Идея, какъ идея, старѣе, чѣмъ идея, какъ исторія. Во Второ-
законіи она имѣетъ свой прирожденный цвѣтъ, выступаетъ противъ

дѣйствительности съ требованіями, въ качествѣ нападающей стороны. Впрочемъ, поскольку она вложена въ уста Моисея, она старается одѣться въ историческую одежду; но это начало держится въ скромныхъ границахъ. Моисей только выставляетъ законъ; онъ не создаетъ учрежденій для своего собственнаго времени, чтобы провести его, и не требуетъ его проведенія въ ближайшемъ будущемъ. Напротивъ, законъ долженъ вступить въ силу только тогда, когда народъ окончитъ завоеваніе страны и достигнетъ покоя. Выше было сдѣлано предположеніе, что послѣдній срокъ вступленія въ силу закона былъ отодвинутъ до дней Давида и Соломона (I Цар., VIII, 16). Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что для проведенія закона нужно «мѣсто, которое изберетъ Ягве», подъ которымъ могла разумѣться только іудейская столица. Отсюда, до тѣхъ поръ, пока вмѣстѣ съ соломоновымъ храмомъ единство культа не получило надлежащаго основанія, Второзаконіе совершенно не признаетъ, будто то, что должно быть, должно издавна имѣть также историческое существованіе; въ то же время ясно сквозитъ между строкъ, что съ этого послѣдняго момента единство культа является скорѣе требованіемъ благочестія, чѣмъ практическимъ требованіемъ. Напротивъ, жреческій кодексъ до такой степени неспособенъ отвлечься отъ идеи единства культа, что ни на одинъ мигъ не можетъ представить себѣ Израиля безъ этого единства: онъ отодвигаетъ его фактическое существованіе къ началу теократіи и сообразно съ этимъ совершенно преобразовываетъ древнюю исторію. Основаніе для концентраціи богослуженія, храмъ, на дѣлѣ построенный только Соломономъ, въ жреческомъ законѣ считается необходимымъ также и для безпокойной кочевой эпохи, предшествовавшей осѣдлости; и вотъ онъ сдѣланъ переноснымъ и въ видѣ скиніи собранія перенесенъ въ первоначальную эпоху, ибо скинія собранія на самомъ дѣлѣ является не первообразомъ, но копіей іерусалимскаго храма. Ихъ обоюдное сходство извѣстно [11]), но I Цар. 6 ни однимъ словомъ не обмолвилось о томъ, что Соломонъ пользовался болѣе древнимъ образцомъ и приказывалъ придерживаться его своимъ тирскимъ мастерамъ. Графъ стремится ближе доказать позднѣйшее происхожденіе моисеевой постройки на основаніи слѣдующихъ двухъ соображеній. Во первыхъ, при описаніи скиніи собранія повторяется рѣчь о ея сѣверной, южной и западной сторонахъ, безъ предварительнаго указанія ея опредѣленной и всегда одинаковой оріентаціи: послѣдняя молчаливо предполагается извѣстной, такъ какъ она взята отъ храма, который былъ неподвижной постройкой и не мѣнялъ своего мѣста. Во вторыхъ, мѣдный жертвенникъ собственно описывается какъ деревянный, но лишь обитый мѣдью: такая конструкція соотвѣтствуетъ, быть можетъ, древнѣйшему способу обработки мѣди, но для очага огромнаго размѣра, на которомъ постоянно горитъ сильный огонь, она совсѣмъ непригодна и легче всего объясняется стремленіемъ сдѣлать удобнымъ для переноски мѣдный жертвенникъ, отлитый Соломономъ (II Цар. 16, 4), посредствомъ превращенія его основы въ столярное произведеніе. Однако, остается непоколебимымъ основный фактъ, что скинія собранія жреческаго кодекса по своему значенію является не просто временной кровлей ковчега во время переходовъ, но представляетъ изъ себя единственное законное святилище общины двѣнадцати колѣнъ въ эпоху до Соломона и слѣдовательно проекціей позднѣйшаго храма [12]). Какъ скромно и чуть ли не конфузливо звучитъ ссылка Второзаконія на будущее мѣсто, которое изберетъ Ягве, въ сравненіи съ этимъ дерзкимъ утвержденіемъ, что основаніе для централизаціи дано съ самаго начала! Во Второзаконіи, до извѣстной степени, въ умѣ законодателя существуетъ только идея, которая заявляетъ притязанія на реальную дѣятельность лишь въ отдаленную позднѣйшую эпоху; въ жреческомъ кодексѣ моисеева идея обросла также и моисеевымъ тѣломъ, вмѣстѣ съ которымъ она вступаетъ въ міръ, воплощенная съ самаго начала [13]).

Тѣмъ же самымъ простымъ историческимъ путемъ, посредствомъ котораго жреческій кодексъ пересаживаетъ центральное святилище въ досоломоновское время, устраняетъ онъ со сцены и другія мѣста культа. Его 84 левитскихъ города, какъ доказано, по большей части являются метаморфозой старыхъ высотъ, сообразованной съ требованіями эпохи. Жертвенникъ, который по Іис. Нав. 22 строятъ восточноіорданскія колѣна, воздвигается отнюдь не съ намѣреніемъ употреблять его, но лишь въ качествѣ извѣстнаго памятника. Такимъ же образомъ очищается даже эпоха, предшествовавшая Моисею. Такъ какъ у патріарховъ не было скиніи собранія, то они вообще не имѣютъ культа. По жреческому кодексу они не строятъ жертвенниковъ, не приносятъ жертвъ и старательно удерживаются отъ всего того, чѣмъ они могли бы какъ-нибудь предвосхитить привилегію единственно истиннаго святилища. Такая обработка исторіи патріарховъ является лишь самымъ крайнимъ послѣдствіемъ стремленія провести въ исторіи, такъ сказать, semper, ubique et ab omnibus установленнаго закономъ единства культа.

Итакъ, во Второзаконіи учрежденіе еще испытываетъ муки рожденія и должно пробиться впередъ въ борьбѣ съ практикой современности. Въ жреческомъ кодексѣ оно заботится объ утвержденіи своей исконной законности и преобразовываетъ сообразно съ собою прошлое, очевидно потому, что это прошлое для настоящаго уже не нужно: перенесеніе новаго въ древнюю эпоху происходитъ обыкновенно позднѣе, чѣмъ рожденіе новаго. Второзаконіе стоитъ

посреди историческаго кризиса и еще тѣсно связано съ древнѣйшимъ періодомъ культа, противъ условій котораго оно можетъ бороться, но котораго оно не можетъ игнорировать или совсѣмъ отрицать. Напротивъ, никакое продолженіе жизни прежнихъ обычаевъ не препятствуетъ жреческому кодексу набросать для себя картину древней эпохи, какъ она должна быть; нестѣсняемый еще существующими взглядами и дѣйствующей традиціей, онъ можетъ идеализировать старину, какъ ему нравится. Сообразно съ этимъ, его мѣсто послѣ Второзаконія, именно въ третьемъ, послѣплѣнномъ періодѣ исторіи культа, когда, съ одной стороны, единство мѣста богослуженія было совершившимся фактомъ, ничѣмъ и никѣмъ не оспариваемымъ, и когда, съ другой стороны, изгнаніе настолько разорвало естественную связь между современностью и древностью, что на пути искусственнаго изображенія послѣдней съ точки зрѣнія опредѣленной идеи не стояло больше препятствій.

III.

Обычный приговоръ какъ разъ обратный. Полагаютъ, что во Второзаконіи ясно проступаютъ отношенія царской эпохи, но жреческій кодексъ со своими историческими предпосылками никоимъ образомъ не подходитъ къ ситуаціи этой эпохи и поэтому древнѣе Второзаконія. Если въ основаніи культа стоитъ соломоновъ храмъ, какъ напр. у Іезекіиля, то всякій признаетъ позднѣйшую эпоху; но если культъ въ качествѣ фундамента имѣетъ скинію собранія, то это, говорятъ, другое дѣло. Доказываютъ глубокую древность жреческаго законодательства тѣмъ, что перемѣщаютъ его въ историческую сферу, созданную имъ самимъ изъ его законническихъ предпосылокъ; такъ какъ такую сферу нигдѣ нельзя найти въ дѣйствительной исторіи, то поэтому она де должна предшествовать послѣдней. Такимъ образомъ, жреческое законодательство держится на собственной верхушкѣ въ воздухѣ надъ землею.

1. Можетъ показаться, что до сихъ поръ только утверждалось, будто скинія собранія покоится на исторической фикціи. Но въ дѣйствительности это уже доказано, хотя можно прибавить еще нѣкоторыя соображенія, которыя, правда, давно уже были высказаны, но все еще недостаточно приняты во вниманіе. Я предупреждаю, что дѣло идетъ о скиніи собранія жреческаго кодекса, такъ какъ, конечно, палатка для ковчега могла существовать въ дѣйствительности. И на самомъ дѣлѣ, въ Палестинѣ палатки издавно служили помѣщеніями для идоловъ (Осія 9,6) и только въ позднѣйшую эпоху были замѣнены постоянными домами; точно также іеговистическая традиція (но не J) знаетъ священную палатку при моисеевомъ лагерѣ и именно

внѣ его, подобно тому какъ и древнѣйшія высоты по большей части находились внѣ городовъ [14]). Дѣло идетъ объ опредѣленной палаткѣ, которая была устроена по указаніямъ Ягве въ качествѣ краеугольнаго камня теократіи (Исх. 25 и слѣд.), о досоломоновомъ центральномъ святилищѣ, которое по своему виду въ то же время является отображеніемъ храма. Спорна уже просто возможность ея существованія. Ея великолѣпное устройство, для котораго принудительнымъ образомъ былъ собранъ самый драгоцѣнный матеріалъ, обработанный самымъ искуснымъ восточнымъ способомъ, является самой чудесной противоположностью той почвѣ, на которой воздвигается это сооруженіе: скинію устраиваютъ въ пустынѣ, среди безхитростныхъ кочевыхъ еврейскихъ племенъ, которыя, однако, должны построить ее безъ чужой помощи, въ короткій срокъ. Это противорѣчіе рано стало бросаться въ глаза и впервые навело на сомнѣніе Вольтера. Но пускай сомнѣнія остаются сомнѣніями; достаточно того, что еврейская традиція ничего не знаетъ о моисеевой скиніи собранія, даже въ эпоху судей и первыхъ царей, для которой собственно скинія и была назначена.

Но если послушать, сколько еще теперь можетъ разсказать о скиніи собранія иной теологъ, умѣющій ловко пользоваться книгой Хроникъ, то, конечно, указаннаго взгляда нельзя держаться. Именно, во II Хрон., I, 3 и слѣд. разсказывается, что Соломонъ отпраздновалъ свое вступленіе на престолъ великимъ жертвоприношеніемъ Гаваонѣ, такъ какъ тамъ стояла скинія собранія и мѣдный жертвенникъ Моисея. Соотвѣтственно съ этимъ, I Хрон., XXI, 29 говоритъ, что Давидъ, правда, принесъ жертву на гумнѣ Орны, но жилище Ягве и установленный закономъ жертвенникъ были въ то время въ Гаваонѣ; и далѣе, по XVI, 39, тамъ же въ Гаваонѣ служитъ законный первосвященникъ Садокъ. Исходя изъ этихъ данныхъ, раввины, а въ новѣйшее время въ особенности Кейль и Моверсъ, выработали систематическую исторію скиніи собранія. Пока при Давидѣ и Соломонѣ ковчегъ находился на Сіонѣ, скинія была въ Гаваонѣ; это видно, будто бы, также изъ того, что тамъ (II Сам., XXI, 6, 9) приносили жертвы передъ Ягве. Ранѣе она была въ Номвѣ, гдѣ упоминаются ефодъ и хлѣбы предложенія (I Самуила, 21); а первоначально, со временъ Іисуса Навина, она была въ Силомѣ. Но эти пункты были только мѣстами ея постояннаго пребыванія; рядомъ съ ними она мимоходомъ останавливалась то здѣсь, то тамъ, и своею вездѣсущей быстротою спасала единство культа, несмотря на различныя и далеко лежащія другъ отъ друга мѣста, на которыхъ онъ совершался. Вездѣ, гдѣ говорится о явленіяхъ предъ лицо Ягве и о жертвахъ передъ нимъ, молчаливо слѣдуетъ вставлять скинію собранія. [15]) Не нужно и доказывать, на-

сколько догматиченъ такой способъ изслѣдованія и къ какимъ нелѣпымъ выводамъ онъ приводитъ; достаточно уже того, что исходный пунктъ разсужденія ничѣмъ не обоснованъ. Именно, сообщеніе кн. Хроникъ, что Соломонъ принесъ жертву въ честь своего вступленія на престолъ на жертвенникѣ скиніи собранія въ Гаваонѣ, стоитъ въ противорѣчіи съ болѣе древней параллелью I Цар., III, 1—4. Послѣднее мѣсто не только ничего не говоритъ о скиніи собранія, которая, будто-бы, стояла въ Гаваонѣ, но въ опредѣленныхъ выраженіяхъ сообщаетъ, что Соломонъ принесъ жертву на высотѣ, какъ таковой, и извиняетъ его за это, указывая, что еще не былъ построенъ домъ для имени Ягве. Уже самыя общія соображенія показываютъ, что авторъ Хроники зависитъ отъ указаннаго сообщенія I Цар.; но въ особенности это явствуетъ изъ того, что онъ обозначаетъ скинію собранія высотой—это contradictio in adiecto, которое можетъ быть объяснено только, какъ стремленіе дать автентичное толкованіе выраженію I Цар. III «великая высота въ Гаваонѣ». Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, авторъ Хроники подгоняетъ исторію къ закону: молодой и благочестивый Соломонъ могъ вѣдь принести жертву только на предписанномъ закономъ мѣстѣ, которое, слѣдовательно, и нужно было поставить взамѣнъ указанной высоты въ Гаваонѣ. Вмѣстѣ съ сообщеніемъ II Хрон. I, 3 и слѣд. падаютъ также два другихъ указанія I Хрон. XVI, 39 и XXI, 29, которыя зависятъ отъ указаннаго основного мѣста, какъ ясно вскрываетъ это повтореніе выраженія: «великая высота въ Гаваонѣ». Кромѣ этихъ случаевъ, скинія собранія болѣе не встрѣчается въ кн. Хроникъ; она еще не заставила сдѣлать всѣхъ слѣдуемыхъ изъ нея выводовъ и еще не проникла собою историческую точку зрѣнія автора. Этотъ послѣдній былъ бы поставленъ въ нѣкоторое смущеніе вопросомъ, стояла ли скинія ранѣе въ Номвѣ, такъ какъ всѣ его старанія направлены, главнымъ образомъ, на то, чтобы связать установленное закономъ святилище съ установленнымъ закономъ жреческимъ родомъ Садока-Елеазара, который во всякомъ случаѣ можно предположительно принять для Силома, но не для Номвы. [16])

То обстоятельство, что кн. Хроникъ изображаетъ исторію Израиля сообразно съ жреческимъ кодексомъ, обыкновенно невольно заставляетъ полагать въ основу исторіи принципіальную концепцію Хроники; но оно скорѣе должно бы побудить изслѣдователей оставить кн. Хроникъ въ покоѣ, разъ дѣло идетъ объ отысканіи дѣйствительной и подлинной традиціи. Книги Судей и Самуила упоминаютъ много святилищъ, но не упоминаютъ о самомъ важномъ изъ всѣхъ —о скиніи собранія. Единственное мѣсто, гдѣ стоитъ названіе 'ohel mo'ed (I Сам., II, 22) плохо засвидѣтельствовано и по-

дозрительно по содержанію. [17]) Но находятся ясные слѣды существованія ковчега завѣта въ концѣ эпохи судей (I Сам., IV—VI). Гарантируетъ ли существованіе ковчега существованіе скиніи собранія? Нѣтъ, напротивъ, исторія ковчега вплоть до перенесенія его въ храмъ Соломона является доказательствомъ того, что ковчегъ мыслится совершенно независимо отъ какой либо спеціально для него предназначенной палатки. Но это соображеніе уничтожаетъ понятіе моисеевой скиніи собранія, такъ какъ по закону ковчегъ и скинія являются необходимою принадлежностью другъ друга, одно не можетъ быть безъ другого, и то и другое одинаково важно. Скинія собранія должна повсюду сопровождать символъ присутствія Ягве; мракъ святого-святыхъ есть, такъ сказать, жизненный элементъ ковчега завѣта; только въ силу необходимости и лишь подъ покровомъ занавѣсей ковчегъ во время перехода покидаетъ свое мѣстопребываніе и вновь удаляется туда, когда дѣлается остановка. Но I Сам. IV и слѣд. разсказываетъ что только одинъ ковчегъ появляется въ полѣ сраженія, онъ одинъ попадаетъ въ руки филистимлянъ; о скиніи собранія и ея совершенно необходимой принадлежности, жертвенникѣ, нѣтъ рѣчи даже въ V главѣ, гдѣ разсказывается о помѣщеніи символа Ягве въ храмѣ Дагона въ Азотѣ; точно также нѣтъ рѣчи о нихъ въ VI гл., хотя судя по этому разсказу, враги, очевидно, возвращаютъ всѣ доставшіяся имъ въ добычу святыни. Предполагаютъ, что помѣщеніе ковчега осталось въ Силомѣ. Очень вѣроятно, но тогда это была не моисеева скинія собранія, неразлучная спутница ковчега. На самомъ дѣлѣ, разсказчикъ говоритъ о прочномъ домѣ въ Силомѣ, съ колоннами и дверями; возможно, что это анахронизмъ [18])—хотя почему?—но во всякомъ случаѣ отсюда слѣдуетъ, что этотъ анахронизмъ совсѣмъ не подозрѣваетъ существованія скиніи, которая вѣдь должна слѣдовать вмѣстѣ съ ковчегомъ на войну. Если на этотъ разъ было допущено нарушающее законъ исключеніе, то почему ковчегъ, по крайней мѣрѣ, послѣ выдачи не былъ вновь присоединенъ къ тому жилищу, которое онъ собственно и не долженъ былъ бы покидать? Вмѣсто этого ковчегъ является въ Веѳсамисъ и приноситъ съ собою несчастіе, потому что... на него съ любопытствомъ смотрѣли люди. Оттуда онъ переходитъ въ Каріаѳъ-іаримъ, гдѣ и остается въ теченіе многихъ лѣтъ въ домѣ частнаго человѣка. Оттуда Давидъ переноситъ его въ Іерусалимъ — естественно для того, чтобы возвратить его въ скинію, точно также перенесенную въ Іерусалимъ: такъ слѣдовало бы думать на основаніи представленія, вытекающаго изъ пятикнижія и кн. Хроникъ. Но Давиду эта мысль не приходитъ въ голову, хотя она могла напрашиваться сама собою. Сначала Давидъ хочетъ взять ковчегъ къ себѣ въ свой замокъ, но

былъ напуганъ и долженъ отказаться отъ этого, и чтобы перенести ковчегъ хоть куда-нибудь изъ того неудобнаго положенія, въ которое онъ попалъ, ставитъ его въ концѣ концовъ въ домъ одного изъ своихъ приближенныхъ, Аведдара, изъ Геѳа. Если бы Давидъ зналъ хоть что-нибудь о скиніи, онъ вспомнилъ бы, что она стоитъ пустая въ Гаваонѣ, совсѣмъ рядомъ, и она вывела бы его изъ всякой бѣды. Такъ какъ ковчегъ приноситъ счастье дому Аведдара (подумайте, ковчегъ стоитъ въ домѣ солдата, филистимлянина—и однако онъ приноситъ не горе, но благословеніе), то царь проникается мужествомъ привести въ исполненіе свое первоначальное намѣреніе, поставить ковчегъ въ замокъ. [19]) И при этомъ онъ ставитъ ковчегъ въ палатку, которую онъ приказалъ для него сдѣлать (II Сам., VI, 17); эта палатка Давида на Сіонѣ осталась пріютомъ для ковчега до построенія храма.

Если скинія собранія существовала, то она, неизбѣжно, была бы упомянута въ тотъ моментъ, когда храмъ занялъ ея мѣсто. Уже было замѣчено, что она не служила образцомъ для него. Но по крайней мѣрѣ можно было бы ожидать, что въ разсказѣ о построеніи новаго святилища проскользнетъ хоть словечко о томъ, куда дѣлось старое. Какъ будто это и сдѣлано въ I Цар. VIII, 4: послѣ окончанія постройки храма туда перенесли, кромѣ ковчега, скинію собранія (’ohel mo^{c}ed) и всѣ находившіеся тамъ священные предметы. Толкователи расходятся, нужно ли понимать подъ ’ohel mo^{c}ed палатку для ковчега на Сіонѣ, о которой только и была рѣчь до этого момента (I Цар. I, 39, II, 28—30), или моисееву скинію, которая, по кн. Хрон., стояла въ Гаваонѣ, но о которой книга Царей ничего не разсказываетъ и даже ничего не знаетъ (III, 2—4). Для составителя четвертаго стиха VIII главы, повидимому, и то и другое сливалось вмѣстѣ; но мы поставлены передъ слѣдующей альтернативой: или это замѣчаніе стоитъ въ связи съ разсказомъ книги, и тогда ’ohel mo^{c}ed можетъ быть только палаткой на Сіонѣ, или ’ohel mo^{c}ed, VIII, 4 означаетъ моисееву скинію собранія, которая была перенесена изъ Гаваона въ соломоновъ храмъ,—и тогда это извѣстіе стоитъ внѣ связи съ разсказомъ и не исходитъ изъ тѣхъ предпосылокъ, которыя даетъ книга, другими словами, оно, слѣдовательно, добавлено впослѣдствіи. Первая возможность невѣроятна, такъ какъ терминъ ’ohel mo^{c}ed, кромѣ указанной интерполяціи масоретскаго текста I Сам. II, 22, не встрѣчается въ книгахъ Судей, Самуила и Царей вообще и въ особенности для обозначенія палатки Давида на Сіонѣ; послѣдняя была также слишкомъ мало освящена древностью и по II Сам. VII была слишкомъ невзрачна и носила слишкомъ временный характеръ, чтобы заслуживать сохраненія въ храмѣ. Но если ’ohel mo^{c}ed здѣсь, какъ всегда, означаетъ скинію, на что указываетъ и упоминаніе о священной утвари, то стихъ, конечно, вставленъ позднѣе. Мотивъ вставки понять нетрудно: то же самое препятствіе, которое послужило намъ выше отправною точкою, должно было подсказать какому-нибудь іудею, исходившему изъ идей пятикнижія, мысль искать въ этомъ мѣстѣ скинію собранія, и когда ея не нашлось, добавить ее. Однако, даже и интерполяція не устраняетъ затрудненій. Гдѣ моисеевъ жертвенникъ для всесожженій? Онъ былъ столь же важенъ и святъ, какъ и сама скинія, въ кн. Хроникъ даже выводится постоянно рядомъ съ нею и не заслуживалъ того, чтобы его оставили пропадать въ Гаваонѣ; съ другой стороны, такой образъ дѣйствія грозилъ бы большими опасностями единству культа. Далѣе, если священная утварь была перенесена изъ скиніи въ храмъ, то для чего Соломонъ, по I Цар., VII, отлилъ всю новую? Почему вмѣсто семисвѣчника онъ сдѣлалъ десятисвѣчникъ? И старая утварь была достаточно драгоцѣнна, отчасти даже еще драгоцѣннѣе новой, а сверхъ того была освящена своею древностью.

Отрицательную параллель ко введенію скиніи собранія въ I Цар., VIII, 4 представляетъ исключеніе мѣднаго жертвенника изъ списка утвари, отлитой Соломономъ для храма (I Цар. VII). Мѣдный жертвенникъ Соломона упоминается въ I Цар., VIII, 64, II Цар., XVI, 14, 15, какъ уже извѣстный читателю, хотя изъ главнаго мѣста I Цар., VII мы о немъ ничего не узнаемъ. Первоначально его нельзя было здѣсь пропустить, такъ какъ онъ былъ какъ разъ самымъ важнымъ предметомъ. Значитъ, попытались изгладить упоминаніе о немъ, такъ какъ онъ являлся очень неудобнымъ конкурентомъ моисееву жертвеннику для всесожженій; но, по обыкновенію, интерполяторъ не былъ достаточно послѣдователенъ и не изгладилъ всѣхъ его слѣдовъ, чтобы вполнѣ увѣрить насъ, будто Соломонъ не самъ отлилъ мѣдный жертвенникъ, но перенесъ въ Іерусалимъ жертвенникъ изъ моисеевой скиніи собранія и поставилъ его тамъ передъ храмомъ.

Ясно, что въ этоху Соломона не существовало ни скиніи собранія, ни священной утвари, ни мѣднаго жертвенника Моисея. Но если скиніи собранія не было въ эпоху послѣднихъ судей и первыхъ царей, то ея также не было и во всю предшествующую эпоху. Это слѣдуетъ изъ II Сам., VII, изъ отрывка, историческая достовѣрность котораго неважна, но который, во всякомъ случаѣ, передаетъ точку зрѣнія доплѣннаго писателя. Здѣсь разсказывается, что послѣ того, какъ Давидъ усмирилъ своихъ враговъ, онъ задумалъ построить для ковчега достойное помѣщеніе и сказалъ о сво мъ рѣшеніи пророку Наѳану въ такихъ выраженіяхъ: «я живу-

въ домѣ, выстроенномъ изъ кедра, а ковчегъ Ягве въ палаткѣ». Соотвѣтственно съ указаніемъ VI, 17, Давидъ могъ подразумѣвать здѣсь только ту палатку, которую построилъ онъ самъ, слѣдовательно, не моисееву скинію, которая, судя по описанію Исх., 25 и слѣд., ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть противопоставлена деревянному строенію; еще менѣе она могла считаться жалкимъ и совершенно неподобающимъ для Ягве жилищемъ, такъ какъ по своему великолѣпію ни въ чемъ не уступала соломонову храму. Наѳанъ сначала одобрилъ намѣреніе царя, но потомъ отвергъ его, говоря, что Ягве и теперь не хочетъ ничего больше того, что у него было прежде. «Я не жилъ въ домѣ съ тѣхъ поръ, какъ вывелъ дѣтей Израиля изъ Египта, но кочевалъ въ палаткѣ и подъ навѣсомъ». Естественно, что и Наѳанъ имѣлъ передъ глазами въ качествѣ тогдашняго жилища ковчега не моисееву скинію, но палатку Давида на Сіонѣ. Онъ не говоритъ, что ковчегъ ранѣе всегда находился въ скиніи собранія, и что поэтому его теперешній убогій кровъ является въ высшей степени противнымъ закону; напротивъ, онъ говоритъ, что теперешнее положеніе дѣла правильно, и что ковчегъ всегда помѣщался въ такомъ же простомъ и невзрачномъ пріютѣ. Такъ какъ палатка Давида не можетъ быть возведена ко времени исхода изъ Египта, то Наѳанъ говоритъ, конечно, о цѣломъ рядѣ шатровъ и жилищъ, и поэтому коньектура параллельнаго мѣста въ кн. Хроникъ (I, 17, 5) основывается на совершенно правильномъ его пониманіи. Слова Наѳана самымъ разительнымъ образомъ противорѣчатъ точкѣ зрѣнія пятикнижія: ковчегу соотвѣтствуетъ не опредѣленная единственная священная роскошная палатка, но напротивъ, ковчегъ относился совершенно безразлично къ своему пріюту, часто мѣнялъ его, и никогда его пріютъ не отличался особенной красотой. И такъ было со временъ Моисея [20]).

Такъ обстоитъ дѣло со скиніей собранія: если на такихъ нитяхъ хотятъ укрѣпить древность жреческаго кодекса, то я ничего противъ этого не имѣю. Представленіе о скиніи собранія выросло примѣнительно къ существовавшему ранѣе священному ковчегу, который въ эпоху Давида и ранѣе ставился въ палаткѣ; корень этого представленія—соломоновъ храмъ. Отъ послѣдняго скинія заимствовала свою внутреннюю сущность, свое центральное значеніе для культа, отъ первой—свою внѣшнюю форму.

2. Своеобразной точки зрѣнія держится Теодоръ Нёльдеке. Онъ допускаетъ, что скинія собранія есть фикція, цѣль которой создать, такъ сказать, предсуществованіе храма и единство культа, но отрицаетъ выводъ, что въ такомъ случаѣ жреческій кодексъ предполагаетъ единство культа уже существующимъ въ современную ему эпоху и поэтому болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ Второзаконіе.

Онъ говоритъ [21]): «усиленное стремленіе къ единству культа должно было явиться съ тѣхъ поръ, какъ Соломонъ построилъ храмъ. Въ сравненіи съ великолѣпнымъ святилищемъ въ центрѣ іудейскаго царства, вмѣстѣ съ его лишеннымъ изображенія боговъ культомъ, старыя священныя мѣста должны были все болѣе и болѣе отступать назадъ, и при этомъ не только въ глазахъ народа, но въ особенности въ глазахъ лучшихъ и наиболѣе прогрессивныхъ по духу людей (ср. Амосъ, IV, 8, VIII, 14). Если уже Езекія довольно таки подвинулъ впередъ введеніе единства культа въ Іудеѣ, то, слѣдовательно, указанное стремленіе должно было быть уже дѣйствительно старымъ; вѣдь не рѣшились бы такъ легко насильственнымъ образомъ раздавить старые священные обычаи, если бы этого не требовала уже давно теорія. Іерусалимскіе жрецы должны были въ особенности рано придти къ той мысли, что ихъ храмъ со священнымъ ковчегомъ и великимъ жертвенникомъ является единственнымъ истиннымъ мѣстомъ поклоненія божеству, и это стремленіе, столь благопріятствовавшее очищенію религіи, нашъ авторъ облекъ въ форму закона, конечно, невыполнимаго вслѣдствіе своей строгости (Лев., XVII, 4 и слѣд.) и поэтому впослѣдствіи смягченнаго для практическаго исполненія авторомъ Второзаконія».

Не такъ важно то, что должно было быть, какъ то, что дѣйствительно происходило. Нёльдеке опирается единственно на извѣстіе II Цар., XVIII, 4, 22, что Езекія устранилъ высоты и жертвенники Ягве и сказалъ Іудеѣ и Іерусалиму: молитесь передъ этимъ жертвенникомъ въ Іерусалимѣ. Противъ этого извѣстія уже выше были выражены сомнѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, какой шумъ надѣлало подобное же мѣропріятіе Іосіи, какимъ клиномъ оно врѣзалось въ тогдашній культъ! А между тѣмъ мѣра Езекіи, хотя и болѣе ранняя, не вызвала никакихъ волненій и прошла настолько безслѣдно, что ея возстановленіе семьдесятъ или восемьдесятъ лѣтъ спустя на дѣлѣ нисколько не было съ ней связано, но было предпринято, какъ во всѣхъ отношеніяхъ новый шагъ по пути, до сихъ поръ совершенно неиспробованному; наконецъ, странно, что о реформѣ Езекіи говорится вскользь, между тѣмъ какъ ея содержаніе является преимущественной и основной темою книги Царей. Сюда надо прибавить еще одно спеціальное соображеніе, на важность котораго также уже указывалось, именно, что то лицо, которое, судя по обстоятельствамъ дѣла, побудило Езекію къ его мѣропріятію, пророкъ Исаія, въ одной изъ своихъ самыхъ позднихъ рѣчей опредѣленно требуетъ для мессіанической эпохи только очищенія мѣстъ культа отъ рѣзныхъ и литыхъ изображеній, слѣдовательно, не желаетъ ихъ полнаго уничтоженія. Во всякомъ случаѣ, приходится признать, что если разбираемое извѣстіе имѣетъ какое-нибудь значеніе [22]), то

Езекія произвелъ лишь слабую и совершенно безуспѣшную попытку въ этомъ направленіи и никоимъ образомъ не «подвинулъ довольно таки впередъ введеніе единства культа». Отсюда самое большее можно было бы вывести, что стремленіе концентрировать богослуженіе въ іерусалимскомъ храмѣ уже чувствовалось во время царствованія Езекіи. Но этотъ выводъ былъ бы очень неблагопріятенъ для цѣли Нёльдеке отодвинуть жреческій кодексъ въ эпоху, предшествующую Второзаконію. Вѣдь въ жреческомъ кодексѣ какъ разъ совершенно незамѣтно централистскихъ стремленій; напротивъ, централизація тамъ предполагается, какъ само собою понятный фактъ, и развита до самыхъ крайнихъ своихъ послѣдствій. Къ II Цар., XVIII, 4, 22 можетъ подойти лишь Второзаконіе и то только въ томъ случаѣ, если кому либо придетъ охота выступить съ этимъ извѣстіемъ противъ разсказа II Цар., XXII—XXIII, по которому Второзаконіе было найдено только восемьдесятъ лѣтъ спустя и тогда впервые вступило въ силу.

Нёльдеке предполагаетъ, что стремленіе къ единству культа первоначально и ранѣе всего зародилось и жило именно среди іерусалимскаго жречества. Если жреческій кодексъ древнѣе Второзаконія, то во всякомъ случаѣ пророческая агитація за реформу культа, изъ которой выросло Второзаконіе, должна быть только отголоскомъ болѣе древней жреческой агитаціи. Но о такой мы ничего не знаемъ, въ то время какъ пророческую мы болѣе или менѣе можемъ прослѣдить начиная отъ ея идеальнаго начала вплоть до ея практическихъ результатовъ. Амосъ, Осія, Исаія—вотъ кто повелъ борьбу противъ стараго народнаго культа на высотахъ. При этомъ они исходили не изъ прирожденнаго пристрастія къ іерусалимскому храму, но изъ нравственныхъ мотивовъ, которые впервые зарождаются въ ихъ душѣ, такъ сказать, прямо на нашихъ глазахъ, безъ всякаго искусственнаго посредства; ихъ сужденія, даже если они внушены историческими основаніями и касаются сѣверноизраильскихъ святилищъ, имѣютъ совершенно общій характеръ и направлены противъ культа вообще. Въ рѣчахъ пророковъ мы не находимъ никакихъ слѣдовъ вліянія какой-либо точки зрѣнія, которая была бы хоть только сродною жреческой, именно, что богослуженіе на опредѣленномъ и спеціальномъ мѣстѣ имѣетъ бо́льшую цѣну, чѣмъ на всѣхъ другихъ, и поэтому заслуживаетъ продолженія своего существованія; ихъ полемика чисто пророческая, т. е. индивидуальная, боговдохновенная въ томъ смыслѣ, что не зависитъ отъ какихъ бы то ни было ходячихъ и предвзятыхъ ложныхъ мнѣній. Послѣдующее развитіе пошло въ зависимости отъ этого абсолютно оригинальнаго начала и вылилось не въ жреческій кодексъ, но во Второзаконіе, въ книгу, которая при всемъ ея справедливомъ вни-

маніи къ жрецамъ (конечно, къ іерусалимскимъ не болѣе, чѣмъ ко всѣмъ другимъ), все таки не отрекается отъ своего пророческаго происхожденія и прежде всего совершенно свободна отъ какихъ бы то ни было іерократическихъ склонностей. Наконецъ, Второзаконіе имѣло историческій результатъ въ видѣ реформаціи Іосіи. Слѣдовательно, историческое движеніе въ этой области, поскольку оно проявляло свое дѣйствіе и благодаря этому намъ извѣстно, изначала и по существу было пророческимъ, хотя въ концѣ къ нему и могли примѣшаться жреческія вліянія; и оно не только можетъ, но должно пониматься изъ самого себя. Болѣе древнее или самостоятельно шедшее рядомъ жреческое движеніе въ томъ же самомъ направленіи осталось, по крайней мѣрѣ, совершенно безрезультатнымъ и потому совсѣмъ незасвидѣтельствованнымъ. Мы могли бы еще, быть можетъ, предположить, что іерусалимскіе жрецы все таки первые поставили передъ собою ту цѣль, осуществленіе которой позднѣе принесло имъ такія выгоды; но мы не замѣчаемъ, чтобы они безъ дальнихъ разсужденій были такъ же умны, какими являемся теперь мы, умудренные долгимъ опытомъ. По крайней мѣрѣ для гипотезы, предполагающей давнишнее скрытое существованіе централизаціонныхъ стремленій среди іерусалимскаго жречества, нѣтъ никакихъ другихъ основаній, кромѣ предвзятаго мнѣнія, что жреческій кодексъ хронологически долженъ предшествовать не только Второзаконію, но и пророкамъ. Ради этого конструируется совершенно абстрактная и, слѣдовательно, недопускающая возраженій возможность, создающая лазейку, чрезъ которую можно увильнуть отъ исторической вѣроятности, на что, однако, мы не можемъ рѣшиться.

Жреческій кодексъ былъ совершенно неизвѣстенъ еще въ эпоху начала плѣна, какъ это видно изъ книгъ Царей, которыя могли получить свой современный видъ не ранѣе смерти Набукодроссора. Ихъ редакторъ, который цитируетъ законъ Второзаконія и выноситъ приговоры всегда сообразно съ послѣднимъ, считаетъ высоты дозволенными до построенія соломонова храма, какъ это свидѣтельствуетъ I Цар. III, 2; слѣдовательно, въ его представленіи скинія собранія не существуетъ. Іеремія, который старше редактора книгъ Царей много-много на одно поколѣніе, точно также не знаетъ скиніи; но онъ, принимая во вниманіе прежнее мѣсто пребыванія ковчега (а не въ силу своей солидарности съ ходячими взглядами), считаетъ предшественникомъ іерусалимскаго храма божій домъ въ Силомѣ; въ этомъ за нимъ слѣдуетъ анонимное пророчество I Сам., II, 27—36, поздній возрастъ котораго обнаруживается изъ его языка (II, 33) и изъ того обстоятельства, что оно предвосхищаетъ угрозу, слѣдующую въ III главѣ. Если тогда уже существовалъ жреческій

кодексъ, то въ высшей степени удивительно, что такой важной книги, столь близко касающейся ихъ темы, не зналъ ни одинъ изъ всѣхъ этихъ писателей, въ особенности составитель Второзаконія, который въ XII главѣ ставитъ единство культа въ зависимость фактически только отъ избранія Іерусалима; древняя еврейская литература не могла такъ легко позволить проглядѣть жреческій кодексъ, какъ это допустила бы въ подобномъ случаѣ наша. И какъ могло произойти, что въ книгѣ Хроникъ, происходящей изъ III столѣтія, жреческій кодексъ сразу перестаетъ быть какъ бы мертвецомъ, но повсюду и уже черезчуръ живо и явственно обнаруживаетъ свое вліяніе на способъ обработки исторіи. Но Нёльдеке совершенно не чувствителенъ къ этимъ трудностямъ. Онъ какъ будто держится такого взгляда, что въ послѣплѣнную эпоху не осмѣливались предпринимать столь глубокую переработку традиціи, вплоть до пересозданія ея заново, какую влечетъ за собою предвосхищеніе соломонова храма посредствомъ скиніи собранія [23]). Наоборотъ, отличительная черта послѣплѣнныхъ писателей заключается именно въ томъ, что они, исходя изъ своихъ идей, самымъ свободнымъ образомъ обращались съ учрежденіями израильской древности, съ которыми ихъ эпоха уже не имѣла никакой связи. И для чего другого стоитъ Хроника въ канонѣ, какъ не для того, чтобы показать намъ это? Но если Нёльдеке извиняетъ незнакомство старины со скиніей собранія тѣмъ, что она является исключительно мыслимой величиною [24]), то онъ въ то же время упускаетъ изъ виду, что за нею скрывается весьма реальная идея единства культа, ради которой скинія, даже какъ простое представленіе, была бы съ радостью принята даже и составителемъ Второзаконія. Только подмостки скиніи собранія есть плодъ фантазіи, идея же ея коренится въ исторической почвѣ, и по идеѣ ее можно понять.

Въ заключеніе необходимо разобрать еще одинъ пунктъ, который усиленно выдвигался, какъ ахиллесова пята гипотезы Графа, въ особенности Дильманномъ, опиравшимся на болѣе старыхъ предшественниковъ. Именно, дѣло въ томъ, что жреческій кодексъ, несмотря на ограниченія жертвоприношеній только однимъ мѣстомъ, все таки строго держится стараго опредѣленія, что всякое закланіе есть жертва, въ то время какъ Второзаконіе дѣлаетъ шагъ впередъ и отвергаетъ его. Отсюда будто бы очевидно слѣдуетъ пріоритетъ жреческаго кодекса. Именно, въ Лев. XVII говорится: «кто изъ дома Израиля закалываетъ быка, или овцу, или козла въ лагерѣ или внѣ лагеря и не приводитъ (животное) къ скиніи собранія, чтобы принести Ягве приношеніе передъ жилищемъ Ягве, тому это должно вмѣниться, какъ грѣхъ (пролитія) крови; кровь пролилъ онъ и долженъ быть истребленъ изъ среды своего родства. (Это для того), чтобы дѣти Израиля приносили свои жертвы, которыя они приносятъ въ полѣ, для Ягве, къ жрецу передъ скиніей собранія, какъ благодарственныя жертвы... они не должны болѣе приносить жертвы бѣсамъ пустыни, которымъ они нечестиво служатъ». Цѣль этого предписанія состоитъ исключительно въ томъ, чтобы твердо установить единственно законное мѣсто жертвоприношенія; только ради этого, очевидно, запрещено и свѣтское закланіе внѣ Іерусалима, которое дозволяетъ Второзаконіе. Но монополія законнаго мѣста жертвоприношенія затрагивается дозволеніемъ мірского закланія на любомъ мѣстѣ только тогда, когда закланіе, несмотря на всѣ усилія къ его обмірщенію, все таки не можетъ быть оторвано отъ жертвоприношенія. Слѣдовательно, ясно, что рядовой человѣкъ не понималъ правильно различія между религіознымъ и свѣтскимъ актомъ, которое до тѣхъ поръ совершенно не было извѣстно; и если онъ производилъ закланіе дома, что онъ могъ, конечно, сдѣлать, то онъ соблюдалъ при этомъ старый священный обрядъ жертвоприношенія, не взирая на всѣ предупрежденія составителя Второзаконія. Отсюда явилась опасность, что незамѣтнымъ образомъ опять прокрадется множественность жертвенниковъ; навстрѣчу такой опасности и идетъ Лев. XVII и притомъ совершенно такимъ же непрактичнымъ самимъ по себѣ образомъ, какъ это дѣлаетъ почти современный XVII гл. кн. Левитъ пророкъ Іезекіиль въ полемикѣ противъ вкушенія крови [25]); однако, и Дильманнъ считаетъ Іезекіиля моложе, чѣмъ Второзаконіе. При этомъ замѣчательно, какъ далеко пошелъ впередъ законъ Лев. XVII съ точки зрѣнія узости легимистическаго трактованія, хотя въ остальномъ онъ опирается на Второзаконіе. Второзаконіе еще вполнѣ признаетъ, что жертвы внѣ Іерусалима приносятся все таки и Ягве; для автора Лев. XVII это невозможное представленіе; подобно автору кн. Хроникъ, онъ смотритъ на такія жертвы просто какъ на жертвы демонамъ [26]). Мнѣ нечего и говорить, возможно ли предположить что-либо подобное относительно какого угодно лица, жившаго въ старыхъ условіяхъ, ранѣе реформаціи Второзаконія или даже лишь ранѣе плѣна.

Впрочемъ, Лев. XVII принадлежитъ, какъ извѣстно, къ своеобразному небольшому собранію законовъ, которое, правда, принято въ составъ жреческаго кодекса, но во многихъ отношеніяхъ уклоняется отъ него и какъ разъ въ вопросѣ о запрещеніи свѣтскихъ закланій. Жреческій кодексъ въ этомъ пунктѣ стоитъ всецѣло на почвѣ Второзаконія. Онъ позволяетъ закланія не для жертвоприношенія еще въ заповѣдяхъ, данныхъ Ною, которыя имѣютъ значеніе не только для всего міра, но и для іудеевъ. Правда, позднѣе онъ повторяетъ это разрѣшеніе въ неопредѣленныхъ выраженіяхъ, но онъ смотритъ на него, какъ на само собою понятное. Только поэтому

онъ можетъ смотрѣть на благодарственную жертву, какъ на нѣчто совершенно второстепенное, и почти игнорировать жертвенный пиръ; точно также въ Лев. XVII, 22—27 онъ даетъ прямо правила, регулирующія образъ дѣйствій при закланіи животныхъ, не предназнающихся для жертвы [27]). Такимъ образомъ и тутъ снова проявляется же самое отношеніе: выступающее во Второзаконіи нововведеніе въ жреческомъ кодексѣ предполагается, какъ обычай, существующій издавна, со времени Ноя. И въ этомъ пунктѣ жреческій кодексъ выросъ на той почвѣ, которую приготовило Второзаконіе.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Жертвы.

Какъ у всѣхъ древнихъ народовъ, такъ и у евреевъ жертва является основнымъ элементомъ культа. Спрашивается, прошелъ ли культъ и въ этомъ самомъ важномъ отношеніи черезъ ту исторію, стадіи которой отражаются въ пятикнижіи. Сообразно съ полученными уже результатами, надо безъ дальнихъ разсужденій считать это вѣроятнымъ. Но сохранившіеся до насъ источники, повидимому, недостаточны для того, чтобы прослѣдить процессъ или установить хотя бы только его начало и конецъ.

I.

1. Прилежно занимается нашей темой только жреческій кодексъ, который классифицируетъ различные разряды жертвъ и точно описываетъ, какъ надо поступать при ихъ приношеніи. Поэтому онъ даетъ руководящую схему даже для новѣйшихъ изслѣдованій, къ которой хорошо-ли—плохо-ли подгоняются остальныя случайныя данныя ветхаго завѣта. Это наблюденіе сразу даетъ намъ важную черту для характеристики жреческаго кодекса въ интересующемъ насъ пунктѣ. Жертвенный ритуалъ является въ немъ составной частью моисеева законодательства и притомъ весьма существенной; это не традиціонный ритуалъ, переданный израильтянамъ жизненной практикой, въ качествѣ стараго обычая со временъ патріарховъ; нѣтъ, лишь Моисей далъ Израилю его теорію и притомъ весьма разработанную, а эту послѣднюю преподалъ Моисею самъ богъ (Исх. 25 и слѣд., Лев. 1 и слѣд.). Поэтому, несоразмѣрно большое вниманіе удѣлено техникѣ жертвоприношеній, которая соотвѣтствуетъ теоріи, именно, вопросамъ о томъ, когда, гдѣ и кто приноситъ жертву, и въ особенности вопросу о томъ, какъ ее надо приносить. Отсюда послѣдній пунктъ пріобрѣтаетъ специфическое значеніе; можно подумать, что даже если жертва приносится другому богу, она можетъ стать, такъ сказать, ягвистической сама по себѣ, отъ природы, если только соблюденъ установленный закономъ ритуалъ. Форма отличаетъ по существу израильскій культъ отъ

всякаго другого, форма дѣлаетъ его отличительнымъ и конституирующимъ признакомъ священной общины. Съ формальнаго культа начинается теократія, и онъ начинается съ теократіи; послѣдняя, далѣе, есть не что иное, какъ учрежденіе для совершенія культа способомъ, благоугоднымъ богу. Поэтому и ритуалъ, который, какъ будто, имѣетъ значеніе лишь для жрецовъ, сталъ принадлежностью книги закона, предназначенной для всей общины; чтобы имѣть возможность принимать участіе въ жизни теократіи, всѣ члены ея должны знать ея сущность, а первымъ основнымъ элементомъ послѣдней является теорія жертвоприношенія.

Іеговистическій слой пятикнижія также не знаетъ другого способа поклоненія божеству, кромѣ жертвоприношенія, и не менѣе, чѣмъ жреческій кодексъ, считаетъ его важнымъ. Но въ іеговистѣ мы не встрѣчаемъ взгляда, что израильская жертва выдѣляется изъ всѣхъ остальныхъ своею формою, открытою Моисею, и притомъ такою формой, которая именно и сообщаетъ жертвѣ законный характеръ. Жертва всегда жертва; если она приносится Ваалу, то она языческая, если Ягве, то израильская. Въ книгѣ завѣта и въ обоихъ декалогахъ заповѣдано прежде всего не служить никакому другому богу, кромѣ Ягве, а послѣднему служить на дѣлѣ, приносить ему въ надлежащее время первинки и дары. Встрѣчаются отрицательныя предписанія, которыя по большей части исключаютъ тѣ или другія языческія особенности, но положительныхъ распоряженій относительно ритуала мы не находимъ; предполагается извѣстнымъ, какъ надо поступать при жертвоприношеніи, и вопросы ритуала не являются предметомъ законодательства. Но то, что книга завѣта и декалоги оставляютъ еще, быть можетъ, подъ сомнѣніемъ, становится совершенно яснымъ изъ іеговистическаго разсказа. Въ разсказѣ гораздо больше говорится о жертвахъ, чѣмъ въ законодательствѣ, и уже это обстоятельство можно считать характеристическимъ: въ жреческомъ кодексѣ отношеніе обратное. Но особенно важно, что съ точки зрѣнія іеговистической исторіи практика жертвоприношеній, и притомъ правомѣрныхъ и пріятныхъ богу, восходитъ далеко за времена моисеева законодательства и въ сущности такъ же стара, какъ міръ. Побудительнымъ мотивомъ для выхода евреевъ изъ Египта служитъ жертвенный праздникъ, который они хотятъ справить въ пустынѣ; уже въ Рафидимѣ (Исх. 17) Моисей строитъ жертвенникъ, и еще до заключенія договора на Синаѣ онъ устраиваетъ праздничный пиръ передъ Ягве по случаю посѣщенія Іофора (Исх. 18). Но обычай еще древнѣе Моисея: его знали и примѣняли Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Ной, отецъ всего человѣчества послѣ потопа воздвигъ первый жертвенникъ, а Каинъ и Авель задолго до него приносили жертвы тѣмъ же самымъ

способомъ, какимъ ихъ обыкновенно приносили въ Палестинѣ тысячелѣтіями позже. Арамеянинъ Валаамъ умѣетъ приносить Ягве жертвы такъ же хорошо, какъ и всякій израильтянинъ, и онѣ оказываютъ на бога надлежащее дѣйствіе. Изъ этихъ разсказовъ съ такою ясностью, какую только можно желать, обнаруживается представленіе, что жертва есть завѣщанный сѣдою древностью и совершенно всеобщій способъ поклоненія божеству, и что отличіе израильской жертвы отъ жертвъ другихъ народовъ заключается не въ томъ, какъ она приносится, а въ томъ, кому она приносится, именно, въ томъ, что она приносится богу Израиля. По этому представленію Моисей оставилъ безъ измѣненія обычную практику совершенія жертвоприношеній, а также и молитвы; если можно вообще предполагать существованіе опредѣленныхъ основателей израильскаго культа, то такими будутъ прежде всего патріархи; но и они не изобрѣтали ритуала, а только основывали мѣста, на которыхъ израильтяне служили Ягве, слѣдуя общему обычаю всего міра. Контрастъ съ жреческимъ кодексомъ въ высшей степени разительный. Какъ извѣстно, въ повѣствовательной части послѣдняго нѣтъ упоминаній ни одного случая жертвоприношенія ранѣе Моисея, ни въ книгѣ Бытія, ни въ книгѣ Исходъ, хотя закланіе животныхъ дозволено со временъ Ноя. Жреческій кодексъ уже не мотивируетъ ухода евреевъ изъ Египта необходимостью совершить праздникъ принесенія овецъ и быковъ; жертва первенцовъ становится въ немъ пасхальнымъ агнцемъ, который закалывается и съѣдается безъ жертвенника, безъ жрецовъ и не предъ Ягве [28]).

Безспорно, гораздо естественнѣе предполагать, что культъ восходитъ къ домоисеевымъ обычаямъ, чѣмъ считать его основною частью синайскаго законодательства; нѣтъ ничего страннѣе идеи о томъ, что богъ или Моисей вдругъ изобрѣли и ввели правильный жертвенный ритуалъ. Впрочемъ, это соображеніе еще не даетъ права заключать, что жреческій кодексъ относится къ позднѣйшему времени. Такого заключенія нельзя сдѣлать и путемъ ссылки на очень развитую технику жертвоприношенія, предписываемую жреческимъ кодексомъ, такъ какъ она могла существовать въ крупныхъ святилищахъ уже очень рано, но, конечно, не считалась подлиннымъ моисеевымъ установленіемъ. Напротивъ, центръ тяжести заключается, безъ сомнѣнія, въ другомъ соображеніи: вѣдь идея исключительной законности того опредѣленнаго порядка жертвоприношеній, какой предписывается жреческимъ кодексомъ въ качествѣ единственно возможнаго въ Израилѣ, является такимъ представленіемъ, которое могло выработаться только въ результатѣ централизаціи культа въ Іерусалимѣ. Но тогда разрѣшеніе нашего вопроса сводится къ результату, добытому въ предшествовавшей

главѣ; однако, во всякомъ случаѣ крайне желательно разрѣшить его самостоятельно, чтобы не слишкомъ полагаться на твердость только одного, хотя и очень крѣпкаго основанія.

2. Матеріалъ для разрѣшенія вопроса о жертвахъ можетъ быть заимствованъ также только изъ историческихъ документовъ доплѣнной эпохи, именно изъ книгъ Самуила и Царей съ одной стороны, и изъ произведеній пророковъ съ другой стороны. Что касается первыхъ, то тамъ культъ и жертвы по всякаго рода случаямъ представляются важнымъ и основнымъ явленіемъ въ жизни народа и отдѣльныхъ лицъ. Но даже если мы признаемъ, что должны быть и какія-либо указанія относительно rite, то все таки центръ тяжести лежитъ во всякомъ случаѣ не въ нихъ. Въ исторической литературѣ противоположны не понятія: rite и не rite, но понятія: жертва Ягве и чужимъ богамъ, т. е. какъ разъ наоборотъ сравнительно съ жреческимъ кодексомъ. Рядомъ съ великолѣпными жертвоприношеніями, напр. съ царскими, которыя, вѣроятно, приносились по всѣмъ правиламъ искусства, встрѣчаются совершенно простыя и примитивныя жертвы, напр. жертвы Саула (I Самуила, 14, 35) и Елисея (I Царей, 19, 21); и тѣ и другія правильны, если только онѣ посвящаются надлежащему божеству. Кромѣ мѣстъ книги Царей, которыя подверглись въ плѣну переработкѣ съ той точки зрѣнія, что культъ внѣ Іерусалима считается еретическимъ, мы нигдѣ не встрѣчаемъ представленія, чтобы жертва посвященная богу Израиля, могла быть все таки незаконной. Нееманъ (II Цар. 5, 17) соблюдалъ свой родной сирійскій ритуалъ; но это нисколько не вредитъ благосклонному пріему его жертвы. Понятно, что рѣдко находится поводъ къ описанію ритуала; но когда такое описаніе встрѣчается, то его лишь насильственнымъ образомъ можно втиснуть въ схему закона. Поразительнѣе всего способъ дѣйствія Гедеона (Судей VI, 19—21), который, быть можетъ, тождественъ со способомъ совершенія жертвоприношеній въ Ефраѳѣ, практиковавшимся еще во времена разсказчика. Гедеонъ варитъ козленка и жаритъ прѣсный пирожокъ; мясо кладетъ въ корзинку, а бульонъ выливаетъ въ горшокъ и затѣмъ приготовленный такимъ образомъ обѣдъ сжигаетъ на огнѣ жертвенника. Впрочемъ, жертва могла также совершаться согласно съ правилами пятикнижія; но все дѣло въ томъ, что понятіе о законномъ и о еретическомъ ритѣ совершенно отсутствуетъ. Достаточно сравнить съ этими разсказами сообщенія кн. Хроникъ; сразу станетъ замѣтно различіе. Пророки еще болѣе подчеркиваютъ то впечатлѣніе, которое мы получаемъ изъ историческихъ книгъ. Они отрицаютъ, чтобы Ягве цѣнилъ жертвы и приказывалъ ихъ приносить. Амосъ говоритъ (IV, 4 и слѣд.): «идите грѣшить въ Веѳиль, еще больше грѣшить

въ Галгалъ, приносите утромъ ваши жертвы, на третій день ваши десятины, вы вѣдь такъ любите это, дѣти Израиля!» Вы, но не Ягве; жертвоприношеніе—это суетный способъ богослуженія, самовольно избранный людьми. Еще яснѣе говоритъ Амосъ въ другомъ мѣстѣ (V, 21 и слѣд.): «я ненавижу, презираю ваши праздники и не нюхаю (запаха) вашихъ торжественныхъ дней; вы приносите мнѣ всесожженія... но вашихъ даровъ я не могу (терпѣть) и на вашу благодарность жирными тельцами я не гляжу. Прочь отъ меня съ шумомъ вашихъ пѣсенъ, вашей игры на арфахъ я не хочу слушать! но пусть, какъ вода, течетъ право, и правда, какъ неизсякаемый ручей. Приносили ли вы, домъ Израиля, мнѣ жертвы и дары въ пустынѣ, сорокъ лѣтъ?» Тогда не приносили жертвъ, и все таки то было золотое время теократіи. Осія горько жалуется на то, что жрецы вмѣсто торы культивируютъ жертвы (IV, 6 и слѣд): «мой народъ погибаетъ отъ недостатка познанія, ибо вы сами (вы, жрецы) презираете знаніе, и потому я буду васъ презирать, и вы не будете мнѣ жрецами; вы забыли тору вашего бога, и я васъ также забуду. Они всѣ, сколько ихъ есть, грѣшатъ противъ меня, свою честь промѣниваютъ на позоръ; грѣхами моего народа питаются они и направляютъ желанія свои къ его прегрѣшеніямъ». Точно также въ VIII, 11 и слѣд. онъ противопоставляетъ тору культу. «Ефремъ настроилъ себѣ много жертвенниковъ, чтобы грѣшить, жертвенники у него для того, чтобы грѣшить. А если я пишу ему столько же наставленій, то ихъ презираютъ, какъ наставленія чужого». Вмѣсто того, чтобы слѣдовать божественнымъ наставленіямъ, ефремляне приносятъ жертвы; слѣдовательно, предметомъ этихъ наставленій являются не жертвы. Изъ рѣчей Исаіи сюда относится извѣстное мѣсто I, 10 и слѣд.: «слушайте слова Ягве, вы князья Содома, внимай торѣ нашего бога, ты, народъ Гоморры! На что мнѣ ваши многочисленныя жертвы? говоритъ Ягве; я сытъ всесожженіями барановъ и жиромъ тучныхъ тельцовъ, и крови быковъ и овецъ я не могу (терпѣть); когда вы приходите смотрѣть мое лицо, кто требуетъ этого (этихъ приношеній) отъ вашей руки?» Исаія, правда, употребляетъ слово «тора» не для обозначенія жреческаго наставленія, какъ Осія, но для обозначенія пророческаго наставленія; но такъ какъ и то и другое проистекаетъ изъ общаго источника, и дѣйствительнымъ наставникомъ является Ягве, то это различіе не имѣетъ большого значенія, и содержаніе жреческаго кодекса не подходитъ къ преподаваемой здѣсь торѣ. У Михея (VI гл.) народъ спрашиваетъ, какъ возвратить благоволеніе разгнѣваннаго бога. «Придти ли мнѣ къ нему со всесожженіями, съ годовалыми тельцами? нравятся ли ему тысячи барановъ, безконечные потоки масла? отдать ли мнѣ моего первенца за мой

грѣхъ, плодъ моего тѣла, какъ (выкупъ за) грѣхъ моей души?» Отвѣтъ гласитъ: «сказано тебѣ, человѣкъ, что благочестиво, и чего требуетъ отъ тебя Ягве: поступать по справедливости и любви и смиренно ходить передъ твоимъ богомъ». Наконецъ, самымъ энергичнымъ образомъ выражается послѣдній доплѣнный пророкъ, Іеремія, въ особенности VII, 21 и слѣд. : «прибавляйте всесожженія ваши къ благодарственнымъ жертвамъ вашимъ и ѣшьте мясо! Ибо когда я выводилъ васъ изъ египетской земли, я ничего не говорилъ отцамъ вашимъ, ничего имъ не приказывалъ относительно жертвъ всесожженія и благодаренія. Но вотъ что я имъ приказывалъ: слушайте мой голосъ, и я буду вашимъ богомъ, а вы будете моимъ народомъ, и ходите по путямъ, которые я всегда буду вамъ указывать, чтобы жилось вамъ хорошо».

Изъ этихъ рѣчей, конечно, нельзя сдѣлать слишкомъ много заключеній. Утвержденіе, что Ягве не заповѣдывалъ никакихъ жертвъ, есть историческое petitio principii. Законъ двухъ таблицъ (Исх. XXXIV) содержитъ предписанія исключительно о праздникахъ и о культѣ; много разъ повторяется требованіе, чтобы всѣ лица мужскаго пола три раза въ годъ являлись передъ Ягве и не съ пустыми руками; традиція о Моисеѣ соединяется съ ковчегомъ завѣта, т. е. съ мѣстомъ культа. Но при всемъ томъ рѣчи пророковъ были бы конечно, совершенно невозможны, если бы передъ ними лежало ритуальное законодательство въ стилѣ жреческаго кодекса. Жертвенная практика жрецовъ не была предметомъ поученія для народа. Понятіе законнаго ритуала, который, какъ регулированный закономъ, отличенъ отъ всякаго языческаго способа дѣйствій, было чуждо специфически израильскому культу. Держались того взгляда, что приверженцы Ягве должны поклоняться ему такимъ же образомъ, какъ подданные другихъ боговъ своимъ богамъ: жертвами и дарами, этими естественными и вошедшими во всеобщее употребленіе изъявленіями религіознаго преклоненія; но не предполагали, чтобы заслуга при принесеніи жертвы зависѣла отъ точнаго соблюденія этикета, какъ закона Ягве. Для пророковъ представлялось само собою понятнымъ, что ритуалъ не составляетъ содержанія торы. Этого достаточно, чтобы доказать ихъ полное незнакомство съ жреческимъ кодексомъ и его представленіями.

3. Переходную ступень отъ доплѣннаго къ послѣплѣнному періоду создаетъ въ вопросѣ о жертвахъ не авторъ Второзаконія, но Іезекіиль, жрецъ въ мантіи пророка, попавшій въ первую партію изгнанниковъ. Онъ представляетъ замѣчательную противоположность своему болѣе старому современнику Іереміи. Въ картинѣ будущаго состоянія Израиля (Іезек. 40—48), набросанной Іезекіилемъ въ 573 г., пророкъ возлагаетъ на Ягве фантастическія надежды, но людямъ

не ставитъ никакихъ неисполнимыхъ требованій; храмъ и культъ въ этой картинѣ занимаютъ центральное положеніе. Откуда такой внезапный поворотъ? Не оттого ли, что теперь жреческій кодексъ сразу пробудился къ жизни отъ долгаго сна и вдохновилъ Іезекіиля? Дѣло объясняется вовсе не такой случайностью, но просто историческими обстоятельствами. Пока жертвенный культъ существовалъ въ видѣ практики, его ревностно соблюдали, но не занимались имъ теоретически; тогда не было никакихъ побужденій закрѣпить его письменно. Теперь храмъ былъ разрушенъ, жертвенный культъ отошелъ въ область прошлаго, жреческій персоналъ очутился безъ дѣла: понятно, что священная практика съ этихъ поръ сдѣлалась предметомъ теоріи и записи, такъ какъ иначе она могла забыться и затеряться; изгнанный жрецъ положилъ начало ея изображенію въ томъ видѣ, какъ она сохранилась въ его памяти, и опубликовалъ свое изображеніе въ качествѣ программы для будущаго возстановленія теократіи. Точно также вполнѣ понятно, что учрежденія, которыя считались простыми и естественными, пока были живы, со времени своего разрушенія появляются въ преображенномъ свѣтѣ и искусственнымъ образомъ все болѣе и болѣе поднимаются въ своемъ значеніи, такъ какъ теперь начинается ихъ тщательное изученіе. Этихъ условій, данныхъ изгнаніемъ, вполнѣ достаточно для того, чтобы понять переходъ отъ Іереміи къ Іезекіилю и происхожденіе 40—48 главъ книги Іезекіиля. Излишне предполагать при этомъ содѣйствіе жреческаго кодекса; такое предположеніе прямо разрушительно. Уклоненія Іезекіиля отъ ритуала пятикнижія нельзя понимать, какъ намѣренныя измѣненія оригинала: для этого они слишкомъ случайны и незначительны. Далѣе, пророкъ имѣетъ такія же авторскія права на заключеніе своей книги, какъ и на остальныя ея части; онъ имѣетъ такія же авторскія права на свою картину будущаго, какъ болѣе ранніе пророки на свои изображенія. Онъ называетъ себя, жреческій кодексъ анонименъ. Наконецъ, надо взвѣсить значеніе того простого факта, что изгнанный жрецъ чувствуетъ для себя побудительные мотивы набросать такой эскизъ культа въ храмѣ. Для чего это было бы нужно, если бы уже существовало детальное изображеніе культа, которое вполнѣ отвѣчало его намѣреніямъ и не допускало никакихъ опасеній, что культъ угаснетъ, благодаря своей фактической пріостановкѣ, разъ онъ уже былъ закрѣпленъ въ книгѣ?

И здѣсь также не удается уловка въ видѣ гипотезы безжизненнаго существованія закона до эпохи Ездры. Но тогда нѣтъ основаній датировать законъ не Моисеемъ, а какимъ-нибудь срединнымъ пунктомъ израильской исторіи. Кромѣ того, какъ разъ въ вопросѣ о ритуалѣ въ высшей степени трудно предполагать такую кодифи-

кацію, которая происходитъ либо ранѣе всякой практики, либо рядомъ съ ней, но независимо отъ нея: вѣдь очевидно, что кодификація можетъ быть лишь окончательнымъ осадкомъ древняго и широко развитого обычая, а не измышленіемъ досужаго ума. Слѣдовательно, и на этомъ основаніи невозможно прибѣгать къ гипотезѣ противозаконной практики, и нельзя оспаривать законности фактически существовавшаго обычая.

II.

Итакъ, во всѣ эпохи въ Израилѣ существовало и пользовалось огромнымъ значеніемъ жертвенное богослуженіе, но въ древнѣйшее время оно основывалось на унаслѣдованномъ отъ отцовъ обычаѣ, а въ послѣплѣнную эпоху на законѣ Ягве, открытомъ чрезъ Моисея. Ранѣе оно было наивно: преимущественно заботились о количествѣ и качествѣ даровъ; позднѣе оно стало законническимъ: прежде всего наблюдали, чтобы до самыхъ мелкихъ подробностей былъ исполненъ законъ, т. е. соблюдали ритуалъ. Но помимо этого, не существовало ли собственно матеріальнаго различія? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, необходимо произвести нѣкоторыя дальнѣйшія изслѣдованія, и прежде всего сдѣлать нѣсколько общихъ оріентирующихъ замѣчаній.

1. Въ пятикнижіи подробно описывается обрядъ жертвоприношеній, но нигдѣ въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ формальнаго разъясненія значенія жертвы; значеніе жертвы въ общемъ считается самособою понятнымъ и извѣстнымъ всему міру. Общее понятіе жертвы въ жреческомъ кодексѣ выражается терминомъ korban, въ остальныхъ частяхъ ветхаго завѣта — minhâ, т. е. даръ;[29]) этимъ терминамъ соотвѣтствуютъ глаголы hakrîb и haggîsch, т. е. приносить. Оба имени и глагола въ первоначальномъ значеніи употребляются для обозначенія приношенія подарка царю (или вельможѣ), чтобы засвидѣтельствовать ему преданность, умилостивить его, подкрѣпить просьбу (Суд. 3, 17 и слѣд., I Сам. 10, 27; I Цар. 5, 1); отсюда, слѣдовательно, они перенесены въ примѣненіи къ всевышнему царю (Малах., I, 8). Δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας. Даръ не слѣдуетъ навязывать не во время или неловкимъ образомъ, когда царь пылаетъ гнѣвомъ; даръ не долженъ подносить такой человѣкъ, видъ котораго ненавистенъ царю.

Съ точки зрѣнія содержанія, понятіе жертвы само по себѣ безразлично, если только жертва имѣетъ цѣнность и принадлежитъ приносящему. Korban и minhâ также обнимаютъ собою то, что у грековъ называлось ἀνάθημα. Священныя приношенія, которыя впослѣдствіи шли на долю жрецовъ, первоначально, безъ сомнѣнія, были

регулярными жертвами, въ числѣ которыхъ встрѣчались даже шерсть и ленъ (Второз., 18, 4; Ос., II, 7, 11). Однако, богу дарились преимущественно съѣдобные предметы, обыкновенно въ формѣ пира, устраивавшагося въ честь бога, причемъ человѣкъ принималъ въ пиршествѣ участіе въ качествѣ гостя божества. Жертва попросту всегда есть такая жертва, которую можно съѣсть или выпить. Поэтому жертвенникъ называется также столомъ, поэтому вмѣстѣ съ мясомъ приносится соль, вмѣстѣ съ мукой и хлѣбомъ—масло, со всѣми вмѣстѣ—вино; поэтому и мясо обычно разрѣзается на куски и въ старину варилось на жертвенникѣ, а зерно перемалывалось или поджаривалось. Отсюда и названіе для жертвы хлѣбъ Ягве (Лев. XXI, 22).

Способъ, посредствомъ котораго богу предлагаются приходящіеся на его долю куски, различенъ. Самый примитивный способъ состоитъ въ томъ, что хлѣбы просто кладутъ, а кровь, масло и вино размазываютъ или проливаютъ. Но самый употребительный способъ—это сожженіе, или, какъ выражались евреи, куреніе. Сожженіе есть въ то же время и предложеніе жертвы, а не нѣчто вродѣ приготовленія ея, какъ можно было бы заключить изъ выраженія «сладкое благоуханіе» (Быт., 8, 21). Именно, въ старину евреи не жарили мясо, а варили его, и, какъ можно доказать (Суд. 6, 19), по самому старинному обычаю жертва даже сжигалась на огнѣ жертвенника въ сваренномъ видѣ; кромѣ того, сжигалось не только мясо, но хлѣбъ и мука.

Что касается до различія между кровными и безкровными жертвами, то, какъ извѣстно, ветхій завѣтъ отдаетъ предпочтеніе кровавымъ, но безкровныя жертвы, собственно говоря, имѣютъ одинаковую цѣну и оказываютъ одинаковое дѣйствіе. Жертва куренія ѳиміама является въ качествѣ жерты искупленія (Лев. 16, числ. 17, 12), а безчисленные потоки масла фигурируютъ между тысячами барановъ и человѣческими жертвоприношеніями (Мих., 6). Невѣрно, что будто бы по жреческому кодексу растительная жертва всегда только сопровождаетъ животную; этого нельзя сказать ни про хлѣбы предложенія, ни про ежедневное minhâ первосвященника (Лев., 6, 13, Неем., 34). Только жертвы, назначенныя для питья, не выступаютъ самостоятельно и вообще не имѣютъ такого же значенія, какъ у грековъ.

При закланіи жертва состоитъ не изъ крови; какъ показываетъ практика, которая, по ветхому завѣту, была господствующей, въ этомъ случаѣ жертва состоитъ изъ мяса и изъ жира, т. е. изъ такихъ частей, которыя могутъ дать дымъ, для чего ихъ надо сожигать. Однако, есть слѣды другой практики, которая, вѣроятно, у подлинныхъ евреевъ была древнѣйшей. Въ примѣрѣ

I Сам., XIV, 32—35, который уже не разъ указывался и во многихъ отношеніяхъ весьма поучителенъ, жертва, по всей видимости, состоитъ именно въ томъ, что кровь животныхъ проливается или размазывается на жертвенникѣ Ягве, большомъ камнѣ. Несомнѣнно, такое впечатлѣніе производитъ буквальный смыслъ мѣста, и правильность этого впечатлѣнія удостовѣряется еще тѣмъ наблюденіемъ, что арабы, которые ближе всего родственны евреямъ, не знаютъ другого способа жертвоприношенія; у нихъ акты закланія и принесенія въ жертву не только связаны другъ съ другомъ, но прямо совпадаютъ. Нѣкоторый пережитокъ стараго обычая остался и въ позднѣйшее время, когда самымъ важнымъ актомъ сдѣлалось сожженіе извѣстныхъ съѣдобныхъ частей животнаго. Всегда и при всѣхъ жертвахъ пролитіе и разбрызгиваніе крови считалось обрядомъ выдающейся важности, и хотя закланіе въ общемъ перестало быть принесеніемъ въ жертву, какъ прежде, а сдѣлалось подготовительнымъ актомъ, все таки при нѣкоторыхъ и какъ разъ при наиболѣе цѣнимыхъ жертвахъ оно осталось священнымъ актомъ, который совершался съ издавнихъ временъ. Именно, съ теченіемъ времени появилась все возраставшая тенденція приписывать искупляющее дѣйствіе жертвы преимущественно крови и замѣстительной силѣ уничтоженной жизни.

2. Въ только что сдѣланномъ очеркѣ соединены черты различныхъ источниковъ. Въ жреческомъ кодексѣ можно замѣтить нѣкоторыя особенности, которыя отличаютъ его въ вопросѣ о жертвенномъ бытѣ отъ доплѣнной литературы.

Прежде всего, для безкровныхъ жертвъ въ жреческомъ кодексѣ характеристична нѣкоторая утонченность матеріала. Такъ, для жертвъ, состоящихъ изъ муки, жреческій кодексъ не знаетъ примѣненія kemah (far, крупно молотая мука), но указываетъ soleth (simila, просѣянная мука); въ доплѣнной литературѣ послѣднее встрѣчается вообще только въ трехъ мѣстахъ, но отнюдь не при жертвоприношеніи, когда, напротивъ, употребляется обыкновенная мука (Суд., VI, 19, I Сам., I, 24). Это не случайность, такъ какъ съ одной стороны въ позднѣйшей литературѣ со времени Іезекіиля kemah исчезаетъ въ качествѣ обозначенія жертвы изъ муки и вмѣсто него всегда появляется soleth, а съ другой стороны, переводъ LXX, или его еврейскій оригиналъ, былъ смущенъ противнымъ закону содержаніемъ I Сам., I, 24, и поправилъ его сообразно съ закономъ [30]).

Далѣе, къ особенностямъ жреческаго кодекса относится бросающееся въ глаза предпочтеніе жертвы куренія θиміама. Вмѣстѣ со всякой мучной жертвой на жертвенникъ попадаетъ и θиміамъ; во внутреннемъ святилищѣ употребляется особая смѣсь спецій, и ея

рецептъ, сообщаемый самымъ точнымъ образомъ, не можетъ быть использованъ для частнаго употребленія. Принесеніе курительной жертвы составляетъ привиллегію первосвященника, и въ чинѣ великаго дня искупленія (единственнаго дня, когда Ааронъ долженъ служить лично) эта жертва занимаетъ выдающееся мѣсто. Ей свойственна поистинѣ опасная святость: сыновья самого Аарона умерли вслѣдствіе того, что употребили при принесеніи этой жертвы ненадлежащіе уголья. Левитамъ изъ партіи Корея, не имѣвшимъ права совершать ее, эта жертва приноситъ смерть и погибель, между тѣмъ какъ тотчасъ послѣ этого въ рукахъ законнаго первосвященника она является средствомъ, которое умиротворяетъ проявившійся гнѣвъ Ягве и останавливаетъ кару. Объ этой жертвѣ, окруженной ореоломъ такой святости, древнѣйшая литература іудейскаго канона, вплоть до пророковъ Іереміи и Софоніи, совершенно ничего не знаетъ. Глаголъ katar имѣетъ тамъ всегда лишь одно значеніе: сжигать жиръ или муку и посредствомъ этого сожженія услаждать бога пріятнымъ запахомъ, но не приносить въ жертву куренія; имя k^{e}toreth, какъ терминъ для обозначенія жертвы, имѣетъ совершенно общее значеніе: сожженное на жертвенникѣ [31]).

Нѣтъ рѣчи о курительной жертвѣ и въ перечисленіяхъ пророковъ, которые исчерпываютъ всѣ существующіе дары и литургическія дѣйствія и, стараясь увеличить списокъ, не останавливаются даже передъ повтореніями; о ней не говоритъ ни Амосъ (IV, 4 слѣд. V, 21 слѣд.), ни Исаія (I, 11 слѣд.), ни Михей (VI, 6 слѣд.). Быть можетъ, всѣ они случайно забыли о ней или намѣренно игнорировали ее? Вѣдь если она существовала и имѣла такую огромную важность, то по крайней мѣрѣ хоть кто-нибудь изъ нихъ долженъ былъ о ней упомянуть. Нѣтъ о ней упоминанія и въ другихъ мѣстахъ ветхаго завѣта, ни въ іеговистической части шестикнижія, ни въ историческихъ книгахъ (кромѣ кн. Хроникъ), ни у пророковъ, кромѣ Іереміи, который говоритъ о курительной жертвѣ, какъ о какой-то рѣдкости, занесенной издалека (6, 20): «на что мнѣ θиміамъ изъ Савы и благородный тростникъ изъ далекой земли!» Послѣ Іереміи она упоминается у Іезекіиля, у Второисаіи (Ис.40—66), у Нееміи и въ кн. Хроникъ; съ этого времени свидѣтельства о ней идутъ непрерывно. Ея введеніе, естественно, находилось въ зависимости отъ возрастанія роскоши; вѣроятно, этотъ обычай проникъ въ культъ Ягве изъ широко развитого чужеземнаго культа [32]). Въ обрядовомъ законодательствѣ пятикнижія курительная жертва получила уже огромное значеніе; это ясно обнаруживается прежде всего изъ того, что она повлекла за собою созданіе новаго спеці-

альнаго священнаго предмета, окруженнаго особой святостью, именно, золотого жертвенника, стоящаго внутри скиніи собранія, который неизвѣстенъ исторіи и даже чуждъ зерну жреческаго кодекса.

Мы ожидали бы встрѣтить курительный жертвенникъ въ Исходѣ, 25—29, но вмѣсто этого мы находимъ его позднѣе, въ началѣ 30 главы. Почему онъ стоитъ только въ этомъ мѣстѣ, почему онъ разсматривается отдѣльно отъ прочей утвари внутренняго святилища, почему о немъ говорится послѣ предписаній объ одѣяніи жрецовъ и объ ихъ посвященіи для богослуженія? Причина, вслѣдствіе которой авторъ этихъ главъ Исхода при описаніи внутренняго устройства скиніи, состоящаго въ ковчегѣ, столѣ и свѣтильникѣ, не говоритъ о золотомъ жертвенникѣ, заключается въ томъ, что онъ о немъ не зналъ. Онъ не могъ забыть его—другой возможности не остается. И далѣе повторяется то же самое явленіе: золотой жертвенникъ фигурируетъ лишь въ нѣкоторыхъ частяхъ жреческаго кодекса, но отсутствуетъ въ другихъ, въ которыхъ онъ не могъ бы отсутствовать, если бы былъ извѣстенъ. Обрядъ торжественнаго жертвоприношенія за грѣхи въ Лев., 4 происходитъ на золотомъ жертвенникѣ, а въ Исх. 29, Лев. 8, 9—безъ него. Еще удивительнѣе то, что въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится о самой священной курительной жертвѣ, невозможно открыть никакихъ слѣдовъ соотвѣтствующаго жертвенника. Особенно интересна 16 глава кн. Левитъ. Чтобы воскурить ѳиміамъ въ святилищѣ, Ааронъ беретъ сковороду, наполняетъ ее углями съ жертвенника всесожженія (ст. 12, 18—20) и производитъ на ней куреніе ѳиміама въ святилищѣ. Точно такъ же въ Лев. 10, Числъ 16, 22 куреніе производится на сковородахъ; у каждаго жреца своя сковорода. Угли берутся съ жертвенника всесожженій (Числъ, XVII, 11), который покрытъ сковородами левитовъ, приверженцевъ Корея (XVII, 3—4); всякаго, кто беретъ огонь изъ другого мѣста, постигаетъ смерть (Лев. X, 1 и слѣд.). Во всѣхъ этихъ разсказахъ курительный жертвенникъ неизвѣстенъ, жертвенникъ для всесожженій является единственнымъ жертвенникомъ и даже всегда называется просто жертвенникъ, напр. даже въ Исх. 27, гдѣ было бы въ особенности необходимо его спеціальное обозначеніе. Только въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ частяхъ жреческаго кодекса встрѣчается названіе жертвенникъ всесожженій, и какъ разъ въ тѣхъ, которыя знаютъ курительный жертвенникъ. Въ этомъ отношеніи поучительно сравнить повелѣніе въ Исх. 27 съ описаніемъ Исх. 38.

Золотой жертвенникъ въ святилищѣ первоначально былъ не что иное, какъ золотой столъ, и замѣна одного выраженія другимъ привела къ удвоенію предметовъ. Іезекіиль не различаетъ между жертвенникомъ и столомъ въ храмѣ, но то и другое считаетъ однимъ

и тѣмъ же. Именно, онъ говоритъ въ 41, 21 слѣд.: «передъ святилищемъ стояло нѣчто, съ виду похожее на деревянный жертвенникъ, три локтя въ вышину, два локтя въ длину и ширину; у него было четыре выдающихся впередъ угла, его остовъ и бока были изъ дерева: это столъ, который стоитъ передъ Ягве». Сообразно съ этимъ, онъ опредѣляетъ служеніе жрецовъ во внутреннемъ святилищѣ, какъ служеніе за столомъ (44, 16): столъ—названіе, жертвенникъ—назначеніе [33]). Впрочемъ, въ I Цар. 7, 48, перечисляющей предметы священной утвари въ храмѣ Соломона, золотой жертвенникъ и золотой столъ называются рядомъ другъ съ другомъ. Однако, удивительно, что этотъ заключительный обзоръ называетъ однимъ предметомъ, и притомъ столь важнымъ, больше, чѣмъ предшествующее детальное описаніе; въ послѣднемъ идетъ рѣчь объ изготовленіи только золотого жертвенника, а не золотого стола (VI, 20—22). Судя по обстоятельствамъ дѣла, вѣроятнѣе всего золотой столъ въ VII, 48 вставленъ чьей-то позднѣйшей рукою; интерполяторъ, исходя изъ пятикнижія, считалъ столъ отличнымъ отъ золотого жертвенника, и поэтому замѣтилъ, что о немъ нѣтъ упоминанія. Какъ установлено уже на основаніи цѣлаго ряда другихъ соображеній, текстъ всей этой главы сильно испорченъ и интерполированъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что въ послѣплѣнномъ храмѣ были золотой жертвенникъ *и* золотой столъ рядомъ съ золотымъ свѣтильникомъ. Мы узнаемъ (I Макк., I, 21 и слѣд., IV, 49), что и тотъ и другой были взяты Антіохомъ IV и для праздника освященія храма были сдѣланы заново. Но Гекатей (Jos. c. Apion. 1, 198 слѣд.) знаетъ только два золотыхъ предмета въ храмѣ, точно также, какъ и авторъ II Макк., II, 5 и еще Прокопій (Vand., II, 9): безразлично, обозначаются ли эти вещи, какъ столъ и свѣтильникъ, или какъ жертвенникъ и свѣтильникъ. Болѣе всего странно то, что Іосифъ въ числѣ запрещенныхъ вещей, на которыя дерзнулъ посмотрѣть Помпей въ храмѣ, и въ числѣ трофеевъ, которые впослѣдствіи нашли и захватили въ храмѣ римляне, называетъ только столъ, умалчивая о жертвенникѣ; на послѣднее, по крайней мѣрѣ, ему даетъ право тріумфальная арка Тита. Наконецъ, въ силу этихъ обстоятельствъ важны и понятны колебанія въ указаніи мѣста, на которомъ долженъ стоять золотой жертвенникъ, въ Исх. XXX, 6 и предполагаемая ошибка посланія къ евреямъ.

Вотъ все, что касается курительныхъ жертвъ и курительнаго жертвенника. Надо считать также своего рода утонченіемъ духовнаго свойства предписаніе жреческаго кодекса о томъ, что жертвенное мясо должно сжигаться на огнѣ жертвенника не въ вареномъ, а въ сыромъ видѣ. Старый обычай былъ не таковъ; объ этомъ свидѣтельствуетъ не только уже указанный примѣръ Гедеона

(Суд. VI), но также и практика въ Силомѣ, описанная въ I Сам., II. Тамъ сыновья Или не хотятъ ждать, пока мясо будетъ сварено, и жертвенные куски «задымятся», но требуютъ, чтобы имъ дали ихъ долю жарить сырою. Пиръ для божества, который оно дѣлитъ съ людьми, приготовляется такимъ же способомъ, какъ для людей. Этотъ обычай былъ вытѣсненъ прогрессивнымъ развитіемъ и, вѣроятно, не въ самую позднюю эпоху. Помогла здѣсь еще и другая причина. Старинный обычай приготовленія мяса, удержавшійся во всеобщемъ употребленіи среди народа до позднѣйшаго времени, заключался въ варкѣ мяса. Слово baschal (кипятить) встрѣчается чрезвычайно часто, въ то время какъ salâ (жарить) встрѣчается только въ Исх. XII, 8 и Исх. XLIV, 16, 19. Всякое жертвенное мясо было варенымъ (beschilâ), другого не было [34]). Но въ обиходѣ знати рядомъ съ варкой мясо, вѣроятно, рано начали жарить. «Дай жрецу мясо изжарить, онъ хочетъ отъ тебя не вареного мяса, но сырого»—говоритъ слуга сыновей Или (I Сам. 2, 15). Такимъ образомъ, упадку стараго обычая приносить въ жертву куски варенаго мяса могло содѣйствовать также и то обстоятельство, что съ теченіемъ времени вообще варка мяса стала все болѣе и болѣе выходить изъ моды. Эта перемѣна во всякомъ случаѣ обнаруживается изъ того, что пасхальная жертва, которая прежде, подобно всѣмъ остальнымъ, варилась, по опредѣленному предписанію жреческаго кодекса должна съѣдаться жареной [35]).

Къ той же самой категоріи относится и видоизмѣненіе, касающееся муки. По жреческому закону она приносится преимущественно въ сыромъ видѣ, но въ болѣе раннюю эпоху она приносилась поджаренной, даже тогда, когда она была только добавочнымъ даромъ къ всесожженію. По крайней мѣрѣ, такъ обстоитъ дѣло въ примѣрѣ Гедеона (Суд. VI, 19), и въ томъ же смыслѣ надо понимать и сообщеніе I Сам., I, 24: приносящій жертву приноситъ съ собою муку, чтобы на мѣстѣ жертвоприношенія испечь изъ нея пѣсный хлѣбъ (massâ; ср. Іезек., 47, 20). Но приносили и обыкновенные хлѣбы, т. е. сдѣланные изъ квашенаго тѣста (I Сам., X, 3); такіе хлѣбы вовсе не считались издавна запрещенными для жертвоприношеній, вопреки условію Лев. II, 11. Если принять въ разсчетъ это условіе, то нельзя было бы понять даже возложенія хлѣбовъ предложенія; по всей вѣроятности, и хлѣбы, приносившіеся въ день пятидесятницы, были первоначально настоящими жертвами, а не только приношеніями жрецамъ. Изъ словъ Амоса (IV, 5) видно, что какъ разъ для жертвоприношеній въ особенно торжественный праздникъ употреблялись кислые хлѣбы, и реминесценція этого обычая удержалась даже въ Лев. VII, 13, конечно, безъ всякаго практическаго

значенія [36]). Впрочемъ, даже и massâ означаетъ собственно хлѣбъ, испеченный наспѣхъ, самымъ примитивнымъ способомъ, для употребленія непосредственно послѣ изготовленія, слѣдовательно, первоначально онъ контрастировалъ не съ квашенымъ хлѣбомъ, но лишь съ обыкновеннымъ хлѣбомъ, требующимъ болѣе искуснаго и болѣе продолжительнаго приготовленія (ср. Быт., XVIII, 6, XIX, 3). Въ жреческомъ кодексѣ матеріалъ сталъ тоньше, но по возможности оставляется въ сыромъ видѣ: и то и другое означаетъ шагъ впередъ.

3. Другое и еще болѣе значительное различіе мы встрѣчаемъ по отношенію къ животной жертвѣ. Древнѣйшая практика знаетъ только два рода животныхъ жертвъ, если не считать выходящихъ изъ ряду вонъ разновидностей, которыя можно не принимать во вниманіе. Эти два рода слѣдующіе: ʿolâ (всесожженіе) и schelem, zebaḥ, zebaḥ-schelamîm (благодарственная жертва). Для первой жертвы на жертвенникъ идетъ все животное, изъ второй богъ получаетъ, кромѣ крови, только почетную часть, а остальное мясо съѣдается гостями, присутствующими при жертвоприношеніи. Достойно замѣчанія, что одна жертва всесожженія встрѣчается очень рѣдко. Само собою понятно, что только она возможна при человѣческомъ жертвоприношеніи (Быт., XXII, 2 и слѣд., Суд., XI, 31, II Цар., III, 27, Іерем., XIX, 5); въ другихъ случаяхъ она является чѣмъ то необычнымъ (Быт., VIII, 20; Числъ, XXIII, 1 и слѣд., Суд. VI, 20, 26, XIII, 16, 23; I Сам. VII, 9 и слѣд., I Цар. III, 4, XVIII, 34, 38). Но всѣ жертвы, упоминамыя въ этихъ цитатахъ, или выходятъ изъ ряда вонъ, или прямо миѳическія, такъ что не могутъ имѣть значенія для засвидѣтельствованія обычая, не говоря уже о его статистикѣ [37]). Обычно ʿolâ является только вмѣстѣ съ zebaḥim; при этомъ zebaḥim приносятся въ большомъ количествѣ и всегда стоятъ во множ. числѣ, а первая по большей части въ единствен. числѣ [38]). Такимъ образомъ, онѣ дополняютъ другъ друга, какъ двѣ подходящія другъ къ другу половины: ʿolâ, какъ показываетъ ея названіе, есть собственно не что иное, какъ часть большой жертвы, идущая на жертвенникъ. Поэтому можно было бы называть ʿolâ ту часть отдѣльнаго животнаго, которая посвящается богу; однако, это не дѣлается, и въ качествѣ субъекта глагола hoʿalâ (быть принесеннымъ въ жертву) не употребляется ни кровь, ни жиръ: при этомъ глаголѣ встрѣчаются въ качествѣ субъекта лишь куски мяса, изъ которыхъ при маленькой жертвѣ ничего не сжигается. Но принципіальной разницы нѣтъ, разница только въ степени: маленькое zebaḥ, увеличенное и усиленное, становится ʿolâ и zebaḥim; на извѣстное число заколо-

тыхъ животныхъ, съѣдаемыхъ жертвеннымъ обществомъ, приходится одно, которое предназначается богу и цѣликомъ предается огню. Впрочемъ, не слѣдуетъ забывать, что историческія книги обыкновенно разсказываютъ только о большихъ жертвенныхъ празднествахъ; вслѣдствіе этого всесожженіе выступаетъ на видъ гораздо болѣе, чѣмъ оно, въ общемъ, встрѣчалось въ повседневной жизни. Несомнѣнно, обычными были только благодарственныя жертвы; тамъ, гдѣ въ книгахъ Самуила и Царей говорится о простой жертвѣ, само собою разумѣется, что это благодарственная жертва. Въ особенности поучительно въ этомъ отношеніи мѣсто I Сам., II, 12 и слѣд.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что по обычаю древнѣйшей практики, съ жертвой всегда соединялся пиръ. Было правиломъ, что только кровь и жиръ шли на жертвенникъ, а мясо съѣдали люди; только на очень большихъ жертвенныхъ празднествахъ Ягве получалъ цѣлое животное или нѣсколько животныхъ. Гдѣ приносили жертву, тамъ въ то же время ѣли и пили (Исх. XXXII, 6, Суд. IX, 27, II Сам., XV, 11 и слѣд., Амосъ, II, 8); не было жертвы безъ пира и пира безъ жертвы (I Цар., I, 9). На всякой болѣе значительной высотѣ было помѣщеніе, lischkâ; въ такомъ помѣщеніи Самуилъ угощалъ Саула, Іеремія—рехавитовъ. Веселиться, ѣсть и пить предъ Ягве—вотъ самое употребительное выраженіе вплоть до Второзаконія. Посредствомъ пира передъ Ягве утверждается союзное общеніе съ одной стороны между богомъ и гостями, съ другой стороны между самими гостями; это общеніе имѣетъ существенное значеніе для идеи жертвы, и отъ него получили свое названіе schelamîm (ср. Исх. XVIII, 12, XXIV, 11). Приглашаетъ богъ, такъ какъ ему принадлежитъ домъ; ему также принадлежитъ даръ, который долженъ представляться передъ жертвенникомъ цѣликомъ; только послѣ соблюденія этого условія богъ отдаетъ самую большую часть дара гостямъ. Такимъ образомъ, гости, такъ сказать, ѣдятъ за столомъ бога и должны къ этому приготовиться, освятиться [39]). Пиръ бываетъ даже при такихъ случаяхъ, которые намъ кажутся совсѣмъ неподходящими для этого (Суд. XX, 26, XXI, 4, I Сам. XIII, 9—12). Безъ дальнихъ изслѣдованій можно принять, что на такихъ пирахъ далеко не всегда соблюдалась умѣренность; Исаія (XXVIII, 8) свидѣтельствуетъ это даже по отношенію къ іерусалимскому храму: всѣ столы полны отвратительной блевотины, едва есть чистое мѣсто! Поэтому и подозрѣніе Или относительно Анны вполнѣ понятно и вовсе не заслуживаетъ такого негодованія, какъ обыкновенно кажется.

Но какъ отличается отъ этой картины то представленіе, которое пробуждаетъ въ умѣ жреческій кодексъ! Тутъ уже незамѣтна идея,

что со всякой жертвой соединяется пиръ; выраженіе «ѣсть предъ Ягве», которое еще во Второзаконіи означаетъ просто «приносить жертву», нигдѣ не встрѣчается и, во всякомъ случаѣ, не имѣетъ никакого отношенія къ богослуженію. Закланіе и жертва уже не совпадаютъ, благодарственная жертва, изъ которой должны посвящаться богу грудь и правое бедро, уже нѣчто другое, чѣмъ простое старое zebaḥ. Но именно вслѣдствіе этого благодарственная жертва утрачиваетъ свое старое широкое значеніе. Mizbeᵃḥ, т. е. мѣсто, гдѣ приносятся zebaḥim, превращается въ mizbaḥ ha-ᶜolâ (мѣсто для принесенія всесожженій). Жертва всесожженія становится совершенно самостоятельной и независимой и выступаетъ на самый первый планъ; жертвы, не связанныя съ пиромъ, вообще всецѣло преобладаютъ, и, какъ извѣстно, Ѳеофрастъ могъ утверждать, что другихъ жертвъ у іудеевъ не существуетъ, и этимъ іудеи отличаются отъ остальныхъ народовъ. Прежде въ извѣстныхъ случаяхъ предписывались благодарственныя жертвы, которыя съѣдались предъ Ягве, или, говоря яснѣе, предписывались жертвенные пиры; какъ мы увидимъ позднѣе, жреческій кодексъ превратилъ ихъ въ простыя приношенія жрецамъ; такое превращеніе постигло напр., жертвы первенцевъ и первинокъ. Невольное свидѣтельство о старомъ обычаѣ сохранилось только въ томъ, что жреческій кодексъ относитъ исключительно къ благодарственной жертвѣ термины thodâ (благодарность, благодарственная жертва) neder (обѣтъ) и nedabâ (добровольное жертвоприношеніе), изъ которыхъ два послѣднихъ въ особенности должны имѣть непремѣнно самый общій смыслъ (Лев. XXII, 18, Іезек., XLVI, 12); подобно этому и milluîm (жертва при поставленіи жреца) и pesaḥ (пасхальная жертва) являются только разновидностями благодарственной жертвы.

4. Все то, что потеряла благодарственная жертва, выиграли жертвы за грѣхъ и за вину; добровольная жертва, которую жертвователь съѣдалъ въ веселой компаніи на мѣстѣ ея приношенія, уступила мѣсто обязательной жертвѣ, изъ которой жертвователь ничего не получаетъ, и которая вообще совершенно лишена характера священнаго пира. 'Aschaṃ и ḥattaṯh—это штрафы жрецамъ, но уплачиваемые въ формѣ жертвы. До Іезекіиля въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ никакихъ слѣдовъ этихъ жертвъ, столь важныхъ для жреческаго кодекса. Во Второз. XII эти жертвы не перечисляются въ числѣ другихъ, хотя сообразно съ цѣлью главы перечисленіе жертвъ здѣсь настолько полно, насколько это возможно. Въ другихъ мѣстахъ также о нихъ нѣтъ рѣчи, ни въ іеговистѣ, ни въ повѣствовательной части Второзаконія, ни въ историческихъ

и пророческихъ книгахъ. ᶜOlâ (включая zeḇaḥ) и minḥâ, или съ другой точки зрѣнія, ḳodaschîm и nedabôth (включая nedarîm) является совокупностью всѣхъ жертвъ. Даже въ качествѣ искупительной жертвы служитъ ᶜolâ (I Сам., III, 14); спеціальнаго рода жертвы для этой цѣли не встрѣчается.

Въ исторіи мы находимъ только штрафы въ пользу святилищъ и жрецовъ. Пять золотыхъ мышей и пять золотыхъ изображеній чумныхъ опухолей, которыми филистимляне снабжаютъ похищенный ковчегъ, обозначены, какъ 'aschaṃ; точно также нѣкоторыя суммы денегъ, приходившіяся іерусалимскимъ жрецамъ, обозначены, какъ 'aschaṃ и ḥattaṯh. Но эти штрафы не имѣютъ ничего общаго съ жертвами, это простыя вознагражденія и притомъ обычно въ денежной формѣ. Наоборотъ, казни взамѣнъ штрафовъ, которыя точно также встрѣчаются и, подобно казнямъ самимъ по себѣ, имѣютъ точки соприкосновенія съ древнѣйшими жертвоприношеніями, никогда не опредѣляются, какъ штрафы жрецамъ. Когда самъ преступникъ избавляется или долженъ быть избавленъ отъ казни, то вмѣсто него приносятъ въ жертву его сыновей (II Сам., XXI, 1—4), или на мѣстѣ казни закалываютъ какое-либо животное (Второз. XXI, 1—9). Соотвѣтствующій эквивалентъ у Мих. VI, 7 и Ис. LIII, 10 называется ḥattaṯh и 'aschaṃ, но не въ техническомъ смыслѣ жреческаго кодекса, а просто въ смыслѣ долга, который съ невиннаго переносится на виновнаго.

Такимъ образомъ, въ исторіи совершенно отсутствуетъ соединеніе признаковъ штрафа и жертвы, т. е. представленіе, что штрафъ жрецамъ есть въ то же время жертва Ягве. Былъ отысканъ только одинъ примѣръ такого соединенія, именно Ос. IV, 8: грѣхи моего народа ѣдятъ они и жадны къ его прегрѣшеніямъ. Здѣсь, будто бы, пророкъ упрекаетъ жрецовъ за то, что они сами заставляютъ народъ растрачивать священныя приношенія, чтобы затѣмъ собрать ихъ сторицей въ видѣ искупительныхъ жертвъ. Вотъ какая потрясающая утонченность!.. но не жрецовъ, а толкователей. Вѣдь грѣхъ и преступленіе, о которыхъ говоритъ Осія,—это жертвенный культъ вообще, вътомъ видѣ, какъ онъ отправлялся народомъ (VIII, 11, Амосъ, IV, 4); во всемъ отрывкѣ пророкъ обосновываетъ свои жестокіе упреки жрецамъ тѣмъ, что послѣдніе пренебрегаютъ торой и поощряютъ привязанность народа къ суевѣрному и распущенному культу. Какой же упрекъ, съ точки зрѣнія этого толкованія, можетъ заключаться въ первой половинѣ 8 стиха Ос. IV? А вторая половина говоритъ не объ 'aschaṃ, а объ 'awon; 'awon, во первыхъ, не есть техническое выраженіе терминологіи культа, и во вторыхъ, не означаетъ ничего такого, что, по жреческому кодексу, вообще соотвѣтствовало бы ритуальному грѣху. Впрочемъ, даже если допустить, что Осія имѣлъ въ виду штрафы жрецамъ, то отсюда, все таки, еще нельзя заключать, что онъ зналъ ихъ въ формѣ жертвъ; терминъ ѣсть можетъ вѣдь означать и жить чѣмъ-нибудь и пожирать, и никто не отрицаетъ, что уже тогда существовали штрафы, которые должны были уплачиваться жрецамъ.

Священные штрафы, 'aschaṃ и ḥattaṯh, въ качествѣ жертвъ встрѣчаются впервые у Іезекіиля и, кажется, незадолго до него, на мѣстѣ одноименныхъ денежныхъ штрафовъ (II Цар., XII, 17); они появились, вѣроятно, въ VII столѣтіи, которое, повидимому, было весьма воспріимчиво къ идеямъ о мистическомъ значеніи грѣха и пролитія крови и благосклонно относилось къ введенію новыхъ обычаевъ культа [40]). По существу, эти жертвы покрываются штрафами и выкупами; это не дары богу, хотя бы символическіе, это штрафныя приношенія, въ частности вознагражденія жрецамъ, отчасти по опредѣленной таксѣ (Лев. V, 15). По формѣ онѣ произошли изъ жертвы всесожженія, какъ видно изъ ихъ ритуала. Ритуалъ простой жертвы состоитъ изъ трехъ актовъ: 1) приведеніе живого животнаго передъ Ягве и возложеніе на него рукъ въ качествѣ знака manumissio со стороны приносящаго жертву; 2) закалываніе и проливаніе крови на жертвенникъ; 3) дѣйствительная или видимая передача жертвенныхъ кусковъ божеству и пиръ людей. При всесожженіи въ третьемъ актѣ пиръ людей выпадаетъ, а во второмъ выступаетъ на первый планъ закалываніе, въ качествѣ самаго важнаго и священнаго дѣйствія, такъ какъ оно, какъ всегда опредѣленно замѣчается, должно производиться передъ Ягве, съ сѣверной стороны жертвенника. То же самое происходитъ и при принесеніи жертвы за грѣхъ и жертвы за вину, только съ той разницей, что здѣсь исчезаетъ и передача кусковъ жертвы божеству и вмѣстѣ съ тѣмъ выпадаетъ весь третій актъ. Весь центръ тяжести дѣйствія лежитъ, слѣдовательно, въ закланіи и разбрызгиваніи крови, но при помощи этого акта достигается только внѣшнее приспособленіе къ древнѣйшему еврейско-арабскому жертвенному ритуалу.

Новизна этого рода жертвъ выдаетъ себя даже въ самомъ жреческомъ кодексѣ, благодаря нѣкоторымъ колебаніямъ. Въ реципированномъ жреческимъ кодексомъ законодательномъ сводѣ Лев. XVII—XXVI всѣ жертвы еще трактуются по старому дѣленію на два разряда zeḇaḥ и ᶜolâ (XVII, 8, XXII, 18, 21); другихъ нѣтъ. Впрочемъ, въ XIX, 21 и слѣд. встрѣчается 'aschaṃ, но, какъ всѣми признано, въ добавленіи редактора; напротивъ, въ XXII, 14 эта жертва не требуется [41]), между тѣмъ какъ въ аналогичномъ случаѣ ее требуютъ Лев. V и Числ. V. Но даже помимо Лев. XVII —

XXVI, между зерномъ жреческаго кодекса и новеллами къ нему нѣтъ согласія. Прежде всего, между Исх. XXIX и Лев. IX съ одной стороны и Лев. IV съ другой встрѣчаются разногласія относительно ритуала самой торжественной очистительной жертвы; еще важнѣе, далѣе, то, что жертва за вину не встрѣчается нигдѣ въ первоначальныхъ частяхъ жреческаго кодекса, но лишь во вторичныхъ его частяхъ: Лев. IV—VII, XIV, Числъ, V, 7—8, VI, 12, XVIII, 9. Впрочемъ, даже въ послѣднихъ разница между 'ascham и ḥattaṯh не очень опредѣленна, и только ясно намѣреніе провести ее—быть можетъ потому, что въ древней практикѣ существовало дѣйствительное различіе между keseph (деньги) ḥattaṯh и keseph 'ascham, а у Іезекіиля—между 'ascham и ḥattaṯh.

III.

Критическій моментъ въ исторіи жертвеннаго быта падаетъ на реформацію Іосіи; послѣдствія этой реформаціи созрѣли въ жреческомъ кодексѣ. Какъ разъ по отношенію къ характеристическимъ пунктамъ различія жертвеннаго закона отъ старой жертвенной практики можно прослѣдить, что всѣ они такъ или иначе связаны съ централизаціей культа, хотя не всѣ являются ея прямыми послѣдствіями.

Въ древнюю эпоху культъ рождался изъ жизни и былъ тѣснѣйшимъ образомъ съ нею связанъ. Жертва Ягве была пиромъ людей, ея характеристическимъ признакомъ было отсутствіе противоположности духовной строгости и свѣтскаго веселья. Пиръ обусловливаетъ замкнутый кругъ гостей: жертва связывала лицъ, принадлежавшихъ къ семейству, членовъ корпораціи, товарищей по войску и участниковъ всякаго продолжительнаго или мимолетнаго соединенія. Жертва давала освященіе земнымъ отношеніямъ; имъ соотвѣтствуютъ естественные поводы праздниковъ, предлагаемые разнообразіемъ жизни. Изъ года въ годъ повторялись сборъ плодовъ, жатва, стрижка овецъ, и эти событія соединяли домашнихъ для того, чтобы ѣсть и пить передъ Ягве; кромѣ того, было немало менѣе регулярныхъ событій, которыя праздновались въ различныхъ кругахъ. Безъ жертвы не могъ обойтись ни одинъ походъ, который не могъ начаться безъ жертвы, ни одинъ договоръ, который не могъ быть заключенъ безъ жертвы, вообще ни одно важное предпріятіе [42]). Если приходитъ почетный гость, то для него закалываютъ теленка, но при этомъ не забываютъ принести божеству кровь и жиръ. Такимъ образомъ, поводъ, заимствованный изъ жизни, неотдѣлимъ отъ священнодѣйствія и сообщаетъ ему содержаніе и характеръ, за жертвой всегда скрывается цѣль, со-

отвѣтствующая обстоятельствамъ. Поэтому жертва не можетъ быть безъ молитвы. Глаголъ ḥa'thîr (приносить жертву) обозначаетъ просто молиться, наоборотъ bakasch 'eth jahwê—искать Ягве—фактически нерѣдко обозначаетъ приносить жертву. Чтобы поддержать просьбу или вопросъ, чтобы засвидѣтельствовать благодарность, приносится даръ, молитва—его необходимый спутникъ, истолкованіе дара. Эта послѣдняя черта, конечно, скорѣе случайно проглядываетъ, чѣмъ опредѣленно указывается (Осія V, 6, Исаія I, 15. Іерем. XIV, 12. 1 Царей VIII, 27 и сл. Притчи XV, 8); только для принесенія праздничнаго дара мы имѣемъ образецъ благодарственной формулы (Втор. XXVI, 3 и сл.); при простомъ закланіи произносилось благословеніе (1 Сам. IX, 13). Понятно, что молитва, далѣе, есть только выраженіе настроенія, побуждающаго къ жертвѣ и что она столь-же разнообразно варьируется, какъ и настроеніе. Жертвы, приносимыя въ силу жизненныхъ побужденій и направленныя къ жизненнымъ цѣлямъ, вмѣстѣ съ тѣмъ отражаютъ въ себѣ все пестрое разнообразіе жизни. Для сравненія можно было бы привлечь съ одной стороны всѣ наши свадьбы, крестины, похороны, съ другой стороны всякаго рода обѣды по тѣмъ или другимъ случаямъ, если бы въ этихъ случаяхъ наивность не разрушалась разладомъ между духовнымъ и мірскимъ элементомъ. Въ еврейской древности богослуженіе было природой, оно было цвѣтомъ жизни, и его смыслъ заключался въ прославленіи высоты и глубины жизни.

Эту связь разрѣзалъ законъ, уничтоживши всѣ жертвенныя мѣста, за исключеніемъ одного. Впрочемъ, Второзаконіе не стремилось намѣренно къ такому результату. Замѣчательно, что, въ противоположность жреческому кодексу, во Второзаконіи «ѣсть и веселиться передъ Ягве» является постояннымъ обозначеніемъ жертвоприношенія: по мнѣнію Второзаконія, сосредоточеніе культа въ Іерусалимѣ означаетъ только перемѣну мѣста, которая не измѣняетъ сущности дѣла. Но это было заблужденіе. Была большая разница между совершеніемъ праздника сбора винограда на мѣстѣ въ горахъ и между путешествіемъ для этой цѣли въ Іерусалимъ; не все равно было использовать случайно представившійся поводъ къ жертвенному пиру тутъ-же на мѣстѣ, или сначала предпринять для этого путешествіе. Точно также человѣкъ чувствовалъ себя иначе, если онъ являлся передъ Ягве не у себя дома, но на одномъ общемъ для всѣхъ мѣстѣ, гдѣ онъ пропадалъ среди огромнаго общества. Какъ жизнь коренилась на мѣстахъ, такъ и древній культъ коренился на мѣстахъ; пересадка культа съ первоначальной почвы лишила его естественныхъ питательныхъ соковъ. Должно было наступить раздѣленіе между культомъ и жизнью, раздѣленіе, которое было подготовлено самимъ Второзаконіемъ посредствомъ разрѣшенія свѣт-

скаго закланія. Человѣкъ жилъ въ Хевронѣ, а приносилъ жертву въ Іерусалимѣ: жизнь и культъ раздѣлились. Слѣдствія, которыя молчаливо скрыты въ законодательствѣ Второзаконія, получили развитіе въ жреческомъ кодексѣ.

Благодаря послѣднему разрѣшенію, произошло, что жертвенный пиръ, который прежде былъ главнымъ дѣломъ, теперь совершенно отступилъ на второй планъ. Ѣсть мясо можно было дома; въ Іерусалимѣ совершалось богослуженіе. Слѣдовательно, стали предпочитать такія жертвы, въ которыхъ богослужебный характеръ выступалъ абстрактно, т. е. по возможности чисто и безъ натуралистической примѣси, такія жертвы, изъ которыхъ богъ получалъ все, человѣкъ—ничего: всесожженія, жертвы за грѣхъ и за вину.

Если прежде жертва, такъ сказать, окрашивалась характеромъ своего повода, то теперь всякая жертва получила по существу одну и ту же цѣль: быть средствомъ культа. Дыханіе жизни уже не проникало ее собою, она имѣла смыслъ сама по себѣ. Она символизировала культъ; душа улетѣла, осталась оболочка, и всѣ усилія обратились на выработку послѣдней. Разнообразіе ритуаловъ стало на мѣсто индивидуальныхъ поводовъ; главной сущностью стала техника, исполненіе обряда согласно предписаніямъ, по всѣмъ правиламъ искусства.

Ранѣе культъ носилъ спонтанный характеръ, теперь онъ дѣлается учрежденіемъ. Удовлетвореніе, которое онъ обезпечиваетъ, лежитъ, собственно, внѣ его, въ моральномъ удовольствіи, доставляемомъ сознательнымъ выполненіемъ ритуальныхъ заповѣдей, когда то предписанныхъ богомъ своему народу. Правда, добровольная жертва не запрещена, но настоящую цѣнность имѣютъ только предписанныя жертвы, которыя всецѣло преобладаютъ. Но даже и при принесеніи добровольной жертвы необходимо исполнять всѣ обрядности строго въ границахъ предписанія: если кто по влеченію сердца принесетъ больше кусковъ мяса, чѣмъ положено по ритуалу, то ему будетъ плохо.

Когда то жертвенный пиръ устанавливалъ особенныя отношенія между божествомъ и замкнутымъ обществомъ гостей; естественнымъ жертвеннымъ обществомъ была семья или родъ (I Сам. I, 1 и слѣд. XVI, 1 и слѣд., XX, 6). Теперь маленькія сакральныя общества затериваются, разнообразные кружки, созданные жизнью, исчезаютъ въ тѣни универсальной общины (kahal, ʿedâ). Понятіе послѣдней чуждо еврейской древности, но насквозь проникаетъ собою жреческій кодексъ. Подобно культу, и его субъектъ сталъ также абстрактнымъ, сдѣлался духовной величиною, которая соединяется въ одно цѣлое именно только культомъ. Но такъ какъ участіе общины «сыновъ Израиля» въ жертвоприношеніи всегда было собственно только

идеальнымъ, то и это обстоятельство приводило также къ тому, что священнодѣйствіе по существу совершалось само по себѣ: оно совершалось, когда его отправлялъ жрецъ, даже если никого при этомъ не было. Отсюда впослѣдствіи почувствовалась необходимость въ особой жертвенной депутаціи, 'anschê ma'amad. Ясно, какъ въ концѣ концовъ все это теченіе связывается съ юдаистическимъ удаленіемъ бога отъ человѣка.

Два отдѣльныхъ пункта заслуживаютъ здѣсь особаго разсмотрѣнія. Въ жреческомъ кодексѣ важнѣйшей жертвой является всесожженіе, т. е. фактически thamîd, holocaustum iuge, состоящее изъ двухъ однолѣтнихъ ягнятъ, которые ежедневно сжигаются на алтарѣ всесожженій, по одному утромъ и вечеромъ. Обычай приносить ежедневно въ опредѣленное время установленную жертву существовалъ, правда, въ болѣе простой формѣ [43]) уже въ доплѣнную эпоху, но сравнительно съ такою жертвою частныя жертвы занимали тогда гораздо болѣе важное положеніе и пользовались чрезвычайно широкимъ распространеніемъ. Въ законѣ основнымъ элементомъ богослуженія фактически является thamîd, такъ какъ субботнія и праздничныя жертвы суть только количественное усиленіе thamîd'a (Числ. 28, 29). Если впослѣдствіи мы читаемъ въ книгѣ Даніила, что thamîd былъ отмѣненъ, то это значитъ, что культъ былъ отмѣненъ [44]). Но преобладающая роль ежедневнаго субботняго и праздничнаго thamîd'a означаетъ, что жертвенный культъ пріобрѣлъ совершенно твердую форму, независимую отъ какого то ни было повода и отъ какого бы то ни было произвола, и далѣе, что культъ совершался для общины въ техническомъ смыслѣ закона. Отсюда является необходимость во всеобщей подати на храмъ, первообразъ которой данъ въ поголовной подати (въ полсикля) на богослуженіе скиніи собранія (Исх. 30, 11). Передъ плѣномъ регулярныя жертвоприношенія оплачивались іудейскими царями, и еще у Іезекіиля князь несетъ расходы не только по принесенію субботней и праздничной жертвы (45, 17 и слѣд,) но и thamîd'a (46, 13—15) [45]). Если по Исх. 30 издержки богослуженія покрываются прямо изъ поголовной подати, уплачиваемой общиной, то это тоже знаменіе времени и объясняется только тѣмъ, что уже не было царя. Среди іудейства жертва стала настолько дѣломъ цѣлаго, что добровольный korban отдѣльнаго лица превратился въ денежное приношеніе, которымъ отдѣльное лицо участвовало въ издержкахъ на общее богослуженіе (Маркъ, VII, 11; XII, 42; Матѳ. XXVII, 26).

Второй пунктъ заключается въ слѣдующемъ. По мѣрѣ того, какъ отпадали спеціальные поводы и цѣли жертвъ, выступалъ впередъ одинаковый общій поводъ, грѣхъ, и одинаковая общая цѣль,

искупленіе. По жреческому кодексу во всѣхъ животныхъ жертвахъ спеціальная тайна заключается въ искупленіи кровью; чище всего эта идея выработана по отношенію къ жертвамъ за грѣхъ и за вину которыя приносятся одинаково и за отдѣльнаго человѣка и за всю общину и ея главу. Въ великій день очищенія все богослуженіе и жертвенное служеніе достигаютъ въ извѣстномъ отношеніи своей высшей точки, такъ какъ при всемъ разнообразіи обрядовъ всѣмъ имъ свойственна связь съ грѣхомъ, проникающая ихъ насквозь.

Въ древнихъ жертвахъ такая связь мало замѣтна. Конечно, и прежде старались подѣйствовать богатымъ даромъ на колеблющееся или грозное настроеніе божества и разгладить гнѣвныя складки на его лицѣ, но даръ, соотвѣтственно своей природѣ, имѣлъ тогда характеръ пробнаго испытанія, (Мих. VI, 6). Древности была чужда мысль, что опредѣленную вину можно и должно искупить при помощи предписанной жертвы. Если законъ проводитъ различіе между такими грѣхами, которые могутъ быть покрыты жертвою, и такими, которые влекутъ за собою гнѣвъ безъ всякаго снисхожденія, то это различіе вовсе не древняго происхожденія; для еврейской старины гнѣвъ божества есть нѣчто совершенно не поддающееся учету, никогда неизвѣстны его причины, не говоря уже о томъ, чтобы можно было напередъ указать тѣ грѣхи, которые возбуждаютъ гнѣвъ и которые его не возбуждаютъ [46]). Въ общемъ, обязательное отношеніе жертвъ къ грѣху не имѣло мѣста; жертвы носили исключительно радостный характеръ, это было веселье передъ Ягве, съ пѣніемъ и звономъ, съ барабанами, флейтами и игрой на струнныхъ инструментахъ (Ос. IX, 1 слѣд., Ам., V, 23, VIII, 3, Ис. XXX, 32). Нельзя представить себѣ бо́льшую противоположность старинному культу, чѣмъ монотонная серьезность такъ называемаго моисеева культа [47]).

Такимъ образомъ, въ жреческомъ кодексѣ проявляется одухотвореніе богослуженія, шедшее параллельно съ централизаціей. Культъ получаетъ такъ сказать абстрактно богослужебный характеръ; сначала онъ отдѣляется отъ жизни, а затѣмъ поглощаетъ ее, дѣлаясь спеціальною задачею жизни. Это развитіе было чревато послѣдствіями для будущаго. Моисеева община — мать христіанской церкви; іудеи создали это понятіе.

Культъ древней эпохи можно сравнить съ зеленымъ деревомъ, которое растетъ изъ земли, какъ хочетъ и какъ можетъ; впослѣдствіи это уже правильно обточенное дерево, которое все искуснѣе и искуснѣе раздѣлывается при помощи циркуля и угольника. Какъ видно, съ качественной противоположностью, развившейся указаннымъ образомъ, тѣсно связана формальная противоположность

обычая и закона, изъ которой мы первоначально исходили. Между sponte ea quae legis sunt facere и secundum legem agere существуетъ, однако, не только внѣшнее различіе. Если мы уже въ концѣ перваго параграфа нашли невѣроятнымъ параллельное существованіе старой практики и моисеева закона именно въ этой области, то теперь невѣроятность усиливается еще тѣмъ, что послѣдній проникнутъ совершенно инымъ духомъ, который можетъ быть понятъ только, какъ духъ времени. Въ жреческомъ кодексѣ вѣетъ не воздухъ древняго царства, а воздухъ общины второго храма. И съ этимъ вполнѣ гармонируетъ то обстоятельство, что древность настолько же игнорировала законодательство о жертвахъ этого кодекса, насколько точно оно соблюдалось въ послѣплѣнную эпоху.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Праздники.

Собственно говоря, вопросъ о праздникахъ относится къ предшествующей главѣ, такъ какъ праздинки первоначально представляютъ изъ себя только термины регулярныхъ, требуемыхъ закономъ жертвоприношеній. Результаты предшествующаго изслѣдованія повторяются также и здѣсь, но съ такой отчетливой ясностью, что стоитъ разсмотрѣть этотъ пунктъ отдѣльно и самостоятельно. Прежде всего слѣдуетъ обратить особое вниманіе на исторію тѣхъ праздниковъ, которые располагаются по временамъ года.

I.

1. Въ іеговистической и девтерономистической *) частяхъ пятикнижія господствуетъ очередной кругъ трехъ большихъ праздниковъ; только эти праздники обозначаются спеціальнымъ именемъ ḥag. «Три раза въ годъ празднуй мнѣ праздникъ, три раза въ годъ всѣ твои мужчины должны являться передъ господиномъ Ягве, богомъ Израиля. Празднуй праздникъ прѣсныхъ хлѣбовъ, семь дней ѣшь опрѣсноки (massôṯ), какъ я повелѣлъ тебѣ, въ мѣсяцѣ Авивѣ, ибо въ мѣсяцѣ Авивѣ вышелъ ты изъ Египта: (всякій первенецъ—мой, всякій скотъ мужского пола, первенецъ изъ быковъ и овецъ; первенца осла долженъ ты выкупать овцою или сломать ему шею, всякаго первенца сыновъ твоихъ долженъ ты выкупать); и пусть никто не является ко мнѣ съ пустыми руками. И праздникъ недѣль (šabuʿôṯ) ты долженъ соблюдать, праздникъ

*) Deuteronomium = Второзаконіе.

первинокъ жатвы пшеницы (kasîr), и праздникъ собиранія плодовъ ('asiph)». Такъ предписываетъ іеговистическое законодательство въ законѣ двухъ таблицъ и въ книгѣ завѣта (Исх. XXXIV, 18—23; XXIII, 14—17); разница только въ томъ, что въ книгѣ завѣта въ предписаніи о праздникахъ опрѣсноковъ отсутствуетъ поставленная въ скобки заповѣдь о принесеніи въ жертву первенца. Предписаніе Второзаконія (гл. XVI) полнѣе и нѣсколько иного характера. «Наблюдай мѣсяцъ Авивъ и совершай пасху Ягве, твоему богу ибо въ мѣсяцѣ Авивѣ ночью вывелъ тебя твой богъ изъ Египта; и приноси въ качествѣ пасхальной жертвы Ягве, твоему богу, мелкій скотъ и быковъ на томъ мѣстѣ, которое Ягве изберетъ для пребыванія его имени. Не ѣшь при этомъ ничего квасного, семь дней ѣшь опрѣсноки (massôth), хлѣбъ бѣдствія, ибо съ боязливой поспѣшностью вышелъ ты изъ египетской земли, чтобы помнить тебѣ во всѣ дни твоей жизни день выхода твоего изъ египетской земли. Пусть семь дней во всей странѣ твоей не будетъ видно заквашеннаго тѣста, и отъ того мяса, которое ты принесешь въ жертву вечеромъ въ первый день, пусть послѣ ночи до другого утра ничего не остается. Ты не долженъ приносить пасху на любомъ мѣстѣ у твоихъ воротъ, которыя Ягве, твой богъ, даетъ тебѣ, но на томъ мѣстѣ, которое Ягве, твой богъ, изберетъ для жительства своего имени, ты долженъ приносить пасхальную жертву вечеромъ, послѣ захода солнца, въ тоже время, когда ты вышелъ изъ Египта; ты долженъ варить и ѣсть ее на томъ мѣстѣ, которое изберетъ Ягве, твой богъ; а на другое утро возвращайся назадъ. Шесть дней ѣшь опрѣсноки, а на седьмой день заключительный праздникъ Ягве, твоему богу, и въ этотъ день ты не долженъ дѣлать никакой работы (ст. 1—8). Отсчитай отсюда семь недѣль, начинай считать семь недѣль отъ появленія серпа на полѣ, и тогда совершай праздникъ недѣль (schabu^{c}ôth) Ягве, твоему богу, добровольными дарами твоей руки, соразмѣрно съ тѣмъ, какъ благословитъ тебя твой богъ; и веселись передъ Ягве, твоимъ богомъ, ты и твой сынъ и твоя дочь, твой рабъ и твоя рабыня, и левитъ у твоихъ воротъ, и чужеземецъ, и сирота, и вдова въ твоей средѣ, на мѣстѣ, которое Ягве изберетъ для пребыванія своего имени. И помни о томъ, что ты былъ рабомъ въ Египтѣ и соблюдай эти заповѣди (ст. 9—12). Праздникъ кущей (sukkôth) совершай въ теченіе семи дней, во время осенней уборки плодовъ съ гумна твоего и съ точила твоего, и веселись на праздникѣ твоемъ ты и сынъ твой, и дочь твоя и рабъ твой, и рабыня твоя, и левитъ, и чужеземецъ, и сирота, и вдова у воротъ твоихъ. Семь дней празднуй Ягве твоему богу на мѣстѣ, которое изберетъ Ягве, тобы Ягве, богъ твой, благословилъ тебя во всякомъ доходѣ твоемъ

и во всякой работѣ рукъ твоихъ, и будь весь радостью. Три раза въ годъ всѣ мужчины твои должны являться передъ Ягве, твоимъ богомъ, на мѣстѣ, которое онъ изберетъ, на праздники опрѣсноковъ, недѣль, и кущей (hag ham-massôth, hag hasch-schabu^{c}ôth, hag has-sukkôth) и пусть не являются передъ мною съ пустыми руками, но пусть каждый даетъ, что можетъ, по мѣрѣ благословенія, которое далъ тебѣ Ягве, твой богъ (стихи 13—18)».

Что касается до сущности двухъ послѣднихъ праздниковъ, то между тѣмъ и другимъ законодательствомъ господствуетъ полное согласіе. Sukkôth Второзаконія и 'asiph іеговистическаго законодательства не только совпадаютъ по времени, но и дѣйствительно одинъ и тотъ же праздникъ. Названіе 'asiph ближе всего подходитъ къ сбору винограда и маслинъ и, повидимому, къ тому же акту относится названіе sukkôth, которое проще всего объясняется изъ обычая, по которому старый и малый отправлялись въ виноградники и тамъ жили осеннее время на воздухѣ, подъ импровизированной кровлей изъ вѣтвей (Исаія, I, 8). Schabu^{c}ôth и kasîr точно также представляютъ изъ себя лишь различныя названія одного и того же явленія, именно, праздника жатвы пшеницы, которая падаетъ на начало лѣта. Такимъ образомъ, оба эти праздника совершаются по чисто натуральнымъ поводамъ; напротивъ, весенній праздникъ, всегда открывающій рядъ, мотивируется историческимъ событіемъ, именно, исходомъ изъ Египта; эта мотивировка выразительнѣе всего во Второзаконіи. Но, повидимому, циклъ предполагаетъ и требуетъ первоначальной однородности входящихъ въ него членовъ. Двоякаго рода ритуалъ пасхи и massôth намекаетъ на двойственную природу этого праздника. Собственно, терминомъ hag называется не hag hap-pesah [48]), но hag ham-massôth, и только послѣдній соотвѣтствуетъ двумъ другимъ haggîm; названіе pesah встрѣчается впервые только во Второзаконіи, хотя, впрочемъ, уже въ законѣ двухъ таблицъ (Исходъ, 34) жертва первенцевъ повидимому связана съ праздникомъ опрѣсноковъ. Слѣдовательно, для сравненія съ kasîr и 'asiph можетъ быть привлеченъ только праздникъ massôth, который въ книгѣ завѣта только одинъ сопоставленъ съ двумя первыми. Іеговистическое законодательство не находитъ нужнымъ освѣдомить современниковъ о спеціальномъ значеніи massôth; его значеніе вскрывается во Второзаконіи. Здѣсь праздникъ жатвы поставленъ въ извѣстное отношеніе по времени къ празднику опрѣсноковъ: первый долженъ совершаться семью недѣлями позже второго. Это не новое предписаніе; оно покоится на старомъ обычаѣ, такъ какъ названіе «праздникъ недѣль», объясняющееся изъ Іерем. 5, 24 (сравни Лука 6, 11), находится

уже въ Исход. 34. Но семь недѣль послѣ пасхи (Втор. 16, 9), далѣе, опредѣляются точнѣе: семь недѣль послѣ появленія серпа въ полѣ. Отсюда праздникъ опрѣсноковъ празднуетъ появленіе серпа въ полѣ, и это обстоятельство бросаетъ свѣтъ на его постоянное отношеніе къ пятидесятницѣ. Пятидесятница есть праздникъ конца жатвы, которая начинается съ ячменя и кончается пшеницей, а пасха—праздникъ начала жатвы «въ мѣсяцѣ колосьевъ»; между ними лежитъ семинедѣльный промежутокъ, въ теченіе котораго происходитъ жатва хлѣба. Все это tempus clausum является временемъ широкаго веселья, ограниченнаго обоими праздниками. Дальнѣйшее разъясненіе мы получаемъ изъ Лев. XXIII, 9—22 [49]). Срокъ Пасхи опредѣляется здѣсь такъ же, какъ и во Второзаконіи, началомъ жатвы, но указывается точнѣе: въ день послѣ первой субботы, которая падаетъ на время жатвы; сообразно съ этимъ, далѣе идетъ разсчетъ пятидесяти дней. Но спеціальный пасхальный ритуалъ состоитъ въ Лев. XXIII въ принесеніи ячменнаго снопа, до этого момента никто не имѣетъ права пробовать новаго хлѣба; соотвѣтствующій ритуалъ пятидесятницы состоитъ въ принесеніи обыкновенныхъ пшеничныхъ хлѣбовъ. Жатва хлѣба начинается съ ячменя и кончается пшеницей; въ началѣ приносятся сырыя первинки въ видѣ снопа, подобно тому, какъ и люди ѣдятъ свѣжее растеніе въ видѣ поджаренныхъ колосьевъ (Лев. 23, 14, Іис. Нав. 5, 11); въ концѣ первинки приготовляются въ видѣ обыкновеннаго хлѣба. Теперь становятся понятными и massôth. Это, какъ уже сказано, собственно не прѣсные хлѣбы, но хлѣбы, испеченные поспѣшно, во время нужды (I Сам. 28, 24), и постольку они мотивируются совершенно правильно поспѣшностью ухода и опредѣляются, какъ хлѣбъ бѣдствія. Въ первое время не ждали, пока хлѣбъ новогодняго сбора закиснетъ, замѣсится и испечется, но чрезвычайно быстро пекли родъ блиновъ на салѣ: вотъ настоящія massôth. Они представляютъ такую же противоположность хлѣбамъ на пятидесятницу, какъ снопъ и поджаренные колосья, которыя по Іис. Нав. 5, 11 можно было ѣсть вмѣсто опрѣсноковъ; первоначально они, вѣроятно, были пасхальной пищей не только людей, но и божества, такъ что снопъ надо отнести къ категоріи утонченныхъ жертвенныхъ матеріаловъ.

Такимъ образомъ, пасха есть начальный, пятидесятница — конечный праздникъ, или, что то же самое, ʿasereth [50]) (торжественное праздничное собраніе) семинедѣльнаго «веселья жатвы»; и весенній праздникъ уже не занимаетъ особаго положенія въ циклѣ трехъ годичныхъ праздниковъ. Но какъ дѣло обстоитъ съ пасхой? Значеніе этого термина неясно; какъ мы видѣли, онъ встрѣчается впервые собственно только во Второзаконіи, такъ какъ въ Исх. XXXIV

25 послѣ свидѣтельства Исх. XXIII, 18 его нельзя считать первоначальнымъ; во Второзаконіи время пасхальнаго празднества назначено на вечеръ и ночь перваго дня опрѣсноковъ, отъ захода солнца до слѣдующаго утра [51]). По существу дѣла пасха сводится къ жертвѣ первенцевъ (Исх., 34, 18 и сл. 13, 12 и сл; Второз., 15, 19 и сл., 16, 1 и сл.), и къ этому пункту прекрасно привязывается историческій характеръ всего праздника. Такъ какъ Ягве убилъ египетскихъ первенцевъ и пощадилъ еврейскихъ, то за это съ тѣхъ поръ послѣдніе посвящены ему. Такъ говорится не только въ жреческомъ кодексѣ, но и въ Исходѣ XIII, 11 и слѣд. Но оба источника іеговистической традиціи незнакомы съ этимъ представленіемъ. «Отпусти мой народъ, чтобы онъ справилъ мнѣ праздникъ въ пустынѣ жертвами изъ быковъ и овецъ». Вотъ какое требованіе съ самаго начала предъявлено фараону, и для того, чтобы ради этой заранѣе поставленной цѣли принарядиться, какъ слѣдуетъ, уходящіе евреи спрятали отъ египтянъ праздничныя платья и украшенія. Такъ какъ фараонъ не хочетъ согласиться на то, чтобы евреи принесли своему богу идущихъ въ его пользу первенцевъ своего скота, то Ягве самъ силою беретъ у фараоновъ первенцевъ человѣческихъ. Такимъ образомъ, не исходъ изъ Египта считается поводомъ къ празднику, но праздникъ является поводомъ или хотя бы только предлогомъ къ уходу. Въ Исх. XIII отношеніе обратное, но этотъ отрывокъ какъ разъ не принадлежитъ къ источникамъ іеговистической традиціи, а есть результатъ переработки въ духѣ Второзаконія, какъ это доказано на основаніи другихъ соображеній по отношенію ко всему отрывку XIII, 1—16. Отсюда получается результатъ, что историческая мотивировка впервые дана Второзаконіемъ, хотя, быть можетъ, уже раньше замѣчалась нѣкоторая склонность къ ней, точно такъ же, какъ по отношенію въ празднику опрѣсноковъ (Исх. XII, 34). Очевидно, къ такой мотивировкѣ дало поводъ совпаденіе весенняго праздника и выхода изъ Египта, которое предполагала уже древнѣйшая традиція, причемъ съ теченіемъ времени отношеніе между причиной и слѣдствіемъ перевернулось. Природѣ вещей соотвѣтствуетъ только такой взглядъ, что обычай израильскихъ жертвъ первенцевъ породилъ разсказъ объ избіеніи египетскихъ первенцевъ; если бы не существовало такого обычая, то разсказъ былъ бы необъяснимъ, и странный выборъ, которой чума дѣлаетъ между людьми, остался бы совершенно немотивированнымъ.

Жертва первенцевъ (мужского пола, такъ какъ первенцы женскаго пола, какъ и у насъ, оставлялись для приплода) объясняется безъ всякой исторической подкладки и самымъ простымъ образомъ: это благодарственная жертва, которая приносится божеству изъ произведеній скотоводства. Если божество заявляетъ притязанія и на

человѣческихъ первенцевъ, то тутъ мы имѣемъ дѣло только съ послѣдующимъ обобщеніемъ, которое въ концѣ концовъ сводится только къ выкупу посредствомъ закланія скота, т. е. къ увеличенію первоначальной жертвы. Въ Исх. XXII, 28, 29 и XXXIV, 19, повидимому, послѣдствіе, допускающее выкупъ, еще не вводится и даже врядъ ли считается возможнымъ; оно было внесено въ Исх. 34, 20 добавочно и только впослѣдствіи; опредѣленнѣе всего оно выступаетъ въ позднѣйшемъ мѣстѣ XIII, 12, такъ какъ тамъ peter rehem (то, что прорываетъ утробу матери, первородное) противопоставлено peter scheger (прорывающее утробу самки скота) и по отношенію къ первому употреблено выраженіе he ᶜebîr, которое у Іереміи и Іезекіиля является въ качествѣ terminus technicus для обозначенія жертвоприношеній дѣтей. Едва ли стоитъ опровергать взглядъ нѣкоторыхъ ученыхъ, по большей части лишь мимоходомъ заглядывавшихъ въ область ветхозавѣтной науки, что первоначальную сущность пасхи составляло закланіе первородныхъ младенцевъ мужского пола. Подобно всѣмъ другимъ праздникамъ, и пасха, (но не въ концепціи жреческаго кодекса) носитъ радостный характеръ (Исх. X, 9, Второз. XVI, 7, ср. Ис. XXX, 29). Конечно, есть нѣкоторые историческіе примѣры пожертвованія единственнаго или самаго дорогого ребенка, но это всегда добровольные и совершенно выходящіе изъ ряду вонъ поступки. [52]) Жертвоприношеніе человѣческихъ первенцевъ въ древнюю эпоху никоимъ образомъ не было регулярной и требуемой религіей повинностью; нѣтъ никакихъ слѣдовъ такой уродливой кровавой дани и тѣмъ болѣе предпочтенія при этомъ старшихъ сыновей. Незадолго до плѣна вмѣстѣ съ другими новшествами въ Израиль проникло и сожженіе дѣтей въ широкихъ размѣрахъ, которое тогда старались обосновать посредствомъ строгой интерпретаціи требованія первенцевъ (Іерем. VII, 31, XIX, 5; Іезек. XX, 26). Съ этими соображеніями вполнѣ гармонируетъ происхожденіе закона Исх. XIII, 3—16, отъ позднѣйшей руки, переработавшей историческое произведеніе іеговиста.

2. «Авель былъ пастухъ, а Каинъ былъ земледѣлецъ. И вотъ однажды Каинъ принесъ даръ Ягве изъ плодовъ поля, а Авель принесъ жертву изъ первенцевъ своихъ овецъ». Въ основѣ праздниковъ лежатъ самыя простыя, самыя естественныя и самыя всеобщія жертвы, поводы къ которымъ регулярно повторяются съ наступленіемъ извѣстнаго времени года—первыя произведенія земледѣлія и скотоводства. Пасха соотвѣтствуетъ первенцамъ пастуха Авеля, три другіе праздника — полевымъ плодамъ земледѣльца Каина; за исключеніемъ этого различія, существо и основа всѣхъ этихъ праздниковъ одинаковы. Ихъ связь съ первинками временъ года въ іеговистическомъ законодательствѣ, конечно, скорѣе предполагается, чѣмъ точно опредѣляется. Напротивъ, во Второзаконіи всѣ три элемента культа,—праздники, приношенія, жертвы,—чрезвычайно ясно совпадаютъ. Едва ли тамъ есть рѣчь о другихъ жертвахъ, кромѣ тѣхъ, которыя образуются изъ приношеній, съ цѣлью веселиться на праздникѣ передъ Ягве; далѣе, приношенія суть не что иное, какъ жертвы, предписанныя народнымъ обычаемъ, слѣдовательно, постоянныя и праздничныя [53]); законъ имѣетъ побудительные мотивы говорить только о такихъ жертвахъ. Въ связи съ обоснованіемъ праздниковъ приношеніемъ первинокъ, сроки ихъ опредѣляются лишь приблизительно, скорѣе временемъ года, чѣмъ опредѣленнымъ днемъ мѣсяца. Пасха празднуется весною, когда нивы колосятся, точнѣе, когда серпъ появляется въ ячменномъ полѣ; пятидесятница бываетъ на семь недѣль позже, когда вмѣстѣ съ жатвой пшеницы кончается снятіе хлѣбовъ съ полей; кущи—осенью, когда кончается молотьба и уборка. Второзаконіе точнѣе фиксируетъ сроки праздниковъ (это результатъ сокращенія Израиля до предѣловъ Іуды и централизаціи культа въ Іерусалимѣ); но и тамъ начальные термины праздниковъ не устанавливаются на опредѣленные дни мѣсяца. Такъ же, какъ и іеговистъ, Второзаконіе не знаетъ общей жертвы общины; есть только отдѣльныя частныя жертвы отдѣльныхъ лицъ: эта черта заслуживаетъ наибольшаго вниманія, и ее слѣдуетъ выдвинуть на первый планъ.

Размѣры даровъ предоставляются всецѣло доброму желанію жертвующаго. Только первенцы требуются въ опредѣленномъ количествѣ. Второзаконіе разрѣшаетъ выкупъ за деньги, на которыя въ Іерусалимѣ покупается другое жертвенное животное; но въ болѣе раннюю эпоху такой выкупъ не имѣлъ прямого смысла. Но и тогда жертвователь могъ въ отдѣльныхъ случаяхъ пользоваться свободой замѣны, такъ какъ его даръ, т. е. жертвенный пиръ, въ сущности, шелъ въ его пользу (Исх., XXIII, 18, Быт. IV, 4 : min). Исходъ не предписываетъ мѣры полевыхъ плодовъ, Второзаконіе требуетъ десятую часть зерна, виноградного сусла и масла, но эту часть нельзя понимать въ строго математическомъ смыслѣ, такъ какъ она идетъ для жертвеннаго пира, а не предназначается другому лицу, которое можетъ ее точно подсчитать. И при этомъ десятина приносится осенью (Второз. XXVI, ср. I Сам. II, 21 по перев. LXX), т. е. на праздникѣ кущей; это заключительный праздникъ, благодарственный праздникъ за всю жатву, за сборъ не только съ точила, но и съ гумна (XVI, 13); онъ требуетъ уже семи дней, которые всѣ безъ исключенія должны праздноваться въ Іерусалимѣ, въ то время, какъ на праздникѣ massôth въ Іерусалимѣ празднуется только первый день. Впрочемъ, само собою понятно, что жертвователи не ограничивались вкушеніемъ растительныхъ даровъ, но

прибавляли также и мясныя жертвы, которыя, быть можетъ, покупались на выручку отъ продажи десятины. Такимъ путемъ спеціальный характеръ праздниковъ и ихъ связь съ соотвѣтствующими имъ первинками легко могли стираться, что, повидимому, и произошло во Второзаконіи или, быть можетъ, немного ранѣе. Нѣтъ ничего удивительнаго, если намъ кажется неяснымъ многое, что для современниковъ было само собою понятно; какъ разъ во Второзаконіи очень многіе существовавшіе обычаи предоставлены самимъ себѣ, и всегда подчеркивается только самое главное, именно, что богослуженіе, а, слѣдовательно, и праздники, должны совершаться только въ Іерусалимѣ.

Если оставить въ сторонѣ пасху, которая первоначально занимала самостоятельное положеніе и лишь впослѣдствіи была принята въ кругъ трехъ haggîm чрезъ соединеніе съ праздникомъ massôth, то окажется, что праздники въ законодательствахъ іеговиста и Второзаконія коренятся въ земледѣліи, которое является основаніемъ жизни и религіи. Земля, плодоносная земля, одновременно замѣщаетъ собою и небо и адъ. Ягве даетъ землю и ея капиталъ; лучшее изъ ея произведеній онъ получаетъ въ благодарность, получаетъ десятину въ качествѣ признанія его владѣтельныхъ правъ. Когда онъ далъ своему народу землю въ качествѣ лена, то въ этотъ моментъ между ними обоими вообще завязались отношенія; эти отношенія постоянно поддерживаются тѣмъ, что отъ Ягве зависитъ погода и плодородіе. Во Второзаконіи замѣчаются первые слѣды историзаціи религіи и культа, которая, однако, держится еще въ скромныхъ границахъ. Историческое событіе, къ которому при этомъ всегда возвращается мысль, это исходъ изъ Египта; это характеристично постольку, поскольку выведеніе изъ Египта совпадаетъ со введеніемъ въ Ханаанъ, т. е. съ дарованіемъ земли; и такимъ образомъ историческая мотивировка снова сливается съ натуральной. Поэтому можно сказать, что отъ приведенія въ Ханаанъ зависитъ не только пасха, но и всѣ остальные праздники; и дѣйствительно, мы ясно видимъ это въ формулѣ исповѣданія во Второзаконіи (гл. XXVI), направленной противъ культа Ваала и произносимой при передачѣ жрецамъ слѣдующей имъ части праздничныхъ приношеній. На жертвенникахъ ставится корзиночка, наполненная плодами, съ такими словами: «бродячимъ арамейцемъ былъ мой отецъ, пошелъ въ Египетъ и жилъ тамъ съ небольшимъ числомъ мужей и сдѣлался тамъ великимъ, сильнымъ и многочисленнымъ народомъ. Но египтяне преслѣдовали и притѣсняли ихъ (народъ) и наваливали на нихъ тяжелую барщину; тогда воззвали мы къ Ягве, богу нашихъ отцовъ, и онъ услышалъ нашъ голосъ и увидѣлъ наше бѣдствіе, и наше страданіе, и нашу нужду. И

Ягве вывелъ насъ изъ Египта могучей рукою и простертою дланью и съ великою славой, съ знаменіями и чудесами, и привелъ насъ на это мѣсто и далъ намъ эту землю, землю, гдѣ течетъ молоко и медъ: и вотъ теперь я приношу лучшее изъ плодовъ земли, которую ты далъ мнѣ». Замѣтьте, къ чему здѣсь сводится спасительный актъ, которымъ былъ созданъ Израиль.

II.

Съ этими результатами изслѣдованія іеговистическо-девтерономистическаго законодательства согласуется доплѣнный обычай, насколько его можно прослѣдить по свидѣтельствамъ историческихъ и пророческихъ книгъ.

1. Въ основѣ древнеизраильскихъ праздниковъ долженъ былъ лежать пастушескій бытъ; поэтому только пасху можно считать древнеизраильскимъ праздникомъ. Съ этой точки зрѣнія пасха съ полнымъ правомъ выставлялась въ качествѣ побудительнаго мотива къ выходу изъ Египта: это праздникъ закланія, который надо праздновать въ пустынѣ, и который не имѣетъ ничего общаго съ плодоносной землей и жатвой. Но замѣчательно, какъ мало замѣтенъ этотъ праздникъ въ позднѣйшую эпоху, хотя по существу онъ долженъ былъ быть древнѣйшимъ праздникомъ. Книга завѣта вообще не знаетъ его, такъ какъ она заповѣдуетъ оставлять первенца семь дней около матери, а затѣмъ приносить его въ жертву (Исх. XXII, 29—30). Благодаря преобладанію земледѣлія и праздниковъ, основанныхъ на послѣднемъ, пасха, повидимому, во многихъ округахъ вышла изъ употребленія и упрочилась только тамъ, гдѣ пастушескій бытъ и пустыня еще сохраняли свое значеніе, т. е. прежде всего въ Іудѣ. Отсюда точно также понятно, почему праздникъ пасхи ясно выступаетъ на свѣтъ божій, когда Іуда остался одинъ послѣ паденія Самаріи. Кромѣ закона, мы встрѣчаемъ пасху подъ этимъ именемъ только въ II Цар., XXIII, 21 и слѣд.; тамъ разсказывается, что въ восемнадцатомъ году царя Іосіи пасха была совершена согласно съ предписаніями закона (Второз., XVI) и при этомъ въ первый разъ; до тѣхъ поръ она ни разу не совершалась со времени судей. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что если въ этомъ разсказѣ такъ сильно подчеркивается новизна учрежденія, то скорѣе въ виду его модификаціи, произведенной Второзаконіемъ, чѣмъ съ точки зрѣнія существа самого праздника.

Евреи научились сельскому хозяйству отъ хананеевъ, въ странѣ которыхъ они осѣлись и съ которыми смѣшались; во время процесса смѣшенія, въ эпоху судей, они перешли къ осѣдлой жизни. Пока не произошло превращеніе евреевъ изъ пастуховъ въ земле-

дѣльцевъ, у евреевъ никоимъ образомъ не могли существовать праздники, имѣющіе отношеніе къ земледѣлію. Было бы прямо изумительно, если бы оказалось, что евреи не переняли такихъ праздниковъ отъ хананеевъ. Послѣдніе были обязаны своею землею и ея плодами Ваалу и платили за это ему дань; евреи—Ягве. Содержаніе акта по существу не было ни языческимъ, ни израильскимъ; оно становилось тѣмъ или другимъ только съ точки зрѣнія направленія дара. Поэтому, перенесеніе праздниковъ съ Ваала на Ягве не представляло никакихъ затрудненій; напротивъ, оно должно было считаться исповѣданіемъ вѣры, что земля и ея плоды, т. е. основа существованія народа, обязаны своимъ происхожденіемъ не языческому, а израильскому богу (Второз., XXVI).

Глубже всего восходятъ въ старину свидѣтельства объ осеннемъ праздникѣ сбора винограда; именно, прежде всего этотъ праздникъ оказывается обычаемъ ханаанскаго населенія Сихема. Древняя и содержательная исторія Авимелеха, сына Іероваала, разсказываетъ о сихемскихъ горожанахъ (Суд., IX, 27): они вышли въ поле, собирали виноградъ, давили его, праздновали hillûlîm (благодарственный праздникъ жатвы), пошли въ домъ своего бога, пили, ѣли и проклинали Авимелеха. Этотъ праздникъ довольно рано долженъ былъ получить право гражданства также среди израильтянъ. Около Силома, по Суд. XXI, 19 и слѣд., изъ году въ годъ происходилъ праздникъ Ягве въ виноградникахъ, на которомъ дѣвушки водили хороводы. Правда, разсказъ Суд. XIX и слѣд. въ общемъ въ высшей степени недостовѣренъ; но это не распространяется на случайную деталь о праздникѣ, такъ какъ она подтверждается I Сам., I. Именно, здѣсь вторично идетъ рѣчь о праздникѣ въ Силомѣ, который имѣетъ мѣсто въ концѣ года, т. е. осенью, ко времени 'asiph'a [54]), и привлекаетъ богомольцевъ изъ сосѣднихъ мѣстностей. Отсюда видно, что праздникъ происходитъ не повсюду и не одновременно, но въ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ мѣстахъ (въ Ефремѣ), которыя распространяютъ свое вліяніе на округу. Это явленіе стоитъ въ связи съ происхожденіемъ болѣе или менѣе крупныхъ святилищъ къ концу эпохи судей и съ усвоеніемъ святилищъ старинныхъ обитателей Ханаана; когда, напримѣръ, Сихемъ сталъ израильскимъ городомъ, ни hillûlîm, ни божій домъ не были уничтожены.

Значительное вліяніе на развитіе праздниковъ должны были оказать большіе храмы, выстроенные царями. И въ Іерусалимѣ и въ Веѳилѣ со времени Соломона и Іероваама совершался праздникъ, такой же, какъ въ Силомѣ, въ Іерусалимѣ въ сентябрѣ, въ Веѳилѣ, быть можетъ, нѣсколько позже [55]). Тогда это былъ единственный настоящій всенародный праздникъ. Правда, праздники

начала лѣта, вѣроятно, уже происходили (ср. Ис., IX, 2), но въ болѣе узкихъ мѣстныхъ кругахъ. Эта разница замѣтна еще во Второзаконіи: хотя тамъ теоретически праздникъ кущей не имѣетъ никакихъ преимуществъ, но фактически только этотъ праздникъ отъ начала до конца справляется въ центральномъ святилищѣ, а пасха, напротивъ, въ общемъ совершается дома, только первый день ея празднуется въ Іерусалимѣ; при этомъ болѣе скромное требованіе относительно пасхи и подчеркивается гораздо энергичнѣе, чѣмъ болѣе широкое требованіе относительно кущей; можно думать, что первое представляется новшествомъ, а послѣднее — старымъ обычаемъ. Амосъ и Осія, предполагающіе блистательный культъ и большія жертвенныя мѣста, безъ сомнѣнія, знаютъ много праздниковъ, но не называютъ ни одного по имени. Болѣе опредѣленныя данныя мы находимъ у Исаіи. Угроза, что въ теченіе года въ страну придутъ ассиріяне, выражена такимъ образомъ (XXIX, 1 и слѣд.) «прибавляйте годъ къ году, завершайте кругъ праздниковъ, тогда я стѣсню Іерусалимъ»; а въ концѣ той же самой рѣчи пророкъ говоритъ такъ (XXXII, 9 и слѣд.): «вы, легкомысленныя женщины, слушайте мой голосъ, вы, беззаботныя дѣвушки, замѣтьте мои слова: въ годъ и день вы, беззаботныя, будете дрожать, ибо приходитъ конецъ сбору (плодовъ), и осень на исходѣ; будете вы ударять себя въ груди ради прелестныхъ полей, ради плодоноснаго виноградника». Если сопоставить оба эти мѣста, то изъ нихъ будетъ ясно, что Исаія, слѣдуя общему обычаю пророковъ выступать на большихъ собраніяхъ народа, на этотъ разъ говоритъ во время осенняго праздника, въ которомъ принимали живѣйшее участіе женщины (Суд. XXI, 19 и слѣд.). Но этотъ осенній праздникъ, съ ясно выраженнымъ жизнерадостнымъ и натуралистическимъ характеромъ, падаетъ у Исаіи на время смѣны года, какъ можно вывести изъ сравненія jinkophû (завершитъ кругъ) Ис. XXIX, 1 съ thekûphath (истеченіе, окончаніе) Исх. XXXIV, 22, и заключаетъ собою упомянутый здѣсь циклъ праздниковъ.

2. Конечно, этотъ обзоръ, повидимому, не устанавливаетъ еще совпаденія іеговистическо-девтерономистическаго законодательства съ древнѣйшей практикой, какъ это утверждалось выше. Нельзя нигдѣ указать названій праздниковъ; по существу хорошо засвидѣтельствованъ только осенній праздникъ, но, кажется, какъ единственный праздникъ, какъ праздникъ по преимуществу. Безъ сомнѣнія, въ историческую эпоху онъ былъ самымъ важнымъ праздникомъ и всегда оставался заключительнымъ праздникомъ. Конецъ вѣнчаетъ дѣло; окончаніе жатвы, молотьбы и выжиманія виноградна̀го сока поэтому лучше всего подходило для большого общаго

праздника: въ этомъ случаѣ срокъ зависитъ не отъ природы, какъ срокъ радостнаго начала жатвы, но скорѣе находится въ рукахъ человѣка и можетъ быть имъ установленъ. Но уже въ раннюю царскую эпоху рядомъ съ осеннимъ праздникомъ должны были существовать предпразднества (Ис. XXIX, 1). Кущи были единственнымъ праздникомъ въ томъ смыслѣ, что кромѣ него не было другого всеобщаго праздника въ Іерусалимѣ и въ Веѳилѣ; но онъ не исключалъ мѣстнаго празднованія другихъ праздниковъ (Ос., IX, 1). Іеговистическое законодательство не дѣлаетъ между кущами и остальными праздниками никакого различія, быть можетъ потому, что оно не хочетъ ничего знать о большихъ храмахъ [56]). Впрочемъ, оно, вѣроятно, нѣсколько систематизировало еще довольно неопредѣленные обычаи; на практикѣ, быть можетъ, принесеніе первыхъ плодовъ жатвы еще не сдѣлалось повсюду общимъ и одновременнымъ праздникомъ. Но несмотря на скудость матеріала, предоставляемаго традиціей, мы имѣемъ, все таки, право говорить о согласіи законодательства и практики по существу, такъ какъ понятіе праздника здѣсь и тамъ одно и то же. Въ этомъ отношеніи очень поучительны два отрывка изъ Осіи, гл. II и гл. IX; они заслуживаютъ подробнаго изложенія.

Въ одномъ изъ этихъ отрывковъ Израиль представленъ въ видѣ женщины, получающей содержаніе отъ своего мужа, т. е. отъ божества: это основаніе для отношеній вѣрности. Но она имѣетъ неправильное представленіе о томъ, кто ее кормитъ, поитъ и одѣваетъ: она думаетъ, что это идолы, въ то время, какъ это Ягве. «Она сказала: я убѣгу къ своимъ любовникамъ, которые даютъ мнѣ хлѣбъ и воду, мою шерсть и ленъ, мое масло и мои напитки. Но развѣ она не знаетъ, что я (Ягве) далъ ей зерно, виноградный сокъ и масло, множество серебра и золота, изъ котораго она дѣлаетъ идолы? Поэтому я возьму опять къ себѣ мое зерно въ его время и мой виноградный сокъ въ его пору, и унесу мою шерсть и мой ленъ, которые служатъ ей для одежды; и тогда я открою ея наготу передъ глазами ея любовниковъ, и никто не вырветъ ее изъ моей руки. И я положу конецъ всякому веселью ея, ея праздникамъ, новомѣсячіямъ и субботамъ и всѣмъ ея праздничнымъ днямъ. И я опустошу ея виноградныя лозы и смоковницы, о которыхъ она говорила: эта плата мнѣ за любовь, которую дали мнѣ мои любовники; и я превращу ихъ въ пустырь, и полевые звѣри будутъ пожирать ихъ. Такъ накажу я ее за дни идоловъ, ибо она курила имъ, надѣла свои украшенія и драгоцѣнности, убѣжала къ своимъ любовникамъ и забыла меня, говоритъ Ягве. Поэтому я привлеку ее, уведу ее въ пустыню и тамъ укажу ей ея виноградникъ; тогда она сдѣлается послушной, какъ была въ

юности, и какъ была въ то время, когда я вывелъ ее изъ египетской земли. Тогда я обручусь съ тобой снова и навсегда, въ правдѣ и справедливости, въ любви и милосердіи. И въ тотъ день, говоритъ Ягве, я окажу благоволеніе небу, и небо окажетъ благоволеніе землѣ, и земля окажетъ благоволеніе зерну, виноградному соку и маслу, и они окажутъ благоволеніе Израилю (II, 7—24)». Здѣсь цѣлью религіи является благословеніе страны; и притомъ это совершенно общая цѣль, какъ ложной языческой религіи, такъ и истинной израильской религіи [57]). Въ основѣ религіи лежатъ вовсе не историческіе факты благодѣяній, но природа, которая, впрочемъ, считается только доменомъ божества и полемъ для работы людей, но никоимъ образомъ не обожествляется сама по себѣ. Земля—это домъ Ягве (VIII, 1, IX, 15), въ которомъ онъ даетъ народу пристанище и пропитаніе; только въ этой землѣ и черезъ эту землю Израиль становится народомъ Ягве, подобно тому какъ бракъ заключается въ томъ, что мужъ беретъ жену въ свой домъ и тамъ ее содержитъ. И подобно тому, какъ разводъ состоитъ въ отказѣ женѣ отъ дома, точно также Ягве разрываетъ свои отношенія къ Израилю посредствомъ превращенія земли въ пустыню, или въ концѣ концовъ прямо посредствомъ изгнанія народа изъ земли въ пустыню; съ другой стороны Ягве, опять соединяется съ народомъ, снова «посѣявъ его въ странѣ», снова заставивъ небо дать дождь, а землю—принести плоды, и такимъ образомъ снова возвративъ честь имени Израиля: посѣянный богомъ (II, 25).

Сообразно съ этимъ взглядомъ богослуженіе есть, слѣдовательно, лишь обязательная благодарность за дары земли, ленная пошлина хозяину дома, который далъ и домъ и плоды. Культъ падаетъ самъ собой, если изсякаетъ хлѣбъ и вино, въ пустынѣ онъ немыслимъ: вѣдь если богъ не даетъ никакихъ даровъ, то нельзя и веселиться, а культъ это шумная радость по случаю дарованнаго благословенія. Отсюда культъ насквозь проникнутъ тѣмъ же характеромъ, который носятъ праздники въ іеговистическомъ законодательствѣ; эти праздники составляютъ кульминаціонный пунктъ культа, судя по описанію Осіи. Именно, дни идоловъ, когда люди пріукрашаются и приносятъ жертвы, какъ разъ и есть праздники и именно праздники Ягве, котораго народъ почиталъ подъ различными изображеніями; но пророки считали эти изображенія попросту языческими.

Столь же почуительно другое мѣсто IX, 1—6. «Не радуйся слишкомъ громко, Израиль, какъ язычники, что ты блудодѣйствуешь противъ твоего бога и охотно собираешь плату за блудъ на всѣхъ гумнахъ. Гумно и точило не будетъ услаждать ихъ, и виноградный сокъ обманетъ ихъ—они не останутся въ землѣ Ягве, Ефремъ опять пойдетъ въ Египетъ, и въ Ассурѣ они будутъ ѣсть нечистое. Тогда они уже не

будутъ возливать вина для Ягве и не будутъ закалывать ему жертвъ; какъ хлѣбъ печали (будетъ) ихъ хлѣбъ, всѣ, кто будетъ ѣсть отъ него, будутъ нечистыми, ибо ихъ хлѣбъ будетъ только для утоленія ихъ голода и не попадетъ въ домъ Ягве. Что будете вы дѣлать въ праздничное время и въ день праздника Ягве? Ибо если они спасутся изъ развалинъ, ихъ удержитъ при себѣ Египетъ, ихъ похоронитъ Мемфисъ, ихъ серебряныя драгоцѣнности попадутъ въ наслѣдство крапивѣ, и терновый кустарникъ вырастетъ въ ихъ палаткахъ». Намъ не слѣдуетъ смущаться тѣмъ, что пророкъ здѣсь снова ставитъ культъ, который, очевидно, сознательно адресуется Ягве, на одну доску съ языческимъ культомъ, по внѣшности дѣйствительно мало чѣмъ отличавшимся отъ культа Ягве, что онъ считаетъ серебряныя драгоцѣнности, находившіяся въ палаткахъ на высотахъ не символами Ягве, но идолами, и служеніе имъ считаетъ блудомъ. Достаточно и того, что мы вторично получаемъ ясное понятіе о томъ, какъ совершался тогда народный культъ въ Израилѣ. Вся радость бытія тѣснилась къ дому Ягве, на радостныхъ пирахъ при проявленіи даровъ его благостной доброты; Израилю была чужда ужасная мысль, что израильтянинъ долженъ ѣсть свой хлѣбъ, какъ нечистую пищу, какъ хлѣбъ печали, не принеся первинокъ на праздникъ. [58]) Именно эта мысль была жаломъ угрозы изгнанія, ибо праздники и жертвы зависятъ отъ земли, матери-кормилицы и родного дома націи, основы національнаго существованія и культа.

Само собою ясно, что обрисованная практика вполнѣ согласуется съ сущностью богослуженія и праздниковъ, какъ они представлены въ книгѣ завѣта, въ законѣ двухъ таблицъ и во Второзаконіи; но дѣло станетъ еще яснѣе, когда мы сравнимъ ее съ законодательствомъ о праздникахъ жреческаго кодекса, къ чему мы теперь и переходимъ.

III.

Въ жреческомъ кодексѣ о циклѣ праздниковъ говорятъ отрывки Лев. XXIII и Числ. XXVIII—XXIX; первый изъ нихъ составленъ изъ соединенія отрывковъ, не вполнѣ однородныхъ съ зерномъ жреческаго кодекса (XXIII, 9—22 и отчасти 39—44), съ отрывкомъ, вполнѣ однороднымъ съ жреческимъ кодексомъ. Три крупныхъ праздника выступаютъ въ обоихъ перечисленіяхъ, но съ значительными различіями по существу.

1. Собственно праздникъ исчерпывается принесеніемъ предписанной совокупности жертвъ. Приносятся слѣдующія жертвы: въ пасхальную недѣлю, также въ день пятидесятницы, ежедневно, кромѣ thamîd'a, приносятся два быка, одинъ баранъ и семь ягнятъ въ качествѣ жертвы всесожженія и одинъ козелъ въ качествѣ жертвы

за грѣхъ; въ праздникъ кущей отъ перваго до седьмого дня приносятся два барана, четырнадцать ягнятъ и по нисходящей линіи 13—7 быковъ, а на восьмой день одинъ баранъ, семь ягнятъ въ качествѣ жертвъ всесожженія и, кромѣ того, каждый день одинъ козелъ въ качествѣ жертвы за грѣхъ. Добавочныя добровольныя приношенія отдѣльныхъ лицъ не исключаются, но имѣютъ второстепенное значеніе. Прежде, какъ въ древнѣйшей практикѣ (I Сам. I, 4 и слѣд.), такъ и въ законѣ (Исх. XXIII, 18), праздничная жертва всегда есть пиршественная жертва, слѣдовательно, частная жертва. Веселые пиры передъ Ягве, о которыхъ говоритъ Второзаконіе, могутъ казаться изумительными только потому, что ветхій завѣтъ знаютъ лишь въ перспективѣ жреческаго кодекса; въ высшей степени своеобразной чертою этихъ пировъ является гуманное примѣненіе праздничныхъ жертвъ, именно, болѣе состоятельные должны были приглашать на жертвенные пиры знакомыхъ имъ бѣдныхъ и безземельныхъ людей. Но это уже дальнѣйшее развитіе, которое гораздо ближе къ древней идеѣ жертвы, какъ средства общенія между богомъ и людьми, чѣмъ мертвое дѣло всеобщихъ жертвъ жреческаго кодекса. Только пасха осталась въ жреческомъ кодексѣ жертвеннымъ пиромъ, причемъ участіе въ ней ограничено семействомъ или замкнутымъ общественнымъ кружкомъ. Но этотъ послѣдній остатокъ стараго обычая въ жреческомъ кодексѣ составляетъ достопримѣчательное исключеніе; праздникъ въ домѣ, а не передъ Ягве, имѣетъ въ себѣ нѣчто двойственное и превращаетъ жертву почти въ свѣтское закланіе, вплоть до обряда разбрызгиванія крови, который характеристическимъ образомъ удержался (Исх. XII, 7, ср. Іезек. XVI, 19).

Рядомъ съ этимъ слѣдуетъ отмѣтить, что первинки временъ года еще болѣе отдѣлены отъ праздниковъ, чѣмъ это мы уже видѣли въ предшествующую жреческому кодексу эпоху. Въ то время, какъ во Второзаконіи онѣ находятъ еще примѣненіе на трехъ большихъ пирахъ передъ Ягве, въ жреческомъ кодексѣ онѣ вообще перестаютъ быть жертвами и, слѣдовательно, праздничными жертвами; онѣ становятся скромными приношеніями въ пользу жрецовъ, отчасти собираются самими жрецами, и совсѣмъ не попадаютъ на жертвенникъ. Вслѣдствіе этого праздники теряютъ совершенно свойственныя имъ характерныя черты, лишаются поводовъ, которые влагали въ нихъ душу и создавали между ними различія; однообразіе вѣчныхъ жертвъ всесожженія и искупленія всей общины сравняло всѣхъ ихъ другъ съ другомъ и низвело ихъ на степень упражненій въ религіи. Лишь едва замѣтные слѣды еще предательскимъ образомъ свидѣтельствуютъ объ исходномъ пунктѣ развитія, именно, обряды принесенія ячменнаго снопа и пшеничныхъ хлѣбовъ и обычай кущей

(Лев. XXIII). Но это уже голые обряды, окаменѣлые остатки стараго обычая; настоящія первинки произведеній земельной собственности пожинаютъ жрецы, а на праздникѣ сохранилась только ихъ тѣнь въ видѣ символическаго снопа, приносимаго всей общиной; первинки сдѣлались тутъ совершенно уединенной и непонятной подробностью. Но такъ какъ принесеніе благодарности за полевые плоды уже на дѣлѣ перестаетъ имѣть что либо общее съ праздниками, то начинаетъ исчезать даже и призракъ: обряды Лев. 23 взяты изъ болѣе древняго законодательства, и въ Числ. 28—29 по большей части пройдены молчаніемъ. Точно также и первенцы въ жреческомъ кодексѣ требуются только въ качествѣ приношеній, но не жертвъ; пасха, всегда годовалый козленокъ или ягненокъ, по существу не имѣетъ уже вообще ничего общаго съ первенцами скота, но стоитъ совершенно отдѣльно рядомъ съ ними. Такъ какъ пасха была будто бы учреждена съ тою цѣлью, чтобы человѣческіе первенцы евреевъ остались нетронутыми во время истребленія египетскихъ первенцевъ, то отсюда явствуетъ, что годовалые ягнята являются лишь замѣной первенцевъ всякаго скота, годнаго для закланія; но эта замѣна въ сравненіи съ быками и овцами іеговистической традиціи и Второзаконія является вторичной, и ея однообразіе ничѣмъ не мотивировано; далѣе, отсюда ясно, что если, кромѣ пасхальныхъ первенцевъ, жрецамъ приносятся еще другіе первенцы, то пасхальный агнецъ является удвоеніемъ, которое могло произойти сначала вслѣдствіе полнаго затемнѣнія первоначальнаго обычая, а потомъ на основаніи его искусственнаго возобновленія.

Слѣдующій важный пунктъ, составляющій отличительную черту жреческаго кодекса, это датированіе праздниковъ днями и мѣсяцами. Пасха приходится на пятнадцатый день, т. е. на полнолуніе перваго мѣсяца, кущи—на тотъ же день седьмого мѣсяца. Въ законодательствѣ іеговиста и Второзаконія даются лишь приблизительные сроки: пасха бываетъ въ мѣсяцѣ колосьевъ, когда серпъ появляется въ полѣ, кущи — въ концѣ осени, при смѣнѣ года. Праздники жатвы располагаются въ старинныхъ кодексахъ по времени года, сообразно съ состояніемъ плодовъ; они не связываются съ фазами луны. Впрочемъ, можно поставить вопросъ, не были ли съ самаго начала праздники равноденствія праздниками жатвы; повидимому, равноденственное праздники древнѣе, чѣмъ земледѣліе, и лишь впослѣдствіи къ нему приспособлены. Арабскіе номады также справляли два праздника, весною и осенью, и опредѣляли ихъ сроки по лунѣ. Но евреи, по всѣмъ признакамъ, переняли праздники отъ хананеевъ уже въ качествѣ праздниковъ жатвы; врядъ ли можно считать признакомъ глубокой древности еврейскихъ праздниковъ, если вмѣстѣ съ матеріальнымъ отношеніемъ праздниковъ къ жатвѣ исчезаетъ и хронологическое отношеніе къ ней, и праздники фиксируются на пятнадцатый день мѣсяца, какъ мы это видимъ въ жреческомъ кодексѣ. Приблизительный срокъ въ сравненіи съ точно опредѣленнымъ имѣетъ законное право на древность; фиксація связана съ централизаціей. Лишь пасха, вѣроятно, съ самаго начала была не только годичнымъ праздникомъ, но также праздникомъ луны, какъ всенощной праздникъ (panychis).

Наше положеніе, что праздники въ жреческомъ кодексѣ теряютъ натуральный характеръ, вторично подтверждается другимъ наблюденіемъ: историческое объясненіе праздниковъ, подготовлявшееся еще іеговистической традиціей, достигаетъ своего завершенія въ жреческомъ кодексѣ. Вѣдь послѣ того, какъ праздники потеряли свое первоначальное содержаніе и снизошли на степень предписанныхъ формъ богослуженія, ничто уже не препятствовало наполнить пустые мѣхи новымъ содержимымъ, сообразно со вкусомъ эпохи. Такимъ образомъ и кущи дѣлаются историческимъ праздникомъ (Лев. 23), установленнымъ въ воспоминаніе о тѣхъ навѣсахъ, которыми долженъ былъ довольствоваться народъ во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ. Что касается до пасхи, то мотивированіе этого праздника исходомъ изъ Египта, находящееся во Второзаконіи и въ Исх. XIII, сдѣлало еще шагъ впередъ. Именно, въ жреческомъ кодексѣ этотъ праздникъ, который какъ разъ вслѣдствіе своего выдающагося историческаго значенія считается здѣсь самымъ важнымъ, превратился въ нѣчто большее, чѣмъ простой отголосокъ божественнаго акта спасенія: онъ самъ сталъ актомъ спасенія. Пасха празднуется не вслѣдствіе того, что Ягве истребилъ египетскихъ первенцевъ, но она учреждена заранѣе, въ моментъ исхода, для того, чтобы Ягве пощадилъ первенцевъ Израиля. Слѣдовательно, обычай не только мотивируется исторически, но уже самое начало его возводится въ историческій фактъ, обычай основывается на своемъ собственномъ началѣ; тѣнь, которую прежде бросало иное тѣло, историческое событіе, здѣсь воплощается и бросаетъ тѣнь на самоё себя. Очень похоже обстоитъ дѣло съ прѣсными хлѣбами. Вмѣсто ссылки на то обстоятельство, что евреи, уходя поспѣшно въ полночь, должны были взять свое тѣсто не заквашеннымъ, въ томъ видѣ, какъ оно было, и вмѣсто указанія на то, что назначеніе опрѣсноковъ—сохранять память объ этомъ походѣ (Исх. XII, 34), жреческій кодексъ уже заранѣе предписываетъ опрѣсноки (XII, 15 и слѣд.), такъ что впослѣдствіи опрѣсноки празднуются въ воспоминаніе о самихъ себѣ, слѣдовательно, не только мотивируются исторіей, но сами становятся исторіей. Поэтому, законъ о пасхѣ цѣликомъ выдѣленъ изъ связи съ законо-

дательствомъ о скиніи собранія (Исх. XII), и затрудненіе, состоящее въ томъ, что по отношенію къ пасхѣ приходится отвлечься отъ святилища, неизбѣжнаго въ другихъ мѣстахъ жреческаго кодекса, устраняется самымъ тщательнымъ уничтоженіемъ жертвеннаго характера этого праздника [59]). Только по отношенію къ пятидесятницѣ нѣтъ никакого намека на историческое объясненіе; оно осталось предоставленнымъ на усмотрѣніе позднѣйшаго іудейства, которое видитъ въ этомъ праздникѣ воспоминаніе о синайскомъ законодательствѣ, исходя изъ хронологіи книги Исходъ. Но теперь намъ ясно, откуда получила направленіе мысль позднѣйшей эпохи.

Уже ранѣе было замѣчено, что для развитія религіозной исторіи Израиля централизація культа составила цѣлую эпоху. Централизація равнозначуща съ обобщеніемъ и фиксаціей, и въ этомъ заключается сущность внѣшнихъ чертъ, которыя отличаютъ праздничный бытъ жреческаго кодекса отъ болѣе ранняго. Я укажу на предписаніе жертвъ отъ всей общины, вмѣсто добровольныхъ частныхъ жертвъ, на твердо установленные сроки, падающіе на пятнадцатый день мѣсяца, на тщательное различеніе между жертвами и повинностями, на облаченіе въ униформу пасхи. Нѣтъ ничего свободнаго и выросшаго естественнымъ образомъ и нѣтъ ничего неяснаго и находящагося еще въ процессѣ происхожденія, все подведено подъ статуты, обточено и ясно. Но централизація культа оказала немалое вліяніе и на внутреннее преобразованіе праздниковъ. Сначала отъ отдѣльныхъ домовъ приносились въ жертву дары времени года, какъ кому казалось удобнымъ; затѣмъ эти дары были пріурочены къ праздникамъ, которые все болѣе и болѣе концентрируются вокругъ отдѣльныхъ святилищъ и привлекаютъ многочисленныхъ паломниковъ, наконецъ, разрозненныя жертвы отдѣльныхъ лицъ отступаютъ передъ единой всеобщей жертвой цѣлой общины. Чѣмъ большее значеніе придается всеобщности и однообразію праздниковъ, тѣмъ болѣе отдѣляются они отъ своихъ корней. При этомъ ихъ охотно наполняютъ историческимъ содержаніемъ, и это происходитъ отчасти потому, что исторія не является, подобно жатвѣ, переживаніемъ отдѣльныхъ хозяйствъ, но, наоборотъ, является переживаніемъ народа въ цѣломъ. Конечно, очевидно, что праздникамъ самимъ по себѣ свойственна тенденція удаляться отъ своихъ первоначальныхъ мотивовъ; но нигдѣ они не ушли отъ послѣднихъ такъ далеко, какъ въ жреческомъ кодексѣ. Въ то время, какъ повсюду въ другихъ источникахъ праздники стоятъ въ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ странѣ и ея благословенію и являются какъ бы великими днями преклоненія и принесенія дани владѣльцу лена и подателю земли, въ жреческомъ кодексѣ вся эта связь совершенно исчезаетъ. Въ противоположность книгѣ завѣта, Второзаконію и даже своду, лежащему въ основѣ Лев. XVII—XXVI, весь жреческій кодексъ можно характеризовать, какъ законодательство для пустыни, поскольку онъ отвлекается отъ естественныхъ условій и мотивовъ дѣйствительной народной жизни въ землѣ Ханаанъ и строитъ іерократію на tabula rasa пустыни, на отрицаніи природы, изъ голыхъ статутовъ абсолютной воли; точно также и праздники, чрезъ которые самымъ явственнымъ образомъ проглядываетъ зависимость культа отъ земледѣлія, въ жреческомъ кодексѣ стали праздниками пустыни (ср. Сир. XXXVI, 7—9).

2. Второзаконіе начинаетъ процессъ измѣненія праздниковъ посредствомъ централизаціи культа, преобразующее вліяніе которой сказывается въ жреческомъ кодексѣ. Жреческій кодексъ коренится во Второзаконіи и выводитъ послѣдствія, о которыхъ послѣднее и не подозрѣвало. Это отношеніе сохраняется даже въ мелочахъ. Прежде всего оно замѣтно въ названіяхъ праздниковъ, которыя и въ томъ и въ другомъ законѣ одни и тѣ-же, pesaḥ, schabuôth, sukkôth. Это согласіе не лишено внутренняго значенія, такъ какъ 'asiph было гораздо труднѣе истолковать исторически, чѣмъ sukkôth. Далѣе, то же отношеніе замѣтно въ предпочтеніи пасхи, которое въ жреческомъ кодексѣ еще болѣе бросается въ глаза, чѣмъ во Второзаконіи. Затѣмъ, въ продолжительности праздниковъ. Второзаконіе, правда, еще не фиксируетъ однообразно начальныхъ терминовъ, но все таки дѣлаетъ въ этомъ отношеніи шагъ впередъ сравнительно съ іеговистическимъ законодательствомъ, опредѣляя продолжительность пасхи и кущей недѣльнымъ срокомъ, а пятидесятницы—однимъ днемъ. Въ этомъ пунктѣ, какъ и въ опредѣленіи промежутка между пасхой и пятидесятницей, жреческій кодексъ вполнѣ согласуется со Второзаконіемъ, но его опредѣленія гораздо детальнѣе разработаны. Пасха, которая бываетъ вечеромъ въ четырнадцатый день перваго мѣсяца, и въ жреческомъ кодексѣ является началомъ праздника, но она не считается первымъ днемъ пасхальной недѣли, какъ во Второзаконіи XVI, 4, 8; пасхальная недѣля начинается только 15-го и кончается 21-го (сравн. Лев. XXIII, 6; Числ. XXVIII, 17. Исх. XII, 18). Такъ какъ начало праздничной недѣли получаетъ спеціальное опредѣленіе, то благодаря этому получается не простой, а особенный праздничный день, день, слѣдующій за пасхой, въ который по предписаніямъ Второзаконія въ старину пилигриммы должны были возвращаться на родину [60]). Другого рода развитіе состоитъ въ томъ, что въ Іерусалимѣ долженъ праздноваться, въ качествѣ mikrâ kôdesch (святое праздничное собраніе) не только пасха, какъ во Второзаконіи, или добавочный первый день праздника, но и седьмой день, который по Второзаконію XVI, 8 отличается только покоемъ. Другими словами, богомольцы, которые не живутъ совсѣмъ рядомъ съ

Іерусалимомъ, должны проводить тамъ цѣлую недѣлю. Это требованіе указываетъ на развитіе централизаціи, въ сравненіи съ гораздо болѣе умѣренными притязаніями Второзаконія. Недѣля кущей и въ послѣднемъ законѣ должна отъ начала до конца праздноваться въ Іерусалимѣ. Но и тутъ жреческій кодексъ сумѣлъ прибавить восьмой день въ качествѣ ᶜasereth главнаго праздника, день, который, конечно, еще отсутствуетъ въ древнѣйшей составной части Лев. XXIII. Послѣ всего сказаннаго не подлежитъ никакому сомнѣнію, что жреческій кодексъ прежде всего надо сравнивать со Второзаконіемъ, и что онъ идетъ далѣе Второзаконія въ томъ же самомъ направленіи, въ какомъ Второзаконіе идетъ дальше іеговистическаго законодательства. Во всякомъ случаѣ, Второзаконіе занимаетъ среднее мѣсто ряда, и если этотъ рядъ начинается жреческимъ кодексомъ, то мы въ силу послѣдовательности должны закончить его синайской книгой завѣта (Исх. XX, 23 и слѣд.).

Послѣ того, какъ царь Іосія опубликовалъ Второзаконіе и сдѣлалъ его книгою завѣта, обязавъ народъ торжественной клятвой соблюдать его (621 г.), онъ приказалъ всему народу: совершите пасху Ягве, вашему богу, какъ предписано въ этой книгѣ завѣта— такая пасха не совершалась со дней судей и въ теченіе всего времени царей (II Цар., XXIII, 21—22); и когда книжникъ Ездра ввелъ въ качествѣ основного закона общины второго храма пятикнижіе въ его современномъ видѣ (444 г.), тогда нашли, что въ законѣ, который Ягве заповѣдалъ черезъ Моисея, написано, чтобы дѣти Израиля на праздникѣ въ седьмомъ мѣсяцѣ жили въ шалашахъ и употребляли для ихъ постройки оливковыя, миртовыя и пальмовыя вѣтви; и слѣдуя этому предписанію, народъ пошелъ и сдѣлалъ себѣ хижины: этого не происходило со времени Іисуса, сына Навина, вплоть до того дня (Неемія VIII, 14 и слѣд.), Можно принять, что пасха Іосіи основывается на Втор. XVI, а не на Исх. XII, исходя уже изъ одного того, что празднованіе этого праздника было связано съ новой централизаціей культа и должно было служить для ея испытанія, между тѣмъ какъ буквальное соблюденіе предписаній Исх. XII могло бы только пошатнуть централизацію. Съ другой стороны ясно, что празднованіе праздника кущей при Ездрѣ, за небольшими различіями, было совершено по Лев. XXIII. Слѣдовательно, выходитъ, что эти два столь важныя и такъ похожія другъ на друга опубликованія законовъ падаютъ на время праздника, первое на весну, второе на осень; а послѣдній случай свидѣтельствуетъ что праздничные обычаи жреческаго кодекса начали вступать въ жизнь и пріобрѣтать значеніе почти на двѣсти лѣтъ позже, чѣмъ обычаи Второзаконія. Въ пользу этого вывода говоритъ еще другое наблюденіе. Составитель книги Царей знаетъ, что праздникъ кущей

продолжается только семь дней (I Цар. VIII, 66): на восьмой день Соломонъ отпускаетъ народъ. Напротивъ, въ параллельномъ мѣстѣ книги Хроникъ (II кн., VII, 9 и слѣд.) царь на восьмой день совершаетъ ᶜasereth и отпускаетъ народъ только на слѣдующій день, въ двадцать третій день мѣсяца. Слѣдовательно, въ Хроникѣ обычай Второзаконія, которому слѣдуетъ болѣе древній писатель и почти современный ему Іезекіиль (45, 25), переправленъ въ болѣе поздній обычай жреческаго кодекса, получившій господство со времени Ездры (Нееміи, VIII, 18). Какъ извѣстно, позднѣйшее іудейство въ силу своей склонности какъ можно тверже укрѣплять все спорное, дошло до того, что стало смотрѣть на восьмой день праздника, какъ на самый торжественный *).

Въ вопросѣ о праздникахъ ближе всего къ жреческому кодексу стоитъ Іезекіиль, который даетъ слѣдующее предписаніе (45, 21—25): «въ первомъ мѣсяцѣ на четырнадцатый день празднуйте праздникъ пасхи, недѣлю ѣшьте опрѣсноки; въ тотъ же день князь долженъ принести за себя и за весь народъ быка за грѣхъ и въ теченіе семи дней долженъ приносить регулярно въ качествѣ жертвы всесожженія семь быковъ и семь барановъ, въ качествѣ жертвы за грѣхъ одного козла, въ качествѣ мучной жертвы—одну ефу за каждаго быка и барана, и масла одну мѣру за ефу; въ седьмомъ мѣсяцѣ, на пятнадцатый день, на праздникѣ онъ долженъ приносить то же самое въ теченіе семи дней по отношенію къ жертвамъ за грѣхъ, всесожженія и мучнымъ и по отношенію къ маслу» Правда, въ деталяхъ это предписаніе мало соотвѣтствуетъ опредѣленіямъ ритуальнаго закона Лев. 23, Числъ, 28 и слѣд. Помимо того, что пропущенъ день пятидесятницы (возстановленный въ масоретскомъ текстѣ посредствомъ неловкой корректуры въ стихѣ 21), прежде всего иная продолжительность праздниковъ; и тотъ и другой праздникъ продолжается не восемь, а семь дней, а пасха считается первымъ пасхальнымъ днемъ, какъ во Второзаконіи. Далѣе, отличаются жертвы не только по числу, которое остается постоянно одно и то же, но и по качеству; въ особенности надо замѣтить, что нѣтъ упоминанія о посхальномъ агнцѣ, но указывается только жертва быка за грѣхъ, какъ жертва, имѣющая общее значеніе. Въ числѣ minḥâ не достаетъ вина; впрочемъ, этой подробности нельзя придавать особеннаго значенія, такъ какъ Іезекіиль рѣшительно изгоняетъ вино изъ культа. Наконецъ жертвы приноситъ не община, а князь, за себя и за народъ. Но несмотря на всѣ эти различія, въ общемъ такъ и сквозитъ однородность предписаній Іезекіиля съ предписаніями жреческаго кодекса; нѣкоторыя различія лишь

*) Іоан., 7, 37; ср. Деличъ, къ пс. 29.

наглядным образомъ показываютъ, что у Іезекіиля мы въ первый разъ имѣемъ дѣло съ такого рода постановленіемъ, которое во всѣхъ пунктахъ можно сопоставить съ жреческимъ кодексомъ, но совершенно нельзя сравнивать съ іеговистическимъ законодательствомъ и лишь наполовину можно сравнивать съ законодательствомъ Второзаконія. И у Іезекіиля, и въ жреческомъ кодексѣ мы находимъ термины, датированные днемъ мѣсяца, опредѣленное предписаніе о всеобщихъ жертвахъ всесожженія и жертвахъ за грѣхъ, стремленіе отвлечься отъ первинокъ земледѣлія и выровнять естественныя различія между праздниками вплоть до превращенія ихъ въ общецерковные праздники. Врядъ ли у Іезекіиля были основанія репродуцировать Лев. XXIII и Числ. XXVIII и слѣд.; еще менѣе онъ могъ себѣ позволить при этомъ такое множество совершенно безцѣльныхъ варіацій. Надо замѣтить, что ни въ одной подробности онъ не противорѣчитъ Второзаконію, но все таки безконечно ближе стоитъ къ жреческому кодексу. Это родство непроизвольно, оно зависитъ отъ условій эпохи. Іезекіиль является предшественникомъ жреческаго законодателя пятикнижія, его князь и народъ—это подготовительная ступень къ общинѣ скиніи собранія и второго храма, ступень, которая еще до извѣстной степени заимствуетъ окраску отъ минувшей царской эпохи. Такое положеніе не встрѣчаетъ никакихъ препятствій, и оно раціонально уже потому, что обычаи позднѣйшаго времени нормированы не Іезекіилемъ, но жреческимъ кодексомъ.

Если праздничный бытъ по жреческому кодексу ни въ чемъ не сходится съ характеромъ древнѣйшаго культа, какъ мы его знаемъ, напримѣръ, изъ Осіи II и IX, то законодательство о праздникахъ жреческаго кодекса является во всѣхъ отношеніяхъ руководящимъ для практики послѣплѣннаго іудейства и, слѣдовательно, для нашей точки зрѣнія, если мы будемъ заимствовать ее изъ воззрѣній позднѣйшаго іудейства. Ни одно дѣйствующее лицо въ новомъ завѣтѣ не предполагаетъ другого праздника пасхи, кромѣ предписаннаго въ Исх. XII, и другой жертвы, кромѣ предписаннаго тамъ же пасхальнаго агнца. Быть можетъ, позволительно даже осмѣлиться на такое предположеніе: если это законодательство пустыни уже не производитъ впечатлѣнія, что земледѣліе вообще является основою жизни, которою оно было еще во Второзаконіи и даже въ ядрѣ Лев. XVII—XXVI, то это впечатлѣніе доказываетъ связь жреческаго кодекса не столько съ условіями очень древней, сколько съ условіями очень поздней эпохи, и должно быть понимаемо не въ томъ смыслѣ, что земледѣлія еще не было, но скорѣе въ томъ смыслѣ, что земледѣлія уже не было. Въ Вавилоніи іудеи стали торговымъ народомъ.

3. До сихъ поръ мы не говорили объ одномъ явленіи, характеристичномъ для жреческаго кодекса, именно, о томъ, что въ немъ трехчленный циклъ праздниковъ расширяется и разрывается. Въ спискѣ Лев. XXIII и Числ. XXVIII—XXIX, расположенномъ въ послѣдовательномъ по времени порядкѣ, между пятидесятницей и кущами вставлены два другихъ праздника, новый годъ, въ первый день 7-го мѣсяца, и великій день очищенія, въ десятый день того же мѣсяца. Насколько стерлись три праздника жатвы, первоначально тѣсно связанные другъ съ другомъ, видно изъ того, что оба новые праздника инороднаго происхожденія вдвинуты между ними, а jôm kippurîm (день очищенія) стоитъ въ одномъ ряду со старыми haggîm т. е. съ танцами, которые были временемъ шумнаго веселья и радости и не могутъ быть подведены подъ одну категорію съ печальнымъ днемъ поста. Что касается деталей, то надо замѣтить слѣдующее.

Смѣна года приходилась въ царскую эпоху на осень; осенній праздникъ обозначалъ завершеніе года и цикла праздниковъ (Исх. XXIII, 16, XXXIV, 21; I Сам. I, 20—21; Ис. XXIX, 1, XXXII, 10). Второзаконіе было найдено въ 18-мъ году царствованія Іосіи и еще въ этомъ же году была справлена пасха по предписанію новаго завѣта—это возможно только въ томъ случаѣ, если годъ начался осенью.[61]) Сообразно съ осеннимъ срокомъ, опредѣляется и въ жреческомъ кодексѣ церковный праздникъ новаго года. Jôm therû'â (Лев. XXIII, 24 и слѣд., Числ. 29, 1 и слѣд.) падаетъ на первое осеннее новолуніе; традиція, подтверждаемая Лев. XXV, 9 и слѣд., показываетъ, что этотъ день справлялся, какъ rôsch haschschanâ т. е. какъ начало года. Но жреческій кодексъ постоянно обозначаетъ этотъ день, какъ первый день седьмого мѣсяца. Слѣдовательно, гражданскій новый годъ былъ отдѣленъ отъ церковнаго и перенесенъ на весну; церковный новый годъ можетъ быть понятенъ только, какъ остатокъ старины, и сразу выдаетъ пріоритетъ обычая, господствовавшаго въ древнѣйшую царскую эпоху. Древній обычай, повидимому, исчезъ, благодаря вліянію вавилонянъ, начинавшихъ счетъ года съ весны.[62]) Именно, способъ обозначенія мѣсяцевъ посредствомъ номеровъ, совпадающій съ употребленіемъ весенней эры, взамѣнъ древне-еврейскихъ названій ('abîb, zîv, bûl, 'ethanîm), еще не встрѣчается во Второзаконіи (XVI, 1), и не считая жреческаго кодекса и послѣдняго редактора пятикнижія (Второз. I, 3), имѣетъ мѣсто впервые только у писателей эпохи плѣна. Первый разъ этотъ способъ употребляется у Іереміи, но лишь въ такихъ частяхъ его книги, которыя написаны не имъ или поправлены позднѣйшею рукой[63]); далѣе, мы встрѣчаемъ его у Іезекіиля и у составителя книги Царей, который объясняетъ названія мѣсяцевъ, стоявшія въ его источникѣ, посредствомъ нумеровъ (I Цар. VI,

37—38, VIII, 2), затѣмъ у Аггея и Захаріи; наконецъ, обозначенія по нумерамъ встрѣчаются еще въ книгѣ Хроникъ, но въ нее уже начинаютъ проникать также вавилонско-сирійскія названія мѣсяцевъ, не имѣющія ничего общаго съ еврейскими. Нельзя было бы не назвать абсурднымъ такое объясненіе указаннаго измѣненія календаря со времени плѣна, которое хотѣло бы видѣть въ этомъ измѣненіи вліяніе жреческаго кодекса, до сихъ поръ казавшагося мертвымъ и только теперь случайно проявившаго свое дѣйствіе. Напротивъ, измѣненіе календаря можетъ быть объяснено только общими причинами, связанными съ условіями эпохи, причинами, подъ вліяніемъ которыхъ явился и жреческій кодексъ, и произошелъ переворотъ въ счисленіи времени въ сторону большей общности и точности. [64])

Во время плѣна новый годъ справлялся, повидимому, не въ первый, а въ десятый день седьмого мѣсяца (Лев. XXV, 9, Іезек. XL, 1); что вполнѣ понятно, разъ церковный праздникъ вообще отдѣлился отъ дѣйствительнаго начала года. [65]) Уже отсюда можно было бы заключить, какъ молодъ великій день очищенія (Лев. XVI), который позднѣе справлялся въ тотъ же срокъ; хотя jôm kippurîm въ качествѣ церемоніи всеобщаго очищенія съ полнымъ правомъ стоитъ на переломѣ года, все таки къ его тихому торжеству не подходятъ веселые звуки новогоднихъ трубъ, между тѣмъ jôm therûᶜâ въ жреческомъ кодексѣ назначенъ на первый день седьмого мѣсяца. Несмотря на свою выдающуюся важность, день очищенія неизвѣстенъ ни іеговисту, ни Второзаконію, которые требуютъ лишь троекратнаго явленія передъ Ягве, ни историческимъ и пророческимъ книгамъ. Его первые зачатки показываются въ эпоху плѣна. Іезекіиль предписываетъ (XLV, 18—20) совершать два великихъ очищенія грѣховъ въ началѣ каждой половины года (стихъ 20 надо читать по переводу LXX «въ седьмомъ мѣсяцѣ въ новолуніе»). Второе изъ этихъ очищеній, осеннее, соотвѣтствуетъ дню очищенія жреческаго кодекса съ той только разницей, что у Іезекіиля день очищенія падаетъ на первый день мѣсяца, а новый годъ на десятый, а въ жреческомъ кодексѣ, наоборотъ, новый годъ падаетъ на первый день, а день очищенія на десятый, и праздничный ритуалъ много проще. Захарія (конецъ VI в.) упоминаетъ два регулярныхъ дня поста на пятомъ и на седьмомъ мѣсяцѣ, существующихъ уже семьдесятъ лѣтъ (VII, 5), т. е. съ начала плѣна; къ нимъ онъ прибавляетъ еще два дня поста, на четвертомъ и на десятомъ мѣсяцѣ. Михаэлисъ очень догадливо объясняетъ, что эти дни относятся къ роковымъ историческимъ днямъ, предшествовавшимъ плѣну. Въ девятый день 4-го мѣсяца былъ взятъ Іерусалимъ (Іерем., XXXIX, 1), въ 7-й день 5-го мѣсяца былъ сожженъ городъ и храмъ (II Цар., XXV, 8), въ 7-мъ мѣсяцѣ былъ убитъ Годолія и уничтожены остатки іудейскаго царства (Іерем., XLI), въ десятомъ мѣсяцѣ Навуходоносоръ началъ осаду города (II Цар., XXV, 1). Но великаго дня очищенія (Лев. XVI) еще не знаетъ даже этотъ пророкъ, упоминающій только въ числѣ другихъ постовъ постъ на седьмомъ мѣсяцѣ, существующій уже семьдесятъ лѣтъ. День очищенія не вступалъ въ силу вплоть до 444 г., въ которомъ Ездра опубликовалъ пятикнижіе. Ездра началъ чтеніе закона въ началѣ седьмого мѣсяца. Затѣмъ, въ пятнадцатый день были справлены кущи; о праздникѣ очищенія въ десятый день мѣсяца разсказъ Нееміи, точный и спеціально интересующійся литургическими вопросами, ничего не говоритъ и спохватывается о немъ на двадцать четвертый день мѣсяца (Неем. VIII, 9). Это testimonium e silentio многозначительно: до сихъ поръ великій день жреческаго кодекса не существовалъ и былъ введенъ только теперь. [66]) Его срокъ былъ отчасти опредѣленъ въ примѣненіи къ Іезекіилю, древнимъ новымъ годомъ (Лев. XXV, 9), отчасти въ примѣненіи къ Захаріи—постомъ въ память Годоліи, который позднѣе, конечно, праздновался особо.

И до плѣна существовали дни всеобщаго поста, но они назначались особо, и поводомъ къ нимъ всегда были какія либо необычайныя событія: публичное исповѣданіе вины или угроза божественнаго гнѣва и въ особенности народныя бѣдствія, постигавшія страну (I Цар. XXI, 9, 12, Іер. XIV, 12, XXXVI, 6, 9, Іоиль, I, 14, II, 12, 15). Въ плѣну посты становятся регулярными обычаями, безъ сомнѣнія, прежде всего въ память пережитыхъ черныхъ дней, и до извѣстной степени являются соотвѣтствующей положенію замѣною веселыхъ народныхъ собраній на пасхѣ, пятидесятницѣ и и на праздникѣ кущей, возможныхъ только въ священной странѣ. [67]) Наконецъ, посты стали въ одинъ рядъ съ праздниками и сдѣлались формальной и весьма важной составной частью установленнаго богослуженія. Въ жреческомъ кодексѣ большой постъ въ десятый день седьмого мѣсяца считается самымъ священнымъ днемъ въ году. И это самый характеристичный признакъ противоположности между старымъ и новымъ культомъ: новый культъ вездѣ направляетъ свое вниманіе на грѣхъ и на его очищеніе, и сообразно съ этимъ его кульминаціоннымъ пунктомъ является великій праздникъ очищенія грѣховъ. Кажется, какъ будто настроеніе плѣна продолжало жить въ іудействѣ даже послѣ освобожденія, по крайней мѣрѣ, въ теченіе первыхъ столѣтій; какъ будто люди чувствовали надъ собою свинцовую тяжесть грѣха и гнѣва не только въ отдѣльные моменты и по исключительнымъ поводамъ, какъ раньше, но безпрерывно и постоянно. Врядъ ли мнѣ надо прибавлять, что и по

отношенію къ дню очищенія, какъ къ празднику праздниковъ, жреческій кодексъ сталъ руководящей нормой для послѣплѣнной эпохи. «Обряды и жертвы погибли подъ ударами судьбы временъ, но за днемъ очищенія осталась все та же святость; кто еще не отрѣшился совсѣмъ отъ іудейства, тотъ соблюдаетъ этотъ день, хотя бы онъ былъ равнодушенъ ко всѣмъ другимъ іудейскимъ обычаямъ и праздникамъ».

IV.

Въ заключеніе надо сказать нѣсколько словъ о праздникахъ луны, т. е. о новолуніи и о субботѣ. Связь этихъ праздниковъ другъ съ другомъ обнаруживается, впрочемъ, не изъ пятикнижія; приблизительно ее можно видѣть изъ Амоса VIII, 5 и изъ II Цар. IV, 22 и слѣд. У Амоса торговцы хлѣбомъ, нетерпѣливо ожидающіе своихъ барышей, говорятъ о каждомъ перерывѣ торговли: когда же пройдетъ новолуніе, и мы продадимъ хлѣбъ, когда же пройдетъ суббота, и мы отопремъ наше зерно? Въ другомъ мѣстѣ сунамитянка проситъ у своего мужа осла и раба, чтобы посѣтить пророка Елисея; мужъ спрашиваетъ ее, какъ ей пришло въ голову предпринять такое путешествіе, такъ какъ «нѣтъ ни новолунія, ни субботы», т. е. по нашему не воскресеніе. Вѣроятно, суббота первоначально опредѣлялась фазами луны и, слѣдовательно, бывала всегда въ 7-й 14-й, 21-й (и 28-й) день каждаго мѣсяца, причемъ первая суббота считалась новолуніемъ. Другого объясненія нельзя подыскать, [68]) такъ какъ очень мало вѣроятно, чтобы недѣля была опредѣлена семью планетами. Только послѣ того какъ были даны семь дней, могло прійти въ голову назвать ихъ именами семи планетъ; число семь является единственной связью между ними. Безъ сомнѣнія, недѣля древнѣе, чѣмъ названія ея дней. *)

Праздники луны вообще древнѣе, чѣмъ праздники жатвы, навѣрное, также и у евреевъ. Можно доказать, что праздникъ новолунія въ древнюю эпоху стоялъ по крайней мѣрѣ наравнѣ съ праздникомъ субботы [69]). Правда, въ законодательствахъ іеговиста и Второзаконія праздникъ луны совершенно игнорируется, и если онъ выступаетъ нѣсколько болѣе у Іезекіиля и въ жреческомъ кодексѣ (конечно, безъ всякаго намека даже на тѣнь соперничества съ субботой), то это быть можетъ объясняется тѣмъ, что въ послѣднихъ источникахъ большіе праздники разсчитываются по новолунію, и что поэтому важно наблюденіе за нимъ. Съ одной стороны, праздникъ новолунія сознательно могъ быть отодвинутъ на задній планъ, вслѣдствіе всякаго рода языческихъ суевѣрій, которыя легко при-

*) Ср. Ideler, I, 178 и слѣд.

ставали къ нему; съ другой стороны, ему причинилъ ущербъ невольный перевѣсъ субботы. Благодаря такому перевѣсу, суббота пошла своимъ собственнымъ путемъ, и ее стали впослѣдствіи высчитывать черезъ правильные семидневные промежутки, не обращая вниманія на новолуніе, которое перестало быть ея основой и стало, напротивъ, враждебной стороной.

Какъ праздникъ луны, суббота восходитъ, несомнѣнно, въ самую глубокую древность. Но у израильтянъ этотъ день пріобрѣлъ совершенно своеобразное значеніе, выдѣлявшее его изъ числа всѣхъ другихъ праздниковъ: это былъ преимущественно день покоя. Первоначально, покой есть только послѣдствіе праздника, напр., послѣдствіе праздника жатвы послѣ страдной рабочей поры; тѣмъ же признакомъ характеризуются и новолунія (Амосъ 8, 5; II Цар. 4, 23). И по отношенію къ субботѣ покой, собственно, является слѣдствіемъ того, что суббота есть праздничный и жертвенный день недѣли (Ис. 1, 13, Іез. 46, 1 и слѣд.), въ который приносились хлѣбы предложенія; но постепенно покой сталъ особенностью субботы по существу, благодаря регулярности, съ которою суббота каждые семь дней прерывала работу. Въ концѣ концовъ даже названіе субботы стали толковать въ томъ смыслѣ, что оно взято отъ слова покой. Такимъ образомъ, въ качествѣ спеціальнаго дня покоя суббота не можетъ быть очень древнимъ праздникомъ; наоборотъ, эта особенность субботы предполагаетъ существованіе земледѣлія и значительное развитіе ремесла. И дѣйствительно, можно доказать, что требованія субботняго покоя у израильтянъ возвышались по мѣрѣ хода исторіи. Пунктъ о субботнемъ покоѣ сильнѣе всего развитъ въ жреческомъ кодексѣ, измѣнившемъ уже качественное значеніе покоя.

Какъ свидѣтельствуетъ II Цар., IV 22 и слѣд., субботнимъ временемъ пользовались для такихъ занятій, которыя не носили повседневнаго характера; рабъ и оселъ могутъ напр. уйти, отправиться въ путешествіе, которое оказывается болѣе длиннымъ, чѣмъ дозволяемый моисеевымъ закономъ субботній путь. У Осіи II, 13 говорится: «я положу конецъ всякой вашей радости, вашимъ праздникамъ, новолуніямъ и субботамъ»; послѣднія, слѣдовательно, подобно первымъ, были временемъ веселья и радости, которыя, какъ угрожаетъ Ягве, въ изгнаніи сами собой прекратятся. У іеговиста и автора Второзаконія суббота есть учрежденіе, предназначенное спеціально для земледѣлія; Амосъ (VIII, 5), конечно, распространяетъ ее уже на торговлю; это день отдыха для людей и для скота и использывается ради соціальныхъ цѣлей, подобно жертвеннымъ пирамъ (Исх. XX, 10; XXIII, 12; XXXIV, 21. Второз. V, 13—14). Хотя этотъ поворотъ въ моральную сто-

рону чисто израильскаго происхожденія и не можетъ быть первоначальнымъ, все таки и въ израильской средѣ покой еще только праздникъ, день удовольствія для рабочихъ классовъ, ибо обязанность покоя заключалась не столько въ томъ, чтобы отдыхать, сколько въ томъ, чтобы давать отдыхать (именно, чтобы давали отдыхъ господа, къ которымъ было адресовано законодательство). Напротивъ, въ жреческомъ кодексѣ субботній покой вовсе не однороденъ съ радостнымъ отдохновеніемъ отъ жизненныхъ тягостей; онъ есть дѣло само по себѣ, которое выдѣляетъ субботу не только изъ ряда дней недѣли, но и изъ числа праздниковъ, и гораздо ближе подходитъ къ аскетическому упражненію, чѣмъ къ лѣнивому отдохновенію. Въ жреческомъ кодексѣ покой понимается въ совершенно абстрактномъ смыслѣ, не какъ отдыхъ послѣ обычной работы, но какъ просто покой. Въ святой день нельзя выходить изъ стана, чтобы собирать манну или дрова (Исх. XVI, Числ. XV), нельзя зажигать огня и варить (Исх. XXXV, 3): такой законъ поистинѣ есть жертва воздержанія отъ всякой дѣятельности, жертва, къ которой надо готовиться уже наканунѣ (Исх. XVI). Дѣйствительно, о субботѣ жреческаго кодекса нельзя сказать, что она для человѣка (Марк., II, 27); наоборотъ, это статутъ, непреклонный, какъ законъ природы, который основанъ на себѣ самомъ и имѣетъ силу даже для дѣятельности бога. Первоначальный разсказъ о твореніи, по которому богъ окончилъ твореніе міра на седьмой день и поэтому освятилъ этотъ день, былъ исправленъ въ томъ смыслѣ, что богъ окончилъ міръ въ шесть дней, а на седьмой день отдыхалъ [70]).

Намеки на такое чрезмѣрное напряженіе субботняго покоя до степени абсолютнаго покоя встрѣчаются со времени халдейской эпохи. Въ то время, какъ по Осіи II, 13 и даже по Плачу Іереміи II, 6, суббота должна прекратиться внѣ священной земли вмѣстѣ съ остальнымъ культомъ, въ плѣну на самомъ дѣлѣ она пріобрѣла необыкновенное значеніе: она сдѣлалась совершенно независимой не только отъ земледѣлія, но даже и отъ жертвеннаго культа, и превратилась въ совершенно самостоятельный священный праздникъ покоя. Въ такомъ видѣ суббота, вмѣстѣ съ обрѣзаніемъ, стала священнымъ символомъ іудейской діаспоры; и уже въ жреческомъ кодексѣ оба эти учрежденія являются общими религіозными отличительными признаками (ʾôth Быт. XVII, 10—11, Исх. XXXI, 13, Іезек. XX, 12, 20) и существуютъ при такихъ обстоятельствахъ, когда, какъ и въ плѣну, не существовало условій моисеева культа (Быт. II, 3, XVII, 12 и слѣд.). Изъ Нееміи XIII, 15 и слѣд. видно, сколько трудовъ пришлось потратить еще основателямъ общины второго храма, чтобы провести новыя строгія

требованія [71]). Но въ концѣ концовъ это удалось. Іудейскій праздникъ субботы получилъ дальнѣйшее послѣдовательное развитіе на основаніи жреческаго законодательства, все болѣе и болѣе приближаясь къ идеалу абсолютнаго покоя, такъ что для самыхъ строгихъ фарисеевъ вся недѣля сдѣлалась временемъ подготовки къ священному дню и, слѣдовательно, гдѣ было возможно, половина человѣческой жизни посвящалась субботѣ. «Начиная съ перваго дня недѣли, думай о субботѣ», говорилъ Шаммай. Стоитъ отмѣтить также различіе между jôm tôb и schabbath, которое можно сравнить съ пуританскимъ различіемъ между праздничнымъ и воскреснымъ днями, и споры о перерывѣ субботы богослуженіемъ; эти двѣ подробности даютъ понятіе о направленіи, указанномъ жреческимъ кодексомъ, направленіи, идя по которому позднѣйшій обычай удалялся все больше и больше отъ первоначальнаго исходнаго пункта.

2. Въ связи съ субботой стоитъ субботній годъ. Книга завѣта требуетъ, чтобы еврею, проданному въ рабство, давалась свобода по прошествіи шести лѣтъ рабства на седьмой годъ, если только онъ самъ не пожелаетъ остаться рабомъ (Исх. XXI, 2—6). Тамъ же, въ другомъ мѣстѣ, заповѣдуется воздѣлывать землю и собирать жатву шесть лѣтъ, а на седьмой годъ оставлять жатву несобранной (schamat), чтобы плоды земли и садовъ могли ѣсть бѣдные и, что останется, полевые звѣри (XXIII, 10, 11); о субботнемъ годѣ здѣсь нѣтъ рѣчи. Отпускъ на волю раба изъ евреевъ происходитъ спустя шесть лѣтъ послѣ покупки, т. е. въ относительный срокъ. Точно также и другое требованіе ничѣмъ не указываетъ на абсолютный седьмой годъ; оно говоритъ не о субботѣ, т. е. не объ отдыхѣ для земли, но объ отказѣ отъ жатвы.

Первая заповѣдь повторяется во Второзаконіи безъ измѣненія содержанія и отчасти буквально (XV, 12—18). Для второй во Второзаконіи можно указать по крайней мѣрѣ аналогію (XV, 1—6): въ концѣ семи лѣтъ дѣлай schᵉmittâ (прощеніе долговъ) и примѣняй его такимъ образомъ: ни одинъ заимодавецъ не долженъ притѣснять своего брата своимъ требованіемъ, ибо объявили schᵉmittâ во имя Ягве; чужого ты можешь притѣснять, но то что тебѣ долженъ твой братъ, ты долженъ отпустить ему». Терминъ schᵉmittâ показываетъ, что это требованіе слѣдуетъ сопоставить съ Исх. XXIII, 10—11; но во Второзаконіи schᵉmittâ получаетъ иное значеніе. Во Второзаконіи дѣло идетъ не о земельной собственности, не о почвѣ, но о деньгахъ, именно, на седьмой годъ должники изъ евреевъ не должны быть понуждаемы къ уплатѣ долговъ. Такимъ образомъ, смыслъ требованія становится вдвойнѣ яснымъ. Слѣдо-

вательно, неправильно предполагать на основаніи этимологіи слова sch^{e}mittâ, что требуется отказъ отъ отданнаго взаймы капитала. Шагъ по направленію къ субботнему году Второзаконіе дѣлаетъ въ томъ смыслѣ, что въ немъ срокъ седьмого года не различенъ для отдѣльныхъ долговыхъ отношеній, смотря по датѣ ихъ заключенія, но одинаковый и общій для всѣхъ, объявляемый оффиціально, слѣдовательно, абсолютный, но не относительный.

Субботній годъ представляетъ особенность жреческаго кодекса, или, точнѣе, рецепированнаго и переработаннаго имъ законодательнаго сборника, лежащаго въ основѣ Лев. XVII—XXVI. Въ Лев. XXV, 1—7 говорится: «когда вы придете въ страну, которую я далъ вамъ, то земля должна праздновать Ягве субботу; шесть лѣтъ засѣвай твое поле и обрабатывай твой виноградникъ и собирай жатву, а на седьмой годъ земля должна праздновать субботній покой Ягве, твое поле ты не долженъ засѣвать и не долженъ воздѣлывать твой виноградникъ, свободно выросшій хлѣбъ ты не долженъ косить и не долженъ обрѣзать кисти невоздѣланной виноградной лозы; земля должна имѣть годъ покоя, и суббота земли должна идти вамъ на пропитаніе, тебѣ и твоему рабу и твоей рабынѣ и твоему скоту, и дикому звѣрю весь сборъ долженъ идти на пропитаніе». Эти выраженія не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ основѣ только что приведеннаго требованія лежитъ Исх. XXIII, 10—11, но изъ постановленія Исхода сдѣлано нѣчто новое. Относительный седьмой годъ Исхода въ книгѣ Левитъ сталъ неподвижнымъ, онъ пересталъ быть различнымъ для различныхъ полей, но сдѣлался субботнимъ годомъ, общимъ для всей страны, подобнымъ субботнему дню. Дѣло становятся гораздо серьезнѣе, такъ какъ далеко не все равно, распредѣляется ли отказъ отъ жатвы между семью годами или сосредоточивается на каждомъ седьмомъ годѣ. Повышеніе требованія обнаруживается также въ томъ, что на седьмой годъ запрещается не только собирать жатву, но даже сѣять и обрабатывать. Въ первоначальной заповѣди этого нѣтъ; тамъ только жатва на седьмой годъ идетъ не въ пользу собственника поля, но становится вещью publici iuris—быть можетъ, это остатокъ общиннаго хозяйства. Какъ предполагаетъ Гупфельдъ, авторъ Левитъ XXV, 4 попросту не понялъ глагольнаго суффикса въ Исх. XXIII, 11 и превратилъ оставленіе на произволъ произведеній земли въ оставленіе на произволъ самой земли. Неправильное пониманіе здѣсь неслучайно; оно въ высшей степени характеристично. Въ Исх. XXIII учрежденіе вводится ради людей, ограниченіе частныхъ земельныхъ собственниковъ направлено ко благу цѣлаго, т. е. фактически въ пользу неимущихъ, которые на седьмой годъ должны имѣть право пользованія чужимъ имуществомъ; въ Лев. XXV учрежденіе вводится

ради земли, съ цѣлью дать ей покой, если не на седьмой день, то на седьмой годъ, и ради субботы, съ цѣлью распространить ея господство на природу. Естественно, это требованіе предполагаетъ крайнее развитіе праздника субботы, доходящее до требованіи абсолютнаго покоя, и понятно только, какъ результатъ этого развитія. Наконецъ, запусканіе подъ паръ всей земли возможно только при такихъ отношеніяхъ, которыя уже болѣе или менѣе не зависятъ отъ собственно земледѣльческаго производства: до плѣна врядъ ли могла прійти даже мысль о чемъ нибудь подобномъ.

Въ качествѣ дополненія къ субботнему году въ жреческомъ кодексѣ фигурируетъ еще юбилейный годъ (Лев. XXV, 8 и слѣд. *). Подобно тому какъ субботній годъ задуманъ по образцу седьмого дня, такъ юбилейный годъ задуманъ по образцу пятидесятаго дня, т. е. дня пятидесятницы; это видно уже изъ параллелизма Лев. XXV, 8 съ Лев. XXIII, 15. Подобно тому, какъ пятидесятый день празднуется послѣ семи субботнихъ дней въ качествѣ заключительнаго праздника 49-дневнаго періода, такъ и пятидесятый годъ празднуется послѣ семи субботнихъ годовъ, какъ заключительный моментъ 49-лѣтняго періода; семь субботъ, приходящихся на время жатвы, которыя обыкновенно считались особенно строгими (Лук. VI, 1), прерываютъ жатвенныя работы и въ этомъ отношеніи являются спеціальной параллелью къ субботнимъ годамъ, которые прерываютъ земледѣліе вообще. Юбилей есть, слѣдовательно, искусственное учрежденіе, построенное на годахъ отдыха, соотвѣтствующихъ субботамъ во время жатвы, по аналогіи съ праздникомъ пятидесятницы. Обѣ функціи юбилейнаго года, повидимому, первоначально были свойственны также и субботнему году и были выведены изъ двухъ соотвѣтствующихъ предписаній Второзаконія относительно седьмого года. Слѣдовательно, Исх. XXIII надо считать основаніемъ для Лев. XXV, 1—7, а Второзаконіе XV—основаніемъ для Левитъ XXV, 8 и слѣд. Отпущеніе на волю рабовъ изъ евреевъ сначала должно было происходить на седьмой день послѣ покупки, затѣмъ, какъ надо предполагать, просто на седьмой годъ: отсюда оно изъ практическихъ соображеній было перенесено на пятидеся-

*) „Затѣмъ отсчитай семь субботнихъ лѣтъ—семь разъ по семи лѣтъ—чтобы семь субботнихъ лѣтъ составили сорокъ девять лѣтъ, и тогда затруби трубою въ седьмомъ мѣсяцѣ, въ десятый день мѣсяца; въ день очищенія пусть гремитъ труба по всей землѣ вашей. И освятите пятидесятый годъ и объявите въ странѣ свободу всѣмъ ея жителямъ. Этотъ годъ долженъ быть у васъ юбилейнымъ годомъ; въ этотъ годъ вы не должны сѣять, и то, что вырастетъ, не собирать, и не собирать съ необрѣзанной лозы; съ поля должны вы ѣсть, что на немъ будетъ“ и т. д.

тый годъ. Точно такъ же аналогиченъ другой элементъ юбилейнаго года: возвращеніе наслѣдственнымъ собственникамъ заложенныхъ земельныхъ владѣній. Оно произошло изъ прощенія долговъ, котораго требуетъ Второзаконіе въ концѣ седьмого года; по содержанію то и другое тѣсно другъ съ другомъ связано, какъ показываетъ Лев. XXV, 23 и слѣд.

Что касается до засвидѣтельствованія всѣхъ этихъ учрежденій, то учрежденія книги завѣта одинаково предполагаются и Второзаконіемъ и жреческимъ кодексомъ. Повидимому, то обстоятельство, что въ концѣ царствованія Седекіи обратили серьезное вниманіе на освобожденіе еврейскихъ рабовъ, надо объяснить воздѣйствіемъ напоминаній Второзаконія; выраженія Іереміи (XXXIV, 14) указываютъ на Второзаконіе XV, 12, а не на Исх. XXI, 2. Такъ какъ до тѣхъ поръ освобожденіе не практиковалось, то на этотъ разъ указанная мѣра была проведена всѣми въ одно и то же время; и на самомъ дѣлѣ такъ должно было происходить, если эта мѣра явилась на свѣтъ божій въ качествѣ необыкновеннаго новшества: быть можетъ, благодаря этому и произошло превращеніе относительнаго седьмого года въ неподвижный седьмой годъ. Субботній годъ, по словамъ самого законодателя, не соблюдался въ теченіе всего доплѣннаго періода. Именно, какъ говоритъ Лев. XXVI, 34 и слѣд., запустѣніе страны въ теченіе плѣна должно заднимъ числомъ возмѣстить несоблюдавшіеся раньше годы покоя: «тогда земля получитъ свои субботы во всѣ дни запустѣнія; когда вы будете въ странѣ вашихъ враговъ, тогда земля будетъ праздновать и получитъ свои субботы; во всѣ дни запустѣнія земля допразднуетъ то, чего она не праздновала раньше, пока вы въ ней жили». Этотъ стихъ цитированъ въ II Хрон. 36, 22, въ качествѣ слова Іереміи—таково правильное и непосредственное впечатлѣніе его происхожденія изъ эпохи плѣна. Но такъ какъ авторъ Лев. XXVI есть также авторъ Лев. XXV, 1—7, т. е. законодатель субботняго года, то отсюда очевидна молодость этого учрежденія. Юбилейный годъ, во всѣхъ отношеніяхъ производный отъ субботняго года, еще моложе послѣдняго. Іеремія (XXXIV, 14) ничуть не подозрѣваетъ того, что отпущеніе на волю рабовъ «по закону» должно происходить на пятидесятый годъ. Терминъ d^{e}rûr (отпущеніе на волю), который въ Лев. XXV, 10 употребленъ по отношенію къ юбилею, Іеремія употребляетъ по отношенію къ седьмому году; свидѣтельство Іереміи имѣетъ рѣшающее значеніе также для Іезек. XXVI, 17: имѣніе, которое царь даритъ одному изъ своихъ слугъ, остается во владѣніи послѣдняго только до седьмого года (года d^{e}rûr).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Жрецы и левиты

I.

Проблема, о которой будетъ идти рѣчь въ этой главѣ, особенно отчетливо выясняется на яркомъ примѣрѣ, заслуживающемъ перваго мѣста. Какъ извѣстно, моисеевъ законъ, т. е. жреческій кодексъ, проводитъ различіе между двѣнадцатью свѣтскими колѣнами и Левіемъ, а съ другой стороны проводитъ грань внутри самого духовнаго колѣна, между сынами Аарона и такъ называемыми простыми левитами. Первое различіе наглядымъ образомъ проявляется въ расположеніи стана въ пустынѣ (Числ. II), гдѣ Левій образуетъ вокругъ святилищъ кольцо, охраняющее святыню отъ непосредственнаго соприкосновенія съ остальными колѣнами. Другая грань подчеркивается несравненно энергичнѣе. Только Ааронъ и его сыновья являются жрецами, правомочными совершать жертвенное богослуженіе и курить ѳиміамъ; левиты—это гіеродулы (III Ездры, I, 3), дарованные Ааронидамъ для несенія низшей службы (Числ. III, 9). Правда, левиты и Аарониды принадлежатъ къ одному и тому же колѣну, но причина избранія Аарона лежитъ не въ его принадлежности къ Левію, и его жреческій санъ нельзя считать наиболѣе почетною и высокою ступенью общаго призванія всего колѣна. Наоборотъ, онъ былъ уже жрецомъ еще ранѣе посвященія левитовъ; культъ давно уже былъ учрежденъ и дѣйствовалъ, а левитовъ все еще не было: о нихъ нѣтъ упоминанія во всей третьей книгѣ Моисея, не къ чести ея названію Левитъ. Собственно говоря, левиты вовсе не принадлежатъ къ клиру: ихъ призвалъ не Ягве, но ихъ посвятили на служеніе сыны Израиля; они были даны взамѣнъ первенцевъ, но не въ качествѣ жрецовъ [72]), а въ качествѣ приношенія жрецамъ; и какъ таковые, они должны были продѣлывать обычное прыганье передъ алтаремъ, т. е. дѣлать видъ, что бросаются въ жертвенное пламя (Числ. VIII). Такимъ образомъ, родство между Ааропомъ и Левіемъ и передача какъ разъ этого колѣна въ пользу святилища въ качествѣ выкупа за первенцевъ, представляются почти случайными явленіями; во всякомъ случаѣ ихъ нельзя объяснять тѣмъ, что Ааронъ достигъ высокаго положенія на плечахъ Левія, наоборотъ, Левій выкарабкался, держась за Аарона, жреческое достоинство котораго считается безспорно болѣе раннимъ [73]).

Пророкъ Іезекіиль, набросавшій въ 573 г. планъ новаго Іерусалима, занимается между прочимъ вопросомъ о преобразованіи отношеній служащаго при храмѣ персонала и говоритъ по этому вопросу слѣ-

дующее (XLIV, 6—16): «Такъ говоритъ господь Ягве: довольно всей вашей мерзости, домъ Израиля,—вы допускали чужеземцевъ съ необрѣзаннымъ сердцемъ и съ необрѣзанной плотью входить въ мое святилище, чтобы осквернять его, когда вы приносили мнѣ хлѣбъ, жиръ и кровь; вы нарушили завѣтъ мой [74]) всей вашей мерзостью и не соблюли святого служенія мнѣ, возложивъ заботу о служеніи мнѣ въ моемъ святилищѣ на тѣхъ (чужеземцевъ) [74]). Потому [74]) говоритъ господь Ягве такъ: ни одинъ чужеземецъ съ необрѣзаннымъ сердцемъ и съ необрѣзанной плотью не долженъ входить въ мое святилище, ни одинъ изъ всѣхъ (чужеземцевъ), которые живутъ среди дѣтей Израиля; но левиты, которые удалились отъ меня, такъ какъ Израиль уклонился отъ меня вслѣдъ за своими кумирами, должны искупить свою вину, должны работать въ моемъ святилищѣ, должны быть стражами у воротъ моего дома и слугами дома, должны закалывать жертвы всесожженія и благодаренія для людей и стоять передъ ними, чтобы прислуживать имъ. Такъ какъ они служили людямъ передъ ихъ идолами и соблазняли этимъ домъ Израиля ко грѣху, то я поднимаю руку мою противъ нихъ, говоритъ господь Ягве, чтобы они искупили свою вину; они не должны приближаться ко мнѣ, быть моими жрецами, и приближаться ко всякой моей святынѣ, но должны искупить свой позоръ и мерзость, которымъ они предавались: и я возложу на нихъ заботу о служеніи въ моемъ домѣ, всю работу въ немъ и заботу обо всемъ, что тамъ будетъ совершаться. Но жрецы—левиты, сыны Садока, которые сохраняли служеніе въ моемъ святилищѣ въ тѣ времена, когда дѣти Израиля уклонились отъ меня, они должны приближаться ко мнѣ, чтобы служить мнѣ, и должны стоять предо мною, чтобы приносить мнѣ жиръ и кровь, говоритъ господь Ягве; они должны входить въ мое святилище и подходить къ моему столу, чтобы служить мнѣ, и должны сохранять служеніе мнѣ».

Это мѣсто поучительно въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ, изъ него видно, что систематическое обособленіе святыни отъ соприкосновенія съ профанами не существовало искони, что въ соломоновомъ храмѣ несли обязанности гіеродуловъ даже язычники, по всей вѣроятности, военноплѣнные, и притомъ такія обязанности, которыя по закону должны были исполняться и позднѣе дѣйствительно исполнялись левитами. Конечно, Іезекіиль считаетъ этотъ обычай чудовищнымъ злоупотребленіемъ; слѣдовательно, можно было бы выдать его за непослушаніе, за провинность іерусалимскихъ жрецовъ въ ущербъ ихъ собственнымъ правамъ, и такимъ образомъ можно было бы избѣгнуть необходимости уличать жрецовъ въ незнакомствѣ съ ихъ собственнымъ закономъ. Но второй фактъ, который явствуетъ изъ нашего мѣста, напротивъ, несомнѣнно исключаетъ существованіе жреческаго кодекса для Іезекіиля и его времени. На мѣсто языческихъ храмовыхъ рабовъ въ будущемъ храмѣ должны выступить левиты. До сихъ поръ они обладали жреческимъ достоинствомъ, и не въ силу своевольной узурпаціи, но въ силу полнаго своего права. Если Іезекіиль требуетъ, чтобы они изъ жрецовъ превратились въ прислужниковъ храма, то это требованіе никакъ нельзя понимать просто въ смыслѣ указанія границъ ихъ состоянія или въ смыслѣ возстановленія status quo ante, полномочія котораго они противозаконнымъ образомъ переступили; это требованіе является совершенно опредѣленно выраженнымъ разжалованіемъ, отнятіемъ принадлежащаго левитамъ права, заслуженнымъ наказаніемъ: они должны искупить свою вину. Они утратили свое жреческое достоинство вслѣдствіе того, что злоупотребили имъ, обслуживая культъ высотъ, который въ глазахъ пророка все равно, что служеніе идоламъ, и который онъ ненавидитъ всѣми силами своей души. Естественно, что отъ наказанія освобождены тѣ левиты, которые служили въ легальномъ мѣстѣ; это іерусалимскіе левиты, сыны Садока, они остаются теперь единственными жрецами и выдвигаются впередъ въ сравненіи со своими прежними коллегами по сословію, съ которыми ихъ объединяетъ еще Іезекіиль подъ однимъ и тѣмъ же общимъ именемъ; послѣдніе низводятся на степень гіеродуловъ, прислужниковъ первыхъ.

Нельзя не подивиться этому правосудію, которое наказываетъ жрецовъ уничтоженныхъ высотъ за то, что они были жрецами уничтоженныхъ высотъ и, наоборотъ, награждаетъ жрецовъ іерусалимскаго храма за то, что они были жрецами этого храма: вина первыхъ и заслуга послѣднихъ заключается въ томъ, что они существовали, какъ таковые. Другими словами, Іезекіиль набрасываетъ на голую логику фактовъ покровъ морали. Уничтоженіе народныхъ провинціальныхъ святилищъ въ пользу царскаго храма въ Іерусалимѣ необходимо влекло за собою смѣщеніе провинціальнаго жречества въ пользу сыновъ Садока, служившихъ въ соломоновомъ храмѣ. Правда, иниціаторъ централизаціи, законодатель Второзаконія, хочетъ предотвратить это послѣдствіе, предоставляя и провинціальнымъ левитамъ право приносить въ Іерусалимѣ жертвы наравнѣ съ ихъ наслѣдственными іерусалимскими братьями; но даже и это условіе оказалось безсильно отдѣлить судьбу жрецовъ отъ ихъ жертвенниковъ. Сыны Садока были очень довольны, что въ ихъ храмѣ сосредоточились всѣ жертвы, но имъ вовсе не улыбалась перспектива дѣлить свое наслѣдство съ жрецами высотъ, и требованіе Второзаконія не удалось провести (II Цар. XXIII, 9). Для этого отклоненія отъ закона Іезекіиль находитъ выраженіе въ моральномъ духѣ; но его объясненіе, однако, не мотивируетъ факта, а лишь перефразируетъ его.

Исходя изъ основного положенія Второзаконія, мы можемъ легко понять требованіе Іезекіиля; но оно совершенно непонятно, если исходить изъ основныхъ положеній жреческаго кодекса. То, что Іезекіиль считаетъ первоначальнымъ правомъ левитовъ, т. е. право совершать жреческую службу, жреческій кодексъ считаетъ безпочвеннымъ и въ высшей степени злостнымъ притязаніемъ, которое когда то въ сѣдую старину погубило Корея съ его приверженцами; то, на что Іезекіиль смотритъ, какъ на позднѣйшее отнятіе права левитовъ, какъ на разжалованіе въ наказаніе за вину, жреческій кодексъ считаетъ наслѣдственнымъ природнымъ назначеніемъ левитовъ. Различіе между жрецомъ и левитомъ, которое Іезекіиль вводитъ въ качествѣ новшества и старается оправдать, по жреческому кодексу существуетъ отъ вѣчности; то, что у Іезекіиля только начинается, въ жреческомъ кодексѣ всегда существовало въ такомъ же видѣ со времени Моисея, дано, но не сдѣлано или произошло. Въ этомъ пунктѣ между Іезекіилемъ и жреческимъ кодексомъ существуетъ то же самое отношеніе, какъ между Второзаконіемъ и жреческимъ кодексомъ въ вопросѣ о централизаціи культа. Если пророкъ ничего не знаетъ о жреческомъ законѣ, съ тенденціями котораго онъ согласенъ отъ всего сердца, то это можетъ быть объяснено только тѣмъ, что закона еще не существовало. Требованія Іезекіиля могутъ быть понятны только, какъ подготовительная ступень къ жреческому закону.

2. Однако, Нёльдеке толкуетъ сравненіе сыновъ Аарона съ сынами Садока въ пользу пріоритета жреческаго кодекса, который будто бы совсѣмъ не такъ нетерпимъ, какъ Іезекіиль. [75]) Нёльдеке смѣшиваетъ двѣ различныя вещи: отношеніе между жрецами и левитами и отношеніе между Садокомъ и Ааономъ. Дѣло идетъ прежде всего о различіи между жрецами и левитами. Іезекіилю приходится первому самостоятельно проводить это различіе, жреческій кодексъ предполагаетъ его, какъ уже давно данное. Отсюда съ величайшей ясностью обнаруживается пріоритетъ Іезекіиля. Совершенно независимо стоитъ вопросъ, какимъ образомъ случилось, что въ жреческомъ кодексѣ Садокъ замѣненъ Ааономъ. Прежде всего очевидно напрашивается отвѣтъ, что Садокъ не годился для временъ Моисея, такъ какъ жилъ только при Соломонѣ. Подобно тому, какъ скинія собранія заняла мѣсто іерусалимскаго центральнаго святилища, такъ и Ааронъ долженъ былъ занять мѣсто соломонова жреца. Однако, не исключено и даже въ высшей степени правдоподобно другое соображеніе, что дѣло идетъ не только о номинальномъ и внѣшнемъ различіи, но о дѣйствительной разницѣ, что сыны Аарона обнимаютъ собою не просто сыновъ Садока. Многимъ старымъ левитамъ послѣ плѣна удалось утвердить свое жреческое достоинство, котораго они лишились послѣ Іезекіиля. Жреческій кодексъ подводитъ итогъ; имя Ааронъ даетъ ему средство соединить этихъ неіерусалимскихъ жрецовъ со старыми іерусалимскими жрецами и такимъ образомъ ихъ легализовать.

Но по истинѣ, послѣплѣнное происхожденіе жреческаго кодекса доказывается какъ разъ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ превращаетъ жрецовъ центральнаго святилища (а такими были даже и по традиціонному представленію прямо или косвенно іерусалимскіе жрецы, ср. II Хрон., 13, 10) въ сыновъ Аарона и, слѣдовательно, возводитъ ихъ происхожденіе ко времени учрежденія теократіи. До плѣна никто не осмѣлился бы выставить такой взглядъ. Вѣдь тогда было слишкомъ хорошо извѣстно, что іерусалимскій жреческій родъ нельзя прослѣдить глубже временъ Давида, было извѣстно, что онъ датировался только временемъ жизни Садока, который при Соломонѣ вытѣснилъ пользовавшуюся наслѣдственнымъ правомъ фамилію Или изъ того положенія, которое она занимала уже съ давнихъ поръ, сначала въ Силомѣ и въ Номвѣ, а затѣмъ въ Іерусалимѣ, въ самомъ выдающемся святилищѣ той эпохи. Въ одномъ мѣстѣ, окрашенномъ духомъ Второзаконія и написанномъ, вѣроятно, незадолго до плѣна, Или получаетъ предсказаніе о гибели его дома черезъ Садока: «правда, я сказалъ, говоритъ Ягве, богъ Израиля, что домъ твой и твоего отца будетъ ходить передо мною вѣчно, но теперь говорю я: пусть онъ будетъ далеко отъ меня, ибо кто меня почитаетъ, тѣхъ я почитаю, а презирающіе меня будутъ посрамлены. Вотъ приходятъ дни, и тогда я раздроблю руку твою и твоего рода и пробужу для себя надежнаго жреца, который будетъ поступать согласно съ желаніями моего сердца, и построю для него надежный домъ, чтобы онъ всегда ходилъ передъ царемъ моимъ» (I Сам. II, 27—36). Итакъ, домъ Или и домъ его отца—это избранный въ Египтѣ, правомочный жреческій родъ. Онъ отлучается вопреки наслѣдственному праву и обѣщанію вѣчнаго существованія, такъ какъ справедливость должна быть прежде всего. Вступающій на мѣсто Или надежный жрецъ—это Садокъ, не только потому, что это опредѣленно сказано въ I Цар. II, 27, но и потому, что именно только онъ имѣетъ надежный домъ, и какъ родоначальникъ и владѣлецъ послѣдняго всегда ходилъ передъ іудейскими царями. Слѣдовательно, этотъ Садокъ не принадлежитъ ни къ дому Или, ни къ дому его отца, его жреческое достоинство не восходитъ ко времени учрежденія теократіи и не можетъ считаться легитимнымъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; напротивъ, онъ достигъ своего положенія посредствомъ нарушенія до извѣстной степени конституціонной привилегіи, наслѣдниковъ которой не было никого, кромѣ фа-

миліи и рода Или. Ясно, что Садокъ считается не среднимъ членомъ линіи Аарона, но родоначальникомъ абсолютно новой линіи; іерусалимскіе жрецы, прародителемъ которыхъ онъ былъ, это выскочки начала царской эпохи, которые не продолжаютъ, но обрываютъ древнее моисеево священство. Если эти жрецы въ жреческомъ кодексѣ называются сынами Аарона или, по крайней мѣрѣ, подразумѣваются подъ сынами Аарона, которымъ въ дѣйствительности они могутъ быть только противопоставлены, то это вѣрный признакъ того, что нить традиціи, идущая изъ доплѣнной эпохи, здѣсь совершенно обрывается, чего въ дни Іезекіиля еще не было [76]).

Только что изображенное отношеніе жреческаго законодательства къ Іезекіилю указываетъ цѣль и направленіе для дальнѣйшаго изслѣдованія, гдѣ мы попытаемся поставить указанное отдѣльное явленіе въ общую связь.

II.

1. Выдѣленіе цѣлаго духовнаго рода изъ остального народа и строгое различіе по рангу классовъ внутри этого рода предполагаютъ существованіе могучаго аппарата культа. И дѣйствительно, по изображенію жреческаго кодекса израильтяне были съ самаго начала организованы въ форму іерократіи: клиръ былъ ея скелетомъ, первосвященникъ—головой, скинія собранія—сердцемъ. Но такъ же внезапно, какъ она въ готовомъ видѣ спустилась съ неба на землю въ пустынѣ, она снова исчезаетъ безслѣдно въ землѣ Ханаанской. Въ эпоху судей священники и левиты вмѣстѣ съ «общиной дѣтей Израиля», группирующейся вокругъ нихъ, точно сдунуты вѣтромъ; нельзя даже говорить о народѣ Израилѣ, есть только отдѣльныя племена, которыя не соединяются вмѣстѣ даже для предпріятій, вызываемыхъ самой крайней необходимостью, не говоря уже о томъ, чтобы они могли содержать на общій счетъ многотысячный персоналъ для совершенія культа съ его женами и дѣтьми. На мѣсто церковной исторіи шестикнижія, въ книгѣ Судей сразу выступаетъ свѣтская исторія, духовный характеръ совершенно стирается. Первосвященникъ, по замыслу жреческаго кодекса центральная власть божіей милостью, исчезаетъ неизвѣстно куда; а дѣйствительными вождями народа являются судьи, люди совершенно иного закала, опирающіеся не на должность, но на себя самихъ и на требованія обстоятельствъ, и рѣдко распространяющіе свое вліяніе за предѣлы своего колѣна. Очевидно, что здѣсь передъ нами не жалкіе остатки церковно-политической организаціи, нѣкогда существовавшей при Моисеѣ и Іисусѣ Навинѣ, а затѣмъ совершенно распавшейся, но первые зачатки государственной организаціи, дальнѣйшее развитіе которыхъ приводитъ къ царской власти.

Въ ядрѣ кн. Судей (III—XVII) мы нигдѣ не встрѣчаемъ такого лица, для котораго отправленіе культа было бы профессіей. Два раза встрѣчаются жертвоприношенія, Гедеона и Маноя, но участіе при этомъ жреца не считается нужнымъ. Въ глоссѣ къ I Сам. VI, 13 и слѣд. прорывается различіе между старинной практикой и позднѣйшимъ обычаемъ. Когда ковчегъ Ягве возвратился изъ филистимскаго плѣненія на колесницѣ, запряженной коровами, онъ остановился на полѣ у Веѳсамиса, около большого камня; жители этого мѣста, какъ разъ въ это время занятые жатвой пшеницы, раскололи колесницу на дрова и сожгли коровъ на камнѣ. Послѣ того какъ все было уже кончено, въ стихѣ 15 являются заднимъ числомъ левиты и поступаютъ такъ, какъ будто бы ничего не было: снимаютъ ковчегъ съ несуществующей уже колесницы и ставятъ его на камень, на которомъ уже горитъ жертва, все это, конечно, ради того, чтобы исполнить законъ, требованія котораго игнорируетъ первоначальный разсказъ. Пока культъ не получилъ хоть какого-нибудь центра, жрецы не имѣютъ подъ собой почвы. Всякій приноситъ жертвы за себя и за свой домъ на жертвенникѣ, который импровизируется, гдѣ можно для нуждъ момента; къ чему же такіе люди, занятіе и смыслъ существованія которыхъ состоитъ въ томъ, чтобы приносить жертвы за другихъ? Но жрецы такъ мало замѣтны для насъ въ самомъ раннемъ періодѣ израильской исторіи потому, что еще не было большого числа крупныхъ святилищъ. Какъ только появляются послѣднія, сейчасъ же находятся и жрецы. Такъ, мы находимъ Или и его сыновей въ древнемъ божьемъ домѣ ефремова колѣна, въ Силомѣ. Или занимаетъ очень высокое положеніе, его сыновья изображаются въ видѣ надменныхъ людей, сносящихся съ лицами, приносящими жертвы, не прямо, но чрезъ слугъ, и исполняющихъ свои обязанности передъ Ягве съ небрежностью знатныхъ людей. Званіе наслѣдственно, жречество уже многочисленно. По крайней мѣрѣ, во времена Саула, когда жречество Силома переселилось въ Номву вслѣдствіе разрушенія филистимлянами силомскаго храма, оно насчитывало уже свыше 85 мужчинъ, которыхъ, впрочемъ, нельзя всѣхъ относить къ числу кровныхъ родственниковъ Или, хотя они и причисляли себя къ его роду (I Сам. XXII, 11) [77]). Въ концѣ періода судей упоминается еще одно святилище, въ Данѣ, у истоковъ Іордана. Богатый человѣкъ изъ колѣна ефремова, Миха, сдѣлалъ покрытое серебромъ изображеніе Ягве и поставилъ его въ своемъ божьемъ домѣ. Сначала онъ приставилъ къ нему въ каче-

ствѣ жреца одного изъ своихъ сыновей, а затѣмъ Іонаѳана сына Гирсома сына Моисея, бездомнаго левита изъ іудейскаго Виѳлеема, котораго онъ удачно нанялъ за десять серебренниковъ въ годъ и сверхъ того за одежу и содержаніе. Но когда даниты, стѣсненные филистимлянами, выбирались изъ своихъ старыхъ жилищъ, чтобы основать себѣ новую родину на сѣверѣ на склонахъ Гермона, то попутно они похитили изображеніе бога и жреца Михи; мысль объ этомъ подали имъ ихъ ходоки, которые раньше останавливались у Михи и получили тамъ оракулъ. Такимъ образомъ Іонаѳанъ попалъ въ Данъ и сталъ основателемъ рода, который держалъ въ своихъ рукахъ жреческую власть при этомъ святилищѣ, позднѣе пользовавшемся большимъ значеніемъ, вплоть до уведенія данитовъ въ ассирійскій плѣнъ (Суд., XVII, XVIII). Положеніе Іонаѳана, однако, значительно отличается отъ положенія Или. Сходство только въ томъ, что тотъ и другой — наслѣдственные жрецы, такъ называемые левиты, и возводятъ свое происхожденіе къ Моисею; подробнѣе объ этомъ будетъ рѣчь ниже. Но въ то время, какъ Или знатный человѣкъ, быть можетъ, владѣлецъ святилища, во всякомъ случаѣ не зависитъ ни отъ кого и глава большого дома, Іонаѳанъ— одинокій бродячій левитъ, который поступаетъ на службу къ владѣльцу божьяго дома за содержаніе и жалованье; его хозяинъ, правда, обходится съ нимъ, какъ съ сыномъ, но даниты вовсе не оказываютъ ему особаго почтенія [78]).

Слѣдуетъ предполагать, что правиломъ былъ скорѣе послѣдній случай, чѣмъ первый. Самостоятельное и знатное жречество могло образоваться лишь въ болѣе крупныхъ и оффиціальныхъ мѣстахъ культа; но божій домъ въ Силомѣ, повидимому, былъ единственнымъ святилищемъ въ такомъ родѣ. Прочіе божіи дома, о которыхъ дошли до насъ извѣстія изъ переходнаго періода передъ царской эпохой, незначительны и находятся въ частномъ владѣніи, слѣдовательно, соотвѣтствуютъ дому Михи въ горахъ Ефрема. Домъ въ Ефраѳѣ принадлежитъ Гедеону, а домъ въ Каріаѳъ—Іаримѣ принадлежитъ Аминадаву. Повидимому, Миха, приставивъ за деньги служителя къ своему святилищу, слѣдовалъ общепринятому обычаю. Владѣлецъ могъ приставлять къ святилищу, кого хотѣлъ; если онъ никого не находилъ, то онъ поручалъ святилище кому нибудь изъ своихъ сыновей (Суд. XVII, 5 I Сам. VII, 1); конечно при этомъ не можетъ быть рѣчи о character indelebilis, какъ показываетъ первый примѣръ, въ которомъ сынъ Михи спустя короткое время отказался отъ службы. Когда Давидъ перевозилъ ковчегъ, то сначала онъ довѣрилъ его дому Аведдара и поручилъ его охрану этому сановнику, филистимлянину изъ Геѳа. Жрецъ по профессіи, левитъ— большая рѣдкость для обыкновеннаго святилища (ср. Суд. XVII—XVIII).

Даже въ Силомѣ гдѣ, впрочемъ, отношенія были не совсѣмъ обычны, привиллегія сыновей Или не имѣетъ исключительнаго характера: Самуилъ былъ принятъ въ число жрецовъ, хотя и не принадлежалъ къ фамиліи Или. Служба, для которой требовались постоянныя должностныя лица, состояла не въ жертвоприношеніи; жертвы приносились не регулярно, такъ что каждый приносящій могъ позаботиться о нихъ самъ. Жрецъ былъ необходимъ не для простого жертвенника, но для дома, на которомъ находилось изображеніе бога [79]); послѣднее нужно было охранять и обслуживать (I Сам. VII, 1). Ефодъ, какой былъ у Гедеона или Михи (Суд. VIII, 26 и слѣд., XVII, 4), былъ, дѣйствительно, соблазнителенъ для воровъ, а божьи дома обыкновенно находились на открытомъ мѣстѣ (Исх. XXXIII, 7). Поэтому, еще въ позднѣйшую эпоху для обозначенія священной службы удержались выраженія schamar (охранять) и scharath (служить, прислуживать), и въ то время, какъ жертву умѣлъ принести всякій, искусство умѣть обращаться съ ефодомъ и выманивать у него оракулы искони было тайною жрецовъ. Въ видѣ исключенія иногда хранителемъ былъ не самъ жрецъ, а его ученикъ, который имѣлъ право быть преемникомъ жреца. Такъ, Моисей имѣлъ при себѣ въ качествѣ хранителя святилища (aedituus) Іисуса Навина (XXXIII, 11, ср. I Сам., II, 11), который безвыходно находился въ шатрѣ Ягве; далѣе, у Или былъ Самуилъ, который спалъ ночью въ храмѣ около ковчега завѣта; хотя исторія юности Самуила, быть можетъ, не вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ отношеніямъ въ Силомѣ, все таки она совершенно достаточна для подтвержденія обычая, встрѣчающагося въ другихъ мѣстахъ. Сравните теперь съ этими простыми условіями то, что говоритъ жреческій кодексъ: при сынахъ Аарона должна состоять почти половина 22000 левитовъ въ качествѣ сторожей и служителей святилища!

Закалывать и приносить жертвы могъ всякій (I Сам. XIV, 34 и сл.), и даже тамъ, гдѣ есть налицо жрецы, нѣтъ никакихъ слѣдовъ обособленія святыни и страха соприкосновенія съ нею. Если Давидъ «входитъ въ божій домъ и ѣстъ хлѣбы предложенія, которые могутъ ѣсть только жрецы, и даетъ ихъ своимъ людямъ» (Марк. II, 26), то I Сам. XXII совсѣмъ не считаетъ это недозволеннымъ, если только тѣ, кто ѣстъ, чисты, т. е. наканунѣ воздерживались отъ сношенія съ женщинами. Преслѣдуемые бѣглецы обнимаютъ рогъ жертвенника, и это не считается осквернеміемъ послѣдняго. Женщина, какъ напр., Анна, подходитъ къ Ягве, т. е. къ жертвеннику, чтобы помолиться; слова, которыя даетъ переводъ LXX, необходимы для связи и выпущены въ масоретскомъ текстѣ по причинѣ ихъ соблазна. При этомъ Анну наблюдаетъ жрецъ, кото-

рый по обычаю добродушно сидитъ въ дверяхъ храма на своемъ сѣдалищѣ (I Сам. I, 9). Какъ справедливо замѣтилъ Ватке (стр. 317, 332), исторія ковчега даетъ въ особенности много данныхъ въ пользу того, что понятіе неприкосновенности святыни было неизвѣстно; я приведу самый разительный примѣръ. Самуилъ изъ Ефрема по обязанности спитъ каждую ночь около ковчега Ягве, куда по Лев. XVI первосвященникъ можетъ входить только одинъ разъ въ годъ, притомъ только послѣ самой строгой подготовки и съ цѣлымъ рядомъ очистительныхъ церемоній. Противорѣчіе въ способѣ ощущенія святыни настолько велико, что никто еще не осмѣлился его выяснить.

2. Какъ только начинается царская эпоха, жрецы сейчасъ же начинаютъ больше выступать на первый планъ, въ соединеніи съ царями. Усиленіе централизаціи и публичности жизни замѣтно даетъ себя чувствовать и въ области культа. Въ началѣ правленія Саула мы находимъ знатный ефремовъ жреческій родъ, домъ Или, уже не въ Силомѣ, а въ Номвѣ, по близости отъ царя и до нѣкоторой степени въ союзѣ съ нимъ; именно, глава жречества, жрецъ Ахія, уже во время перваго возстанія противъ филистимлянъ находится въ ближайшей свитѣ Саула, раздѣляетъ съ нимъ опасности и спрашиваетъ за него ефодъ. Но затѣмъ согласіе между ними нарушилось; Ахія и его братья пали жертвой подозрительности царя, и этимъ былъ навсегда положенъ конецъ единственному значительному ростку самостоятельнаго жречества, который встрѣчается въ древней израильской исторіи (I Сам. XXII). Авіаѳаръ одинъ спасся отъ кровавой бани въ Номвѣ и убѣжалъ съ ефодомъ къ Давиду; благодаря этому онъ достигъ впослѣдствіи высокихъ почестей, но все, чего онъ достигъ, онъ достигъ въ качествѣ слуги Давида. При Давидѣ царское жречество начало пріобрѣтать значеніе, которое съ этого времени оно удерживаетъ за собой. Давидъ по произволу распоряжался главной святыней, ковчегомъ, стоявшимъ въ его замкѣ, и назначеніемъ жрецовъ, которые были просто его чиновниками. Рядомъ съ Авіаѳаромъ онъ поставилъ Садока (позднѣе еще Иру) и кромѣ того нѣсколькихъ своихъ сыновей; ибо если II Сам. VIII, 18 говоритъ «сыновья Давида были жрецами», то нельзя въ угоду пятикнижію переворачивать эти слова наперекоръ ихъ значенію. Въ I Цар. IV, 5 мы встрѣчаемъ въ качествѣ жреца также сына пророка Наѳана, и наоборотъ, сына Садока встрѣчаемъ занимающимъ высокую свѣтскую должность (IV, 2); позднѣйшихъ границъ между священными и несвященными лицами еще не существовало. Постоянный центръ, котораго еще не доставало при Давидѣ учрежденію царскаго культа и царскаго жречества, былъ прибавленъ преемникомъ Давида, построившимъ храмъ. Въ началѣ царствованія Соломона еще не было израильскаго жертвеннаго мѣста, удовлетворявшаго возросшимъ потребностямъ; Соломонъ былъ принужденъ отпраздновать свое вступленіе на престолъ на великой высотѣ въ Гаваонѣ, въ одномъ изъ тѣхъ городовъ вблизи Іерусалима, которые были тогда еще совершенно ханаанскими, несмотря на давнишнее подчиненіе Израилю. Теперь Соломонъ позаботился о томъ, чтобы его грандіозные праздники могли совершаться въ его собственномъ святилищѣ. Онъ сдѣлалъ жрецомъ въ новомъ храмѣ Садока, еще раньше смѣстивъ престарѣлаго Авіаѳара, происходившаго изъ знатнаго и чистокровнаго жреческаго рода, за его приверженность къ законному наслѣднику престола; Авіаѳаръ былъ сосланъ въ его имѣніе Анаѳоѳъ (деревня около столицы), и такимъ образомъ исполнилась роковая судьба когда то столь гордой и могущественной фамиліи Или, грозившая ей по I Сам. II.

Если первые цари, рабски подражая классическому примѣру Михи (Суд. XVII и XVIII), считаютъ свои святилища своей частной собственностью и совершенно неограниченно распоряжаются назначеніемъ и смѣщеніемъ служащихъ въ святилищахъ, то, естественно, они не боятся и сами пользоваться тѣми правами, которыя исходятъ отъ нихъ и переносятся ими на другихъ. О Саулѣ, который, конечно, еще все дѣлаетъ самъ и мало поручаетъ другимъ, не разъ разсказывается, что онъ собственноручно приноситъ жертву, и ясно, что случаи, описанные въ I Сам. XIV и XV, не ставятся ему въ упрекъ. Давидъ принесъ жертву послѣ благополучнаго перенесенія ковчега въ Іерусалимъ; онъ при этомъ дѣйствовалъ самъ, какъ это ясно изъ того, что на немъ была надѣта льняная одежда жреца (ʾephod bad), и что онъ послѣ принесенія жертвы произнесъ благословеніе (II Сам. VI, 14, 18); точно также Соломонъ самъ совершилъ освященіе храма. Онъ подошелъ къ жертвеннику и молился тамъ на колѣняхъ съ воздѣтыми къ небу руками, затѣмъ поднялся и благословилъ народъ (I Цар. VIII, 22, 54, 55); безъ сомнѣнія, онъ также собственноручно принесъ первую жертву. Только для спрашиванія оракула передъ ефодомъ необходимо требовалось техническое искусство жреца (I Сам. XIV, 18).

3. Исторія жречества послѣ раздѣленія царства является дальнѣйшимъ развитіемъ этихъ начатковъ. Іеровоамъ I, основатель израильскаго царства, въ глазахъ лѣтописца есть также и основатель израильскаго культа, поскольку послѣдній отличался отъ іудейскаго идеала: «онъ сдѣлалъ двухъ золотыхъ тельцовъ и поставилъ ихъ въ Веѳилѣ и въ Данѣ, онъ сдѣлалъ дома на высотахъ и поставилъ жрецовъ изъ народа, которые не принадлежали къ сынамъ Левія, и совершилъ праздникъ въ восьмой мѣсяцъ и взошелъ на алтарь, чтобы курить» (I Цар. XII, 28 и сл., XIII, 33). Правда, здѣсь

согласно извѣстному методу благочестиваго прагматизма сообщается обратная сила закону Второзаконія, который вступилъ въ дѣйствіе только триста лѣтъ спустя, и, слѣдовательно, для приговора взятъ недопустимый съ исторической точки зрѣнія масштабъ; точно также факты, лежащіе въ основѣ приговора, съ одной стороны слишкомъ обобщены, а съ другой стороны, слишкомъ исключительно взвалены на плечи одного Іеровоама. Первый царь несетъ на себѣ грѣхи по отношенію къ культу всѣхъ своихъ преемниковъ и своего народа. Но вполнѣ правильно признаніе суверенитета государя надъ жречествомъ и его опредѣляющаго вліянія для культа. Самые значительные храмы были царскими, и ихъ жречество было также царскимъ (Амосъ VII, 10 и слѣд.). Поэтому, когда Іуй ниспровергнулъ домъ Ахава, то онъ перебилъ не только всѣхъ приверженцевъ царя, но также и его жрецовъ вмѣстѣ съ его чиновниками и придворными; жрецы были въ то же время царскими слугами и довѣренными лицами (II Цар. X, 11, ср. I Цар. IV, 5). Тотъ фактъ, что царь избиралъ жрецовъ по произволу, по отношенію къ израильскому царству не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что какъ во времена Давида и Соломона, такъ и въ позднѣйшую эпоху жрецы непремѣнно назначались по произволу царей; фактически, по крайней мѣрѣ въ Данѣ, священная должность оставалась наслѣдственной въ семействѣ Іонаѳана вплоть до ассирійскаго плѣна. Кромѣ того, нельзя, конечно, думать, что всѣ дома на высотахъ и всѣ жреческія мѣста были царскими [80]); правительственная власть не могла такъ глубоко вторгаться въ отношенія культа. Въ эту эпоху, вѣроятно, большинство святилищъ были публичными, но отъ этого они не были еще царскими, и, безъ сомнѣнія, было также очень много жрецовъ, которые не были царскими слугами. Въ сѣверномъ царствѣ оффиціальный культъ и оффиціальный персоналъ для совершенія культа не могли получить рѣшительнаго перевѣса вслѣдствіе частой смѣны династій и безпорядочнаго партикуляризма колѣнъ; отношенія были окрашены очень пестрымъ и индивидуалистическимъ характеромъ, жрецы наслѣдственные и ненаслѣдственные, жившіе независимо и бѣдные, существовали рядомъ другъ съ другомъ. Отличительный признакъ времени—это разнообразіе и равноправіе разнообразныхъ жрецовъ.

Но въ общемъ жречество, сравнительно съ прежнимъ своимъ состояніемъ, значительно окрѣпло, и его численность и вліяніе немало увеличились; оно сдѣлалось важною силой въ политической жизни, силой, безъ которой уже нельзя представить себѣ народа. Быть можетъ, было бы нѣсколько смѣло это утверждать на основаніи краткихъ и недостаточныхъ замѣчаній книги Царей, которая преимущественно изображаетъ необыкновенное вторженіе пророковъ

въ ходъ израильской исторіи, но на это даютъ право другія и при этомъ болѣе автентичныя свидѣтельства. На первомъ мѣстѣ назовемъ Благословеніе Моисея, совершенно независимо стоящій документъ сѣверо-израильскаго происхожденія. Тамъ сказано: «твои уримъ и туммимъ *) принадлежатъ мужу твоей дружбы, котораго ты испыталъ въ Массѣ, за котораго боролся у водъ Меривы; отца онъ называетъ чужимъ и говоритъ матери: я никогда не видалъ тебя; онъ не знаетъ своихъ братьевъ и не заботится о своихъ дѣтяхъ—ибо они сохраняютъ твое слово и твой законъ оберегаютъ они, они учатъ Іакова твоимъ законамъ, а Израиля твоимъ повелѣніямъ, они приносятъ благовоніе жира къ твоему носу и жертву всесожженія на твой жертвенникъ; благослови, Ягве, его благополучіе и благосклонно прими дѣло его рукъ, раздроби поясницу его противникамъ и его ненавистникамъ, чтобы они не возвышались» (Второз. XXXIII, 8—11). Жрецы являются здѣсь строго замкнутымъ сословіемъ, настолько, что о нихъ лишь въ видѣ исключенія говорится во множественномъ числѣ, по большей же части они охвачены въ единое коллективное цѣлое, въ органическую единицу, которая обнимаетъ собою не только современныхъ, но и восходящихъ членовъ, и начинаетъ свою жизнь съ друга Ягве, Моисея; Моисей—это начало, совпадающее въ то же самое время съ продолженіемъ, подобно тому, какъ дитя совпадаетъ съ мужемъ, въ котораго оно, выросши, превращается. Исторія Моисея—это въ то же время исторія жрецовъ; не слѣдуетъ думать, что уримъ и туммимъ принадлежатъ либо первому, либо послѣднимъ, напротивъ, первый и послѣдніе составляютъ одно и то же; каждый жрецъ, которому довѣрена охрана ефода, спрашиваетъ передъ нимъ священный жребій. Первое опредѣлительное предложеніе, относящееся къ Моисею, безъ перемѣны подлежащаго переходитъ въ предложеніе, относящееся къ жрецамъ, затѣмъ единственное число непосредственно переходитъ во множественное, а множественное опять въ единственное. Однако эта столь ярко выраженная солидарность сословія покоится вовсе не на естественномъ основаніи родового или фамильнаго единства; жреца создаетъ не кровь, но напротивъ, отрицаніе крови, и это подчеркивается съ особеннымъ удареніемъ. Жрецъ долженъ заботиться только о Ягве, какъ будто у него нѣтъ ни отца, ни матери, ни братьевъ, ни дѣтей. Смыслъ таковъ: кто посвящаетъ себя служенію Ягве, тотъ выходитъ изъ сферы естественныхъ отношеній и отрывается отъ семейныхъ узъ; слѣдовательно, братство жрецовъ въ сѣверномъ Израилѣ вполнѣ аналогично существовавшимъ

*) Священные жребіи, посредствомъ которыхъ жрецы производили гаданія. *Переводчикъ.*

тогда тамъ же религіознымъ гильдіямъ пророческихъ сыновъ, рехавитовъ, и вѣроятно, также назиреевъ (Амосъ 2, 11 и слѣд.). Кто хотѣлъ (или если хотѣлъ), того Іеровоамъ дѣлалъ жрецомъ: такъ выражается девтерономистическій редакторъ книги Царей (I Цар. XIII, 33). Историческимъ примѣромъ этого рода является молодой Самуилъ, какъ его изображаетъ исторія его юношества, во всякомъ случаѣ опирающаяся на условія жизни Ефрема въ царскую эпоху (I Сам. I—III). Родившись въ богатой бюргерской семьѣ въ Рамѣ, въ странѣ Суфъ-Ефремъ, Самуилъ былъ еще до рожденія обѣщанъ матерью для Ягве и поэтому при первой возможности онъ былъ отданъ въ силомское святилище. При этомъ онъ былъ отданъ не въ назиреи или въ неѳинеи въ смыслѣ пятикнижія, но въ жрецы: какъ maschereth (служитель), онъ носитъ льняное жреческое одѣяніе (’ephod bad) и даже паллій. При этомъ вполнѣ ясно, что если мать въ силу обѣта отдаетъ въ святилище своего собственнаго мальчика и навсегда передаетъ его Ягве, какъ она выражается, то такая отдача считается актомъ отказа отъ правъ семьи (I Сам. 1,20: schamû’el=mûscha’el, выпрошенный). Конечно, нѣтъ разницы въ томъ, что Самуилъ посвященъ родителями, а не посвящаетъ самъ себя; то и другое равносильно, и посвященіе сына родителями встрѣчается наряду съ самостоятельнымъ посвященіемъ, хотя и не такъ часто. Наоборотъ, врядъ ли было правиломъ, чтобы посвящающій себя жречеству оставлялъ не только родителей и братьевъ, но и жену и дѣтей. Во Второзаконіи XXXIII, 9, такой поступокъ приводится какъ крайній примѣръ самопожертвованія. Ни въ коемъ случаѣ нельзя выводить отсюда требованіе целибата; можно только заключить, что жречествомъ едва ли часто кормился только мужъ, безъ семьи.

Въ эпоху происхожденія Благословенія Моисея жреческое сословіе, вѣроятно, было уже настолько самостоятельно и замкнуто, что занимало особое мѣсто рядомъ съ колѣнами народа, было какъ бы само колѣномъ, но не по крови, а въ силу одинаковыхъ духовныхъ интересовъ. Его значеніе выясняется изъ оппозиціи, которую оно встрѣчаетъ, и которая побуждаетъ его къ такому живому проклятію его враговъ; надо думать, что авторъ, написавшій это проклятіе, самъ былъ жрецомъ. Неизвѣстно, что является причиною вражды; но, повидимому, оппозиція была направлена противъ существованія профессіональнаго и крѣпко организованнаго клира и шла со стороны мірянъ, которые твердо держались правъ прежняго времени, не нуждавшагося въ жрецахъ.

Кромѣ Благословенія Моисея, весьма важный матеріалъ для оцѣнки сѣверо-израильскаго жречества содержится въ рѣчахъ Осіи. Изъ заявленій этого пророка видно, что сѣверное жречество

пользовалось огромнымъ значеніемъ въ общественной жизни. Жрецы были духовными руководителями народа; обвиненіе, что они не выполняютъ своего высокаго призванія, прежде всего показываетъ, что они имѣютъ такое призваніе. Во всякомъ случаѣ, жречество выродилось; Осія изображаетъ жрецовъ въ томъ же самомъ свѣтѣ, въ какомъ изображены сыновья Или въ описаніи I Сам. II, 12 и слѣд.; авторъ послѣдняго заимствовалъ краски, вѣроятно, изъ отношеній, болѣе близкихъ ему по времени, чѣмъ эпоха судей. Пророкъ обличаетъ сихемскихъ жрецовъ даже въ уличномъ грабежѣ (VI, 9) и обвиняетъ всѣхъ жрецовъ въ томъ, что они эксплоатируютъ свою должность съ постыдными цѣлями обогащенія, пренебрегаютъ самыми священными обязанностями и вслѣдствіе этого несутъ на себѣ главную вину за гибель народа. «Слушайте слово Ягве, вы, дѣти Израиля, ибо Ягве вступаетъ въ тяжбу съ жителями страны; ибо въ странѣ нѣтъ ни вѣрности, ни любви, ни познанія бога. 2. Клянутся и лгутъ, убиваютъ и крадутъ, и прелюбодѣйствуютъ, примѣняютъ насиліе и производятъ убійство за убійствомъ! 3. Поэтому плачетъ земля и вянетъ все, что въ ней живетъ, вплоть до полевой дичи и птицъ небесныхъ; и даже рыбы морскія погибнутъ. 4. Но пусть только никто не бранится и не упрекаетъ, ибо народъ поступаетъ, какъ вы, жрецы. 5. И поэтому споткнетесь вы первыми, и вмѣстѣ съ вами тотчасъ же пророки, и я истреблю васъ... 6. Ибо вы презираете знаніе, и я поэтому буду презирать васъ, и не будете больше жрецами мнѣ; вы забыли ученіе вашего бога, и потому я забуду васъ. 7. Сколько ихъ есть, всѣ они грѣшатъ противъ меня, промѣниваютъ честь свою на позоръ. 8. Грѣхи моего народа ѣдятъ они и направляютъ желаніе свое на его прегрѣшенія. 9. И потому съ народомъ будетъ то-же, что и съ жрецами, я накажу ихъ за ихъ поведеніе и воздамъ имъ за ихъ дѣла». *) Судя по этой тирадѣ, въ сѣверномъ царствѣ вліяніе жрецовъ среди народа было едва ли слабѣе, чѣмъ вліяніе пророковъ, и если въ пророческихъ книгахъ мы мало слышимъ о вліяніи жрецовъ [81]), то это объясняется тѣмъ, что жрецы дѣйствовали втихомолку и обыкновенно среди маленькихъ кружковъ, не вдаваясь въ политику и подчиняясь существующему порядку; поэтому они были менѣе замѣтны и не заставляли говорить о себѣ такъ много, какъ пророки, которые приводили въ волненіе Израиля своими необычайными и оппозиціонными выступленіями, подобно напр., Иліи и Елисею.

4. Исходный пунктъ развитія въ Іудѣ былъ такой же, какъ и въ Израилѣ. Высказывался взглядъ, будто въ Іудѣ сохранилось подлинное моисеево жречество божьей милостью, а въ Израилѣ, на-

*) Осія, IV, 1—9; ср. Wellhausen, Kleine Propheten, 1898, стр. 109 и сл.

противъ, пробило себѣ путь раскольничье жречество милостью царя и людей; этотъ взглядъ принадлежитъ позднѣйшему іудейству, которое удержало за собою послѣднее слово и потому осталось правымъ. Сыны Садока въ Іерусалимѣ были первоначально незаконными въ сравненіи съ сынами Или, которыхъ они вытѣснили (если только можно употребить для этой эпохи неизвѣстное ей понятіе законности); они получили свое право не отъ жрецовъ, но отъ Давида и Соломона. Они навсегда остались въ этой зависимости, они всегда ходили передъ помазанникомъ Ягве, какъ выражается I Сам. II, 35, въ качествѣ его слугъ и чиновниковъ. Для царей храмъ былъ частью ихъ дворца, былъ расположенъ тамъ же на холмѣ и непосредственно примыкалъ къ храму (ср. I Цар. VII и II Цар. XI); цари располагали свой порогъ рядомъ съ порогомъ Ягве и ставили косяки своихъ дверей рядомъ съ косяками дверей Ягве, такъ что только стѣна лежала между ними и Ягве (Іезек. XLIII, 8). Они организовали оффиціальный культъ всецѣло по своему желанію и считали завѣдываніе имъ одною изъ самыхъ важныхъ задачъ своего управленія, какъ это видно по крайней мѣрѣ изъ книги Царей. Они вводили новые обычаи и отмѣняли старые; жрецы при этомъ всегда подчинялись ихъ волѣ и были только исполнительными органами.[82]) Понятно, что они также могли приносить жертвы, но впрочемъ дѣлали это лишь въ исключительныхъ случаяхъ, напр. при освященіи новаго жертвенника (II Цар. XVI, 12—13). Только Іезекіиль протестуетъ противъ трактованія храма, какъ сферы вѣдомства царя; у него прерогатива князя суживается до такихъ предѣловъ, что князь только обязанъ содержать оффиціальный культъ на свой счетъ.

Сначала не существовало различія между іудейскимъ и израильскимъ жречествомъ, оно появилось только по мѣрѣ хода исторіи. Въ противоположность внѣшнимъ и внутреннимъ тревогамъ, быстрому и нервному темпу жизни сѣвернаго царства, южное наслаждалось безопасной тихой жизнью маленькаго государства. На сѣверѣ изъ глубины историческаго водоворота выходили необыкновенныя личности, узурпаторы и пророки, на югѣ крѣпли учрежденія, основанныя для существовавшаго порядка и зависѣвшія отъ существовавшихъ силъ [83]). Естественно, что устойчивыя отношенія пошли больше всего на пользу самой царской власти. Царскій культъ, который въ самарійскомъ царствѣ не имѣлъ силы вытѣснить народный и независимый культъ, въ маленькомъ царствѣ Іуды рано пріобрѣлъ чувствительный перевѣсъ; царское жречество, которое на сѣверѣ случайно погибло во время низверженія династіи, на югѣ укрѣплялось рядомъ съ домомъ Давида: уже Ааронъ и Аминадавъ по жреческому кодексу были въ свойствѣ, какъ на самомъ дѣлѣ были

Іодай и Охозія. Такимъ образомъ уже рано началось подготовляться то преобразованіе, посредствомъ котораго Іосія сдѣлалъ царскій культъ единственнымъ и оффиціальнымъ. Мѣра Іосіи сопровождалась важнымъ послѣдствіемъ: благодаря ей, іерусалимское жречество, естественно, получило исключительную привилегію. Правда, наслѣдственность уже настолько внѣдрилась и среди остальныхъ жреческихъ фамилій, что нельзя было ожидать ихъ перехода къ свѣтскимъ профессіямъ. Законодатель Второзаконія далъ имъ право продолжать службу въ Іерусалимѣ и отправлять тамъ службу для всякаго, кто предъявлялъ претензію на ихъ услуги; но вслѣдствіе противодѣйствія сыновъ Садока, оказалось невозможнымъ провести это требованіе цѣликомъ (II Цар. XXIII, 9), хотя отдѣльные чуждые элементы могли тогда добиться принятія въ среду аристократіи храма. Но такъ какъ масса оставшихся безъ службы жрецовъ высотъ уже не могла отрѣшиться отъ своего духовнаго характера, то ей пришлось удовлетвориться разжалованіемъ сравнительно съ ея іерусалимскими братьями и участіемъ въ богослуженіи храма въ качествѣ подчиненныхъ служителей (ср. I Сам. II, 36). Такъ въ концѣ доплѣнной исторіи явилось различіе между жрецами и левитами, которое Іезекіиль старается легализовать.

III.

1. Въ общемъ довольно легко поставить слои пятикнижія параллельно этимъ ступенямъ историческаго развитія, которыя мы выяснили. Въ законодательствѣ іеговиста (Исх. XX—XXIII, XXXIV) нѣтъ рѣчи о жрецахъ, и даже такія заповѣди, какъ напр. «не всходи по ступенямъ къ моему жертвеннику, чтобы не обнажилась передъ нимъ твоя нагота», адресованы вообще ко второму лицу, т. е. къ народу. Соотвѣтственно съ этимъ, при торжественномъ заключеніи договора на Синаѣ (Исх. XXIV, 3—8), въ качествѣ приносящихъ жертвы служатъ молодые люди изъ среды сыновъ Израиля. Въ другихъ мѣстахъ іеговиста родоначальниками клира считаются Ааронъ (Исх. IV, 14, XXXII, 1 и слѣд.) и Моисей (XXXIII, 7—11, Второз. XXXIII, 8). Два раза (Исх. XIX, 22, XXXII, 29) названы рядомъ съ ними другіе жрецы; но Исх. XXXII, 29 стоитъ на почвѣ Второзаконія, и Исх. XIX, 22 также врядъ ли принадлежитъ къ первоначальному составу какого либо изъ источниковъ іеговиста.

2. Во Второзаконіи жрецы, рядомъ съ судьями и пророками, занимаютъ весьма выдающееся положеніе (XVI, 18—XVIII, 22) и образуютъ клиръ, наслѣдственный въ цѣломъ рядѣ семействъ; его привилегіи не оспариваются и потому не нуждаются въ охранѣ. Во Второзаконіи впервые для обезпеченія жрецовъ регулярно упо-

требляется названіе левитовъ. По этому поводу необходимо разобрать вопросъ объ употребленіи этого термина, чего мы до сихъ поръ избѣгали.

Въ доплѣнной литературѣ, за исключеніемъ шестикнижія, это имя встрѣчается очень рѣдко. У пророковъ оно встрѣчается впервые одинъ разъ въ книгѣ Іереміи (XXXIII, 17—22), въ мѣстѣ, которое написано во всякомъ случаѣ послѣ завоеванія Іерусалима халдеями и навѣрное не принадлежитъ Іереміи. [84]) Употребленіе этого имени упрочивается у Іезекіиля (583 г.) и затѣмъ непрерывно продолжается у позднѣйшихъ пророковъ: это показываетъ, что его отсутствіе у болѣе раннихъ пророковъ, въ томъ числѣ и у Іереміи, который такъ часто говоритъ о жрецахъ, нельзя объяснять случайностью. [85]) Въ историческихъ книгахъ терминъ «левитъ» встрѣчается, кромѣ 1 Сам. 6, 15, II Сам. 15, 24 и I Цар., 8, 4; 12, 31 [86]), только въ двухъ добавленіяхъ къ книгѣ Судей (XVII—XVIII и XIX—XX) изъ которыхъ, однако, послѣднее неисторично и поздняго происхожденія, и только первое написано, безъ сомнѣнія, до плѣна. Но и тамъ рѣчь идетъ не о левитахъ, какъ въ другихъ мѣстахъ, но о левитѣ, который является большою рѣдкостью и потому похищается колѣномъ Дана, не имѣющимъ левита.

Хотя этотъ Іонаѳанъ, прародитель жреческаго рода въ Данѣ, былъ іудейскаго происхожденія, онъ однако производится отъ Гирсома, сына Моисея (Суд. XVIII, 30). Другой древній жреческій родъ, восходящій къ эпохѣ судей, въ ефремовомъ Силомѣ, повидимому, точно также приводится въ связь съ Моисеемъ; по крайней мѣрѣ, мѣсто I Сам. II, 27, написанное, во всякомъ случаѣ, позднѣе Второзаконія, подразумѣваетъ Моисея подъ лицомъ, получившимъ откровеніе въ Египтѣ (Ягве открывался въ Египтѣ дому отца Или и этимъ положилъ начало облеченію его жреческимъ достоинствомъ). Съ нѣкоторою вѣроятностью можно возвести фамилію Или къ Финеесу, который въ раннюю пору эпохи судей былъ жрецомъ при ковчегѣ, и отъ котораго второй сынъ Или унаслѣдовалъ имѣніе въ городѣ Ефрема и получилъ имя: нельзя предполагать, чтобы первый Финеесъ былъ только тѣнью своего позднѣйшаго тезки, такъ какъ молодой Финеесъ умеръ раньше отца и не имѣлъ при немъ никакого значенія. Но не только въ жреческомъ кодексѣ, но также въ элогистѣ (Іисусъ Навинъ, 24, 33) Финеесъ является сыномъ Елеазара, а поослѣдняго руководящая традиція выдаетъ за сына Аарона; впрочемъ, въ произношеніи Елiезеръ онъ, рядомъ съ Гирсомомъ, является сыномъ Моисея. Іеговистическая часть пятикнижія не проводитъ большого различія между Ааономъ и Моисеемъ; если Ааронъ въ противоположность брату характеризуется, какъ левитъ (Исх. IV, 14), то съ другой стороны Моисей носитъ жреческій жезлъ, онъ хозяинъ святилища и имѣетъ при себѣ Іисуса Навина, какъ Или имѣлъ Самуила (Исх. XXXIII, 7—11). Очевидно, права Моисея болѣе древнія; въ главномъ источникѣ іеговиста, ягвистѣ, Аарона первоначально вообще не было [87]), точно также, какъ и Второз. XXXII, 8 не вспоминаетъ о немъ. Еще въ генеалогіяхъ жреческаго кодекса одна главная вѣтвь колѣна левіина называется Гирсомъ, по имени старшаго сына Моисея, а другая важная вѣтвь называется прямо mûschî, т. е. Моисеева.

Весьма возможно, что въ фамиліи Моисея дѣйствительно переходила изъ рода въ родъ священная должность, и очень правдоподобно, что оба древнѣйшихъ жреческихъ рода въ Данѣ и Силомѣ серьезно заявляли претензіи на происхожденіе отъ Моисея. Какъ показываетъ намъ Благословеніе Моисея (Второз. XXXIII, 8 и слѣд.), впослѣдствіи всѣ жрецы почитали въ лицѣ Моисея своего отца. Въ Іудѣ произошло то же самое. Всѣ левиты въ концѣ концовъ образовали кровный союзъ, колѣно, которое, правда, не имѣло собственной земли, но зато получило въ наслѣдственное владѣніе жречество. Этотъ наслѣдственный клиръ долженъ былъ существовать со времени начала израильской исторіи и уже тогда онъ не ограничивался Моисеемъ и Ааономъ, но походилъ на многочисленный родъ. Таково представленіе позднѣйшихъ писателей со времени Второзаконія; однако, послѣднее по большей части говоритъ о левитахъ въ іудейскихъ провинціальныхъ городахъ и о жрецахъ-левитахъ въ Іерусалимѣ, и очень рѣдко о Левіи, какъ цѣломъ [88]).

Уже доказано, что въ исторіи жречества мы имѣемъ дѣло съ искусственнымъ отодвиганіемъ датъ въ древность; въ особенности яркій примѣръ представляютъ сыновья Садока въ Іерусалимѣ, которые сначала были выскочками, а впослѣдствіи стали самыми законными изъ законныхъ. Но въ высшей степени странно, что это искусственное образованіе духовнаго колѣна, которое само по себѣ не представляетъ ничего загадочнаго, подсказывается и облегчается тѣмъ, что въ сѣдую старину было дѣйствительно колѣно левіино, которое погибло еще ранѣе происхожденія царской власти. Левій принадлежитъ къ группѣ четырехъ старшихъ сыновей Ліи, состоящей изъ Рувима, Симеона, Левія и Іуды; они всегда перечисляются вмѣстѣ въ этомъ порядкѣ и поселились по обѣимъ сторонамъ Мертваго моря, рядомъ съ пустыней. Замѣчательнымъ образомъ изъ всѣхъ нихъ могъ утвердиться только Іуда, а прочіе растворились или среди жителей пустыни или среди своихъ соплеменниковъ. Раньше всѣхъ эта судьба постигла два связанныхъ воедино колѣна Симеона и Левія, вслѣдствіе катастрофы, которая произошла, вѣроятно, въ эпоху судей. «Симеонъ и Левій братья, оружіе убійства

ихъ пастушескіе жезлы; пусть моя душа не попадаетъ въ ихъ общество, пусть моя честь будетъ далеко отъ ихъ шайки; ибо въ гнѣвѣ избили они мужей и ради удовольствія своего разсѣкли быковъ; пусть будетъ проклятъ ихъ гнѣвъ, столь сильный, и ихъ бѣшенство, столь ужасное—я раздѣлю ихъ среди Іакова и разсѣю среди Израиля!» (Благословеніе Іакова, Быт. XLIX, 5—7). Злодѣяніе Симеона и Левія, которое повлекло за собою указанное здѣсь возмездіе, не могло быть совершено по отношенію къ израильтянамъ; иначе не могла бы возникнуть мысль, энергично здѣсь отрицаемая, именно, чтобы Іаковъ, т. е. Израиль въ цѣломъ, могъ дѣйствовать съ ними сообща. Слѣдовательно, рѣчь идетъ о преступленіи противъ хананеевъ; по всей вѣроятности, это то самое злодѣяніе, въ которомъ, какъ разсказываетъ кн. Быт. XXXIV, были виновны оба брата; именно, они вѣролюмно напали на Сихемъ, вопреки заключенному съ нимъ мирному договору, и истребили его жителей. Объ этомъ поступкѣ Іаковъ ничего не хочетъ знать (XXXIV, 30). Въ кн. Суд., IX, разсказывается, что Сихемъ, до тѣхъ поръ цвѣтущій городъ хананеевъ, съ которыми, впрочемъ, уже начали смѣшиваться израильтяне, былъ завоеванъ и разрушенъ Авимелехомъ; но съ этой катастрофой никакъ не слѣдуетъ смѣшивать разрушеніе Сихема Симеономъ и Левіемъ; оно произошло ранѣе, хотя также въ эпоху судей. Послѣдствія своего поступка, месть хананеевъ, понесли, однако, только одни эти колѣна. Какъ намекаетъ Быт. XLIX, 6, XXXIV, 30, Израиль не былъ склоненъ вступаться за нихъ и дѣйствовать съ ними сообща. Такимъ образомъ, они были разсѣяны, растворились безъ остатка, и съ точки зрѣнія ихъ собственнаго народа, это было имъ вполнѣ по заслугамъ. Въ историческихъ книгахъ о нихъ уже нѣтъ рѣчи *).

Совершенно немыслимо считать этого Левія кн. Бытія, брата Симеона, только рефлексомъ касты, въ которую слились незадолго до конца царской эпохи различныя жреческія фамиліи Іуды. Изреченіе Быт. XLIX, 5—7 ставитъ обоихъ братьевъ совершенно на одну доску, ихъ характеръ вполнѣ мірской и кровожадный. Благословеніе Іакова ничуть не подозрѣваетъ о священномъ призваніи Левія и о его разсѣяніи въ силу этого призванія; разсѣяніе—результатъ проклятія, а не благословенія; это уничтоженіе, а не обезпеченіе особеннаго своеобразія. Но столь же невозможно выводить касту изъ колѣна; между ними нѣтъ реальной связи, нѣтъ никакихъ посредствующихъ звеньевъ; колѣно погибло рано, а каста произошла слишкомъ поздно, и, какъ доказано, изъ свободныхъ ростковъ. Но при такихъ условіяхъ крайне загадочно совпаденіе

*) См. мою Composition des Hexateuchs, 1899, стр. 320 и сл.

именъ: Левій, третій сынъ Іакова, быть можетъ, просто одноименный съ матерью, Ліей, и Левій—профессіональный жрецъ. Если бы было можно объяснять происхожденіе употребленія термина Левій въ послѣднемъ смыслѣ, изъ нарицательнаго значенія корня, то можно было бы предположить случайность; но такое объясненіе невозможно. Поэтому пытаются открыть такую лазейку: насильственное разрушеніе племени въ эпоху судей побудило будто бы отдѣльныхъ левитовъ, не имѣвшихъ болѣе земли, добывать себѣ средства къ жизни посредствомъ отправленія жертвеннаго культа; это будто бы имъ лучше всего подходило и удалось, такъ какъ когда то къ ихъ числу принадлежалъ божій человѣкъ Моисей и передалъ имъ въ наслѣдство нѣкоторое преимущественное право на священный санъ. Но вѣдь тогда не было большого числа жреческихъ мѣстъ, которыя никому не принадлежали; съ другой стороны, крайне трудно предположить, чтобы въ старину, при рѣдкости крупныхъ святилищъ, былъ возможенъ такой массовый переходъ левитовъ къ служенію Ягве. Быть можетъ, справедливо, что Моисей дѣйствительно происходилъ изъ Левія и что отсюда надо объяснять позднѣйшее значеніе имени левитъ. Дѣйствительно, возможно предположеніе, что это имя сначала прилагалось только къ потомкамъ и родственникамъ Моисея и лишь позднѣе было перенесено на жрецовъ вообще, которые не имѣли съ Моисеемъ ничего общаго по крови, но всѣ хотѣли стоять съ нимъ въ связи, какъ со своимъ главою. Однако, въ этомъ вопросѣ мы никогда не выйдемъ изъ области гипотезъ. Настоящіе наслѣдственные жрецы, которыхъ вначалѣ было немного, перешли къ израильтянамъ отъ хананеевъ, быть можетъ, одновременно съ жертвенниками; на это указываетъ и тотъ фактъ, что еще въ болѣе позднюю эпоху левиты не принадлежали къ союзу израильскихъ колѣнъ, но были gerim (союзниками, состоявшими въ оборонительномъ союзѣ) [89]).

3. Въ то время, какъ во Второзаконіи духовное колѣно левитовъ выступаетъ еще скромно (X, 8 и слѣд., XVIII, 1. Іис. Нав. XIII, 14, 33), въ жреческомъ кодексѣ на него обращено глубокое вниманіе; колѣно Левій (Числъ I, 47, 49, III, 6, XVII, 3, XVIII, 2) отдано остальными колѣнами святилищу, переписано по генеалогической системѣ, его фамиліи насчитываютъ 92.000 мужчинъ, и оно получаетъ даже своего рода племенную область, 48 левитскихъ городовъ (Іис. Нав. XXI). Въ началѣ этой главы мы уже разсматривали еще болѣе значительный шагъ впередъ жреческаго кодекса, связанный съ этимъ расширеніемъ клира: въ то время, какъ до жреческаго кодекса рѣчь шла всегда только объ отдѣленіи клира отъ мірянъ, жреческій кодексъ вводитъ глубокое внутреннее дѣленіе клира на двѣ части, на Ааронидовъ и левитовъ. Левитъ—это по-

четный титулъ жреца не только во Второзаконіи, но повсюду въ ветхомъ завѣтѣ, кромѣ книгъ Ездры, Нееміи и Хроникъ [90]). Самъ Ааронъ названъ такъ въ мѣстѣ Лев. IV, 14, уже не разъ упоминавшемся, и при этомъ для того, чтобы обозначить его профессію, а не фамилію, которая у него одинакова съ Моисеемъ; отъ послѣдняго онъ отличается приложеніемъ: твой братъ левитъ. Но удивительно, что Второзаконіе съ намѣреннымъ удареніемъ устанавливаетъ одинаковое правомочіе всѣхъ левитовъ на совершеніе богослуженія въ Іерусалимѣ: «жрецы-левиты, все колѣно Левій, не должны имѣть ни части, ни наслѣдія съ Израилемъ; они должны ѣсть жертвы Ягве и часть, приходящуюся ему,—и если левитъ изъ какого-нибудь города во всемъ Израилѣ, гдѣ онъ живетъ, придетъ къ мѣсту, которое избралъ Ягве, то онъ можетъ служить тамъ во имя своего бога, равно какъ и левиты, которые стоятъ тамъ предъ Ягве (XVIII, 1, 6, 7)». Законодатель имѣетъ въ виду здѣсь свое основное руководящее правило, именно, уничтоженіе всѣхъ святилищъ, кромѣ іерусалимскаго храма. Поэтому онъ такъ часто и такъ настойчиво внушаетъ провинціаламъ, чтобы они во время своихъ путешествій для принесенія жертвъ въ Іерусалимѣ не забывали мѣстныхъ левитовъ и брали ихъ съ собой. Для пониманія послѣдующаго развитія это очень важно, такъ какъ отсюда видно, что централизація богослуженія угрожала положенію внѣіерусалимскихъ левитовъ. На дѣлѣ оказалось невозможнымъ провести доброе намѣреніе автора Второзаконія, и вмѣстѣ съ высотами пали и жрецы высотъ. Если они вообще принимали еще участіе въ священнослуженіи, то уже какъ подчиненные сыновъ Садока (II Цар. XXIII, 9). Быть можетъ, съ полнымъ основаніемъ Графъ относитъ къ этому моменту предсказаніе I Сам. II, 36: «когда-нибудь къ утвержденному богомъ царскому жрецу будутъ приходить потомки низверженнаго дома Или просить у него милостыни или говорить: приставь меня къ какой-нибудь жреческой должности, чтобы я могъ ѣсть кусокъ хлѣба». То обстоятельство, что съ исторической точки зрѣнія смѣщенные левиты не имѣли никакой связи съ ихъ старинными товарищами по судьбѣ изъ дома Или, для писателя позднѣе Второзаконія не могло составить препятствія къ такому истолкованію этого пророчества. Такимъ путемъ произошло различіе между жрецами и левитами; это было противозаконное слѣдствіе реформаціи Іосіи [91]). Для Іезекіиля это различіе является еще новшествомъ, которое должно быть оправдано и санаціонировано; для жреческаго кодекса это «вѣчная заповѣдь», хотя и не вполнѣ неоспоримая, какъ видно изъ послѣдней обработки разсказа о возмущеніи Корея. Но для іудейства послѣ Ездры и отсюда для христіанской традиціи также и въ этомъ отношеніи жреческій кодексъ сдѣлался руководящимъ. Вмѣсто формулы Второзаконія жрецы-левиты, со времени Ездры говорятъ жрецы и левиты; старое словоупотребленіе особенно часто исправляется въ переводахъ [92]).

Для нашей цѣли поучительно прослѣдить, какъ была проведена новая организація служебнаго персонала въ храмѣ послѣ плѣна; это какъ разъ удобнѣе всего сдѣлать въ настоящемъ мѣстѣ. Въ 538 г. съ Зоровавелемъ и Іисусомъ вернулись изъ Вавилона четыре жреческихъ рода, всего 4289 человѣкъ (Ездры II, 36—39); въ 458 году вмѣстѣ съ Ездрой пришло еще два рода, численность которыхъ не обозначена (VIII, 2). Левитовъ пришло въ первый разъ 74 человѣка (II, 40); второй разъ среди 1500 человѣкъ, которые находились на назначенномъ Ездрою сборномъ мѣстѣ, откуда должно было начаться путешествіе черезъ пустыню, не нашлось сначала ни одного левита, и только послѣ настойчивыхъ заявленій книжника, наконецъ, присоединилось еще около 30-ти левитовъ (VIII, 15—20). Какъ объяснить этотъ перевѣсъ жрецовъ надъ левитами, который остается изумительнымъ даже въ томъ случаѣ, если считать должности жреца и левита несравнимыми другъ съ другомъ? Конечно, тысячелѣтнее существованіе отношеній, изображенныхъ въ жреческомъ кодексѣ и въ книгѣ Хроникъ тутъ ничего не въ силахъ объяснить. Напротивъ загадка исчезаетъ, если левиты были разжалованными жрецами іудейскихъ высотъ. Они вообще не были болѣе многочисленны, чѣмъ іерусалимская коллегія, и, во всякомъ случаѣ, для нихъ не представляла ничего привлекательнаго перспектива по возвращеніи на родину уже не приносить жертвы, но только закалывать и совершать омовенія. Имъ было вполнѣ простительно, если у нихъ не было никакой охоты добровольно унизиться до роли прислужниковъ сыновъ Садока [93]). Кромѣ того, надо принять во вниманіе, что въ среду соломонова жречества сумѣли тогда проникнуть нѣкоторые непринадлежавшіе къ нему элементы (въ особености левитскіе); то обстоятельство, что это не всѣмъ удалось сдѣлать, показываетъ, что многіе пытались это сдѣлать (Ездры, II, 62), и нельзя думать, чтобы всѣ попытки остались безъ успѣха при той легкости, съ какою тогда создавались и получали признаніе родословныя, восходившія до глубокой древности *).

Но какимъ образомъ случилось, что впослѣдствіи отношеніе численности левитовъ и жрецовъ если не совсѣмъ, то приблизительно соотвѣтствовало установленной закономъ пропорціи, какъ можно заключить изъ данныхъ книги Хроникъ? Просто путемъ левитизаціи чужихъ родовъ. Въ спискахъ Ездры II, Нееміи VII

*) Ср. мою Israelitische und jüdische Geschichte, 1897, стр. 191.

левиты еще не различаются отъ пѣвцовъ, стражей воротъ и неѳинеевъ. Но разница потеряла всякое фактическое основаніе послѣ того, какъ левиты были также низведены на степень храмовыхъ служителей и стали неѳинеями жрецовъ (Числ. III, 9). Поэтому тамъ, гдѣ хронистъ, онъ же и авторъ книгъ Ездры и Нееміи, передаетъ не древнѣйшіе источники, а пишетъ самъ, онъ трактуетъ пѣвцовъ и стражей воротъ, какъ левитовъ. При помощи искусственныхъ генеалогій три пѣвческихъ рода Емана, Асафа и Ѳоана были выведены отъ древнихъ левитскихъ родовъ Кааѳа, Гирсома и Мерари (I Хрон. VI, 1 и слѣд.) причемъ по отношенію къ матеріалу хронистъ былъ здѣсь крайне неразборчивъ *). Неизвѣстно, насколько строго соблюдалось въ позднѣйшее время различіе между неѳинеями и левитами. Было бы недурно, если бы намѣреніе Іезекіиля изгнать иностранцевъ изъ храма исполнилось такимъ образомъ, что эти языческіе священнослужители, эти меунеи, нефисеи, салмеи и еще многіе другіе, странныя имена которыхъ названы у Ездры II, 43 и слѣд., нашли доступъ въ колѣно Левія излюбленнымъ генеалогическимъ способомъ. Своеобразнымъ свѣтомъ освѣщаетъ направленіе, въ которомъ шло развитіе, тотъ фактъ, что пѣвцы, которые въ эпоху Ездры зачастую еще были левитами, позднѣе стыдились левитскаго званія и хотѣли, по крайней мѣрѣ, по внѣшности равняться съ жрецами. Они просили царя Агриппу II выхлопотать имъ отъ синедріона право носить бѣлую жреческую одежду [94]).

4. Вѣнцомъ священнаго сооруженія, воздвигнутаго законодательствомъ середины пятикнижія, является первосвященникмъ. Какъ Ааронiды возвышаются надъ левитами, такъ Ааронъ возвышается надъ своими сыновьями; въ его лицѣ получаетъ окончательное выраженіе единство культа, единство, дорогу которому пробили Второзаконіе и Іосія. Остальному ветхому завѣту чужда эта фигура, имѣющая столь несравненное значеніе; даже Іезекіиль не знаетъ первосвященника, обладающаго столь выдающейся святостью. Правда, уже до плѣна богослуженіе въ іерусалимскомъ храмѣ было настолько величественно, и персоналъ настолько многочисленъ, что чувствовалась необходимость въ правильномъ распредѣленіи должностей и въ іерархической ординаціи. Во время Іереміи жрецы составляли товарищество, раздѣленное на классы или роды со старѣйшинами въ качествѣ представителей; верховный жрецъ пользовался значительнымъ вліяніемъ при назначеніи ниже его стоящихъ коллегъ (I Сам. II 36); рядомъ съ нимъ были второй жрецъ, стражъ порога и начальникъ стражи;

*) См. Graf, op. cit., стр. 231, Ewald, III, стр. 380 и сл.

это были главныя должности [95]). Но въ законѣ Ааронъ занимаетъ не просто верховное, но единственное въ своемъ родѣ положеніе, подобное тому положенію, какое римскій понтифексъ занимаетъ по отношенію къ епископамъ; сыновья Аарона служатъ подъ его наблюденіемъ (Числ. III, 4), единственный полноправный жрецъ только одинъ онъ, онъ концентрируетъ въ себѣ все святое въ Израилѣ. Онъ одинъ носитъ уримъ и туммимъ и ефодъ: жреческій кодексъ уже не знаетъ значенія послѣдняго термина и смѣшиваетъ 'ephod zahab съ 'ephod bad, одѣтое въ золото изображеніе бога съ одѣяніемъ жреца; но смутныя воспоминанія сообщаютъ торжественному облаченію Аарона еще болѣе магическій видъ. Только онъ можетъ входить въ святое святыхъ и приносить тамъ курительную жертву; входъ туда открывается для первосвященника только въ великій день очищенія, въ другихъ случаяхъ и для него входъ закрытъ (Неем. VI, 10—11). Только въ лицѣ первосвященника, въ одномъ пунктѣ и въ одинъ моментъ Израиль непосредственно соприкасается съ Ягве, остріе пирамиды достигаетъ неба.

Первосвященникъ полный самодержецъ въ своей области. Какъ мы видѣли, до плѣна святилище было собственностью царя, а жрецъ былъ царскимъ слугой; даже у Іезекіиля, который во всемъ остальномъ стремится къ эмансипаціи, князь имѣетъ еще очень большое значеніе въ храмѣ, къ нему направляются повинности народа, и онъ расходуетъ ихъ на богослуженіе. Напротивъ, въ жреческомъ кодексѣ повинности направляются прямо въ святилище, культъ вполнѣ автономенъ и имѣетъ самъ въ себѣ свою собственную вершину божію милостію. Но первосвященникъ не только представляетъ автономію святыни, онъ представляетъ также господство святого надъ Израилемъ. Онъ не носитъ скипетра и меча, нигдѣ, какъ мѣтко указалъ Ватке (стр. 539), мы не замѣчаемъ попытки присвоить ему свѣтскую власть. Но какъ разъ въ силу своего духовнаго достоинства, какъ верховный жрецъ, онъ является верховнымъ главою теократіи, настолько, что возлѣ него нѣтъ мѣста никому другому, рядомъ съ нимъ немыслимъ теократическій царь (Числ. XXVII, 21). Онъ одинъ есть отвѣтственный представитель всего Израиля, имена двѣнадцати колѣнъ написаны у него на сердцѣ и на плечахъ. Его проступокъ влечетъ за собою вину всего народа и искупляется, какъ грѣхъ всего народа, князья сравнительно съ нимъ характеризуются, какъ частные люди, такъ какъ они приносятъ за свои грѣхи отдѣльныя жертвы (Лев. IV, 3, 13; XXII, 9, 7; XVI, 6). Смерть первосвященника создаетъ эпоху; амнистія бѣглецамъ дается не при смерти царя, но при смерти первосвященника (Числ. XXXV, 28). При возведеніи въ санъ онъ подобно царю получаетъ помазаніе и называется поэтому жрецомъ-пома-

занникомъ; онъ украшенъ діадемой и тіарой, подобно царю (Іезекіиль, XXI, 31); подобно царю онъ одѣтъ въ пурпуръ [96]). Что означаетъ, что вершина культа — именно какъ таковая и только какъ таковая, не облеченная политическими правами и не вторгающаяся въ управленіе — одновременно есть и вершина націи? Конечно, только то, что свѣтское господство отнято у этой націи и уже не является свойственнымъ ей дѣломъ, что она имѣетъ еще только духовное, церковное существованіе! Съ точки зрѣнія жреческаго кодекса, Израиль существуетъ, дѣйствительно, не какъ народъ, но какъ община; свѣтскія обстоятельства далеки отъ него и нигдѣ не затрагиваются этимъ законодательствомъ, жизнь общины проходитъ въ священнослуженіи. Передъ нами выступаетъ здѣсь община второго храма; это іудейская іерократія, подъ чужеземнымъ господствомъ, которое является предпосылкой ея возможности. Правда, идеальнымъ, т. е. крайне неопредѣленнымъ именемъ теократіи въ законѣ обычно обозначаютъ то, что въ исторической дѣйствительности называется іерархіей; но кто хочетъ уяснить себѣ такимъ образомъ отличительныя черты явленія, тотъ обманываетъ самъ себя. Кто готовъ на это, тому удастся и больше, удастся перемѣстить іерократическую общинную конституцію во времена Моисея, такъ какъ она исключаетъ царскую власть, и затѣмъ или утверждать скрытое существованіе ея въ теченіе всего періода судей и эпохи царей, или съ помощью рычага фикціи сдвигать съ мѣста цѣликомъ всю исторію, передаваемую традиціей историческихъ книгъ.

Тому, кто хоть до нѣкоторой степени знакомъ съ исторіей, не нужно доказывать, что такъ называемая моисеева теократія. которую нигдѣ нельзя вдвинуть въ условія болѣе ранняго времени, и о которой пророки не имѣютъ ни малѣйшаго представленія даже тогда, когда рисуютъ самыя идеальныя картины будущаго израильскаго государства, выкроена, такъ сказать, по мѣркѣ для послѣплѣннаго іудейства и только въ эту эпоху имѣла дѣйствительное существованіе. Тогда чужеземные властители отняли у іудеевъ заботу о свѣтскихъ дѣлахъ; іудеи могли и должны были посвятить себя чисто святымъ дѣламъ, въ которыхъ имъ была предоставлена полная свобода. Такъ храмъ сдѣлался исключительнымъ средоточіемъ жизни, а князь храма—главою духовнаго общежитія; послѣднему выпало на долю и завѣдываніе политическими дѣлами, поскольку они еще остались у націи, такъ какъ вообще, кромѣ него, у нея не было другого главы [97]). Хронистъ снабжаетъ два ряда сороколѣтнихъ поколѣній, по двѣнадцати поколѣній въ каждомъ ряду (первый рядъ считается отъ освобожденія изъ Египта до построенія соломонова храма, а второй отъ послѣдняго момента до освобожденія изъ Вавилона) столькими же первосвященниками; даты продолжительности служенія этихъ первосвященниковъ (о которыхъ исторія ничего не знаетъ) замѣнила собою даже продолжительность правленія судей и царей, по которымъ считали прежде (I Хрон., V, 29 и слѣд.) [98]). Въ облаченіи Аарона, которому, впрочемъ, впослѣдствіи недоставало урима и туммима (Неем. VII, 65), іудеи почитали трансцендентное величіе, оставшееся до извѣстной степени въ утѣшеніе народу божію за потерянную имъ земную славу [99]). Во время греческаго владычества первосвященникъ сдѣлался этнархомъ и предсѣдателемъ синедріона; только при помощи понтификата Асмонеи могли достичь господства; но, соединивъ съ понтификатомъ полную свѣтскую власть, они создали дилемму, которая привела ихъ къ гибели.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Содержаніе клира.

Параллельно съ ростомъ силы и независимости клира идетъ и его матеріальное обезпеченіе; и въ томъ и въ другомъ отношеніи можно поэтому прослѣдить одно и тоже развитіе. Ступени этого развитія отражаются въ языкѣ, въ постепенномъ притупленіи собственнаго смысла формулы наполнять руку (millê), которая во всѣ времена употреблялась для обозначенія посвященія. Первоначально эта формула означаетъ уполномочивать (Суд. XVII); жрецъ при этомъ не субъектъ, а объектъ и является ставленникомъ господина, стоящаго выше него, владѣльца святилища. Позднѣе руку жрецамъ наполняетъ уже не другой, имѣющій право поставить и смѣстить ихъ, но они наполняютъ сами себѣ руку по повелѣнію божества; или, скорѣе, они сдѣлали это разъ навсегда во времена Моисея, какъ говорится во вставкѣ въ кн. Исх., XXXII, 26—29, стоящей на одной точкѣ зрѣнія съ Второзаконіемъ. Жрецы, слѣдовательно, теперь являются не только объектами, но и субъектами уполномочиванія. Очевидно, что это безсмыслица *), но она объясняется стремленіемъ устранить вмѣшательство чуждаго субъекта. Въ концѣ концовъ формула совершенно теряетъ свой первоначальный смыслъ (уполномочивать) и обозначаетъ уже только освящать. У Іезекіиля «наполняется рука» не только жрецу, но

*) Ср. для характеристики употребленія термина millê II Цар. 9, 24: Іиуй millê jodô bakkescheth—наполнилъ руку свою лукомъ, т. е. взялъ въ руку лукъ.

даже и жертвеннику (XLIII, 26); въ жреческомъ кодексѣ главнымъ образомъ употребляется абстрактное milluîm, съ пропускомъ субъекта и объекта; это названіе церемоніи посвященія, продолжающейся нѣсколько дней (Лев. VIII, 33; Исх. XXIX, 35) и по существу заключающейся въ принесеніи жертвы со стороны посвящаемаго (II Хрон., XIII, 9, ср. XXIX, 31). Глаголъ означаетъ уже не болѣе и не менѣе, какъ совершать эту церемонію, и субъектъ при немъ совершенно безразличенъ (Лев. XVI, 32, XXI, 10, Числъ, III, 3); облеченіе саномъ зависитъ не отъ лица, совершающаго обрядъ, но отъ самого обряда, отъ помазанія, инвеституры и прочихъ формальностей (Исх. XXIX, 29).

Это измѣненіе словоупотребленіи является эхомъ реальныхъ измѣненій во внѣшнемъ положеніи клира, которыя теперь необходимо разсмотрѣть поближе.

I.

Въ старину изъ жертвы лишь нѣкоторая часть посвящалась божеству; бо́льшая часть шла на священные пиры, въ которыхъ конечно, могли принимать участіе и жрецы, если таковые были налицо. Но, повидимому, жрецъ не имѣлъ законнаго права на опредѣленныя части мяса. «Сыновья Или были никуда негодные люди и не заботились о Ягве и о правахъ и обязанностяхъ жрецовъ по отношенію къ народу; всякій разъ, какъ кто-нибудь приносилъ жертву, приходилъ слуга жреца (вотъ они, 22000 левитовъ) во время варки мяса съ трехзубой вилкой въ рукѣ и тыкалъ въ котелъ или горшокъ, и все, что захватывала вилка, бралъ жрецъ. Такъ поступали они со всѣми израильтянами, которые приходили туда въ Силомъ. Даже раньше чѣмъ сгоритъ жиръ, приходилъ слуга жреца и говорилъ приносящему жертву: дай мяса изжарить жрецу, онъ хочетъ отъ тебя не варенаго мяса, а сырого; и если тотъ говорилъ ему: пусть сначала сгоритъ жиръ, и тогда возьми, что хочешь, слуга говорилъ: нѣтъ, теперь, сейчасъ же ты долженъ дать, а то я возьму силой» (I Сам. II, 12—16). Требованіе дать пошлину въ видѣ кусковъ сырого мяса ранѣе, чѣмъ будетъ сожженъ жиръ, считается здѣсь безстыднымъ; оно заставляло пренебрегать жертвами Ягве (ст. 17) и повлекло за собою, въ качествѣ заслуженнаго возмездія, гибель дома Или. Если жрецы позволяли себѣ брать вареное мясо изъ горшка, не выбирая, правда, лучшихъ кусковъ, а предоставляя выборъ случаю, то это также было злоупотребленіе, хотя болѣе сносное; жрецы должны подождать, пока имъ что-нибудь дадутъ, или довольствоваться приглашеніемъ къ пиру. Напротивъ, во Второзаконіи жрецы имѣютъ «право по отношенію къ народу» (XVIII, 3=I Сам. II, 13): имъ достается отъ жертвеннаго животнаго передняя нога, челюсти и желудокъ; а по жреческому кодексу они имѣютъ право на грудь и на правую заднюю ногу [100]). Ясно, куда ведетъ это развитіе; для іудейства жреческій кодексъ сталъ руководящею нормою. При жертвахъ, по крайней мѣрѣ, имѣло силу его требованіе; впрочемъ, чтобы исполнить всякую правду, наряду съ требованіемъ жреческаго кодекса соблюдали требованіе и Второзаконія; но вопреки здравому смыслу послѣдняго, и, вѣроятно, въ силу позднѣйшаго религіознаго ригоризма, его относили не къ жертвамъ, а къ свѣтскимъ закланіямъ, и давали жрецамъ часть также и отъ послѣднихъ, именно челюсть и языкъ (по Іерониму и Малах., II, 3); такимъ образомъ, достигалось гармоническое удвоеніе повинности [101]). Въ древнѣйшую эпоху іерусалимскіе жрецы получали отъ своихъ кліентовъ деньги (Второз. XVIII, 8), но за это должны были исполнять свои обязанности по отношенію къ храму; отсюда видно, что деньги, собственно, уплачивались въ пользу святилища и лишь условно могли предоставляться въ пользу его служителей. Такъ какъ жрецы не соблюдали условія, то царь Іоасъ отнялъ у нихъ и деньги (II Цар., XII, 7 и слѣд.).

Жертвенные пиры въ жреческомъ кодексѣ являются второстепеннымъ дѣломъ, и то, что жрецамъ достается на этихъ пирахъ, незначительно въ сравненіи съ долей ихъ участія въ прочихъ жертвахъ. Они получаютъ цѣликомъ муку, изъ которой на жертвенникъ высыпается только горсточка, хлѣбы и вообще minhâ; точно также почти цѣликомъ достаются имъ столь частыя жертвы за за грѣхъ и за вину (Іезек. XLIV, 29), изъ которыхъ богъ получаетъ кровь и жиръ, а лицо приносящее жертву — ничего; изъ жертвы всесожженія жрецамъ достается, по крайней мѣрѣ, шкура. Можно доказать, что всѣ эти доходы, въ ихъ опредѣленной формѣ, не древняго происхожденія, и по отношенію къ нѣкоторымъ изъ нихъ это доказано; однако, уже въ болѣе раннюю эпоху существовали аналогичные имъ доходы, такъ что ихъ нельзя разсматривать, какъ простое увеличеніе поступленій. Во времена Іосіи главнымъ средствомъ пропитанія жрецовъ были massôth (II Цар., XXIII, 9); они шли, впрочемъ, по большей части изъ minhâ. Вмѣсто жертвъ за грѣхъ и за вину, которыя неизвѣстны еще Второзаконію, были раньше соотвѣтствующіе штрафы, денежные платежи жрецамъ, которые, конечно, не могли быть столь же регулярными, какъ первые (II Цар., XII, 17). Но для закона простые денежные платежи кажутся какъ будто слишкомъ свѣтскими, какъ будто при очищеніи грѣха должна быть пролита кровь. Обычай, въ силу котораго отъ ʿolâ жрецамъ идетъ негодная для жертвы шкура, является

настолько естественнымъ, что нѣтъ основаній считать его новымъ, хотя Іезекіиль многозначительно о немъ умалчиваетъ (XLIV, 28—31).

Отклоненія постановленій жреческаго кодекса относительно жертвенныхъ доходовъ жрецовъ отъ болѣе раннихъ обычаевъ никакъ не могутъ быть характеризованы, какъ чисто мѣстныя различія: въ цѣломъ и главномъ они не могутъ также считаться только простымъ повышеніемъ таксы, хотя и значительнымъ. Между тѣмъ, доходы отъ жертвъ въ жреческомъ кодексѣ составляютъ только второстепенную часть общаго прихода жрецовъ. Второзаконіе указываетъ, что жрецы живутъ жертвами (XVIII, 1) и приглашеніями на священные пиры (XII, 12, 18); они должны голодать, если не служатъ (I Сам. II, 36). Напротивъ, Ааронидъ жреческаго кодекса могутъ совсѣмъ не совершать жертвоприношеній, и всетаки у нихъ будетъ кусокъ хлѣба, такъ какъ главные ихъ доходы состоятъ въ натуральныхъ податяхъ, которыя должны уплачиваться жрецамъ.

2. Обязательныя приношенія, назначенныя по жреческому закону жрецамъ, всѣ безъ исключенія были первоначально жертвами, именно регулярными жертвами, которыя должны были приноситься на праздникахъ (kadoschîm); и первоначально всѣ они употреблялись для устройства священныхъ пировъ, въ которыхъ жрецы нѣкогда обычно принимали участіе. Прежде всего это относится къ мужскимъ первенцамъ скота. Какъ мы видѣли въ главѣ о праздникахъ, по іеговистическому закону и точно также по іеговистическому разсказу (объ исходѣ изъ Египта и объ Авелѣ) эти первенцы приносятся въ жертву; это такой же жертвенный пиръ, какъ и всѣ жертвы, приносившіяся частными лицами. Если въ Исх. XXII, 29 говорится, что первенцы должны быть отданы Ягве, это не значитъ, что они должны бытъ отданы жрецамъ; о жрецахъ въ въ книгѣ завѣта нигдѣ ничего не упоминается. По существу дѣло обстоитъ точно такъ же еще и во Второзаконіи: «ты долженъ посвящать ихъ (первенцевъ скота) Ягве, ты не долженъ пахать на первенцѣ твоего быка или стричь первенца твоей овцы, ты долженъ съѣдать ихъ передъ Ягве каждый годъ на мѣстѣ, которое онъ выберетъ; но если на нихъ будетъ порокъ, ты не долженъ приносить ихъ въ жертву Ягве, твоему богу» (XV, 19—21), Посвящать Ягве, ѣсть передъ Ягве, приносить въ жертву Ягве—все это здѣсь совершенно равноцѣнныя понятія. Но если по жреческому кодексу (Числъ XVIII, 15 и слѣд.) всякій первый приплодъ безъ дальнихъ околичностей присуждается жрецу, а рядомъ съ нимъ устанавливается еще особенная пасхальная жертва, то это предписаніе можно понять только какъ послѣднюю фазу развитія. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе обязательнаго приношенія въ сравненіи съ понятіемъ жертвы есть нѣчто производное. Съ другой стороны, огромный приростъ доходовъ жрецовъ указываетъ на развитіе могущества іерократіи. Іезекіиль еще не относитъ первенцевъ къ числу доходовъ клира (XLIV, 28—31); напротивъ, практика іудейства устанавливается, какъ всегда, сообразно съ нормами жреческаго кодекса (ср. Неем. X, 37).

Десятина также первоначально отдавалась богу и съ нею поступали такъ же, какъ и съ другими жертвами, т. е. ее съѣдали на священныхъ пирахъ лица, приносившія жертву, а не жрецы. Въ іеговистическомъ законодательствѣ десятина не встрѣчается, но Іаковъ посвящаетъ ее богу Веѳиля (Быт. XXVIII, 22); и хотя весь этотъ разсказъ является проекціей позднѣйшаго времени, все таки врядъ ли въ головѣ разсказчика была мысль о жрецахъ. Пророкъ Амосъ, котораго можно поставить на одну доску съ авторомъ этого разсказа, говоритъ: «идите грѣшить въ Веѳиль, идите прибавлять ваши грѣхи въ Галгалъ, приносите утромъ ваши жертвы на третій день ваши десятины, сжигайте куски мяса, положенные на хлѣбъ, и громко выкликайте добровольные дары—вы вѣдь любите это, домъ Израиля!» (IV, 4—5). Очевидно, что десятина стоитъ здѣсь въ одномъ ряду съ zebaḥ, thodâ и n^{e}dabâ; это радостная жертва, составляющая блистательную часть оффиціальнаго культа, а не простое приношеніе жрецамъ. И Второзаконіе также оставило этотъ древній обычай въ общемъ неизмѣннымъ. По XIV, 22—29 десятина отъ полевыхъ плодовъ, или ея денежный эквивалентъ, ежегодно должна приноситься въ святилище и съѣдаться тамъ передъ Ягве, т, е. она является жертвеннымъ пиромъ; только черезъ каждые три года десятина не должна приноситься въ Іерусалимъ, но должна раздаваться въ качествѣ милостыни безземельнымъ мѣстнымъ жителямъ, къ числу которыхъ преимущественно относятся левиты. Послѣднее примѣненіе десятины есть новшество, которое съ одной стороны связано съ уничтоженіемъ мѣстныхъ святилищъ, а съ другой стороны соотвѣтствуетъ тенденціи автора Второзаконія, стремящагося использовать праздничное веселье съ гуманными цѣлями [102]).

Но это все еще ничто въ сравненіи съ требованіями жреческаго кодекса: послѣдній въ концѣ концовъ превращаетъ всѣ десятины въ простую подать, собираемую левитами (Неем. X, 38) и идущую въ пользу клира, содержаніе котораго, благодаря этому, очень значительно улучшается. Іезекіиль умалчиваетъ о десятинѣ (XLIV, 28—31); но въ томъ видѣ, въ какомъ десятина требуется въ книгѣ Чиселъ (XVIII, 21 и слѣд.), она уплачивалась со времени Нееміи общиною второго храма. Впослѣдствіи, чтобы удовлетворить неправильно понятымъ требованіямъ Второзаконія, къ ней прибавили еще такъ называемую вторую десятину, которую обыкновенно съѣдали

въ Іерусалимѣ, а на третій годъ раздавали бѣднымъ (ср. Второз. 26, 12); въ концѣ концовъ десятину въ пользу бѣдныхъ стали уплачивать въ качествѣ третьей десятины сверхъ первой и второй (Товитъ, I, 7—8; Jos. Ant. 4, 240).

Десятина по своей природѣ можетъ быть понятна только по отношенію къ предметамъ, поддающимся точному измѣренію, т. е. по по отношенію къ зерну, виноградному соку и маслу (Втор. XIV, 23); кажется поистинѣ неслыханнымъ дѣломъ, когда жреческій кодексъ распространяетъ ее даже на скотъ, такъ что на ряду съ первенцами мужского пола жрецамъ должна отдаваться еще десятая часть быковъ и овецъ. Впрочемъ, это требованіе еще не встрѣчается въ Числъ XVIII и въ Неем. X, 28—39; впервые мы его видимъ въ новеллѣ Лев. XXVII, 32 (I Сам. 8—17). Неясно, проникло ли это требованіе въ практику іудейства; во II Хрон. 31, 6, правда, упоминается десятина отъ скота, но зато не говорится о первенцахъ, въ до-раввинистической литературѣ нельзя отыскать никакихъ слѣдовъ этого требованія, въ частности его нѣтъ и у Филона, который знаетъ только обыкновенную десятину, уплачиваемую левитамъ, но не знаетъ десятины отъ скота, уплачиваемой жрецамъ (De praem. sacerdotum § 6).

Съ десятиною отъ плодовъ первоначально были тождественны первинки; лишь впослѣдствіи первинки, благодаря десятинѣ, стали приноситься въ опредѣленной мѣрѣ. Именно поэтому іеговистическое законодательство не требуетъ того и другого одновременно; оно требуетъ только приношенія въ даръ Ягве перваго и самаго лучшаго (rêschîth) зерна, виограднаго сока и масла, предоставляя мѣру свободному усмотрѣнію жертвователя. Эти первинки соединяются вмѣстѣ съ жертвою первенцовъ быковъ и овецъ (Исх. XXXVI, 22, XXXIV, 26, XXIII, 19). Въ томъ же самомъ значеніи во Второзаконіи стоитъ десятина отъ полевыхъ плодовъ рядомъ съ первенцами отъ скота (XIV, 22 и слѣд. XV, 19 и слѣд.). Но рядомъ съ этимъ во Второзаконіи встрѣчаются и rêschîth и при этомъ въ удвоенной формѣ. Они состоятъ по XVIII, 4 въ приношеніи жрецамъ зерна, виограднаго сока, масла и шерсти; напротивъ, по XXVI, 10 rêschîth—это корзина, наполненная плодами, которую приносящій лично возлагаетъ на жертвенникъ въ концѣ года, т. е. на праздникѣ кущей *). Въ жреческомъ кодексѣ рядомъ со всякой десятиной въ качествѣ обязательнаго приношенія въ пользу клира требуется также и rêschîth (Числъ XVIII, 12); видовъ rêschîth еще больше, такъ какъ они требуются не только съ гумна, но и съ квашни: при всякомъ заквашиваніи тѣста въ пользу Ягве идетъ hallâ (пирожокъ, XV, 20).

*) Ср. мою Composition des Hexateuchs, 1899, стр. 361.

Къ rêschîth прибавлены еще bikkûrîm (XVIII, 13), Они, повидимому, отличаются отъ rêschîth, и если это дѣйствительно такъ, то подъ rêschîth, должно быть, разумѣются сырые плоды, которые созрѣваютъ раньше всѣхъ другихъ. Іудейство, которое и въ этомъ случаѣ по существу поступаетъ совершенно согласно съ предписаніемъ жреческаго кодекса, на самомъ дѣлѣ проводитъ указанное различіе: со времени опубликованія закона Ездрою община приняла на себя обязательство ежегодно приносить къ дому Ягве bikkûrîm, а reschîth складывать въ кладовыя храма (Неем. X, 36—38). Принесеніе bikkûrîm было религіознымъ праздникомъ, сопровождавшимся процессіями, причемъ ритуалъ былъ заимствованъ изъ Втор. XXVI; принесеніе rêschîth было скорѣе простой натуральной податью. Это различіе, быть можетъ, связано съ различными выраженіями: они должны приносить (Числъ XVIII, 13) и они должны давать (XVIII, 12). [108])

3. Невѣроятно, сколько въ концѣ концовъ нужно было отдавать клиру. То, что первоначально шло рядомъ другъ съ другомъ, было свалено въ одну кучу, то, что было свободно и неопредѣленно, было измѣрено и предписано. Жрецы получаютъ всѣ жертвы за грѣхъ и за вину, львиную долю растительныхъ приношеній, шкуру отъ всесожженій, бедро и грудь отъ пиршественной жертвы. Кромѣ того, они получаютъ первенцевъ, затѣмъ десятины и первинки въ удвоенной формѣ, словомъ, всѣ kodaschim, которые раньше требовались только въ качествѣ регулярныхъ жертвенныхъ пировъ (Втор. XII, 26=ст. 6, 7, и др.) и, конечно, съѣдались на святомъ мѣстѣ освященными гостями, но не жрецами. Несмотря на это, жреческій кодексъ ничуть не предполагаетъ, чтобы клиръ за всѣ доходы отправлялъ оффиціальное богослуженіе на свой счетъ (какъ у Іезекіиля издержки по совершенію культа покрываетъ князь, получающій обязательныя приношенія—XLV, 13 и слѣд.); напротивъ, для этого есть поголовный налогъ, который въ зернѣ жреческаго кодекса еще не регулированъ, но со времени Нееміи (X, 33) уплачивался въ размѣрѣ трети секеля, въ новеллѣ къ закону (Исх. XXX, 16) требуется въ размѣрѣ половины секеля, а въ концѣ концовъ достигъ цѣлаго секеля.

II.

Наконецъ, въ жреческомъ кодексѣ на содержаніе клира отведены еще сорокъ восемь городовъ, которые предоставлены клиру Іисусомъ Навиномъ, согласно предписанію Моисея (Числъ, XXXV, Іис. Нав., XXI). Колѣна уступаютъ эти города добровольно, мелкія—меньшее число, крупныя—бо̀льшее (Числъ, XXXV, 8). Ааронидъ и три

рода левитовъ бросаютъ между собой жребій, чтобы раздѣлить эти города на четыре группы. Ааронiды получаютъ 13 городовъ въ Іудѣ, а левиты 10 городовъ въ Манассіи-Ефремѣ, 13 въ Галилеѣ и 12 въ странѣ на востокъ отъ Іордана. Ааронiды и левиты получаютъ не только право жительства въ нихъ, но право полнаго владѣнія ими, наперекоръ всякому апологетическому раціонализму (Іис. Нав. XXI, 12); сюда присоединяется еще площадь земли въ 2000 локтей вь квадратѣ, служащая для общиннаго выгона (квадратъ понимается въ буквальномъ смыслѣ; ср. Числъ., XXXV, 5).

Фактическую невозможность этого учрежденія безспорными доводами доказалъ Графъ, шедшій въ этомъ случаѣ по слѣдамъ Грамберга (Merx, Archiv, I, стр. 83). 4×12 или $13 + 10 + 13 + 12$ городовъ, изъ числа которыхъ на каждое изъ двѣнадцати колѣнъ падаютъ по четыре, довольно подозрительны уже вслѣдствіе такого искусственнаго счисленія; но окончательно рѣшаетъ вопросъ предписаніе, чтобы вокругъ каждаго города отмѣривалась квадратная площадь по 2000 локтей съ каждой стороны для выгона, на которомъ будетъ пастись скотъ левитовъ. Нельзя не согласиться съ Графомъ, что такое требованіе можно было бы исполнить въ южно-русскихъ степяхъ или около новыхъ городовъ на западѣ Сѣверной Америки, но никакъ не въ горной Палестинѣ, гдѣ нѣтъ пространствъ, которыя можно было бы такъ геометрически точно отмѣрить; наконецъ, никакъ нельзя произвольнымъ постановленіемъ закона опредѣлить, какіе участки должны быть отведены для пастбища и какіе для пашни и садовъ, такъ какъ въ теченіе тѣхъ столѣтій, которыя понадобились израильтянамъ для завоеванія Палестины, тамъ уже существовали города, и земля была обработана.Но помимо того, со времени Іисуса Навина нигдѣ въ исторіи мы не находимъ слѣдовъ дѣйствительнаго существованія левитскихъ городовъ. Значительное число послѣднихъ находилось во владѣніи хананеевъ во времена судей вплоть до начала царской эпохи, какъ напр., Гаваонъ, Сихемъ, Газеръ, Ѳаанахъ, а нѣкоторые, вѣроятно, навсегда остались въ рукахъ хананеевъ. Но тѣ города, которые перешли въ руки израильтянъ, никогда не принадлежали левитамъ. Сихемъ, Хевронъ, Рамоѳъ были столицами Ефрема, Іуды и Галаада; точно также Гаваонъ, Газеръ и Есевонъ были важными и вовсе не духовными городами. Въ періодъ Второзаконія левиты жили въ разсѣяніи по Іудѣ, такъ что въ каждомъ мѣстѣ были свои левиты; нигдѣ они не жили замкнуто, компактною массою, такъ какъ они кормились жертвами, которыя приносились ими за другихъ, и не могли эксплоатировать свою профессію безъ общины. У отдѣльныхъ левитовъ были земли и наслѣдственныя владѣнія; въ такомъ положеніи, нѣкогда была силомская фамилія въ Гавааръ-Финеесѣ, Амасія

въ Веѳилѣ, Авіаѳаръ въ Анаѳоѳѣ, а въ позднѣйшую эпоху Іеремія также въ Анаѳоѳѣ. Но Анаѳоѳъ, напримѣръ, еще не былъ жреческимъ городомъ въ смыслѣ Іис. Нав., 21; у Іереміи былъ тамъ участокъ земли, которымъ онъ владѣлъ не какъ жрецъ, а какъ горожанинъ; этотъ участокъ онъ раздѣлилъ не съ жрецами, но съ народомъ. (37, 12). Какъ отдѣльное колѣно, Левій отличался отъ другихъ колѣнъ именно тѣмъ, что у него не было земли, и что его члены примыкали къ осѣдлымъ горожанамъ и крестьянамъ только въ качествѣ постояльцевъ (Второз. XX, 9; XVIII, 1).

И послѣ плѣна, конечно, дѣло было въ томъ же положеніи, какъ и раньше. Ab excidio templi prioris sublatum est levitis ius suburbiorum, говоритъ равви Нахманъ (b. Sota, 48[b]), и молчаніе Неем. X о левитскихъ городахъ даетъ ему на это право. Вѣроятно, исполненіе закона было отодвинуто до временъ Мессіи; и на самомъ дѣлѣ, оно было внѣ человѣческой власти, и даже жреческій кодексъ не могъ серьезно его требовать, такъ какъ онъ тутъ имѣетъ въ виду идеальнаго Израиля, съ идеальными границами и настолько отвлекается отъ дѣйствительности, что изъ архаистическихъ соображеній совершенно не выводитъ на сцену Іерусалима. этотъ историческій оплотъ жрецовъ.

Но какъ разъ то обстоятельство, что левитскіе города лежали in partibus infidelium, отнимаетъ возможность ссылаться на нихъ, какъ на поручительство за древность жреческаго кодекса. Можно вмѣстѣ съ Блееком толковать историческую трансцендентность въ качествѣ признака моисеевой эпохи; противъ этого не стоитъ возражать. Но можно также, подобно Нельдеке, настаивать, что столь смѣлый вымыселъ не соотвѣтствуетъ духу эпохи плѣна и послѣ плѣна, такъ какъ духъ того времени повсюду только боязливо хватается за древность и старается ее реставрировать; это мнѣніе заслуживаетъ опроверженія, и его можно скорѣе опровергнуть. Именно, нельзя сказать, чтобы іудеи благоговѣйно относились къ реставраціи своей древней исторіи. Наоборотъ, они осуждали все прежнее развитіе и придавали значеніе только моисеевой эпохѣ и ея отблеску временъ Давида, т. е. придавали значеніе не исторіи, а идеѣ. Со времени плѣна теократическая идея стала центромъ думъ и стремленій и уничтожила объективное чувство истины, уваженіе и интересъ къ фактическому итогу, переданному традиціею. Какъ извѣстно, не было болѣе смѣлыхъ поддѣлывателей исторіи, чѣмъ раввины. Но книга Хроникъ даетъ достаточное доказательство того, что эта дурная наклонность восходитъ къ очень раннему времени; ея корень, доминирующее вліяніе закона, является корнемъ самого юдаизма. Слѣдовательно, юдаизмъ есть именно самая пригодная почва для такого искусственнаго растенія, какъ 48 жреческихъ и левитскихъ

городовъ. Автору, жившему въ царскую эпоху, когда еще продолжалась древняя исторія, было бы очень трудно столь же рѣшительно отрѣшиться отъ всѣхъ условій тогдашней дѣйствительности, а на своихъ современниковъ онъ навѣрное произвелъ бы впечатлѣніе человѣка, находящагося не совсѣмъ въ своемъ умѣ. Но послѣ того какъ плѣнъ уничтожилъ древняго Израиля и порвалъ насильственно и окончательное стественную связь съ условіями жизни древности, уже ничто не препятствовало іудеямъ по произволу распланировывать и разрисовывать въ умѣ на tabula rasa, какъ обыкновенно поступаютъ географы съ картами неизслѣдованныхъ странъ.

Но, какъ извѣстно, не можетъ быть абсолютно чистой фантазіи; въ основѣ всякой фантазіи лежатъ какіе нибудь реальные элементы, которые даютъ возможность ее понять, хотя бы это были только нѣкоторыя господствующія представленія эпохи. Ясно, что если клиру отводится спеціальная область, то тутъ мы имѣемъ дѣло съ представленіемъ о духовномъ колѣнѣ, которое во Второзаконіи начинаетъ пускать корни, а въ жреческомъ кодексѣ выростаетъ и крѣпнетъ до такой степени, что исчезаетъ послѣднее и самое характерное отличіе, выдѣляющее настоящія колѣна въ сравненіи съ левитами: коммунальная самостоятельность и плотность консистенціи, выражающаяся въ опредѣленныхъ мѣстахъ жительства. Правда, въ жреческомъ кодексѣ говорится, что Ааронъ и Левій не должны имѣть части и наслѣдія въ Израилѣ (Числъ, XVIII 22, 23); но вѣдь это только способъ выраженія, державшійся еще со времени Второзаконія, и въ то же время невольная уступка дѣйствительности [104]). Что на самомъ дѣлѣ должны означать эти 48 городовъ, если они дѣйствительно были? Развѣ это не удѣлъ, не область въ странѣ и при томъ сравнительно очень значительная? Такимъ образомъ, мы можемъ распознать общій базисъ, являющійся предпосылкой этой исторической фикціи; но можно получить болѣе близкое представленіе и о ея конкретномъ матеріалѣ. Жреческіе и левитскіе города совпадаютъ съ такъ называемыми мѣстами убѣжища. Мѣста убѣжища назначаются и во Второзаконіи (гл. XIX), но еще не называются по именамъ (указаніе II, 41—43 не можетъ идти въ разсчетъ, такъ какъ эта глава не принадлежитъ ядру Второзаконія). Первоначально правомъ убѣжища пользовались жертвенники (Исх. XXI, 14; I Цар. II, 28), нѣкоторые въ нѣсколько большей степени, чѣмъ другіе (Исх. XXI, 13). Чтобы не уничтожить вмѣстѣ съ жертвенниками и убѣжища, законодатель Второзаконія хотѣлъ оставить нѣкоторыя священныя мѣста въ качествѣ городовъ, пользующихся правомъ убѣжища; предварительно такихъ городовъ было назначено три, для Іуды, а впослѣдствіи должны были прибавиться еще три на случай расширенія предѣловъ царства. Жреческій кодексъ перенимаетъ это требованіе и называетъ три опредѣленныхъ города по сю сторону Іордана и три—по ту сторону (Числъ III, 35, Іис. Нав. 20); какъ доказано, четыре изъ нихъ — старинныя знаменитыя мѣста культа, именно, всѣ три западныхъ города и Рамоѳъ, т. е. Массифа, изъ восточныхъ (Быт., XXXI, Суд. XI, II). Но всѣ эти убѣжища въ то же время являются жреческими и левитскими городами; напрашивается предположеніе, что подобнымъ же образомъ въ основѣ левитскихъ городовъ могли лежать древнія святилища. Тогда можно утверждать, что представленіе о этихъ городахъ есть только отголосокъ общаго воспоминанія о томъ, что когда то въ Израилѣ было много священныхъ мѣстъ и гнѣздъ жречества, но, конечно, не въ томъ смыслѣ, чтобы каждый изъ перечисленныхъ въ Іис. Нав., 21 городовъ соотвѣтствовалъ дѣйствительно древнему святилищу. Но во многихъ случаяхъ послѣднее можетъ быть доказано [105]), хотя нѣкоторые изъ наиболѣе знаменитыхъ или наиболѣе подозрительныхъ для позднѣйшихъ взглядовъ святилищъ, вѣроятно, намѣренно опущены, напр. Веѳиль, Данъ, Галгалъ и Вирсавэ.

Однако, ближайшій исходный пунктъ для указаннаго предоставленія левитамъ цѣлой области надо, быть можетъ, искать у пророка Іезекіиля, въ картинѣ будущаго Израиля, которую онъ набрасываетъ въ концѣ своей книги. Тутъ онъ подробно занимается проведеніемъ границъ народа и колѣнъ, распоряжаясь совершенно свободно и въ нѣкоторыхъ случаяхъ выкраивая по мѣркѣ, съ указаніемъ числъ локтей. Страну на востокъ отъ Іордана Іезекіиль оставляетъ для b^{e}nê Kedem, а западную дѣлитъ на 13 параллельныхъ полосъ; въ серединѣ тринадцатой полосы (остатки ея идутъ князю), лежащей между Іудой и Веніаминомъ, двѣнадцать колѣнъ уступаютъ квадратъ въ 25000 локтей въ видѣ священнаго дара Ягве. Этотъ квадратъ разбивается на три длинныхъ полосы, идущихъ съ запада на востокъ, длиною въ этомъ направленіи по 25000 локтей; южная полоса, 5000 локтей шириною, обнимаетъ собою столицу и ея округъ, средняя, въ 10000 локтей ширины, заключаетъ въ себѣ храмъ и область жрецовъ, а сѣверная полоса, точно также въ 10000 локтей ширины, заключаетъ въ себѣ наслѣдіе и города левитовъ [106]). Итакъ, мы и здѣсь видимъ уступку земли клиру со стороны колѣнъ; нельзя не сравнить этотъ планъ Іезекіиля съ Іис. Нав. 21, тѣмъ болѣе, что нигдѣ въ ветхомъ завѣтѣ мы не находимъ ничего подобнаго. Іезекіиль совершенно прозраченъ, и его планъ понятенъ самъ собою. Чтобы самымъ лучшимъ образомъ охранить святость храма, Іезекіиль помѣщаетъ его посредине жреческой области, которая въ свою очередь прикрыта столицей на югѣ и левитами на сѣверѣ. Въ то же время и

персоналъ, отправляющій культъ, долженъ жить по возможности обособленно, на собственной землѣ; эта земля должна служить клирикамъ для жизни въ обособленныхъ домахъ, чтобы освятить ихъ. Такъ опредѣленно говорится въ 45, 4 относительно жрецовъ и въ ослабленной мѣрѣ это имѣетъ, конечно, силу и для левитовъ. Исходной точкой всего этого плана является храмъ, и все имъ объясняется. Оригиналъ храма, безспорно, соломоновъ; храмъ лежитъ около столицы, въ центрѣ священнаго средоточія страны, между Іудой и Веніаминомъ; тамъ резиденція сыновъ Садока, а рядомъ съ ними живутъ левиты, которые были переведены Іосіей со всей страны въ Іерусалимъ. Мотивы Іезекіиля вполнѣ очевидны; напротивъ, въ жреческомъ кодексѣ, который не имѣлъ возможности изображать будущее, свободно исходя изъ настоящаго, но былъ вынужденъ заключить его въ архаистическія рамки, мотивы скрыты и почти парализованы историзаціей. Осталось порожденіе этихъ мотивовъ, именно опредѣленное земельное владѣніе клира; но такъ какъ оно оторвано отъ святилища, то ни его причины, ни его цѣли уже нельзя болѣе распознать. Іерусалимъ и храмъ, эти подлинныя двигательныя силы, создавшія планъ всего учрежденія, съ самымъ изумительнымъ стараніемъ похоронены въ кладбищенской тишинѣ, и, напротивъ, въ воспоминаніе о жреческихъ фамиліяхъ, повсюду разсѣянныхъ въ старину около израильскихъ высотъ, созданы 48 другихъ левитскихъ городовъ, у которыхъ, однако, отнятъ ихъ естественный центръ, іерусалимское святилище. Вліяніе Іерусалима невольно прорывается только въ томъ, что Ааронидамъ случайно получаютъ по жребію 13 городовъ Іуды и Веніамина.

2. Кромѣ этой исторической фикціи, прочія требованія жреческаго кодекса относительно содержанія клира всетаки исполнимы и задуманы серьезно, хотя и превышаютъ всякую мѣру. При рѣшеніи вопроса о условіяхъ ихъ происхожденія мы стоимъ передъ двумя возможностями. Или жрецы требовали того, что они надѣялись получить—въ этомъ случаѣ они дѣйствительно властвовали надъ народомъ; или они выставляли такія требованія, на которыя въ свое время они не имѣли права, и которыя вообще были немыслимы: въ такомъ случаѣ они были не совсѣмъ въ умѣ, но въ тоже время оказались хорошими пророками, такъ какъ нѣсколько вѣковъ спустя тѣ доходы, о которыхъ они мечтали, превратились въ дѣйствительность. Могъ ли Моисей требовать отъ своего народа, влачившаго жалкое существованіе въ пустынѣ, чтобы онъ позаботился о такой невѣроятно богатой дотаціи клира? Можно ли представить себѣ, чтобы въ періодъ судей, когда отдѣльныя израильскія племена и роды, вторгшіеся въ среду хананеянъ съ величайшимъ трудомъ укрѣпляли свою позицію и лишь слабо укоренились въ новыхъ

мѣстахъ и условіяхъ жизни, могла появиться мысль потребовать такія высокія подати съ народа, который еще только подросталъ, и для такой цѣли, которая была ему совершенно чужда? И какая сила могла въ то время заставить платить отдѣльныхъ лицъ? тогда вѣдь каждый поступалъ такъ, какъ ему казалось правильнымъ. Но даже и тогда, когда подъ давленіемъ обстоятельствъ дѣйствительно явилось политическая организація, охватившая всѣ колѣна, врядъ ли жрецамъ могло удасться воспользоваться свѣтскою властью, чтобы создать себѣ суверенное положеніе; а безъ царя ихъ разсчеты должны были бы еще болѣе сократиться, такъ какъ они находились въ полной зависимости отъ него. Словомъ, тѣ претензіи, которыя предъявляются въ законѣ, въ доплѣнную эпоху были бы утопіей въ собственномъ смыслѣ этого слова; они объясняются только изъ тѣхъ отношеній, которыя сложились со времени халдейскаго и еще болѣе со времени персидскаго владычества и содѣйствовали образованію іерократіи; народъ выказалъ ей дѣйствительное повиновеніе, какъ истинно національному и притомъ божественному правительству, а персы предоставили ей тѣ права, которыхъ они не могли дозволить фамиліи Давида. Въ самомъ началѣ плѣна Іезекіиль начинаетъ возвышать доходы жрецовъ (44, 28—30); но въ общемъ онъ придерживается еще размѣровъ, указанныхъ Второзаконіемъ, и еще ничего не упоминаетъ о десятинахъ и первенцахъ. О требованіяхъ жреческаго кодекса въ полномъ объемѣ мы слышимъ впервые въ Неем. 20; тамъ разсказывается, что эти требованія были проведены людьми, опиравшимися на авторитетъ Артаксеркса. Это была самая трудная и въ то же время самая важная часть тѣхъ трудовъ, которые пришлось потратить Ездрѣ и Нееміи при введеніи пятикнижія въ качествѣ закона для іудейской общины; потому объ этомъ разсказывается особо и такъ подробно. Очевидно, эти то требованія жреческаго кодекса составляютъ матеріальную основу іерократіи; опираясь на эту основу, глава іерократіи въ концѣ концовъ достигъ царскаго трона.

Въ самомъ дѣлѣ, всѣ эти обязательныя повинности, кромѣ жертвенныхъ частей, притекали въ общую кассу и шли въ пользу тѣхъ, кто распоряжался послѣднею; т. е. они шли въ пользу іерусалимской жреческой знати, которая, благодаря имъ, достигла дѣйствительно княжескаго положенія, Простые жрецы и левиты не получали ничего. Правда, левиты по закону должны были получать десятину и отдавать изъ нея Ааронидамъ тоже только десятую часть; но такъ какъ общее направленіе эпохи шло къ тому, чтобы принизить левитовъ, то постепенно жрецы отняли у нихъ этотъ законный доходъ и присвоили его себѣ. Въ послѣдущее время десятину стали брать себѣ одни главные жрецы, въ то время какъ ихъ подчиненные товарищи

по сословію терпѣли горькую нужду и даже голодали (Jos., Ant., XX, 181, 206).

Въ заключеніе слѣдуетъ еще упомянуть одно возраженіе, которое дѣлается противъ перенесенія даты закона въ вавилонско-персидскій періодъ; это возраженіе дѣлается именно на основаніи только что указаннаго различія между позднѣйшей практикой и закономъ. «Другое свидѣтельство традиціи прямо исключаетъ составленіе элогистической торы (т. е. жреческаго кодекса) Ездрою. Какъ извѣстно, именно элогистическая тора сравнительно регулируетъ взаимныя отношенія жрецовъ и левитовъ, въ то время какъ Второзаконіе объединяетъ безъ всякаго различія тѣхъ и другихъ. Именно, эта тора тоже назначаетъ левитамъ десятину, но обязываетъ ихъ отдавать жрецамъ десятую часть десятины за ихъ службу, въ качествѣ приношенія. Такая же практика была немного спустя послѣ плѣна [т. е. 100 лѣтъ спустя послѣ Нееміи 7, 5]... (Неемія 10, 38 и слѣд.) Но въ послѣдующее время уплачиваніе десятины левитамъ вышло изъ употребленія. Десятину уплачивали непосредственно жрецамъ и только имъ, такъ что Іозе бенъ Ханина признается: мы даемъ десятину несогласно съ повелѣніемъ божіимъ (Sota, 47^{b}). Но талмудъ повсюду возводитъ эту практику къ Ездрѣ. Будто бы именно Ездра наказалъ левитовъ отнятіемъ у нихъ десятины за то, что они не вернулись домой изъ Вавилона (Jebam. 86^{b}; Chullin, 131^{b}). Мы констатируемъ, что Ездра по свидѣтельству традиціи сдалъ въ архивъ предписаніе элогистической торы, опираясь при этомъ, быть можетъ, на тору Второзаконія». Такъ говоритъ Деличъ въ Zeitschr. für luth. Theol. 1877, стр. 448. Мы охотно согласимся, что Ездра не авторъ жреческаго кодекса, но только не въ силу аргумента Делича. Если преданіе, вполнѣ заслуживающее такого благороднаго названія, говоритъ опредѣленно, что Ездра **ввелъ** десятину въ пользу левитовъ именно по предписанію закона (Неемія, X 38 и слѣд.), то ни одинъ добросовѣтный человѣкъ не можетъ послѣ этого говорить, что талмудъ лучше знаетъ, въ чемъ дѣло.

Но признаемъ, что практика, отличающаяся отъ предписанія закона, восходитъ дѣйствительно къ Ездрѣ: какое же возраженіе можно отсюда вывести противъ послѣплѣннаго происхожденія жреческаго кодекса? Вѣдь все дѣло именно о послѣднемъ, а вовсе не объ авторствѣ Ездры, которое выдвинуто на первый планъ только при помощи прозрачнаго наступательнаго маневра цитированнаго теолога. Требованія жреческаго кодекса. которыя, какъ доказано, до, плѣна не ставились и совсѣмъ не исполнялись, получили силу закона 100 лѣтъ спустя послѣ возвращенія изъ Вавилона (Неем., X), а вся система повинностей іудейства всегда основывалась на этихъ требованіяхъ: неужели этотъ фактъ совсѣмъ ничего не говоритъ въ сравненіи съ той мелочью, что десятина, въ полномъ согласіи съ жреческимъ кодексомъ и въ противность старымъ обычаямъ, **отдавалась клиру**, съ тою только разницей, что она шла въ пользу высшаго, а не низшаго клира?

На дѣлѣ, противъ тезиса Графа скорѣе можно было бы пустить въ ходъ всякое другое отличіе іудейской практики отъ закона, чѣмъ только что указанное; можно было бы указать, напр., на отсутствіе въ іудейскую эпоху урим и туммим (Неем. VI, 65) или 48 левитскихъ городовъ, на общину возвратившихся изгнанниковъ вмѣсто общины двѣнадцати колѣнъ Израиля, на второй храмъ вмѣсто скиніи собранія, на Ездру вмѣсто Моисея, на сыновъ Садока вмѣсто сыновъ Аарона и на отсутствіе остальныхъ характерныхъ признаковъ моисеевой эпохи. Но пунктъ о левитской десятинѣ задѣваетъ прямо ахиллесову пяту жреческаго кодекса. Если левиты впослѣдствіи оказались еще болѣе придавленными подъ жрецами и еще болѣе обездоленными въ сравненіи съ ними, то всетаки это обстоятельство предполагаетъ разницу между тѣми и другими: слѣдовательно, сначала надо доказать, что эта разница извѣстна подлинному ветхому завѣту, и что въ частности Іезекіиль считаетъ ее не новымъ явленіемъ, но даннымъ съ самаго начала. Неужели первичный фактъ, что бездна между жрецами и левитами существовала только въ жреческомъ кодексѣ и въ іудействѣ, и что ея генезисъ съ достовѣрностью можно прослѣдить только со времени Іосіи, значитъ меньше, чѣмъ вторичный фактъ, что эта бездна еще болѣе расширилась въ теченіе дальнѣйшаго развитія іудейства? Развѣ такой результатъ не есть послѣдствіе принципа? Но Деличъ, ничтоже сумняшеся, ставитъ во главу угла положеніе: «какъ извѣстно, именно элогистическая тора старательно регулируетъ взаимныя отношенія жрецовъ и левитовъ, въ то время какъ Второзаконіе объединяетъ тѣхъ и другихъ безъ различія». И съ такимъ предусмотрительнымъ простодушіемъ, въ надеждѣ подрубить дерево подъ корень, онъ крутитъ на его вершинѣ камень, который падаетъ на его собственную голову.

II.

ИСТОРІЯ ТРАДИЦІИ.

Πλέον ἥμισυ παντός.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Книга Хроникъ.

Одинъ и тотъ же матеріалъ традиціи, первоначально вышедшій изъ одного источника, подъ вліяніемъ духа времени получаетъ весьма различныя изображенія и весьма различную форму: въ девятомъ и восьмомъ столѣтіи его изображеніе и форма иныя, чѣмъ въ седьмомъ и шестомъ или въ пятомъ или четвертомъ. Слои традиціи слѣдуютъ другъ за другомъ въ томъ же самомъ порядкѣ, какъ и слои законодательства. При этомъ безразлично, какой характеръ носитъ традиція, легендарный или доисторическій, говоритъ ли она объ историческихъ или доисторическихъ временахъ: смѣна господствующихъ идей въ томъ и въ другомъ случаѣ съ одинаковой силой налагаетъ на традицію свой отпечатокъ. Наша главная задача заключается въ томъ, чтобы доказать это положеніе по отношенію къ шестикнижію; но мы начнемъ съ историческихъ книгъ въ собственномъ смыслѣ. Ибо, въ силу различныхъ соображеній, въ этой области мы можемъ съ большей или меньшей достовѣрностью утверждать: такой видъ имѣла исторія въ этотъ періодъ и такой въ тотъ періодъ, и такія то вліянія господствовали здѣсь и тамъ.

Изслѣдованіе должно начаться съ того пункта, гдѣ дѣло яснѣе всего, именно, съ книги Хроникъ*). Эта книга, собственно, составляющая одно цѣлое съ книгами Ездры и Нееміи, содержитъ матеріалъ, совершенно параллельный матеріалу книгъ Самуила и Царей; наше положеніе здѣсь чрезвычайно благопріятно, такъ какъ объекты сравненія не приходится добывать обычнымъ путемъ выдѣленія источниковъ, но они прямо лежатъ передъ нами, твердо отграничены. Но еще важнѣе, что мы можемъ довольно точно датировать ихъ. Книги Самуила и Царей получили окончательную редакцію въ вавилонскомъ плѣну; напротивъ, книга Хроникъ составлена 300 лѣтъ спустя, послѣ крушенія персидскаго царства, и вышла уже изъ нѣдръ юдаизма. Мы должны показать, что различное изображеніе одного и того же предмета на болѣе ранней и на болѣе поздней

*) I и II книги Хроникъ, подобно I и II кн. Самуила и I и II кн. Царей, считаются въ іудейскомъ канонѣ двумя частями одной и той же книги. *Переводчикъ.*

ступени объясняется именно только различіемъ эпохъ, и что различіе духа эпохъ зависитъ отъ вліянія жреческаго кодекса, которое начинаетъ дѣйствовать въ промежутокъ, лежащій между ними. Я вездѣ опираюсь на критическій опытъ де-Ветте о достовѣрности книги Хроникъ (Beiträge I, 1806): это статья не улучшена Графомъ (Gesch. Bücher des Alt. Test. стр. 114 и слѣд.), такъ какъ трудность заключается здѣсь не въ томъ, чтобы нагромождать частности, а въ томъ, чтобы дать цѣльное впечатлѣніе и овладѣть чрезвычайно богатымъ матеріаломъ. И де-Ветте сумѣлъ сдѣлать это много лучше, чѣмъ Графъ.

I.

1. Послѣ того, какъ Ягве убилъ Саула (начинается разсказъ Хроники), онъ отдалъ царство Давиду, сыну Іессея; весь Израиль собрался къ нему въ Хевронъ и помазалъ его въ цари, по слову Ягве черезъ Самуила (I Хрон., X, 1 — XI, 3). Вотъ какъ просто и гладко было дѣло, все обошлось безъ всякаго человѣческаго содѣйствія! Реляція I кн. Самуила другая. Правда, въ ней буквально содержится разсказъ книги Хроникъ, но есть и еще кое что, придающее дѣлу совсѣмъ иной видъ. Давидъ здѣсь находится на самой нижней ступенькѣ лѣстницы, ведущей къ царству: онъ предводитель шайки разбойниковъ въ іудейской пустынѣ, вынужденный въ концѣ концовъ вслѣдствіе преслѣдованій Саула перейти на филистимскую территорію и тамъ продолжать свободную разбойничью жизнь подъ охраною враговъ своего народа. Послѣ сраженія у горы Гелвуйской онъ пользуется разложеніемъ царства, чтобы въ качествѣ филистимскаго вассала основать отдѣльное княжество; его не выбираютъ, напротивъ, онъ самъ приходитъ со свитой изъ 600 человѣкъ и представляется старѣйшинамъ Іуды, которыхъ онъ уже раньше привлекъ на свою сторону всяческими услугами и подарками. Между тѣмъ, двоюродный братъ Саула, Авениръ, спасаетъ, что можно, изъ царства, спасаетъ не для себя, но для законнаго наслѣдника Ишбаала; изъ Галаада, куда онъ перенесъ управленіе послѣ страшной катастрофы, онъ постепенно завоевываетъ обратно страну на западъ отъ Іордана и стремится пріобрѣсти назадъ отложившагося Іуду. Такимъ образомъ, дѣло доходитъ до продолжительной борьбы между Авениромъ и Давидомъ, въ которой счастье находится больше на сторонѣ послѣдняго; однако, Давидъ не выходитъ изъ оборонительнаго положенія, и не въ открытой борьбѣ завоевываетъ господство надъ Израилемъ. Наоборотъ, царство попадаетъ въ его руки, благодаря измѣнѣ. Самъ Авениръ, раздраженный неблагодарностью своего царственнаго племянника, предлагаетъ

сопернику корону и вступаетъ съ нимъ въ переговоры; но такъ какъ тотчасъ вслѣдъ за этимъ Авениръ падаетъ жертвой кровавой мести, то изъ этихъ переговоровъ ничего не выходитъ, пока Ишбаала не убиваютъ предательски во снѣ двое изъ его военноначальниковъ. Только тогда приходятъ старѣйшины Израиля въ Хевронъ, и только тогда Давидъ становится царемъ надъ царствомъ Саула. Сколько нужно для этого времени, какъ естественно развивается дѣло, сколько чисто человѣческаго проходитъ передъ нами: хитрость, измѣна, война и убійства! Правда, книга Хроникъ все это прекрасно знала, какъ видно изъ случайныхъ выраженій въ гл. XI и XII, но она обо всемъ умолчала. Непосредственно послѣ смерти своего предшественника, сынъ Іессея безъ всякихъ задержекъ выбирается всѣмъ Израилемъ въ цари, по слову Ягве черезъ Самуила. Иначе нельзя понять послѣдовательность изложенія X, 13, 14—XI, 1, иначе ее и не понимали, ибо, благодаря кн. Хроникъ, дѣйствительно удалось вычеркнуть изъ традиціонной библейской исторіи по крайней мѣрѣ царствованіе Ишбаала: за Сауломъ, говорятъ, слѣдуетъ Давидъ. Итакъ, передъ нами намѣренное и въ своей основѣ очень прозрачное изуродованіе оригинальнаго разсказа, сохранившагося въ книгѣ Самуила.

Послѣ сообщенія о томъ, что весь Израиль сдѣлалъ Давида преемникомъ Саула и потомъ пошелъ вмѣстѣ съ нимъ завоевывать Іерусалимъ (XI, 4; во II Сам. V, 6 рѣчь идетъ только о людяхъ Давида), сейчасъ же перечисляются и называются по именамъ благороднѣйшіе представители всѣхъ колѣнъ Израиля, которые стояли на сторонѣ Давида сердцемъ и дѣломъ еще раньше, чѣмъ онъ сдѣлался царемъ. Это три списка (XI, 10—XII, 40), вставленные между сообщеніями изъ I Сам. V, 1—10 и V, 11 и слѣд. Первый списокъ (XI, 10—47: вотъ герои, которые вмѣстѣ со всѣмъ Израилемъ содѣйствовали тому, чтобы сдѣлать его царемъ) тотъ же, что и въ II Сам. XXIII; какъ хронистъ проговаривается въ гл. XX и XXI, онъ зналъ его мѣсто и сообщаетъ его здѣсь слишкомъ рано, такъ какъ этотъ списокъ по большей части перечисляетъ воиновъ, участвовавшихъ въ позднѣйшихъ войнахъ Давида [107]). Второй списокъ (XII, 1—22: вотъ тѣ кто пришелъ къ Давиду въ Секелагъ, когда онъ былъ еще гонимъ Сауломъ) не заимствованъ изъ кн. Самуила, но сейчасъ же мы замѣчаемъ и отличіе его отъ перваго списка: рядомъ съ древними и подлинными именами стоятъ самыя обычныя имена, встрѣчающіяся въ другихъ мѣстахъ ветхаго завѣта; спеціальныя указанія относительно происхожденія героевъ, которыя даетъ гл. XI, здѣсь почти не встрѣчаются; далѣе, гл. XI разсказываетъ о подвигахъ героевъ, запечатлѣвшихся въ народной памяти, о томъ какъ одинъ спасъ отъ враговъ ячменное поле, какъ

другіе заплатили своею кровью за глотокъ воды Давиду, какъ третій герой убилъ льва въ колодцѣ; а въ XII главѣ герои получаютъ всяческіе epitheta ornantia (XII, 1—3) и почетные титулы (XII, 14, 20) и при случаѣ говорятъ языкомъ настоящихъ духовныхъ людей (XII, 17, 18). Получается совершенно невозможная историческая ситуація: къ Давиду, какъ къ филистимскому вассалу, въ Секелагѣ собирается большое израильское войско со множествомъ генераловъ, начальствующихъ надъ сотнями и тысячами (XII, 22). Очевидно, что съ точки зрѣнія автора этого списка изгнанный бѣглецъ — славный царь и великій прародитель законной династіи; отсюда и наивное замѣчаніе стиха 29: «но еще многіе изъ нихъ держались дома Саула». Не лучше дѣло обстоитъ съ третьимъ спискомъ (XII, 23—40: вотъ начальники надъ вооруженными людьми, которые пришли къ Давиду въ Хевронъ). Знаменательно правильное перечисленіе двѣнадцати колѣнъ, которое не встрѣчается нигдѣ въ историческихъ книгахъ и вообще искусственно; далѣе, любопытны неимовѣрныя цифры, которыя здѣсь вовсе не безразличны, но для автора важнѣе всего и составляютъ главное содержаніе списка; наконецъ, интересны 4000 левитовъ и 3700 жрецовъ, которые также выступаютъ въ вереницѣ этихъ военныхъ людей и затѣмъ образуютъ спеціальную гвардію царя: для книги Хроникъ неясно различіе между свѣтскими и духовными воинами! О мелочахъ много распространяться не приходится [108]): врядъ ли нужно подробное изслѣдованіе содержанія этихъ списковъ, такъ какъ цѣль, ради которой они здѣсь вставлены объясняется безъ обиняковъ въ концѣ XII главы: «всѣ эти воины въ строевомъ порядкѣ пришли отъ всего сердца къ Хеврону, чтобы сдѣлать Давида царемъ надъ всѣмъ Израилемъ, и весь остальной Израиль, какъ одно сердце, желалъ сдѣлать Давида царемъ; и были они тамъ при Давидѣ три дня, ѣли и пили—то была радость во Израилѣ» (стихъ 38).

Послѣ такого разъясненія идеи цѣлостности Израиля, которое вставлено по истинѣ на самомъ неподходящемъ мѣстѣ, книга Хроникъ продолжаетъ разсказъ передачей V—VII гл. II кн. Самуила. Первое дѣло Давида послѣ завоеванія крѣпости іевусеевъ на Сіонѣ, по книгѣ Хроникъ, заключается въ томъ, что онъ дѣлаетъ эту крѣпость святымъ городомъ, перенеся туда ковчегъ Ягве (XIII, 1 и слѣд.). Выходитъ такъ, какъ будто авторъ Хроники пропустилъ разсказъ II кн. Самуила о построеніи дворца и о филистимской войнѣ; но доведя разсказъ II кн. Самуила до сообщенія о томъ, что ковчегъ оставался въ домѣ Аведдара три мѣсяца, хронистъ воспользовался этою четвертью года для того, чтобы нагнать пропущенное, и только послѣ этого оканчиваетъ разсказъ о

ковчегѣ *). Правда, хронистъ разорвалъ связь событій, но зато онъ низвелъ на степень простого эпизода священнаго предпріятія свѣтское предпріятіе, которое съ точки зрѣнія древняго разсказа было ближайшимъ и важнѣйшимъ дѣломъ Давида. Для хрониста не важно, что построеніе дома и филистимская война совсѣмъ не относятся къ тѣмъ тремъ мѣсяцамъ, которые онъ такъ практично для нихъ использовалъ.

Что касается подробностей священнаго событія, т. е. перенесенія ковчега на Сіонъ, то почти все, что мы читаемъ въ II Сам. 6 буквально находится также въ I Хроникъ XIII, XV—XVII, 1. Въ книгѣ Хроникъ нѣтъ только двухъ подробностей, и ихъ пропускъ немало нарушаетъ связь разсказа. Во второй книгѣ Самуила говорится, что жена Давида, Мелхоль, съ презрѣніемъ въ сердцѣ смотрѣла, какъ царь плясалъ и скакалъ во время процессіи; когда онъ вернулся домой, то она откровенно высказала свое мнѣніе о его недостойномъ поведеніи (VI, 16, 20—23). Первое замѣчаніе есть и въ книгѣ Хроникъ (XV, 29) но послѣднее пропущено, хотя въ немъ то и заключается все дѣло, такъ какъ историческимъ фактомъ является выраженіе презрѣнія, а не его психологическая мотивировка; но по мнѣнію хрониста, женщина не могла дѣлать Давиду такихъ заявленій. То же самое мы видимъ и въ другомъ случаѣ. Вслѣдствія несчастія, которое поразило людей, перевозившихъ ковчегъ, Давидъ сначала не осмѣлился взять его въ свой замокъ и перенесъ его въ домъ своего военноначальника Аведдара; но когда Ягве благословилъ домъ Аведдара, то Давидъ осмѣлился перенести ковчегъ къ себѣ. Такъ разсказываетъ книга Самуила (VI, 10—12); книга Хроникъ также сообщаетъ, что Ягве благословилъ домъ Аведдара, но не разсказываетъ о результатѣ этого благословенія; опять передъ нами причина безъ слѣдствія. Вмѣсто связи кн. Самуила хронисту больше нравится другой прагматизмъ: Давидъ узналъ, что несчастье при перенесеніи ковчега произошло отъ того, что вопреки предписанію закона святыню несли не левиты; надо только, чтобы ковчегъ несли левиты, и тогда никакой опасности не будетъ (XV, 1—15). Очевидно, что это объясненіе совершенно противорѣчитъ древнѣйшему разсказу; а такъ какъ книга Хроникъ копируетъ этотъ разсказъ въ главѣ XIII, то она противорѣчитъ себѣ самой (сравн. XIII, 10) [109]). Обезпечивъ клирикамъ подобающее участіе въ священной процессіи, хронистъ въ XV главѣ буквально купается въ жрецахъ и левитахъ, о которыхъ

*) Разсказъ о филистимской войнѣ и построеніи дворца см. II Сам., V, 11—25. Согласованіе разсказа кн. Хроникъ съ разсказомъ кн. Самуила таково: I Хрон., 13, 14=II Сам., 6, 11; II Хрон. XIV, 1—17=II Сам., V 11—25.

въ II Сам. нѣтъ ни одного словечка, устраиваетъ нѣчто въ родѣ музыкальнаго богослуженія, совершаемаго передъ ковчегомъ самолично Давидомъ, и приводитъ составленную Давидомъ праздничную кантату, заимствованную изъ послѣплѣнныхъ псалмовъ (гл. XVI). Такимъ образомъ, хронистъ сдѣлалъ нѣчто совсѣмъ новое изъ первоначальнаго разсказа, разорванныя части котораго имѣютъ въ этой новой связи какой-то странный видъ. «Тамъ все свободно, все дѣлаютъ только царь и народъ, а здѣсь жреческій церемоніалъ; тамъ ликуетъ и весело пляшетъ передъ ковчегомъ народъ вмѣстѣ съ царемъ, а здѣсь играютъ и поютъ въ законоустановленномъ порядкѣ левиты. Желаніе соединить вмѣстѣ оба разсказа идетъ противъ всѣхъ законовъ исторической интерпретаціи. Если бы первый разсказъ былъ коротокъ и сжатъ, то соединеніе было бы скорѣе возможно; но нельзя разсказать болѣе подробно и болѣе наглядно, чѣмъ это дѣлаетъ древній разсказчикъ; и неужели онъ нашелъ бы возможнымъ не сказать ни одного словечка только о левитахъ, если они играли столь важную роль? Авторъ книги Хроникъ могъ вставить левитовъ путемъ искаженія и изувѣченія оригинала, и сдѣлавъ это, онъ впалъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Ни въ чемъ онъ не могъ обойтись безъ левитовъ: можно ли было перенести ковчегъ завѣта въ Іерусалимъ безъ нихъ? Можно ли было вторично пренебречь закономъ при благочестивомъ царѣ Давидѣ? Это казалось ему невозможнымъ. Поводъ могъ дать ему тотъ фактъ, что при первой перевозкѣ ковчега погибъ Оза, и что по II Сам. VI, 13 во второй разъ ковчегъ несли (дѣло идетъ здѣсь о самомъ короткомъ пути). Изобрѣтательный авторъ использовалъ этотъ намекъ». Таковы совершенно справедливыя слова де-Ветте (Beiträge I, 88—91).

Хронистъ обрываетъ разсказъ VI главы II Сам. на первой половинѣ 19 стиха (I Хрон. XVI, 3), который онъ оканчиваетъ послѣ длинной вставки въ самомъ концѣ главы (XVI, 43). Затѣмъ, въ XVII гл. онъ въ общемъ буквально передаетъ VII главы II кн. Самуила. Эта глава разсказываетъ о рѣшеніи Давида построить домъ для ковчега и о томъ, какой отвѣтъ на это ему далъ Ягве черезъ Наѳана. По II Сам. смыслъ рѣчи пророка заключается въ слѣдующемъ противоположеніи: «ты хочешь построить домъ (bêth, безъ члена) мнѣ? напротивъ, я хочу построить домъ тебѣ»; домъ Давида—это, конечно, династія Давидидовъ. Но уже въ текстъ книги Самуила вкралась интерполяція (VII, 13), которая ставитъ антитезу такъ: «ты хочешь построить мнѣ домъ? нѣтъ, твой сынъ долженъ построить мнѣ домъ». Книга Хроникъ, для которой Давидъ важенъ только какъ подлинный основатель соломонова храма, именно ради указанной интерполяціи принимаетъ разсказъ II Сам.

VII (сравн. I Хроникъ XXII, 9—10); но хронистъ еще болѣе извращаетъ первоначальный смыслъ рѣчи Наѳана, вводя въ оригинальную антитезу невинное измѣненіе: «не ты построишь мнѣ домъ» (habbêth, съ членомъ, XVII, 4) вмѣсто: ты хочешь построить мнѣ домъ? (bêth, безъ члена). Habbêth здѣсь можетъ значитъ только домъ, который давно уже имѣли въ виду и богъ и люди и который непремѣнно и во всякомъ случаѣ долженъ быть построенъ, но только не Давидомъ, а Соломономъ; не можетъ быть другого значенія, кромѣ значенія «храмъ», и не можетъ быть мѣста двусмысленности, которую содержитъ въ себѣ bêth, и на которой покоится первоначальная антитеза. Интересно также сравнить II Сам. VII, 14 и I Хроникъ XVII, 13. «Я буду отцомъ твоего сѣмени, а онъ долженъ быть мнѣ сыномъ. Если онъ провинится, то я накажу его человѣческимъ жезломъ и человѣческими ударами, но милость моя не уйдетъ отъ него». Слова, напечатанные разбитымъ шрифтомъ, отсутствуютъ въ книгѣ Хроникъ; и вслѣдствіе этого исчезъ тотъ смыслъ мѣста, что Ягве не отниметъ своей милости отъ іудейской династіи въ цѣломъ, если даже отдѣльные ея представители будутъ заслуживать наказанія; остался только абстрактный идеализмъ, который показываетъ, что хронистъ имѣлъ лишь самое туманное представленіе о потомствѣ царя Давида, между тѣмъ какъ авторъ II Сам. VII имѣлъ передъ глазами историческій опытъ.

Въ главахъ XVIII—XX первая книга Хроникъ разсказываетъ о внѣшнихъ войнахъ Давида; тутъ она допускаетъ какъ будто незначительное измѣненіе сравнительно со II Сам. Но и на этотъ разъ у хрониста въ виду все та же цѣль: изобразить Давида основателемъ іерусалимскаго богослуженія. Оказывается, что эти войны дали Давиду большія средства для построенія іерусалимскаго храма. Напротивъ, пропущены всѣ прекрасные и подробные разсказы книги Самуила о внутреннихъ событіяхъ того времени, такъ какъ они мало чѣмъ содѣйствуютъ прославленію царя. Пропущены исторіи Мериваала и Сивы (IX), Вирсавіи и Уріи (XI,—XII), Ѳамари и Амнона (XIII—XIV), возстанія Авессалома (XV—XX) и принесенія въ жертву сыновей Саула (XXI, 1—14). Сообщенія о внѣшнихъ войнахъ вырваны совершенно механически и грубо изъ той связи съ разсказами о событіяхъ въ домѣ Давида, въ которой они излагаются въ древнѣйшемъ разсказѣ [110]). Насколько далеко простирается стремленіе хрониста прикрыть срамоту святого мужа, видно хотя бы изъ того, что при изложеніи внѣшнихъ войнъ Давида хронистъ умолчалъ объ одномъ фактѣ, который не совсѣмъ могъ служить къ славѣ Давида, именно объ эпизодѣ съ великаномъ Іесви, чуть было не убившемъ Давида (II Сам. XXI 15—16). Замѣчате-

ленъ еще одинъ варіантъ I Хрон. XXV. Въ II Сам. разсказывается, что Елеананъ сынъ Іаира изъ Виѳлеема убилъ Голіаѳа изъ Геѳа, копье котораго было толщиною, какъ навой у ткачей (XXI, 19). Но развѣ по I Сам. XVII Давидъ изъ Виѳлеема не убилъ великана Голіаѳа, у котораго было такое же толстое копье? Поэтому Елеананъ въ книгѣ Хроникъ убиваетъ б р а т а подлиннаго Голіаѳа (20, 5).

2. Какъ извѣстно, послѣднія главы II кн. Самуила 21—24 есть позднѣйшее добавленіе весьма своеобразной структуры. Нить разсказа, прерывающагося въ XXI, 14, продолжается въ XXIV, 1—25, а въ середину попало XXI, 15—XXIII, 39 весьма непонятнымъ и, быть можетъ, чисто случайнымъ образомъ. Въ этой вставкѣ выдѣляется въ свою очередь вставка: именно, двѣ пѣсни Давида (глава XXII=пс. XVIII и XXIII, 1—7—послѣднія слова Давида) раздѣляютъ на двѣ части списокъ героевъ Давида и ихъ подвиговъ (XXI, 15—22 и XXIII, 8—39). Этотъ безпорядокъ сохраненъ и авторомъ книги Хроникъ: обѣ половины списка онъ даетъ отдѣльно другъ отъ друга и ставитъ на послѣднее мѣсто разсказъ XXIV гл. о народной переписи, произведенной Давидомъ. Такое расположеніе онъ выбираетъ не ради содержанія главы, но только потому, что эта глава приклеена въ качествѣ дополненія и при этомъ еще оторвана отъ отрывка XXI 1—14 посредствомъ большой интерполяціи.

Въ общемъ I Хрон. XXI (разсказъ о чумѣ, постигшей царство Давида за народную перепись, и разсказъ о теофаніи, побудившей Давида построить жертвенникъ на гумнѣ Орны) копируетъ II Сам. XXIV, но выпускаетъ точныя и интересныя географическія указанія (5—9) и вноситъ многочисленныя поправки [111]). Самая значительная прибавка—это огонь съ неба, который пожираетъ жертву принесенную по случаю теофаніи (XXI, 26); такимъ образомъ, жертвенникъ на гумнѣ Орны, т. е. жертвенникъ іерусалимскаго святилища, ставится въ одинъ уровень съ жертвенникомъ скиніи собранія, его предшественникомъ, на которомъ огонь точно также загорѣлся съ неба (Лев. IX, 24). Кто понимаетъ смыслъ разсказовъ о построеніи жертвенниковъ патріархами, Іисусомъ Навиномъ, Гедеономъ и Маноемъ, тотъ согласится, что авторъ книги Хроникъ совершенно правильно понялъ взглядъ автора II Сам. XXIV: по мнѣнію послѣдняго, его разсказъ долженъ засвидѣтельствовать, что освященіе іерусалимскаго мѣста культа было совершено самимъ богомъ. Но хронистъ старательно вычеркнулъ всѣ тѣ детали этого разсказа, которыя могли шокировать родныхъ ему по духу современниковъ, подобно деталямъ другихъ древнихъ легендъ о теофаніяхъ, указывающихъ святыя мѣста; но и тутъ всетаки онъ

наполовину испортилъ дѣло тѣмъ, что ангелъ у него стоитъ не на священной почвѣ гумна Орны, а паритъ въ воздухѣ.

Разсказъ II Хроникъ XXI служитъ исходнымъ пунктомъ для свободной композиціи гл. XXII—XXIX. Основаніе жертвенника въ Іерусалимѣ, о которомъ разсказываетъ послѣдняя глава книги Самуила, разрастается у хрониста до размѣровъ подготовительныхъ работъ для постройки соломонова храма: въ послѣдній годъ своего царствованія Давидъ будто бы подготовилъ постройку во всѣхъ мельчайшихъ деталяхъ. Нестѣсняемый исторической традиціей, хронистъ чувствуетъ себя здѣсь на полномъ просторѣ, попалъ въ самую настоящую свою сферу. Все то, что до сихъ поръ онъ говорилъ о Давидѣ на основаніи древнѣйшаго источника, все это при помощи добавленій и выпусковъ онъ превратилъ въ простое введеніе къ настоящему дѣлу жизни царя: это дѣло и описываетъ теперь хронистъ и поистинѣ con amore. Къ сожалѣнію, самъ Давидъ не можетъ построить домъ для Ягве, такъ какъ онъ проливалъ много крови и велъ большія войны (XXII, 8; XXVIII, 3); но тѣмъ не менѣе, въ послѣдній годъ своего царствованія онъ оказываетъ услуги этому дѣлу, предвосхищая своего преемника (XXIII 1; XXVI, 31). Сынъ мой Соломонъ, говоритъ Давидъ, молодъ и слабъ, а домъ, который надо построить для Ягве, долженъ быть великъ и великолѣпенъ; поэтому я подготовлю для него дѣло (XXII, 5). И вотъ Давидъ заранѣе достаетъ рабочихъ и художниковъ, причемъ преимущественно приглашаетъ лицъ изъ неизраильскаго населенія; заготовляетъ матеріалъ, безчисленное количество камня, дерева, мѣди, желѣза, золота, серебра и драгоцѣнныхъ камней; онъ даетъ, наконецъ, планъ или скорѣе получаетъ его готовымъ отъ Ягве, да еще въ писанномъ видѣ, чернымъ по бѣлому (XXVIII, 19), между тѣмъ какъ Моисей строилъ скинію только по памяти, по образцу небеснаго оригинала, который онъ могъ видѣть на Синаѣ. Но прежде всего Давидъ назначаетъ персоналъ для обслуживанія храма, жрецовъ, левитовъ, привратниковъ и пѣвцовъ, распредѣляетъ тысячи ихъ на классы и жребіемъ опредѣляетъ ихъ на должности; при этомъ съ особенной любовью онъ занимается, конечно, музыкой, изобрѣтаетъ инструменты (XXIII, 5) и выступаетъ самъ въ качествѣ главнаго капельмейстера (XXV, 2, 6). Но такъ какъ Давидъ всетаки царь, то въ концѣ концовъ онъ принимается за инвентарь своего свѣтскаго царства, послѣ того какъ онъ составилъ инвентарь духовному. Все это онъ дѣлаетъ для будущаго, для своего сына и наслѣдника: напр., привратники разставляются на постахъ не въ дѣйствительности, но только по плану (XXVI 12 и слѣд.), но тѣмъ не менѣе пункты будущаго храма указаны и названы самымъ точнымъ образомъ, и, конечно, именно пункты второго храма! Когда

подготовительныя работы кончены, Давидъ созываетъ большое собраніе духовныхъ и свѣтскихъ сановниковъ (XXVIII, 21), приказываетъ помазать на царство Соломона, а въ жрецы Садока (XXIX, 22) и въ длинной рѣчи передаетъ Соломону вмѣстѣ съ царствомъ также задачу своего царствованія, именно, исполненіе того, что онъ подготовилъ и предназначилъ; при этомъ случаѣ Давидъ и князья даютъ для священной постройки еще множество драгоцѣнныхъ камней и благороднаго металла, между прочимъ, много офирскаго золота и персидскихъ дариковъ [112]). Весь отрывокъ I Хроникъ XXII—XXIX является ужасающимъ примѣромъ статистической фантазіи іудеевъ, забавляющейся неимовѣрными суммами денегъ на бумагѣ (XXII, 14), искусственнымъ распредѣленіемъ цѣлыхъ легіоновъ именъ и чиселъ (гл. XXIII — XXVII), перечисленіемъ субъектовъ безъ предиката, которые стоятъ, какъ на парадѣ, рядомъ другъ съ другомъ, ничего не дѣлаютъ и ничего не означаютъ. Монотонность прерывается только иногда елейными рѣчами, которыя, однако, совсѣмъ не оживляютъ читателя. Прочитайте эти главы, если у васъ хватитъ на это смѣлости.

По I Царей I—II царь Давидъ въ старости былъ боленъ тѣломъ и духомъ и вовсе не былъ въ состояніи незадолго до смерти заняться такою подготовкой дѣла для своего наслѣдника, такъ сказать, все разжевать и положить Соломону въ ротъ! Правда, о намѣреніи Давида построить домъ для Ягве также говорится во II Сам., VII, но царь окончательно оставляетъ это намѣреніе, такъ какъ его отклоняетъ Ягве: не человѣкъ долженъ построить домъ божеству, а божество человѣку. Мотивъ книги Хроникъ страннымъ образомъ противорѣчитъ мотиву II Сам.: Давидъ—военный человѣкъ и пролилъ много крови, и поэтому онъ не можетъ воздвигнуть храмъ. Но для древнѣйшей эпохи, привыкшей къ войнамъ, тотъ фактъ, что Давидъ велъ войны Ягве, и что Ягве далъ его рукѣ побѣду, говорилъ бы не противъ, а въ пользу пригодности Давида для сооруженія храма. Но всетаки самымъ рѣзкимъ образомъ противорѣчитъ древнѣйшей реляціи (I Цар. I—II) разсказъ хрониста о поставленіи Соломона въ цари и Садока въ жрецы, которое по кн. Хроникъ происходитъ торжественно, съ соблюденіемъ всѣхъ формъ и публичности (I Хрон. XXVIII—XXIX, сравн. XXII—XXIII, 1). Какъ разсказываетъ книга Царей, тутъ была обычная дворцовая интрига, посредствомъ которой одной изъ придворныхъ партій удалось выманить у престарѣлаго царя утвержденіе въ правахъ наслѣдника престола Соломона. До этого момента въ глазахъ самого Давида, всего Израиля и главныхъ сановниковъ царства, Іоава и Авіаѳара, предполагаемымъ наслѣдникомъ престола былъ Адонія; для рѣшенія дѣла въ пользу Соломона понадобилось прежде

всего внушительное вмѣшательство 600 преторіанцевъ Ваніи, страшной силы для условій того времени. Авторъ кн. Хроникъ беззаботно думаетъ избѣжать всѣхъ трудностей тѣмъ, что выдаетъ описываемое имъ коронованіе Соломона за вторичное (XXIX, 22); но эта попытка принять въ соображеніе I Цар. I—II не устраняетъ, а выдаетъ противорѣчіе.

Но все это ничто въ сравненіи съ дисгармоніей картины въ цѣломъ. Во что превратила книга Хроникъ Давида! Основатель царства сдѣлался основателемъ храма и богослуженія; царь и герой, стоящій во главѣ товарищей по оружію, сталъ канторомъ и священнослужителемъ, стоящимъ во главѣ черной стаи жрецовъ и левитовъ; его рѣзко очерченная фигура превратилась въ блѣдный образъ святого, окутанный волнами ѳиміама. Очевидно, что напрасно мы будемъ стараться смотрѣть на эти различные въ основѣ своей образы одновременно, какъ въ стереоскопъ; историческою цѣнностью обладаетъ только традиція древнѣйшаго источника. Книга Хроникъ придала этой традиціи духовный характеръ, сообразно со вкусами послѣплѣнной эпохи; эта эпоха признавала смыслъ только за культомъ и торой и поэтому чуждалась древней исторіи, пока не приспособила ее къ своимъ понятіямъ и не превратила ее въ церковную исторію: древняя исторія должна была стать священной исторіей. Подобно тому, какъ творцомъ закона стали считать Моисея, такъ и священную музыку и организацію персонала для храма возвели къ царю Давиду, любимому пѣвцу Израиля, который, въ кн. Хроникъ, отдалъ свою музу на службу культу и вмѣстѣ съ Асафомъ, Еманомъ и Идиѳуномъ, левитскими родами пѣвцовъ, долженъ былъ сочинять псалмы *).

3. Въ разсказѣ о Соломонѣ книга Хроникъ (II, гл. 1—9) нигдѣ не удаляется очень значительно отъ нити разсказа I книги Царей. Такъ какъ Хроника выпустила упомянутый уже разсказъ I Сам. I — II, мало поучительный для хрониста и безпощадно бьющій въ лицо разсказу I Хрон. XXII — XXIX, то разсказъ о Соломонѣ начинается съ сообщеній I Цар. III, именно, съ описанія вступительной жертвы Соломона на великой высотѣ въ Гаваонѣ и откровенія Ягве, которое Соломонъ получаетъ во снѣ при этомъ случаѣ. Разсказъ объ откровеніи скопированъ съ незначительными измѣненіями; но въ началѣ мы встрѣчаемъ характеристическое различіе. «Соломонъ любилъ ходить передъ Ягве по нраву своего отца Давида, только жертвы приносилъ онъ и курилъ на высотахъ (ибо не былъ еще построенъ домъ для имени Ягве); и царь пошелъ въ Гаваонъ, чтобы принести тамъ жертву, ибо тамъ была великая высота; онъ

*) Ср. мою Israelit. und jüdische Geschichte, 1897, стр. 192.

принесъ тысячу жертвъ всесожженія на тамошнемъ жертвенникѣ, и Ягве явился ему во снѣ: проси, что мнѣ дать тебѣ». Такъ разсказываетъ I Цар. Ш, 3 и слѣд. Книга Хроникъ прежде всего по своему обыкновенію окружаетъ царя огромной свитой тысяченачальниковъ, сотниковъ, судей, князей и старѣйшинъ родовъ, не скупясь на ихъ число, по примѣру пятикнижія, и затѣмъ продолжаетъ: «и Соломонъ и вся община съ нимъ пошли на высоту въ Гаваонѣ, ибо тамъ была божья скинія собранія, которую сдѣлалъ въ пустынѣ Моисей, рабъ божій; но ковчегъ завѣта Давидъ перенесъ туда, гдѣ онъ приготовилъ для него мѣсто, ибо онъ разбилъ для него шатеръ въ Іерусалимѣ; а мѣдный жертвенникъ, который сдѣлалъ Веселіилъ, сынъ Урія, сынъ Ора, стоялъ тамъ передъ жилищемъ Ягве, которое посѣтили Соломонъ и община; и Соломонъ принесъ тамъ жертву на мѣдномъ жертвенникѣ передъ Ягве, у скиніи собранія принесъ онъ тысячу всесожженій, и богъ явился ему во снѣ: проси, что мнѣ дать тебѣ» (II Хрон., I, 3 и слѣд.). Въ древнѣйшемъ разсказѣ нѣтъ ни слова о скиніи собранія; если бы она подразумѣвалась, то было бы не нужно, да и невозможно оправдывать Соломона за то, что онъ принесъ жертву на высотѣ. Хронистъ, проникнутый представленіями о древности, заимствованными изъ жреческаго кодекса, замѣтилъ отсутствіе скиніи и добавилъ ее согласно съ нормою жреческаго кодекса; вѣдь молодой и благочестивый царь, конечно, не могъ принести торжественную жертву, по случаю вступленія на престолъ, на другомъ мѣстѣ, кромѣ предписаннаго закономъ, и для этого то онъ и удалился изъ Іерусалима; въ противномъ случаѣ еще менѣе было бы возможно данное ему благословеніе Ягве. Здѣсь мы видимъ черту, характеризующую зависимость автора отъ I Цар. и въ то же время его смѣлость: выраженіе I Цар. Ш, 3 высота онъ сохраняетъ и ставитъ его рядомъ съ терминомъ скинія собранія, хотя послѣдняя есть прямая противоположность первой. Но поучительно посмотрѣть, какъ мѣшаетъ ему въ другихъ случаяхъ это моисеево святилище въ Гаваонѣ, введенное имъ ad hoc въ исторію. По I Хрон. XVI Давиду очень хотѣлось бы учредить богослуженіе передъ ковчегомъ Ягве, который онъ перенесъ на Сіонъ; но онъ не можетъ этого сдѣлать, такъ какъ моисеевъ жертвенникъ стоитъ въ Гаваонѣ, и ему приходится ограничиться музыкальнымъ суррогатомъ (ст. 37—42). Точно также обстоитъ дѣло въ разсказѣ I Хрон. XXI, о томъ, что теофанія на гумнѣ Орны побудила Давида построить тамъ жертвенникъ и принести на немъ угодную для неба жертву. Въ концѣ этотъ разсказъ окончательно испорченъ замѣчаніемъ, предвосхищающимъ II Хрон. I: конечно, моисеева скинія собранія и жертвенникъ для всесожженій стояли тогда еще на высотѣ въ Гаваонѣ, но у царя не было силъ отправиться туда,

чтобы принести тамъ жертву, такъ какъ ему сковалъ всѣ члены ужасъ передъ ангеломъ со сверкающимъ мечомъ. По той же причинѣ книга Хроникъ игнорируетъ жертву, принесенную Соломономъ тотчасъ послѣ возвращенія изъ Гаваона передъ ковчегомъ завѣта въ Іерусалимѣ: упоминаніе о ней уничтожило бы смыслъ предшествующаго толкованія высоты въ Гаваонѣ. Такимъ образомъ, тѣнь поглощаетъ собою тѣло. Въ другихъ мѣстахъ скинія собранія характернымъ образомъ спутана съ іерусалимскимъ храмомъ (Графъ, стр. 56); въ общемъ, представленіе о ней, впрочемъ, оказало довольно мало вліянія, и только въ упомянутомъ ссйчасъ мѣстѣ (II Хрон. I) она использована до извѣстной степени ex machina, чтобы очистить Соломона отъ тяжкихъ нареканій.

Вслѣдъ за описаніемъ торжественнаго богослуженія передъ моисеевымъ святилищемъ, кн. Хроникъ сейчасъ же переходитъ къ разсказу о построеніи храма (I, 18—VII, II); разсказы о мудрости и богатствахъ Соломона и о сношеніяхъ его съ Хирамомъ (I Цар. Ш, 16—V, 14) пропущены. Однако, мимоходомъ, хронистъ дѣлаетъ нѣсколько короткихъ замѣчаній, чтобы характеризовать богатство Соломона (I, 14—17); эти замѣчанія въ кн. Царей стоятъ только въ X, 26—29 и повторяются еще разъ въ кн. Хроникъ на болѣе подходящемъ мѣстѣ (IX, 25 и сл.). *) Давидъ, собственно говоря, избавилъ своего преемника отъ подготовительныхъ работъ по построенію храма; но послѣдній какъ будто недоволенъ ими (II, 16) и заботится о нихъ вторично (I, 18—II, 17). Сравненіе съ разсказомъ кн. Ездры, II (сооруженіе второго храма) показываетъ, что разсказъ о подготовительныхъ работахъ Соломона есть созданіе нашего автора, хотя онъ сохранилъ мотивы изъ I Цар. V, 16 и сл. и удержалъ многія буквальныя реминесценціи. Въ древнѣйшемъ разсказѣ Хирамъ и Соломонъ—двѣ равноправныя стороны и заключаютъ контрактъ, основывающійся на взаимныхъ обязательствахъ той и другой стороны; въ кн. Хроникъ царь Тира—подданный слуга израильскаго царя и предоставляетъ ему все требуемое въ качествѣ дани; Соломонъ не выражаетъ готовности переговорить съ Хирамомъ лично, какъ въ I Цар., но пишетъ ему письмо, въ которомъ не только открыто исповѣдуетъ вѣру въ Ягве, бога Израиля, неба и земли, но обнаруживаетъ также рѣдкое знаніе жреческаго кодекса пятикнижія. Мѣднолитейный мастеръ, котораго Соломонъ выписалъ изъ Тира (I Цар., VII, 13—14), описывается въ кн. Хроникъ, какъ настоящій Дедалъ, знающій чуть ли не всѣ искусства; какъ двѣ капли воды, онъ похожъ на Веселіила (Исх. XXXI, 2 и сл.; ср. II Хрон., II, 13). Изъ сына вдовы изъ колѣна

*) Ср. текстъ перев. LXX къ I Цар., Ш.

Нефѳалимова этотъ мастеръ превращенъ книгою Хроникъ въ сына женщины изъ Дана; это расхожденіе даетъ толкователямъ матеріалъ для сочиненія цѣлаго семейнаго романа *); но, конечно, этотъ романъ имѣетъ такъ же мало общаго съ дѣйствительной исторіей, какъ сандаловое дерево съ Ливаномъ (II, 7). Сообщеніе I Цар. (V, 27, XI, 28, XII, 4), что массы израильтянъ были согнаны на царскую барщину, замѣнено хронистомъ сообщеніемъ I Цар., встрѣчающимся въ другомъ мѣстѣ (IX. 21), именно, что царь воспользовался трудомъ только ханаанскихъ уроженцевъ; число ихъ, однако, указано въ суммѣ, приведенной въ I Цар. V, 29 и сл. Наконецъ, характерны увѣренія Соломона въ письмѣ къ Хираму въ томъ, что богослуженіе въ новомъ домѣ будетъ совершаться во всемъ согласно съ закономъ, по чину жреческаго кодекса (II, 3); время отъ времени такія замѣчанія повторяются, съ цѣлью показать непрерывное дѣйствіе моисеева культа въ согласіи съ правилами закона (VIII, 12 — 16, XIII, 11).

Главы III и IV посвящены описанію храма (I Цар., VI—VII); но сравнительно съ кн. Царей изъ нихъ выпущено все то, что касается свѣтскихъ построекъ. Текстъ кн. Царей, въ настоящее время сильно испорченный, хронистъ нашелъ въ одномъ пунктѣ (I Цар. VII, 23) въ нѣсколько лучшемъ видѣ; въ остальномъ онъ либо безпорядочно выдергивалъ изъ него отдѣльныя мѣста, либо буквально его списывалъ, прибавивъ только нѣсколько нелѣпыхъ вставокъ и указаній на позднѣйшія учрежденія [113]). Но надо имѣть мужество отчаянія, чтобы отрицать за I Цар. VI—VII права оригинала, къ которому необходимо восходить для пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ; въ особенности характеристично, что какъ въ I Цар. VII, 40—51, такъ и въ II Хрон., IV, 11—V, 1 подведеніе итога слѣдуетъ за описаніемъ отдѣльныхъ вещей.

Въ то время, какъ конкретныя и фактическія даты I Цар. VI—VII сообщаются хронистомъ съ пропусками и очень бѣгло, актъ освященія храма и рѣчь Соломона на этомъ торжествѣ, напротивъ, передаются точно и подробно по I Цар. VIII (V, 2—VII, 10); всѣ встрѣчающіяся здѣсь добавленія и пропуски обдуманы заранѣе. Въ разсказѣ кн. Царей жрецы и левиты не играютъ подобающей имъ роли, хотя актъ освященія касается ихъ самымъ близкимъ образомъ; въ частности, они не устраиваютъ музыкальнаго исполненія, совершенно неизбѣжнаго на такомъ торжествѣ. И вотъ хронистъ вставляетъ ad vocem жрецъ такое добавленіе (между 10 и 11 стихами I Цар. VIII); «а всѣ жрецы, сколько ихъ было,

*) „Sie war von Geburt eine Danitin, heiratete in den Stamm Naphthali, wurde Witwe, als Witwe aus dem Stamm Naphthali wurde sie die Weib des tyrischen Mannes“. Ср. Bertheau въ коммент. къ этому мѣсту

освятились безъ различія классовъ, и левиты, пѣвцы, всѣ вмѣстѣ стояли въ бѣлыхъ одеждахъ съ кимвалами, арфами и цитрами съ восточной стороны жертвенника, и около нихъ сто двадцать жрецовъ съ трубами; и какъ одинъ человѣкъ, всѣ трубачи и пѣвцы возгласили хвалебную пѣснь Ягве, и началась музыка трубъ и кимваловъ и аккомпанирующихъ инструментовъ и хвалебная пѣснь: да будетъ хвала Ягве, ибо онъ благъ, и во вѣкъ милость его; и тогда домъ наполнился дымомъ» (V, II—13). Начало разсказа I Цар. VIII, 22, о томъ, какъ Соломонъ приблизился къ жертвеннику и молился передъ нимъ, скопировано хронистомъ буквально, но потомъ версія кн. Царей подвергается такому толкованію: царь стоялъ на дѣлѣ не передъ жертвенникомъ (на это имѣли право только жрецы), но на импровизированной каѳедрѣ во внутреннемъ дворѣ, на мѣдномъ котлѣ, поставленномъ вверхъ дномъ (VI, 13)—характерная идея, получившая заслуженное одобреніе со стороны комментаторовъ. Заключеніе молитвы Соломона укорочено, быть можетъ, ради того, чтобы избавиться отъ просьбы о прощеніи грѣховъ народа, просьбы, составленной въ духѣ Второзаконія (I Цар. VIII, 50); взамѣнъ этого хронистъ снабдилъ молитву Соломона эпилогомъ собственной фабрики, напоминающимъ послѣплѣнные псалмы. Затѣмъ идетъ болѣе значительный пропускъ (I Цар., VIII, 54—61), объясняющійся тѣмъ, что царь въ кн. Царей стоитъ не на котлѣ, а передъ жертвенникомъ, преклоняетъ колѣна и благословляетъ народъ, какъ жрецъ; въ возмѣщеніе этого пропуска хронистъ разсказываетъ, какъ жертвенникъ былъ освященъ упавшимъ съ неба огнемъ (VII, 1—3); огонь, правда, уже падалъ одинъ разъ (I Хрон., XXI, 26), но, повидимому дѣло тогда происходило ненадлежащимъ образомъ. На 4-мъ стихѣ VIII главы авторъ Хроникъ снова примыкаетъ къ кн. Царей (VIII, 62), но и тутъ онъ начиняетъ свой оригиналъ тамъ, гдѣ онъ кажется ему слишкомъ тощимъ, жрецами, дующими въ трубы, и левитами съ музыкой (VII, 6); въ заключеніе царь у него отпускаетъ народъ по домамъ не на восьмой день праздника кущей, какъ въ книгѣ Царей (VIII, 66), а только на девятый (VII, 10), на основаніи предписаніи Числъ XXIX, 35.

Остальныя событія исторіи Соломона (VII, 11—IX, 28) заимствованы хронистомъ изъ книги Царей, IX, X. При этомъ, извѣстіе книги Царей, что Соломонъ продалъ Хираму двадцать городовъ въ Галилеѣ, хронистъ перевернулъ какъ разъ наоборотъ: Хирамъ уступилъ города Соломону, и послѣдній поселилъ тамъ израильтянъ (VIII, 1—2, ср. I Цар. IX, 10—18); точно также замѣтку о переѣздѣ супруги-египтянки Соломона изъ замка Давида въ новый дворецъ, затемненную [114]) уже въ I Цар. (IX, 14), хронистъ передѣлалъ и придалъ ей совершенно ложное освѣщеніе: «дочь фа-

раона Соломонъ переселилъ изъ замка Давида въ домъ, который онъ для нея построилъ, говоря: въ домѣ Давида не должна жить у меня ни одна жена, ибо онъ святъ, такъ какъ туда былъ перенесенъ ковчегъ» (VШ, 11). Заключительная глава о царствованіи Соломона (I Цар., XI), которая рисуетъ царя совсѣмъ не съ лучшей стороны, пропущена въ силу тѣхъ же соображеній, которыя побудили выпустить двѣ первыя главы книги Царей [115]).

Исторія сына обработана по тому же плану и тѣмъ же способомъ, какъ и исторія отца; разница только въ томъ, что ея матеріалъ гораздо легче поддавался цѣлямъ обработки. Старая картина ретуширована: всѣ темныя и неприглядныя черты изглажены, и на ихъ мѣсто наложены новыя блестящія краски, но не въ стилѣ оригинала, а во вкусѣ времени автора: жрецы, левиты, огонь съ неба, исполненіе всякой правды въ законѣ, музыка безъ конца, и кромѣ того еще цѣлый рядъ всякихъ легендарныхъ анахронизмовъ и преувеличеній, и все это безъ всякой оглядки. Матеріалъ традиціи какъ будто проѣденъ чужеродной средою, духомъ послѣплѣннаго іудейства.

II.

1. Исторія Израиля послѣ смерти Соломона въ книгѣ Хроникъ продолжается только въ видѣ исторіи царства Ягве въ рукахъ сыновъ Давида, а все, что касается исторіи десяти колѣнъ, пропущено. По понятіямъ юдаистической эпохи, Израиль—это община, имѣющая правомѣрное богослуженіе, а послѣднее пріурочено къ іерусалимскому храму, и самаряне, конечно, совершенно непричастны къ іерусалимскому храму. Авія, царь Іуды, разъясняетъ царю Іеровоаму I и его войску эту точку зрѣнія въ рѣчи съ горы Семараимъ, передъ началомъ битвы: «вы думаете устоять передъ царствомъ Ягве въ рукахъ сыновъ Давида, потому что васъ большая толпа, и на вашей сторонѣ золотые тельцы, которыхъ Іеровоамъ сдѣлалъ для васъ богами? но развѣ вы не выгнали жрецовъ Ягве, сыновъ Аарона, и левитовъ, и не поставили сами себѣ жрецовъ, какъ язычники, такъ что всякій, кто приходитъ наполнять себѣ руку съ быкомъ и семью баранами, становится жрецомъ идоловъ? Но мы не покинули Ягве, нашего бога, и у насъ служатъ Ягве наши жрецы, сыны Аарона, и левиты, сжигаютъ Ягве всесожженія каждое утро и каждый вечеръ, и приносятъ курительную жертву и хлѣбы предложенія на чистомъ столѣ; ибо мы сохранили служеніе Ягве, нашему богу, а вы покинули. И вотъ съ нами, во главѣ насъ, богъ, его жрецы и громкія трубы, чтобы гремѣть противъ васъ: израильтяне, не боритесь противъ Ягве, бога вашихъ отцовъ, ибо это вамъ не удастся!» (XIII, 1—12; ср. XI, 13—17).

Но въ дѣйствительности царство, носившее имя Израиль, въ древнюю эпоху было какъ разъ подлиннымъ Израилемъ, а Іуда былъ, такъ сказать, дополненіемъ къ нему. Когда Амасія, царь Іуды, послѣ подчиненія эдомитянъ, вызвалъ на борьбу Іоаса, царя Самаріи, страна котораго тогда была въ самомъ печальномъ состояніи вслѣдствіе вѣчныхъ сирійскихъ войнъ, Іоасъ приказалъ сказать Амасіи: «терновникъ на Ливанѣ послалъ къ кедру на Ливанѣ: отдай дочь твою въ жены моему сыну—тогда пробѣжали тамъ дикіе звѣри и потоптали терновикъ; ты разбилъ Эдома и возгордился, наслаждайся твоей славой и сиди дома» (II Цар., XIV, 9); а такъ какъ Амасія не хотѣлъ послушать Іоаса, то царь израильскій наказалъ его, какъ мальчика-озорника, и обратилъ его въ бѣгство. Отношенію политическаго и историческаго значенія обоихъ царствъ въ полной мѣрѣ соотвѣтствовало отношеніе ихъ религіознаго значенія. Израиль былъ колыбелью пророчества, тамъ дѣйствовали Самуилъ, Илія и Елисей; могъ ли Іуда выставить одновременно со своей стороны подобную имъ фигуру? Авторъ кн. Царей, навѣрное, не забылъ бы упомянуть о ней: вѣдь онъ всѣмъ сердцемъ іудей, и всетаки прямо въ силу характера своего матеріала вынужденъ интересоваться преимущественно сѣвернымъ царствомъ. Новая фаза въ развитіи пророчества была вызвана къ жизни грозящею гибелью Самаріи; ея первый представитель, іудей Амосъ изъ Θекои, былъ посланъ не къ Іудѣ, а къ Израилю, исторію котораго, какъ народа Ягве, онъ напередъ предчувствовалъ въ глубинѣ своей души и перестрадалъ вмѣстѣ съ Израилемъ. Только Исаія поставилъ Іерусалимъ въ центрѣ своего созерцанія и отвернулся отъ Израиля; но когда онъ впервые выступилъ, шла война между народами-братьями, а когда его дѣятельность достигла своего кульминаціоннаго пункта, сѣверное царство погибло, и всѣ надежды приходилось возложить на остатокъ, на приходившую уже въ упадокъ хижину Давида. Впрочемъ, что касается культа, то обстоятельства въ сѣверномъ царствѣ, по крайней мѣрѣ въ послѣднее столѣтіе передъ ассирійскимъ плѣненіемъ, могли быть менѣе благопріятны, чѣмъ въ Іудѣ, но напередъ можно сказать, что разницы по существу не было. И тутъ и тамъ на безчисленныхъ мѣстахъ поклонялись Ягве, какъ подлинному богу народа, и тутъ и тамъ служеніе на высотахъ соединялось съ культомъ священныхъ деревьевъ, столбовъ и камней, золотыхъ и серебряныхъ изображеній (Ис. II, 8 и сл., XVII, 8, XXX, 22; Михей, V, 12). Еще вопросъ, много ли отличался царскій культъ въ Іерусалимѣ во времена Езекіи отъ культа въ Веѳилѣ и Данѣ: золотымъ тельцамъ Іеровоама можно противопоставить мѣднаго змѣя Моисея и даже ковчегъ Ягве, который въ старину былъ идоломъ (I Сам., IV—VI) и только

впослѣдствіи, когда уже онъ, вѣроятно, болѣе не существовалъ, сталъ изображаться въ идеальномъ видѣ ковчега завѣта, т. е. закона. Что касается пророческой реакціи противъ народнаго культа, то примѣръ Осіи показываетъ, что она стала дѣйствовать среди Израиля такъ же рано и такъ же сильно, какъ и среди Іуды. Даже послѣ реформаціи Іосіи Іеремія жалуется, что пощаженная до сихъ поръ сестра нисколько не лучше, чѣмъ та, которая сто лѣтъ тому назадъ пала жертвою Ассиріи (Ш, 6—10); авторъ книги Царей, опирающійся на Второзаконіе и всецѣло предпочитающій Іуду и Іерусалимъ, всетаки въ угоду своему взгляду не измѣняетъ фактовъ, которые показываютъ, что древній Израиль столь же мало соотвѣтствовалъ требованіямъ Второзаконія, какъ и древній Іуда.

Кн. Хроникъ, напротивъ, не только кладетъ законъ и при этомъ законъ въ полномъ объемѣ, весь законъ пятикнижія, и въ особенности его доминирующую часть, жреческій кодексъ, въ основу своего сужденія о прошедшемъ, но даже передѣлываетъ факты сообразно съ нормами закона, дѣйствовавшими будто бы искони, и представляетъ себѣ древній Израиль точной копіей съ образца позднѣйшей іудейской общины, въ видѣ единой расчлененной іерократіи, со строго централизованнымъ культомъ, отправляемымъ съ точнымъ соблюденіемъ предписанной формы, на священномъ мѣстѣ въ Іерусалимѣ. Но такъ какъ въ царствѣ десяти колѣнъ незамѣтны всѣ эти отличительные признаки царства божія, то это означаетъ отпаденіе отъ истиннаго Израиля; они сдѣлали своими богами барановъ и тельцовъ, прогнали жрецовъ и левитовъ, вообще отказались отъ учрежденій, которыя вырабатывались въ Іудѣ со времени Іисуса Навина и получили свое завершеніе въ трудахъ Ездры [116]). Поэтому, десять колѣнъ, какъ другіе язычники, лишь постольку могутъ идти въ счетъ для священной исторіи, поскольку они вступаютъ въ дружеское или враждебное соприкосновеніе съ подлиннымъ народомъ Ягве, съ Израилемъ въ землѣ Іуды (П Хроникъ, ХХШ, 2); при этомъ хронистъ намѣренно, и нисколько не скрывая своего предпочтенія, всегда принимаетъ сторону Іуды, даже если дѣло идетъ о жителяхъ сѣвернаго царства *). Если серьезно считаться съ пятикнижіемъ, какъ съ закономъ моисеевымъ, то это исключеніе десяти колѣнъ дѣйствительно будетъ необходимымъ слѣдствіемъ; ибо уже одинъ фактъ ихъ принадлежности къ народу Ягве разрушаетъ основную предпосылку послѣдняго, единство и законность культа, какъ основу теократіи, жрецовъ и левитовъ, какъ ея важнѣйшихъ органовъ, «какъ жилы и мускулы народнаго

*) Ср. XI, 16; XV, 9; XXX, 11; XIX, 2; XX, 35 и сл., XXV, 7; XXV, 9 и слѣд.

тѣла, которые связываютъ члены въ жизнеспособное и неподвижное цѣлое».

2. Оборотная сторона—это, конечно, идеализація Іуды съ точки зрѣнія законнаго культа; она достигнута тѣмъ же способомъ, о которомъ мы уже имѣемъ понятіе на основаніи опыта, продѣланнаго хронистомъ съ Давидомъ и Соломономъ. Выселившіеся изъ Израиля жрецы и левиты укрѣпили южное царство (XI, 17) и образуютъ элементъ, обладающій дѣйствительнымъ господствомъ, дѣлающій исторію. Цари существуютъ въ Іудѣ только для нихъ, въ качествѣ покровителей и смотрителей культа; но во внутреннія отношенія культа они не могутъ вмѣшиваться (XXVI, 16 и слѣд.); ихъ главная правительственная обязанность заключается въ произнесеніи проповѣдей и въ устройствѣ духовныхъ праздниковъ, которые являются кульминаціонными пунктами исторіи *). Хорошіе цари понимаютъ свою задачу и неотдѣлимы отъ святыхъ слугъ Ягве; таковы въ особенности Іосафатъ, Езекія и Іосія. О первомъ книга Хроникъ разсказываетъ, что онъ въ третій годъ своего царствованія учредилъ комиссію изъ свѣтскихъ сановниковъ, жрецовъ и левитовъ, которая должна была объѣхать іудейскія области съ книгой закона и учить народъ (XVII, 7—9); въ болѣе значительныхъ пунктахъ, въ крѣпостяхъ, Іосія вслѣдъ за этимъ назначилъ судебные трибуналы, а надъ ними поставилъ верховный трибуналъ въ Іерусалимѣ, состоявшій также изъ жрецовъ, левитовъ и свѣтскихъ сановниковъ; при разборѣ духовныхъ дѣлъ въ немъ предсѣдательствовали первосвященники, а при разборѣ свѣтскихъ дѣлъ—іудейскій князь (XIX, 5—11). Въ книгѣ Царей объ этихъ учрежденіяхъ нѣтъ ни слова, хотя отмѣчены менѣе важные факты (I Цар. XXII, 47); авторъ Хроники сообщаетъ все это своимъ собственнымъ стилемъ, который сразу даетъ себя знать въ особенности въ благочестивыхъ рѣчахъ. Вѣроятно, къ Іосафату здѣсь возведена судебная организація эпохи, современной хронисту; если это такъ, то мы имѣемъ здѣсь древнѣйшее свидѣтельство объ іерусалимскомъ синедріонѣ, какъ верховной инстанціи надъ провинціальными синедріонами, а также о его составѣ и президіумѣ. Въ древности подобная судебная организація была невозможна; это очевидно, изъ того, что въ качествѣ ея основанія предполагается книга закона, и что она составлена изъ жрецовъ и левитовъ; наконецъ, она противорѣчитъ случайнымъ фактическимъ даннымъ, встрѣчающимся у Исаіи и у древнѣйшихъ пророковъ (вплоть до Іереміи XXVI): тамъ повсюду считается само собою понятнымъ, что носи-

*) XIII, 7 и сл., XV, 10 и сл., XX; 6 и сл.; XXIX, 5 и сл.; XXX, 1 и сл.; XXXV, 1 и сл.

тели власти въ то же время и прирожденные судьи [117]). Хронистъ, впрочемъ, умудрился разсказать уже о Давидѣ нѣчто подобное тому, что онъ разсказалъ объ Іосафатѣ (I Хроникъ XXIII, 4, XXVI, 29—32): причина, вслѣдствіе которой хронистъ избралъ для этого дѣла преимущественно Іосафата, заключается просто въ значеніи его имени: Ягве есть судья, какъ намекаетъ не разъ самъ Іосафатъ (XIX, 5—11, ср. Іоиль IV, 12). Но жрецы и левиты поддерживаютъ іудейскаго царя не только въ этихъ внутреннихъ дѣлахъ, но и на войнѣ. Трубы жрецовъ дали Авіи мужество и побѣду надъ Іеровоамомъ, царемъ Израиля; музыка левитовъ дала побѣду Іосафату надъ Моавомъ и Аммономъ. Сначала Іосафатъ постился и обратился съ молитвою къ богу, въ отвѣтъ на которую получилъ утѣшительное обѣщаніе черезъ пѣвца. На другое утро онъ двигается съ войскомъ противъ враговъ, причемъ впереди вооруженныхъ воиновъ идутъ левиты и поютъ: «возблагодарите Ягве, ибо во вѣкъ милость его». И затѣмъ оказывается, что боевую работу сдѣлали сами враги: по сигналу хвалебной пѣсни, они напали другъ на друга и истребили другъ друга. Три дня царь дѣлитъ добычу и возвращается тѣмъ же порядкомъ, какъ ходилъ въ походъ, къ дому Ягве, въ предшествіи левитовъ, играющихъ на псалтиряхъ, арфахъ и трубахъ (XV, 1—28). Такимъ же образомъ прославляется Езекія. Объ осадѣ Іерусалима ассиріянами и о замѣчательномъ освобожденіи отъ нихъ города хронистъ распространяется сравнительно мало (XXXII, 1 и слѣд., сравн. де-Ветте, I, стр. 75); по книгѣ Хроникъ главное дѣло Езекіи заключается въ томъ, что онъ тотчасъ по вступленіи на престолъ, въ первый мѣсяцъ и годъ своего царствованія, обращается къ жрецамъ и левитамъ, какъ отецъ къ своимъ дѣтямъ, съ отеческой рѣчью и устраиваетъ съ ихъ помощью большой праздникъ освященія храма, закрытаго и опустошеннаго Ахазомъ; затѣмъ, во второй мѣсяцъ онъ празднуетъ самымъ величественнымъ образомъ пасху и, наконецъ, отъ третьяго до седьмого мѣсяца онъ обращаетъ свои заботы на то, чтобы аккуратно поступали обязательныя приношенія въ пользу клира. Все это описано въ обычномъ стилѣ хрониста, въ трехъ длинныхъ главахъ, которыя не даютъ намъ ничего новаго о времени Езекіи, но позволяютъ узнать многое относительно эпохи автора, въ особенности относительно тогдашняго порядка приношенія священныхъ повинностей (XXIX, I — XXXI, 21). Тоже самое при описаніи царствованія Іосіи: разсказъ о реформаціи культа, составившей цѣлую эпоху, передается въ книгѣ Хроникъ въ общемъ довольно глухо; зато короткое замѣчаніе о праздновании пасхи (II Цар., XXIII, 21—23) превращено въ подробнѣйшее описаніе великолѣпнаго пасхальнаго праздника, на которомъ, какъ всегда, главную

роль играютъ жрецы и въ особенности левиты. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи стоитъ отмѣтить еще одну маленькую черту: разсказъ кн. Царей о большомъ собраніи, на которомъ царь заставляетъ принести присягу въ соблюденіи книги закона, передается хронистомъ во всемъ точно по кн. Царей, но только вмѣсто жрецовъ и пророковъ хронистъ заставляетъ участвовать жрецовъ и левитовъ. Значеніе этой перемѣны лучше всего уясняется путемъ сравненія съ Таргумомъ, гдѣ «жрецы и пророки» переведено «жрецы и книжники».

Но перенеся въ старину легитимный культъ, предписанный въ законе и осуществленный въ юдаизмѣ, хронистъ вступилъ въ своеобразный конфликтъ съ сообщеніями своего источника, изъ котораго явствуетъ, что этотъ культъ не проходитъ въ готовомъ видѣ черезъ всю исторію, но создается постепенно въ теченіе исторіи. Хронистъ, по мѣрѣ силъ, выпутывается изъ этого конфликта, но не можетъ избѣжать страннаго качанія между оторванной отъ времени точкой зрѣнія, которая ему прирождена, и исторической традиціей, которую онъ использовалъ и принялъ въ свое произведеніе. Хронистъ выпустилъ стихи I Цар. XIV, 22—23 «іудеи (не только Ровоамъ) дѣлали неугодное Ягве и гнѣвили его, какъ ихъ отцы, и воздвигали также высоты, каменные столбы и священныя деревья и т. д.»; эти стихи, подобно параллельному замѣчанію о Израилѣ (XII, 26 и сл.), имѣютъ въ разсказѣ кн. Царей принципіальное значеніе и стираютъ предполагаемое различіе между культами левитскаго царства и царства, изгнавшаго левитовъ. Но хронисту эти стихи показались совершенно невозможными, хотя онъ сообщаетъ весь разсказъ, тѣсно связанный съ ними (XII, 1—16). Точно также хронистъ не согласился съ неблагопріятнымъ приговоромъ надъ преемникомъ Ровоама, Авіей (I Цар. XV, 3—5), такъ какъ первые іудейскіе цари, сохранившіе правомѣрный культъ, непремѣнно должны были быть хорошими въ сравненіи съ израильскими царями, отпавшими отъ законнаго культа. Но хотя хронистъ ради чести Іуды замалчиваетъ темныя стороны, онъ всетаки не могъ пройти молчаніемъ улучшеніе обстоятельствъ въ Іудѣ, наступающее, по I Цар. XV, 12 и слѣд., со времени царя Асы; неизвѣстно, для чего это ему понадобилось, такъ какъ по кн. Хроникъ и до тѣхъ поръ все было въ самомъ лучшемъ порядкѣ. Мало того хронистъ преувеличиваетъ это улучшеніе: Аса у него—второй Іосія (XV, 1—15); онъ также уничтожаетъ высоты (XIV, 14), хотя немного ниже хронистъ, вслѣдъ за кн. Царей, повторяетъ что высоты не были уничтожены. Точно также поступаетъ хронистъ съ Іосафатомъ: сначала сообщаетъ, что этотъ царь ходилъ по путямъ своего отца и уничтожилъ высоты въ Іудѣ (XVII, 3, 6, XIX, 3,

невѣрное обобщеніе I Цар. XXII, 43, 47), и затѣмъ говоритъ, что высоты остались (XX, 32—33 = I Цар. XXII, 43—44). Автору кн. Хроникъ, съ одной стороны, представляется невозможнымъ, чтобы культъ высотъ, который ему кажется богопротивнымъ въ своей основѣ, не былъ уничтоженъ благочестивыми, т. е. вѣрными закону царями, а съ другой стороны, онъ механически копируетъ свой источникъ.

Встрѣчаясь съ завѣдомо непріятными ему царями, хронистъ спасается тѣмъ, что попросту превращаетъ ихъ въ язычниковъ и гонителей религіи завѣта, они немыслимы для него внутри ягвизма, который по его мнѣнію во всѣ времена нормировался закономъ и былъ для него равнозначущъ съ нетерпимымъ моисеевымъ закономъ іудейства. Такъ онъ изображаетъ прежде всего Іорама: Іорамъ строитъ высоты, соблазняетъ жителей Іерусалима къ блуду, а Іуду къ отступничеству (XXI, 11), и тутъ же перебиваетъ мечемъ всѣхъ своихъ братьевъ (ст. 4)—одно вытекаетъ изъ другого. Его вдова Гоѳолія опустошаетъ храмъ Ягве и дѣлаетъ изъ посвященнаго Ягве металла изображенія Ваала (XXIV, 7), съ помощью своихъ убитыхъ (!) сыновей (можетъ быть, они воскресли для этого?); тѣмъ не менѣе официальный культъ Ягве въ Іерусалимѣ продолжается непрерывно подъ руководствомъ жреца Іодая. Но всего безжалостнѣе хронистъ расправился съ Ахазомъ. По II Цар., XVI, 10 и сл. Ахазъ видѣлъ въ Дамаскѣ жертвенникъ, который очень ему понравился; по образцу этого жертвенника онъ приказалъ сдѣлать такой же въ Іерусалимѣ, при чемъ мѣдный жертвенникъ Соломона, вѣроятно, пошелъ въ переплавку; за исполненіемъ царскаго приказа слѣдилъ жрецъ Урія. Ясно, что тутъ и рѣчи нѣтъ объ автономіи, о божественномъ правѣ неприкосновенности святилища; царь приказываетъ, жрецъ исполняетъ. Для хрониста, слѣдовательно, вся эта исторія совершенно непостижима; что же онъ изъ нея дѣлаетъ? Ахазъ ввелъ дамасскій культъ идоловъ, отмѣнилъ культъ Ягве и заперъ храмъ (XXVIII, 23 и сл.). Личность человѣка для хрониста нуль, все для него заключается въ ненарушимомъ единствѣ моисеева культа; но отъ законности культа ничего бы не осталось, если бы правовѣрный жрецъ, другъ пророка Исаіи, участвовалъ во введеніи иностраннаго жертвенника. Врядъ ли нужно было хронисту усиливать замѣчанія II Цар., XXI, чтобы сдѣлать Манассію и Амона чистыми язычниками; кромѣ того, здѣсь были особыя основанія, не позволявшія черезчуръ чернить этихъ царей. Удивительно, что и народъ, всегда одушевленный радостнымъ усердіемъ къ закону и награждающій благочестивыхъ царей за ихъ преданность завѣту (XV, 15; XVII, 5; XXIV, 10; XXXI, 30), отмѣчаетъ этихъ злыхъ царей: онъ или

отказываетъ имъ въ почетномъ царскомъ погребеніи или уменьшаетъ погребальныя почести. *).

Періодическіе приступы язычества въ то же время помогаютъ понять слѣдующія за ними улучшенія, которыя подчасъ не подъ силу понятливости іудейскаго книжника. По книгѣ Царей цари Іоасъ, Езекія и Іосія вводили похвальныя новшества въ храмовомъ культѣ, устраняли глубоко вкоренившіеся и издавна практиковавшіеся обычаи и реформировали оффиціальное служеніе Ягве. Эти моменты прогресса внутри ягвизма, которые, конечно, самымъ неудобнымъ образомъ противорѣчатъ устойчивости религіи Ягве со временъ Моисея, книга Хроникъ превращаетъ въ простыя возстановленія чистоты богослуженія, совершаемыя вслѣдъ за случаями насильственнаго уничтоженія законнаго культа. Основательнѣе всего хронистъ продѣлалъ это по отношенію къ Езекіи. Послѣ того какъ предшественникъ Езекіи заперъ священныя ворота, погасилъ свѣтильники и прекратилъ богослуженіе, Езекія пускаетъ все опять въ ходъ при помощи вновь назначенныхъ жрецовъ и левитовъ; первый и самый важный актъ его правленія—это освященіе храма (гл. 29). Затѣмъ идетъ возстановленіе пасхи и взысканіе недоимокъ въ пользу клира, который передъ этимъ, повидимому, былъ разсѣянъ [118]). Хронистъ умолчалъ только о томъ, что царь разрушилъ мѣднаго змѣя Нехуштана (II Цар. 18, 4), какъ будто ему показалось невѣроятнымъ, чтобы до сихъ поръ могли почитать такое изображеніе, да еще считая, что оно происходитъ отъ Моисея. Напротивъ, столь же крупное затрудненіе, заключавшееся въ сообщеніи о томъ, что царь разрубилъ ашеру, подъ которой можно подразумѣвать только ашеру при жертвенникѣ храма. (16, 21) хронистъ устранилъ превращеніемъ единственнаго числа во множественное: царь разрубилъ ашеры (31, 1), которыя находились въ различныхъ мѣстахъ Іуды, конечно, при различныхъ языческихъ жертвенникахъ.

Въ исторіи Іоаса и Іосіи свободному полету вѣрной закону фантазіи хрониста мѣшаютъ уже не только общіе итоги разсказовъ его источника, но и ихъ спеціальныя детали (II Цар. главы 11, 12, 22, 23). Какъ разъ эти разсказы, едва ли не единственные подробные разсказы объ іудейскомъ царствѣ въ книгѣ Царей, по существу больше всего отвѣчаютъ пристрастію нашего автора къ культу; но ихъ детали повергаютъ его въ величайшее затрудненіе: то, что по его понятіямъ совершенно не соотвѣтствуетъ закону, надо изобразить не иначе, какъ въ самомъ благопріятномъ свѣтѣ.

---

*) XXI, 19—20; XXVIII, 27; XXXIII, 20; всѣ эти извѣстія противорѣчатъ сообщеніямъ II Цар., IX, 28; XVI, 20; XXI, 26.

Несомнѣнно, что разсказы кн. Царей о сценахъ исторіи Іоаса, разыгрывающихся въ храмѣ и относящихся къ храму, собственно тождественны съ тѣмъ, что разсказывается въ книгѣ Хроникъ (II Цар. XI, 1—XII, 17, ср. II Хрон. XXII, 10—XXIV, 14); въ частности начало и конецъ II Цар. 11 буквально повторяются во II Хроникъ (главы 22 и 23), съ незначительными измѣненіями. Въ серединѣ разсказа также встрѣчаются во II Хрон. 23 мѣста, взятыя безъ измѣненій изъ II Цар. 11; но въ книгѣ Цар. они понятны, а въ книгѣ Хроникъ они вставлены безъ всякой связи. Дѣло въ томъ, что въ книгѣ Хроникъ оцѣнка и окраска всей исторіи совершенно иныя, какъ показываетъ нижеслѣдующее сопоставленіе главныхъ частей того и другого разсказа; чтобы понять это сопоставленіе, надо вспомнить, что правительница Гоѳолія перебила всѣхъ членовъ фамиліи Давида, ускользнувшихъ отъ кровавой бани Іиуя, кромѣ маленькаго Іоаса, который съ вѣдома жреца Іодая нашелъ пріютъ и защиту въ храмѣ.

II Цар. XI—4) Въ седьмой годъ рѣшился Іодай, взялъ начальниковъ карійцевъ и тѣлохранителей;

велѣлъ имъ придти къ нему въ домъ Ягве Ягве и заключилъ съ ними союзъ и клятву и показалъ имъ царскаго сына 5) и приказалъ: вотъ что вы должны дѣлать: треть изъ васъ, тѣ которые уходятъ домой въ субботу и несутъ службу въ царскомъ домѣ (6 треть въ воротахъ Іесодъ и треть къ воротахъ сзади тѣлохранителей и вы должны нести службу въ домѣ...) 7) и двѣ другія трети, которыя приходятъ въ субботу и несутъ службу при царѣ въ домѣ Ягве:

8) вы должны окружить царя, каждый съ обнаженнымъ оружіемъ, и кто проникнетъ въ ряды, тотъ долженъ быть умерщвленъ, и вы должны быть

II Хрон. XXIII 1. Въ седьмой годъ ободрился Іодай и взялъ начальниковъ: Азарію, сына Іорама, Измаила сына Іоанана, Азарію, сына Овида, Маасею, сына Азіи, и Елисафа, сына Захаріи въ союзъ съ собою, 2) и они пошли кругомъ по Іудѣ и собрали левитовъ изъ всѣхъ іудейскихъ городовъ и старѣйшинъ родовъ Израиля и пошли къ Іерусалиму, 3 и вся община заключила союзъ въ домѣ божіемъ съ царемъ. И онъ сказалъ имъ: вотъ царскій сынъ долженъ царствовать, какъ Ягве говорилъ о сынахъ Давида, 4) вотъ что вы должны сдѣлать: треть изъ васъ, которая приходитъ въ субботу, изъ жрецовъ и изъ левитовъ должна охранять пороги, 5) треть изъ васъ должна быть въ домѣ царя и треть въ воротахъ Іесодъ и весь народъ во дворахъ дома Ягве: 6) и никто не долженъ входить въ домъ Ягве, кромѣ жрецовъ и служащихъ изъ левитовъ; они могутъ войти, ибо они освящены а весь народъ пусть соблюдаетъ порядокъ, установленный Ягве; 7) и левиты должны окружать царя, каждый съ обнаженнымъ оружіемъ, и кто войдетъ въ храмъ,

всегда съ съ царемъ, куда бы онъ ни пошелъ.

9) И начальники сдѣлали все такъ, какъ имъ сказалъ жрецъ Іодай и взяли каждый своихъ людей, уходящихъ въ субботу и приходящихъ въ субботу, и пришли къ жрецу Іодаю.

10) И жрецъ далъ начальникамъ мечи и доспѣхи паря Давида, которые были въ домѣ Ягве.

11) И тѣлохранители стояли каждый съ оружіемъ въ рукѣ, отъ южной стороны храма кругомъ до сѣверной стороны около жертвенника и храма и вокругъ царя.

12) И онъ вывелъ царскаго сына и надѣлъ на него діадему и браслеты, и они сдѣлали его царемъ и помазали его и хлопали въ ладоши и восклицали: да здравствуетъ царь!

долженъ быть убитъ, и они должны быть всегда съ царемъ, куда бы онъ ни пошелъ. 8) И левиты и весь Іуда сдѣлали все такъ, какъ имъ приказалъ жрецъ Іодай, и взяли каждый своихъ людей. уходящихъ въ субботу и приходящихъ въ субботу, такъ какъ жрецъ Іодай не отпустилъ смѣну. 9) И жрецъ Іодай далъ начальникамъ копья, щиты и доспѣхи царя Давида, которые были въ домѣ божіемъ, и поставилъ весь народъ, каждаго съ оружіемъ въ рукѣ, отъ южной стороны храма кругомъ до сѣверной стороны, около жертвенника и храма и вокругъ царя. 11) И они вывели царскаго сына и надѣли на него діадему и браслеты и сдѣлали его царемъ, и помазали его Іодай и его сыновья и сказали: да здравствуетъ царь!

Развѣ возведеніе на престолъ Іоаса могло происходить при содѣйствіи гвардіи іудейскаго царя, какъ нѣкогда происходило возведеніе на царство Соломона? Развѣ могъ первосвященникъ клясться вмѣстѣ съ начальниками въ домѣ Ягве и самолично дать распоряженіе ввести въ ограду храма полуязыческихъ наемниковъ? Это было бы мерзостью по отношенію къ закону, и нельзя повѣрить, чтобы такой святой человѣкъ былъ на нее способенъ. Почему Іодаю не употребить въ дѣло свою собственную гвардію—міріады левитовъ, готовыхъ къ его услугамъ? Это было единственно правильный и, слѣдовательно, дѣйствительно имѣвшій мѣсто образъ дѣйствія, рѣшилъ хронистъ. «Никто не долженъ входить въ домъ Ягве, кромѣ жрецовъ и несущихъ службу изъ левитовъ»: сообразно съ этимъ основнымъ положеніемъ, придуманнымъ самимъ хронистомъ (23, 6; срав. ст. 7 въ храмъ вмѣсто въ ряды), нашъ благочестивый историкъ на мѣсто карійцевъ и тѣлохранителей ставитъ своихъ жрецовъ и левитовъ. Эта замѣна передвигаетъ и Іодая на мѣсто, подобающее ему, какъ суверену храма и общины. Теперь ему уже не нужно тайкомъ составлять заговоръ съ начальниками гвардіи; черезъ своихъ духовныхъ офицеровъ онъ созываетъ въ храмъ левитовъ и старѣйшинъ родовъ изъ всѣхъ городовъ Іуды и заставляетъ тамъ все собраніе заключить союзъ съ молодымъ царемъ. Но надо представить себѣ, какое кричащее противорѣчіе неминуемо получается вслѣдствіе такого закрашиванія

отдѣльныхъ частей старой картины. Если Іодай располагаетъ такой неограниченной властью и дѣйствуетъ совершенно открыто во время производимой имъ революціи, то дѣйствительная власть находится въ его рукахъ, а не въ рукахъ Гоѳоліи—для чего же тогда онъ столько хлопочетъ чтобы смѣстить незаконную властительницу? Развѣ только изъ пристрастія къ торжественнымъ церемоніямъ съ участіемъ левитовъ? Далѣе, что должны дѣлать офицеры, сохранившіеся въ XXШ, 1, 9, а въ стихѣ 14 прямо названные военными офицерами, если солдаты у нихъ отняты или превращены въ нѣчто другое? Можетъ быть левиты имѣли военную организацію и въ три очереди несли каждую недѣлю службу въ храмѣ? Комментаторы склонны сочинять такія вспомогательныя гипотезы; они могутъ продолжать ихъ до безконечности, но не достигнутъ цѣли, ибо одна ошибка рождаетъ другую. Можно еще упомянуть 23, 8, въ качествѣ особенно поразительнаго примѣра того, какъ мститъ за себя способъ дѣйствія хрониста. Слова: и они взяли каждый своихъ людей и т. д. заимствованы изъ книги Царей, но тамъ подлежащее—начальники, а здѣсь—левиты и всѣ іудеи; выходитъ, какъ будто у каждаго левита и іудея были свои люди, которые по субботамъ приходили и уходили.

Не менѣе поучительно сравненіе II Царей XII, 5—17 со II Хрон. XXIV, 4—14. По книгѣ Царей Іоасъ сдѣлалъ распоряженіе, чтобы всѣ посвящаемые храму денежные дары впредь шли жрецамъ, а на жрецовъ за это возлагалась обязанность держать строенія въ должномъ порядкѣ. Но жрецы деньги брали, а ремонта не производили, а когда царь сталъ за это порицать ихъ и въ особенности Іодая, то они отказались отъ полученія денегъ, чтобы не имѣть хлопотъ. Тогда царь поставилъ нѣчто вродѣ божьей кружки—сундучокъ съ отверстіемъ, рядомъ съ жертвенникомъ, «какъ войдешь въ храмъ—направо»; жрецы должны были бросать туда поступающія въ храмъ деньги, за исключеніемъ штрафовъ и выкуповъ, которые оставались въ ихъ пользу. Когда сундучокъ наполнялся, то царскіе писцы и верховный жрецъ высыпали деньги, взвѣшивали ихъ и отдавали мастерамъ для расплаты съ рабочими; ни одной доли этихъ денегъ нельзя было обратить на изготовленіе священной утвари, какъ опредѣлено сказано въ стихѣ 14. Это учрежденіе царя Іоаса осталось надолго и существовало еще во время Іосіи (II Царей XXII, 3 и слѣд.).

Для автономной іерократіи божіей милостью такой самовластный образъ дѣйствій Іоаса былъ совсѣмъ неподходящимъ. По закону, поступающія въ храмъ денежныя приношенія шли жрецамъ; никакой царь не могъ отнять ихъ у жрецовъ и распоряжаться ими по произволу. Какъ могъ Іодай отказаться отъ своего божественнаго права и потерпѣть такое оскорбленіе величества святыни!? Какъ оказалось возможнымъ, чтобы онъ получилъ выговоръ за свое первоначальное пассивное сопротивленіе противозаконному требованію!? Какъ вообще жрецы могли быть призваны царемъ къ отвѣту въ ихъ собственномъ вѣдомствѣ? Книга Хроникъ знаетъ это лучше насъ. Гнусная Гоѳолія опустошила и разграбила храмъ; поэтому Іоасъ рѣшилъ возстановить его и для этой цѣли приказалъ собрать со всего Израиля черезъ левитовъ деньги. Но такъ какъ левиты не спѣшили съ этимъ дѣломъ, то онъ сдѣлалъ сундучокъ и поставилъ его снаружи въ воротахъ святилища: тогда народъ устремился къ нему, и съ радостнымъ усердіемъ и знатные люди и мелкій людъ клали свои даянія въ сундучокъ, пока онъ не наполнился до верху. Когда привратники возвѣстили объ этомъ, пришли царскіе писцы и уполномоченный первосвященника; царь и первосвященникъ заплатили рабочимъ, а что осталось, было перелито въ драгоцѣнные сосуды (II Хрон., XXIV, 5—14). Такимъ образомъ, Іоасъ не дѣлаетъ никакихъ распоряженій относительно священныхъ приношеній, но производитъ чрезвычайный сборъ, подобный тому, который когда-то произвелъ Моисей для построенія скиніи собранія: отсюда вытекаетъ и все остальное. Въ книгѣ Царей дѣло идетъ о постоянномъ учрежденіи, а въ книгѣ Хроникъ объ единичномъ событіи; вмѣсто постоянно необходимаго ремонта храма, въ книгѣ Хроникъ идетъ рѣчь объ экстренномъ возстановленіи его и только ради этой преходящей цѣли выставляется кружка, которая при этомъ стоитъ не у жертвенника, а въ воротахъ. Клиру, и именно левитамъ, предъявляется требованіе только о производствѣ сбора, а не о томъ, чтобы они заплатили за строительныя работы изъ священныхъ доходовъ; вслѣдствіе этого левиты заслуживаютъ упрека не за то, что они оставляютъ себѣ деньги, но за то, что они неохотно принимаются за сборъ. Но оказывается, что левиты имѣли полное право противиться требованію царя: царю достаточно только поставить кружку, и она уже черезъ край засыпана добровольными дарами стекающагося къ ней народа, такъ что остается еще нѣкоторая сумма для другихъ цѣлей, которыя, конечно, опредѣленно исключены въ книгѣ Царей. Іоасъ вообще не отдаетъ никакихъ приказаній жрецамъ; въ частности, Іодай вполнѣ равноправенъ съ нимъ: если царь посылаетъ своихъ писцовъ, то и первосвященникъ является не лично, а посылаетъ своего представителя. Но и здѣсь многія новыя заплаты не подходятъ къ старому платью, какъ показываетъ де-Ветте (I, стр. 100); книга Хроникъ молчаливо отдаетъ должную честь древнѣйшему разсказу, такъ какъ въ концѣ концовъ она заставляетъ Іоаса отпасть отъ моисеева закона и отречься отъ почтительной благодарности, которою онъ

былъ обязанъ по отношенію къ первосвященнику: это результатъ воздѣйствія того непріятнаго впечатлѣнія, которое хронистъ могъ вынести не изъ своего собственнаго разсказа, но только изъ разсказа книги Царей о неподобающемъ вмѣшательствѣ въ дѣла святилища и жрецовъ этого царя, хотя и благочестиваго.

Хронистъ пожинаетъ плоды допущеннаго имъ извращенія разсказа II Царей 12 при передачѣ близко родственнаго и тѣсно связаннаго съ указанной главой разсказа II Царей XXII, 3—10. Стóитъ и на этотъ разъ сопоставить параллельные разсказы книги Царей и книги Хроникъ.

II Цар. XXII, 3. Въ 18-ый годъ царя Іосіи послалъ царь Саффана сына Элія, сына Мессолама, въ домъ Ягве, говоря: 4) идите къ Хелкіи, верховному жрецу, и высыпьте серебро, которое поступило въ домъ Ягве, которое приняли отъ народа стражи порога. 5) И дайте его производителямъ работъ въ домѣ Ягве, чтобы они отдали его рабочимъ, занятымъ ремонтомъ въ домѣ Ягве, 6) кузнецамъ, плотникамъ, и каменьщикамъ, и для покупки дерева и тесанныхъ камней для исправленія дома; 7) но не надо требовать отъ нихъ отчета въ отданныхъ имъ деньгахъ, они поступаютъ честно и вѣрно.

II Хроникъ XXXIV, 8. Въ 18-ый годъ своего царствованія, чтобы очистить страну и храмъ, онъ послалъ Саффана, сына Селія, и Мааса, старѣйшину города и Іуаха, сына Іоаха, канцлера, возстановить домъ Ягве, своего бога. 9) И они пришли къ первосвященнику Хелкіи и дали серебро, поступившее въ домъ бога, которое собрали левиты, стражники порога, съ Ефрема и Манассіи и съ остального Израиля, и со всего Іуды и Веніамина, и затѣмъ возвратились въ Іерусалимъ; 10) это серебро они отдали работникамъ, приставленнымъ къ дому Ягве, и работникамъ, которые работали при возобновленіи дома Ягве; 11) и тѣ отдали деньги ремесленникамъ и плотникамъ, чтобы купить тесанные камни и бревна для того, чтобы сдѣлать крыши и балки въ зданіяхъ, которые разорили цари іудейскіе. 12) И люди дѣйствовали при работѣ честно и вѣрно, и надъ ними были поставлены, чтобы руководить ими, Іе и Авдія, левиты изъ сыновъ Мерари, и Захарія и Мосолламъ изъ сыновъ Кааѳа; и всѣ левиты, которые умѣли играть на музыкальныхъ инструментахъ. 13) начальствовали надъ носильщиками и руководили всѣми работами при каждомъ сооруженіи, а другіе левиты были писцами, надсмотрщиками и привратникими. 14) И когда они высыпали деньги, поступившія въ домъ Ягве, жрецъ Хелкія нашелъ книгу закона Ягве, даннаго черезъ

Моисея, 15) и Хелкія поднялъ ее и сказалъ писцу Саффану: книгу закона Ягве я нашелъ въ домѣ Ягве; и Хелкія далъ книгу Саффану. 16) А Саффанъ принесъ книгу царю и кромѣ того доложилъ царю такъ: все, что поручено твоимъ рабамъ, они дѣлаютъ, 17) они высыпали деньги, находившіяся въ домѣ Ягве и передали ихъ приставникамъ и работникамъ. 18) И писецъ Саффанъ разсказывалъ царю такъ: книгу далъ мнѣ жрецъ Хелкія; и Саффанъ читалъ изъ этой книги царю.

8) А Хелкія, верховный жрецъ, сказалъ писцу Саффану такъ: книгу закона нашелъ я въ домѣ Ягве; и отдалъ ее Саффану и тотъ читалъ ее. 9) И Саффанъ писецъ пришелъ къ царю, докладывалъ ему и сказалъ: рабы высыпали находившіяся въ храмѣ деньги и передали ихъ производителямъ работъ въ домѣ Ягве. 10) И писецъ Саффанъ разсказывалъ царю такъ: книгу далъ мнѣ жрецъ Хелкія; и прочелъ книгу царю.

Книга Хроникъ разрушила созданную учрежденіемъ Іоаса почву, которая дала жрецу возможность подсунуть Саффану книгу закона, и замѣнила ее другою: храмъ былъ, будто бы, разоренъ при предшественникахъ Іосіи, а при послѣднемъ левиты обошли весь Израиль, собрали съ него деньги и сложили въ кружку. При опорожненіи этой кружки жрецъ и долженъ былъ, будто бы, найти книгу (ст. 14, ср. Второз. 31, 26), хотя при этомъ были Саффанъ и два другихъ статиста, прибавленные въ ст. 8, которые должны были также принимать участіе въ находкѣ; но ихъ участіе исключается стихомъ 15 (= II Цар. 22, 8). Сюда присоединяются еще другія недоразумѣнія; въ частности, производители работъ (muphkadîm), которые въ первоначальномъ разсказѣ получаютъ деньги для расплаты, низведены на степень простыхъ работниковъ, отъ которыхъ они въ книгѣ Царей различаются; въ то время, какъ по книгѣ Царей они поступаютъ честно и вѣрно при платежѣ денегъ, по кн. Хроникъ они производятъ честно и вѣрно работу. Быть можетъ, здѣсь со стороны хрониста не простое непониманіе; возможно, что онъ придалъ такой оборотъ дѣлу въ силу стремленія по возможности удалить свѣтскія руки отъ святыни и въ особенности передать руководство постройкой левитамъ (ст. 12—13). Насколько далеко въ этомъ отношеніи шла мнительность въ позднѣйшее время, видно хотя бы изъ того, что Иродъ для построенія своего храма приказалъ научить жрецовъ каменному и плотничному дѣлу (Jos. Ant., 15, 390). Два любопытнѣйшихъ варіанта кн. Хроникъ съ перваго взгляда совсѣмъ незамѣтны. Въ ст. 18 Хрон. слова оригинала: онъ прочиталъ книгу царю, измѣнены такъ: онъ читалъ *изъ нея* царю; и ранѣе въ стихѣ 15 (и Хелкія далъ книгу Саффану) выпущены слова оригинала: и тотъ читалъ ее. По кн. Царей, книга закона была очень небольшого объема, но авторъ кн. Хроникъ представляетъ ее себѣ въ видѣ всего пятикнижія.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи, впрочемъ, книга Хроникъ буквально повторяетъ разсказъ книги Царей (II Цар. XXII, II—XXIII, 3—II Хрон., XXXIV, 19—32); только чрезвычайно важный отрывокъ книги Царей, XXIII, 4—20, заключающій въ себѣ подробное описаніе насильственной реформаціи Іосіи, пропущенъ и замѣненъ ничего не говорящимъ замѣчаніемъ, что царь удалилъ всю мерзость изъ Израиля (34, 33); но тѣмъ подробнѣе описано торжественное празднованіе пасхи, устроенное царемъ (гл. 35). Хотя хронистъ сообщаетъ объ открытіи и опубликованіи книги закона, онъ, тѣмъ не менѣе, не хочетъ этимъ сказать, что законъ сталъ дѣйствовать въ исторіи только съ этого момента и сразу долженъ былъ пріобрѣсти столь огромное значеніе. Нѣтъ, со временъ Моисея законъ былъ основаніемъ общины и во всѣ нормальныя эпохи сохранялъ силу и дѣйствіе; только временами этотъ жизненный принципъ теократіи могъ терпѣть униженіе отъ дурныхъ царей, но съ тѣмъ, чтобы тотчасъ послѣ прекращенія гоненій снова возвратить себѣ силу и могущество. Какъ только Ахазъ навѣки закрылъ глаза, Езекія въ первый же мѣсяцъ перваго года своего царствованія возстанавливаетъ моисеевъ культъ; и какъ только Іосія достигъ совершеннолѣтія, онъ сейчасъ же загладилъ всѣ прегрѣшенія своего отца. Такъ какъ Іосія при вступленіи на престолъ былъ еще очень молодъ, то, чтобы соблюсти нѣкоторую благопристойность, хронистъ избралъ вмѣсто восьмого года жизни Іосіи восьмой годъ его царствованія и перенесъ на это время великую реформацію, которую царь на самомъ дѣлѣ предпринялъ гораздо позже (XXXIV, 3—7; II Цар. XXIII, 4—20), Благодаря этому, реформація счастливымъ образомъ потеряла историческіе мотивы и характеръ новшества, и, наоборотъ, стала просто, такъ сказать, выпрямленіемъ пружины послѣ удаленія нажимавшей силы. Тучи разбѣгаются при свѣтѣ солнца—закона, и оно сіяетъ опять также, какъ и раньше; его свѣтъ не имѣетъ степеней, но блеститъ съ самаго начала съ одинаковою силой. То, что сдѣлалъ Іосія, съ буквальною точностью сдѣлалъ до него уже Аса, потомъ Іосафатъ, потомъ Езекія; ихъ реформы — это не ступени прогрессивнаго развитія, но всѣ одинаково проникнуты однимъ и тѣмъ же вѣчнымъ содержаніемъ. Таково вліяніе трансцендентнаго моисеева закона, неспособнаго ни къ какимъ перемѣнамъ и росту, на историческое міросозерцаніе; слѣды его замѣтны уже въ книгѣ Царей, но въ книгѣ Хроникъ они несравненно болѣе ощутительны.

3. Помимо того, что исторія Іуды въ книгѣ Хроникъ изображаетъ непрерывное существованіе легитимнаго культа въ Іерусалимѣ, она имѣетъ еще другую поучительную цѣль. Въ царствѣ Ягве дѣйствуетъ не естественный и человѣческій прагматизмъ, а божественный. Для того, чтобы дать ему выраженіе, тамъ существуютъ

пророки, непрерывной цѣпью идущіе рядомъ съ царями и первосвященниками; они связываютъ дѣла людей съ событіями мірового процесса и пользуются священной исторіей, какъ темой для своей проповѣди, или какъ собраніемъ примѣровъ, показывающихъ моментальное дѣйствіе правосудія Ягве. При этомъ въ ихъ проповѣди нѣтъ ничего новаго и свободнаго; они, какъ и самъ Ягве, только примѣняютъ законъ Моисея, предвѣщая по шаблону счастье или несчастье, судя по тому, вѣрно ли исполнялся законъ или, напротивъ, онъ былъ въ пренебреженіи. Конечно, ихъ предсказанія въ точности сбываются, и такимъ образомъ получается прямо изумительное согласіе между внутренней цѣнностью и внѣшнею судьбою. Грѣхъ нигдѣ не остается безъ наказанія, и нигдѣ несчастье не случается безъ вины.

Въ 5-мъ году царствованія Ровоама Іуда и Іерусалимъ были опустошены фараономъ Сусакимомъ (I Цар., 14, 25). Оказывается, что три года іудеи ходили по путямъ Давида и Соломона и три года, поэтому, они были сильны и получили подкрѣпленіе въ лицѣ пришедшихъ изъ сѣвернаго царства жрецовъ, левитовъ и другихъ благочестивыхъ людей (II Хрон., 11, 17); но затѣмъ, на 4-й годъ, когда царство Ровоама усилилось и окрѣпло, онъ оставилъ законъ и весь Израиль съ нимъ (12, 1)—и вотъ, на пятый годъ послѣдовало вторженіе Сусакима. Оно возвѣщено пророкомъ; и вслѣдствіе этой бѣды царь со своимъ народомъ смиряется и отдѣлывается сравнительно счастливо—ибо онъ удостоивается царствовать еще двѣнадцать лѣтъ.

Аса въ старости лишился употребленія ногъ (I Цар., XV, 23). Какъ разсказываетъ книга Хроникъ (II, 16, 12), онъ умеръ отъ очень опасной болѣзни на 41 году своего царствованія, послѣ того какъ нѣсколько раньше, уже въ позднюю пору своего правленія, онъ потерпѣлъ несчастье. Въ чемъ была его вина? Онъ призвалъ противъ израильскаго царя Ваасы на помощь, вмѣсто бога, иностранца, сирійскаго царя. Но Ваасса жилъ только до 26 года правленія Асы; значитъ это злое дѣло должно было происходить раньше. Однако, тогда была бы неясна связь этого дѣла съ наказаніемъ, которое царь понесъ только въ концѣ своей жизни. Поэтому кн. Хроникъ переноситъ походъ Ваасы противъ Іерусалима и устроенное вслѣдствіе этого Асой нападеніе сирійцевъ на Израиля на 36-ой годъ царствованія Асы (16, 1). Дѣлалось мѣткое замѣчаніе, что въ это время Ваасса былъ уже давно въ могилѣ; поэтому хотѣли исправить цыфру 36 на 16, не замѣчая, что первая половина царствованія Асы опредѣленно характеризована, какъ счастливая, что по XV, 19, уже насталъ 35-й годъ царствованія Асы, и что, слѣдовательно, такая поправка разрушаетъ связь предыдущаго съ по-

слѣдующимъ (16, 7 и сл.). Именно вслѣдствіе преступнаго привлеченія сирійцевъ выступаетъ неизбѣжный пророкъ (16, 7) и возвѣщаетъ обычную угрозу. Это Анами, сѣверный израильтянинъ (I Цар., 16, 7); но Аса обращается съ нимъ, какъ со своимъ собственнымъ подданнымъ, набрасывается на него и сажаетъ его въ кутузку. Этимъ поступкомъ царь увеличиваетъ и ускоряетъ наказаніе, которое и приноситъ ему гибель на 41 году его царствованія.

Іосафатъ, благочестивый царь, какъ разсказываетъ I Цар. 22, принималъ участіе въ походѣ нечестиваго царя израильскаго Ахава противъ Дамаска. Кн. Хроникъ не можетъ оставить такой грѣхъ безнаказаннымъ, и потому, когда Іосафатъ возвращается съ миромъ домой, сынъ пророка Ананія назначаетъ ему наказаніе, впрочемъ, довольно милостивое (19, 1—23). И дѣйствительно, наказаніе милостиво: моавитяне и аммонитяне нападаютъ на страну, но Іосафатъ одерживаетъ надъ ними блестящую побѣду, безъ всякихъ хлопотъ со своей стороны, и захватываетъ неизмѣримое количество добычи (20, 1 и сл.). Хронистъ не можетъ забыть также Іосафату, что онъ еще разъ вступаетъ въ союзъ съ преемникомъ Ахава для совмѣстной морской экспедиціи, которая должна была отправиться изъ одной гавани Краснаго моря, вѣроятно кругомъ Африки, въ Тарсисъ (Испанія, II Хрон. 9, 21). На этотъ разъ онъ былъ наказанъ строже: какъ предрекаетъ ему Еліада, сынъ Одіи, корабли терпятъ крушеніе. Любопытно сравнить эту версію съ оригиналомъ, I Цар., XXII, 49—50: «Іосафатъ построилъ тарсійскіе корабли, чтобы ѣхать въ Офиръ за золотомъ, но плаваніе не состоялось, потому что корабли разбились въ гавани на Красномъ морѣ; тогда Охозія, сынъ Ахава, просилъ о томъ, чтобы его рабы участвовали въ плаваніи, но Іосафатъ отказался». Таковъ разсказъ оригинала. Но въ книгѣ Хроникъ несчастье должно мотивироваться морально, и поэтому Іосафатъ долженъ былъ заключить грѣшный союзъ съ самарянами, отъ котораго онъ въ дѣйствительности отказался, конечно, вовсе не изъ за религіозныхъ сомнѣній.

Какъ разсказываетъ книга Царей (II, 8, 18), Іорамъ, сынъ Іосафата, велъ себя очень дурно; книга Хроникъ увеличиваетъ его преступленіе и въ особенности старается добавить заслуженное имъ возмездіе (21, 4 и сл.). Иліи, правда, уже давно уѣхавшему на огненныхъ коняхъ на небо (II Цар., 3, 11 и сл.), приходится написать грѣшнику письмо, угрозы котораго затѣмъ Ягве самымъ обязательнымъ образомъ приводитъ въ исполненіе. Сначала Іорама стѣснили филистимляне и арабы, а затѣмъ онъ впалъ въ неизлѣчимую болѣзнь внутренностей; Ягве мучилъ его этою болѣзнью въ теченіе многихъ лѣтъ и, наконецъ, привелъ ее къ концу самымъ ужаснымъ образомъ (21, 12 и слѣд.). Въ согласіи съ этимъ божественнымъ приговоромъ, народъ отказываетъ покойнику въ царскихъ почестяхъ и хоронитъ его отдѣльно отъ его отцовъ (въ противность II Цар. 8, 24).

Іоасъ по II Цар. 12 былъ благочестивымъ государемъ, но его постигло несчастіе: ему пришлось откупиться огромною суммою денегъ отъ сирійскаго царя Азаила, осаждавшаго Іерусалимъ, а въ концѣ концовъ онъ погибъ отъ руки убійцы. Книга Хроникъ знаетъ, чѣмъ онъ заслужилъ такую судьбу. Въ словахъ книги Царей: «онъ дѣлалъ угодное Ягве всѣ дни своей жизни, такъ какъ его наставлялъ жрецъ Іодай» (II Цар. 12, 3), хронистъ измѣнилъ конецъ слѣдующимъ образомъ: всѣ дни жреца Іодая (24, 2). Именно, послѣ смерти своего благодѣтеля онъ сталъ богоотступникомъ и отплатилъ ему въ лицѣ его семейства самой черной неблагодарностью; и вотъ въ концѣ этого же года на него нападаютъ сирійцы, а во время ихъ отступленія его постигаетъ ужасная болѣзнь, которая дѣлаетъ его несчастье еще болѣе ужаснымъ; во время болѣзни его убиваютъ (24, 17 и сл.).

Амасію разбилъ, взялъ въ плѣнъ и чувствительно наказалъ Іоасъ, царь Самаріи, котораго онъ дерзко вызвалъ на борьбу (II Царей 14, 8 и сл.). Почему? Потому что онъ поставилъ въ Іерусалимѣ доставшіеся ему въ добычу эдомскіе идолы и служилъ имъ (II Хрон. 25, 14). Какъ, онъ предпочитаетъ Ягве награбленные идолы побѣжденнаго народа, и въ тотъ моментъ, когда Ягве разбилъ ихъ!? Послѣ такого отступничества, для котораго, дѣйствительно, всякое наказаніе слишкомъ легко, слуги царя составляютъ противъ него заговоръ и убиваютъ его (25, 27)—и все-таки въ стихѣ 25-омъ хронистъ, согласно съ книгой Царей (14, 17), увѣряетъ, что Амасія на 15 лѣтъ пережилъ своего противника Іоаса.

Озія, одинъ изъ лучшихъ царей іудейскихъ, заболѣлъ проказой и долженъ былъ предать управленіе царствомъ своему сыну Іоаѳаму (II Царей 16, 5). «Именно, прибавляетъ книга Хроникъ, онъ сдѣлался очень могущественнымъ, и тогда возгордилось сердце его на погибель ему, и онъ сталъ оскорблять Ягве, своего бога, и вошелъ въ храмъ, чтобы курить на курительномъ жертвенникѣ. И тогда жрецъ Азарія и восемьдесятъ его товарищей воспротивились царю и сказали: тебѣ не подобаетъ курить, но только сынамъ Аарона, которые посвящены для этого; и тогда царь разгнѣвался и не выпускалъ изъ руки сосудъ съ куреніями. И тогда выступила проказа у него на лбу, и жрецы выгнали его оттуда» (XXVI, 16—20). Вотъ и вся загадка.

Ахазъ былъ никуда негоднымъ царемъ, но кое-какъ выпутался изъ затрудненія, въ которое его поставило вторженіе сирійцевъ и израильтянъ, вступившихъ въ союзъ: онъ отдалъ свое царство въ

качествѣ вассальнаго владѣнія ассирійскому царю Тиглатъ-Пилесеру (II Царей 16, 1 и сл.). Но книга Хроникъ никакъ не можетъ позволить ему откупиться такой дешевой цѣной. По книгѣ Хроникъ, онъ попалъ въ руки враговъ, одни израильтяне убили 120000 іудеевъ, въ томъ числѣ царскаго сына и самыхъ знатныхъ царскихъ слугъ, и увели въ Самарію 200000 женщинъ и дѣтей и огромное количество добычи всякаго рода. Кромѣ того, на Ахаза напали эдомитяне и филистимляне; а ассиріяне, которыхъ онъ призвалъ на помощь, не поняли его и двинулись съ враждебными намѣреніями къ Іерусалиму; конечно, города они не завоевали, но безъ всякаго труда получили іерусалимскія сокровища, отданныя имъ самимъ царемъ (XXVIII 1—21).

Самый худшій государь въ книгѣ Царей—это Манассія; однако, онъ ненарушимо держалъ въ рукахъ бразды правленія 55 лѣтъ, дольше любого другого царя (II Цар. XXI, 1—18). Книгѣ Хроникъ приходится убрать съ пути этотъ камень преткновенія. Она разсказываетъ, что ассиріяне увели Манассію въ цѣпяхъ въ Вавилонъ, но тамъ Манассія взмолился Ягве, и тогда Ягве опять поставилъ его надъ его царствомъ; послѣ этого царь уничтожилъ въ Іудеѣ служеніе идоламъ (XXXIII, 11—20). Такимъ образомъ, съ одной стороны Манассія не избѣгаетъ наказанія, а съ другой стороны объясняется продолжительность его царствованія. Конечно, въ новѣйшее время, чтобы доказать достовѣрность этихъ сообщеній, призываютъ на помощь одну ассирійскую надпись, изъ которой слѣдуетъ, что Манассія платилъ дань Асаргаддону. Слѣдовательно, говорятъ, онъ попалъ къ ассиріянамъ въ неволю, а отсюда слѣдуетъ, что онъ былъ уведенъ ими въ оковахъ. Быть можетъ, болѣе правильнымъ, хотя и не такимъ скорымъ, будетъ тотъ выводъ, что онъ въ качествѣ данника сидѣлъ на іудейскомъ тронѣ, а не въ вавилонской тюрьмѣ. Въ дѣйствительности же разсказъ о временномъ смѣщеніи съ трона Манассіи совершенно аналогиченъ съ разсказомъ о томъ, какъ Навуходоносоръ временно питался травою. Недостовѣрность этого интермеццо, совершенно прозрачнаго по своимъ мотивамъ, подкрѣпляется не только молчаніемъ книги Царей, которой въ этомъ дѣлѣ пришлось поистинѣ плохо, но также напр., словами Іереміи (15, 4). Вѣдь если Іеремія говоритъ, что по винѣ Манассіи весь Іуда и Іерусалимъ должны быть преданы уничтоженію, то эти слова вовсе не предполагаютъ, чтобы грѣхъ царя былъ уже искупленъ и очищенъ имъ самимъ.

Іосія при Мегиддо потерялъ сраженіе и жизнь; чтобы оправдать такой конецъ, Іосіи присвоена также вина: онъ не послушалъ словъ фараона Нехо, отговарившаго его отъ борьбы, между тѣмъ, какъ эти слова были отъ самого бога (XXXV, 21—22). Наоборотъ,

наказаніе безбожному Іоакиму увеличено: халдеи заковываютъ его въ цѣпи и увозятъ въ Вавилонъ (36, 3). Конечно, это не такъ то легко было сдѣлать до взятія Іерусалима, которое случилось только въ третій мѣсяцъ царствованія преемника Іоакима. Послѣдній Давидидъ, Седекія, долженъ былъ быть строптивымъ и ожесточеннымъ такъ какъ его судьба была тяжелѣе судьбы всѣхъ его предшественниковъ (36, 12—13); но судя по автентичному свидѣтельству пророка Іереміи, въ дѣйствительности онъ меньше всего могъ претендовать на эти качества.

Мы видимъ, какіе необыкновенно конкретные продукты получились при исполненіи плана этого, выражаясь эвфемистически, историческаго сочиненія. Поэтому, опредѣленность тѣхъ данныхъ, которыя даетъ только книга Хроникъ, вообще нельзя считать доказательствомъ ихъ достовѣрности. Разсказъ объ эѳіопѣ Зарэ (2 Хрон., 14, 7 и слѣд.) настолько же апокрифиченъ, какъ и разсказъ о Хусарсаѳемѣ (Суд. 3, 10). Правда, уже де-Виньоль отождествлялъ перваго съ Озортономъ Манетона; этотъ Озортонъ вновь открытъ на египетскихъ памятникахъ въ качествѣ Озортона, сына Сисака, но не въ качествѣ царя, возобновившаго походъ противъ Палестины; но Озортонъ былъ египтянинъ, а Зарэ—эѳіопъ, и сходство ихъ именъ вовсе уже не такъ разительно. Кромѣ того, если Зарэ былъ дѣйствительно историческимъ лицомъ, то развѣ это помогло бы спасенію неисторической связи? Царь негровъ и ливійцевъ съ миллионнымъ войскомъ идетъ противъ Іуды, перескочивъ черезъ Египетъ; Аса двигается навстрѣчу врагамъ съ 580000 человѣкъ, набранныхъ въ странѣ площадью еле-еле въ 60 кв. миль, и разбиваетъ ихъ въ долинѣ на сѣверъ отъ Марисы, такъ что ни одного врага не остается въ живыхъ. Неужели достаточно точнаго обозначенія мѣстности, чтобы этому разсказу вѣрить, исключивъ по крайней мѣрѣ нелѣпости (хотя указаніе Марисы вмѣсто Геѳа какъ разъ не говоритъ за древность источника)? Но если мы удалимъ нелѣпости, то въ остаткѣ получится нуль. Разсказъ книги Царей (I, 15, 17 и сл.) о нападеніи израильскаго царя Ваасы на Іуду и объ образѣ дѣйствій Асы при этомъ нападеніи даетъ въ руки критики прямо убійственные доводы противъ достовѣрности извѣстія о великой побѣдѣ, которую Аса передъ этимъ долженъ былъ одержать надъ эѳіопами. Нисколько не лучше обстоитъ дѣло съ побѣдой Іосафата надъ аммонитянами и моавитянами (II Хрон., 20); въ основѣ здѣсь очевидно, лежитъ отголосокъ II Цар., 3, гдѣ разсказывается объ участіи Іосафата въ походѣ противъ Моава и встрѣчается та же характеристическая черта: моавитяне думаютъ, что ихъ враги взаимно истребили другъ друга, и имъ остается только собрать добычу (3, 23, ср. II Хрон., 20, 23). Когда нужно, враги всегда у

хрониста готовы: арабы рядомъ съ кушитами (17, 11; 21, 16; 22, 1; 26, 7), меунитяне (26, 7), филистимляне (17, 11; 21, 16; 26, 6 и сл.; 28, 48), аммонитяне (20, 1; 26, 8; 27, 5), хотя существованіе нѣкоторыхъ изъ этихъ народовъ немыслимо для древней эпохи уже только въ силу ихъ именъ. Такія извѣстія, какъ напримѣръ о томъ, что аммонитяне были подвластны царямъ Озіи и Іоаѳаму (26, 8; 27, 5), осуждены прямо въ силу ихъ внутренней невозможности, не говоря уже о полномъ молчаніи на этотъ счетъ заслуживающихъ довѣрія источниковъ; вѣдь переходною ступенью къ Аммону былъ Моавъ, а эта страна въ ту эпоху вовсе не была во власти іудеевъ. Филистимляне, по историческому плану хрониста, нужны въ качествѣ мстительныхъ враговъ (21, 16; 28, 18); уже это одно возбуждаетъ недовѣріе къ предшествующимъ извѣстіямъ (17, 11; 26, 6 и сл.), что Іосафатъ обложилъ ихъ данью, а Озія разбилъ ихъ; совершенно невѣроятно, чтобы послѣдній разрушилъ стѣны Азота и построилъ въ филистимской странѣ крѣпости (ср. Амосъ, I, 7). По книгѣ Царей Озія вторично подчинилъ Эдома; Эдомъ въ кн. Царей единственная страна, на которую заявляютъ претензію Давидиды, и изъ за которой ведутъ войны, между тѣмъ какъ Моавъ и филистимское царство (послѣднее за исключеніемъ наиболѣе значительныхъ городовъ) виртуально принадлежатъ къ области Израиля.

Тріумфы, которыми кн. Хроникъ награждаетъ своихъ любимцевъ, не оказываютъ никакого вліянія на исторію; это только моменты, увеличивающіе блескъ царствованія любимыхъ царей хрониста. Именно, успѣхъ всегда оборотная сторона заслуги. Іорамъ, Іоасъ, Ахазъ, изображенные отверженными, не строятъ крѣпостей, не держатъ большихъ армій, не имѣютъ большого числа женъ и дѣтей; эти признаки благословенія божія обнаруживаются только въ жизни благочестивыхъ царей, къ числу которыхъ принадлежитъ также Ровоамъ и Авія. Могущество является показателемъ набожности, возростаетъ и падаетъ параллельно послѣдней. Вслѣдствіе этого нѣтъ никакого смысла въ томъ, что, напр., у Іосафата было свыше милліона солдатъ (17, 14 и сл.); они не нужны для войнъ, такъ какъ побѣду даетъ богъ и музыка левитовъ (гл. 20). Въ извѣстіяхъ о постройкѣ крѣпостей, регулярно повторяющихся въ разсказахъ о благочестивыхъ царяхъ *), конкретизированы общія замѣчанія Ос. VIII, 14, II Цар., XVIII, 13, причемъ использованы нѣкоторые традиціонные элементы (напр. Лахисъ). Нельзя доказать вымышленный характеръ всѣхъ этихъ извѣстій, но это въ

*) VIII, 3 — 6; XI, 5 — 12; XIII, 19; XIV, 5 — 6; XVII, 12; XIX, 5; XXVI, 9—10; XXVII, 4; XXXII, 5; XXXIII, 14.

дѣйствительности и не нужно: по 19, 5 выходитъ, какъ будто чуть ли не всѣ болѣе или менѣе значительные города были укрѣпленіями, а въ спискѣ 11, 6 и сл. преимущественно встрѣчаются названія, которыя были извѣстны также и въ послѣплѣнную эпоху. Извѣстія о томъ, что Авія отнялъ у Іеровоама между прочимъ Веѳиль, и что Іосафатъ назначилъ намѣстниковъ въ ефремовы города, завоеванные его отцомъ (13, 19; 17, 2), возбудили бы въ насъ величайшее изумленіе, если бы они стояли не въ кн. Хроникъ. Для оцѣнки фамильной исторіи Давидидовъ въ особенности важно и по формѣ и по содержанію сообщеніе 13, 21: «и Авія усилился и взялъ себѣ четырнадцать женъ и родилъ двадцать два сына и шестнадцать дочерей». Надо полагать, что эта плодотворная дѣятельность падаетъ на время царствованія Авіи и при томъ на время послѣ предполагаемой его побѣды надъ Іеровоамомъ; но онъ царствовалъ всего на всего три года, и за это время одинъ изъ его сыновей долженъ былъ сдѣлаться взрослымъ мужчиной (ср. 14, 1). Въ дѣйствительности же у Авіи вообще не было сыновей, такъ какъ ему наслѣдовалъ его братъ *). Послѣ смерти Іосафата сначала Іорамъ убиваетъ всѣхъ своихъ братьевъ (21, 4) а потомъ арабы перебиваютъ всѣхъ сыновей Іорама, за исключеніемъ только одного (22, 1): кто же изъ Давидидовъ остается еще на долю Іуя, который убилъ ихъ сорокъ два человѣка (II Цар., 10, 14)? Словомъ, фамильная исторія дома Давидова имѣетъ точно такую же историческую цѣнность, какъ и все прочее, что книга Хроникъ знаетъ подробнѣе и лучше древнѣйшихъ историческихъ книгъ канона. Этому приговору не могутъ помѣшать даже имена и числа; вѣдь хронистъ никогда не смущался такими мелочами, которыя могутъ придать исторіи видъ точности.

4. Основа, заимствованная изъ книги Царей, проглядываетъ повсюду и въ только что разобранной части кн. Хроникъ, разсказывающей исторію Іуды послѣ Соломона. Гдѣ разсказъ книги Царей точенъ и подробенъ, тамъ и нашъ авторъ располагаетъ болѣе богатымъ и болѣе интереснымъ матеріаломъ, напр. въ разсказахъ, касающихся іудейско-израильскихъ взаимоотношеній и храма (X, XVIII, 23 и сл., XXV, 17 — 23, 33 и сл.). Въ другихъ случаяхъ онъ связанъ лѣтописями, составляющими скелетъ книги Царей; онѣ руководятъ имъ и при сужденіи объ общей цѣнности того или

*) Само собою разумѣется, что слѣдуетъ больше полагаться на опредѣленное и идущее изъ первоисточника извѣстіе о томъ, что жена Ровоама, Мааха, была матерью и Авіи и Асы, и что послѣдній лишилъ ее подобающаго положенія при дворѣ (I Цар., XV, 2, 10, 13), чѣмъ на другое извѣстіе, сравнительно легко объяснимое, которое выдаетъ преемника за сына предшественника (ibid., ст. 8).

другого государя, и при сообщеніи хронологическихъ датъ; впрочемъ, сообразно со своимъ планомъ, хронистъ обычно выпускаетъ синхронизмы (13, 1; 25, 25). Точно также и положительныя данныя лѣтописей о мѣропріятіяхъ того или иного царя въ области культа повторяются въ кн. Хроникъ по большей части съ буквальною точностью и плаваютъ, точно обломки, сразу бросающіеся въ глаза, въ морѣ праздничныхъ торжествъ, проповѣдей, хоровъ левитовъ, закона и пророковъ. И вотъ важная провѣрка правильности всѣхъ полученныхъ до сихъ поръ результатовъ: все, что въ кн. Хроникъ не восходитъ къ кн. Самуила и Царей, совершенно одинаково и по внутреннему характеру, и по неуклюжему и часто непонятному языку, очевидно, относящемуся къ той эпохѣ, когда еврейскій языкъ уже вымиралъ, и, наконецъ, по манерному способу изображенія, черпающему жизненную силу исключительно изъ реминесценцій [119]).

III.

1. Тамъ, гдѣ кн. Хроникъ идетъ параллельно съ древнѣйшими историческими книгами, она не обогащаетъ традицію, но лишь окрашиваетъ ее мотивами современной ей эпохи. Въ цѣльной картинѣ, которую она даетъ, отражается не древность, но ея собственная современность. Въ этомъ отношеніи мало чѣмъ отличаются списки поколѣній, которые предпосланы исторической части кн. Хроникъ въ качествѣ введенія (I Хрон., I—IX); они также имѣютъ значеніе лишь для времени ихъ составленія, причемъ безразлично, отражаютъ ли они дѣйствительныя отношенія своего времени, или его представленія о прошедшемъ.

Пристрастіе къ генеалогіямъ и спискамъ поколѣній, слѣпленнымъ изъ генеалогическо-историческихъ и этнографическо-статистическихъ элементовъ,—характерная черта юдаизма; слово jahes (списокъ поколѣній) появилось только въ позднѣйшую эпоху вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ ему дѣломъ. Стали писать историческія компендіумы въ формѣ tholedôth (родословныхъ) и juhasîn (списковъ поколѣній). Нить тонка, мало замѣтна и только съ виду крѣпка и связна; положительныхъ утвержденій немного, и все таки находится случай отмѣтить все достопримѣчательное. Находится и матеріалъ; если есть начало и конецъ, то уже легко перебросить между ними мостъ. То же самое стремленіе находитъ себѣ другое выраженіе въ видѣ склонности давать соединеніямъ и отношеніямъ человѣческаго общества генеалогическое выраженіе, повсюду создавать искусственныя фамиліи и связывать ихъ родствомъ. Мы слышимъ о родахъ книжниковъ въ Іависѣ, о родахъ горшечниковъ, садовниковъ и ремесленниковъ, дѣлающихъ виссонъ, о сыновьяхъ золотыхъ дѣлъ мастеровъ, торговцевъ масломъ и сукноваловъ; эти корпораціи выводятся на сцену совершенно наравнѣ съ настоящими фамиліями. Расчлененіе персонала, отправляющаго культъ, есть только самое послѣдовательное образованіе этой искусственной системы природы, которая была распространена также на всѣ другія соціальныя отношенія.

Чтобы ближе познакомиться съ содержаніемъ первыхъ девяти главъ кн. Хроникъ (и другихъ списковъ, связанныхъ съ ними), прежде всего слѣдуетъ обратиться къ этно-генеалогическому обзору двѣнадцати колѣнъ Израиля (гл. II), оставивъ въ сторонѣ менѣе заслуживающую вниманія первую главу. Этотъ обзоръ по большей части примыкаетъ къ даннымъ жреческаго кодекса (Быт. 46, Числъ, 26) и то больше, то меньше ихъ расширяетъ. Разница только въ томъ, что данныя жреческаго кодекса должны имѣть значеніе лишь для моисеевой эпохи, а данныя книги Хроникъ еще и для послѣдующей, напр., для эпохи Саула и Давида, Тиглатъ-Пилесера и Езекіи. Но уже въ эпоху судей въ отношеніяхъ колѣнъ произошли весьма значительныя перемѣны. Данъ еще кое какъ удержался, а Симеонъ и Левій совершенно исчезли (Быт. 49, 7): въ Благословеніи Моисея послѣдній обозначаетъ нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ племя, а первый совсѣмъ не упомянутъ, хотя списокъ племенъ долженъ быть полнымъ; уже во времена Давида Симеонъ былъ поглощенъ іудейско-эдомитскими племенами въ той странѣ, въ которую онъ когда то ступилъ ногою. Такая же судьба постигла на востокъ отъ Іордана первенца Ліи, Рувима, но въ болѣе позднюю эпоху. Въ Благословеніи Іакова онъ объявляется лишеннымъ первенства, въ Суд. 5 онъ осмѣянъ за свои претензіи, которымъ не соотвѣтствовали дѣла; наконецъ во Второз. 33, 6 выражается такое робкое и безнадежное желаніе: «пусть живетъ Рувимъ и не умираетъ»; а царь Меша знаетъ только, что въ той странѣ, которая собственно была наслѣдіемъ Рувима, живетъ издавна мужъ изъ Гада. Но въ книгѣ Хроникъ эти исчезнувшія племена вновь появляются на поверхность, и не только Левій, который имѣетъ особое назначеніе, но также Симеонъ и Рувимъ (которыхъ въ данную минуту мы исключительно имѣемъ въ виду); они существуютъ въ качествѣ самостоятельныхъ двѣнадцатыхъ частей Израиля въ теченіе всей царской эпохи, вплоть до разрушенія израильскаго царства ассиріянами [120]). Это діаметрально противорѣчитъ всякой достовѣрной традиціи; предположеніе, что въ кн. Хроникъ дѣло идетъ только о столѣтнемъ продолженіи существованія симеоновыхъ и рувимовыхъ родовъ внутри другихъ колѣнъ, есть согласительная гипотеза, выставляемая ради того, чтобы найти выходъ изъ затруд-

ненія; недопустимо также никакое иное смягченіе того факта, что въ книгѣ Хроникъ эти погибшія и полумиѳическія племена стоятъ безъ всякаго различія рядомъ съ остальными. Весь обзоръ, благодаря этому, лишается всякой исторической цѣнности, которая не можетъ быть возстановлена объективными по внѣшнему виду деталями. Дѣйствительно, могутъ ли войны сыновъ Симеона и Рувима противъ арабовъ имѣть больше значенія, чѣмъ войны противъ этихъ народовъ пустыни іудейскихъ царей, которыя хронистъ сыплетъ щедрою рукою? Хоть бы не было, по крайней мѣрѣ, такихъ именъ, какъ сыны Хама, меунитяне и агаряне (4, 40 и сл.; 5, 10)! Далѣе, что касается списковъ родовъ и генеалогій, то станутъ ли они историческими оттого, что составляющіе ихъ элементы для насъ темны и ускользаютъ отъ нашей критики? Языкъ не даетъ никакихъ основаній предположить, что передъ нами здѣсь эксцерпты изъ старинныхъ документовъ (IV, 33, 38, 45; V, 1 и сл., VII, 9 и сл.), а собственныя имена, какъ напр., Еліоеней и др. (4, 35 и сл.), не могутъ взять своимъ архаистическимъ видомъ.

Изъ прочихъ колѣнъ, поскольку они принадлежали къ Израилю, а не къ Іудѣ, рядомъ съ Рувимомъ выводятся прежде всего заіорданскія племена (V, 11—26). Они перечислены (ссылается здѣсь хронистъ) въ дни Іоаѳама, царя іудейскаго, и Іеровоама, царя израильскаго, причемъ ихъ численность достигала 44760 воиновъ; они выходили въ поле противъ агарянъ, итуреевъ, нафисеевъ и наватеевъ, одержали побѣду и получили много добычи, «ибо къ богу воззвали они, и онъ склонился къ ихъ мольбѣ, такъ какъ они уповали на него». Но затѣмъ они отпали отъ бога своихъ отцовъ, и въ наказаніе Фулъ и Тиглатъ-Пилесеръ увели ихъ въ Арменію въ Хаворъ и на рѣку Гозаръ. Кромѣ поздняго іудейскаго языка, поучительнаго тона, и перечисленія Рувима, Гада и половины Манассіи, здѣсь характерны изумительныя и очень сомнительныя сопоставленія: Фулъ и Тиглатъ-Пилесеръ, Хаворъ и рѣка Гозаръ врядъ ли отличаются другъ отъ друга, а Іоаѳамъ и Іеровоамъ представляютъ такой невозможный синхронизмъ, что даже адвокаты книги Хроникъ утверждаютъ, будто тутъ нѣтъ никакого синхронизма *). Заставляютъ подумать также агаряне и итуреи, вмѣсто, быть можетъ, моавитянъ и аммонитянъ, и точно также географическія указанія: Гадъ жилъ въ Васанѣ, а Манассія около Ливана и по Ливану. Что касается до собственныхъ именъ родовъ и главъ поколѣній, то они во всякомъ случаѣ ускользаютъ отъ нашей критики; впрочемъ, выраженія схемы, въ которой они стоятъ

*) Конечно, при этомъ они не принимаютъ въ разсчетъ Ос. I, 1 и не указываютъ, какое касательство Іоаѳамъ іудейскій имѣлъ ко всѣмъ этимъ событіямъ.

(мужи славные, главы домовъ и поколѣній ихъ; вотъ списокъ поколѣній ихъ), свойственны жреческому кодексу и кн. Хроникъ, а рядомъ съ древними и засвидѣтельствованными въ другихъ источникахъ именами встрѣчаются имена новѣйшей чеканки, напр., Еліилъ, Есдріилъ, Одуія, Іеліилъ (5, 24).

Галилейскія племена не отнимаютъ много мѣста во введеніи, но въ остальныхъ частяхъ кн. Хроникъ имъ удѣлено больше вниманія, въ особенности въ I Хрон., XII, 32—34, 40 и во II Хрон. XXX, 10, 11, 18: напрашивается предположеніе, особенно по отношенію къ послѣднему мѣсту, что оно отражаетъ въ себѣ позднѣйшую юдаизацію Галилеи *). Иссахаръ насчитывалъ будто бы во времена Давида 87000 мужчинъ («число ихъ по поколѣніямъ ихъ и по родамъ ихъ», ср. VII, 1—5); изъ Завулона и Нефѳалима будто бы пришло къ Давиду въ Хевронъ также ровно 87000 мужей, чтобы помазать его и три дня пировать у него; впрочемъ хронистъ заботливо прибавляетъ, что съѣстные припасы они принесли съ собою (12, 40). Настоящему ядру Израиля, Манассіи и Ефрему, совсѣмъ не посчастливилось въ сравненіи съ Симеономъ, Рувимомъ, Гадомъ, Иссахаромъ, Асиромъ (VII, 14—29)—это очень подозрительный признакъ. Списокъ поколѣній Манассіи представляетъ изъ себя новую искусственную композицію изъ завалявшагося матеріала, собраннаго отовсюду [121]). По отношенію къ Ефрему дана только длинная и безсодержательная генеалогія, начинающаяся съ 20—21 стиха и продолжающаяся въ стихѣ 25; въ ней повторяются все одни и тѣ же имена (Ѳахаѳъ, Ѳаханъ, Елаадъ, Ладданъ, Соѳелахъ, Ѳелахъ), и она доводится до своей цѣли, Іисуса Навина, по отношенію къ которому древнѣйшіе источники знаютъ только его отца Навина. Въ генеалогію проникло странное извѣстіе объ избіеніи сыновъ Ефрема, жителями Геѳа (I Сам. 4?) Это извѣстіе, по господствующему мнѣнію, должно быть очень древнимъ. Впрочемъ надо считать очень древнимъ также замѣчаніе IV, 9 (и VIII, 6—7), такъ какъ оно очевидно имѣетъ связь съ замѣчаніемъ о расцвѣтѣ книжническихъ школъ, находившихся будто бы въ Іависѣ (2, 55).

Книга Хроникъ вездѣ предполагаетъ, что Израиль въ теченіе всей царской эпохи сохранялъ организацію двѣнадцати колѣнъ (гл. 2—9, гл. 12, гл. 27); какъ извѣстно, хотя бы изъ I Цар. 4, это предположеніе построено на ложномъ основаніи. Далѣе, статистическія склонности позднѣйшаго юдаизма хронистъ перенесъ на древнѣйшую эпоху, которой всего менѣе была свойственна страсть къ переписямъ и исчисленіямъ. Наперекоръ извѣстному разсказу

*) Ср. мою Israelit. und. jud. Geschichte, 1897, стр. 258.

II Сам. 24, въ разсказѣ о Давидѣ книга Хроникъ постоянно повторяетъ переписи и духовныхъ и свѣтскихъ колѣнъ; то же самое происходило будто при преемникахъ Давида, какъ это иногда опредѣленно говорится; въ другихъ случаяхъ о переписяхъ можно заключить изъ точныхъ сообщеній о численности людей, способныхъ носить оружіе. При этомъ хронистъ всегда даетъ самыя неимовѣрныя цифры, которыя однако заимствованы, будто бы, изъ первоисточника и опредѣлены по умѣренному подсчету. Слѣдовательно, статистическія таблицы книгъ Хроникъ, поскольку онѣ касаются древнѣйшей доплѣнной эпохи, представляютъ изъ себя искусственныя композиціи. Можно доказать, и ниже мы попытаемся это сдѣлать, что для составленія этихъ таблицъ хронистъ использовалъ нѣкоторые элементы, основывающіеся на традиціи, но, конечно, столько же элементовъ было имъ вымышлено, а связь между ними, которая всего важнѣе для хрониста, ведетъ свое происхожденіе изъ позднѣйшей эпохи, какъ показываетъ ея форма и содержаніе. Искать въ книгѣ Хроникъ историческаго знанія древне-израильскихъ отношеній все равно, что стараться подслушать, какъ растетъ трава.

2. Что касается до Іуды и Веніамина и, до извѣстной степени, Левія, то съ ними обстоитъ дѣло совершенно иначе, чѣмъ съ погибшими десятью колѣнами, о которыхъ до сихъ поръ шла рѣчь. Можно думать, что въ этомъ пунктѣ съ древностью связана живая этно-генеологическая традиція современной хронисту эпохи. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается, что бо́льшая часть сообщеній хрониста относительно Іуды, Веніамина и Левія относится къ послѣплѣнной эпохѣ, а немногіе фрагменты, заходящіе нѣсколько глубже, вплетены въ ткань, въ общемъ, очень поздняго происхожденія. Читателя больше всего поражаетъ, что списокъ старѣйшинъ народа, жившихъ въ Іерусалимѣ (IX, 4 — 17) попросту тождественъ со спискомъ кн. Нееміи (XI, 3—19). Можно было бы ожидать, что въ этомъ мѣстѣ, представляющемъ изъ себя введеніе къ исторіи царей (гл. 10 и слѣд.), мы ужъ никакъ не услышимъ ничего объ отношеніяхъ общины второго храма, но нашъ авторъ думаетъ привлечь именно эти отношенія для освѣщенія отношеній древняго Іерусалима. Ему ничего не стоитъ перескочить отъ Давида къ Нееміи, различіе во времени ему неизвѣстно. Берто доказалъ связь съ послѣплѣнной эпохой также главы VIII, гдѣ дается подробное перечисленіе родовъ Веніамина и особо отмѣчаются тѣ изъ нихъ, которыя жили въ столицѣ; интересно, что въ позднѣйшемъ Іерусалимѣ была многочисленная фамилія, выводившая свое начало отъ Саула и основывавшая свои притязанія на длинномъ родословномъ древѣ (VIII 33—40) [122]). Несомнѣнно, что такой методъ не располагаетъ къ

благопріятному сужденію относительно древности другого списка сыновъ Веніамина (VII 6—11); достаточно обратить вниманіе хотя бы только на чисто іудейскіе термины въ стихахъ 7, 9, 11, на имена вродѣ Еліонея и на стоящія здѣсь цыфры (22034+20200++17200=59434 воина), чтобы окончательно усумниться въ предполагаемомъ происхожденіи этого списка изъ недошедшаго до насъ источника.

Наибольшую историческую цѣнность имѣютъ списки, относящіеся къ колѣну Іуды (II, 1—IV, 23). Надо только исключить геneалогію Давидидовъ (гл. III), которая имѣетъ интересъ лишь начиная съ Зоровавеля [123]), а въ остальномъ содержитъ въ высшей степени безпорядочную композицію матеріала, дошедшаго до насъ изъ древнѣйшихъ историческихъ книгъ канона и изъ Іереміи. Первые четыре сына Давида изъ числа родившихся въ Іерусалимѣ, по мнѣнію хрониста, всѣ были отъ Вирсавіи, а другіе семь, на основаніи испорченнаго текста II Сам. 5, 16, превращены въ девять. Изъ сыновей Іосіи Іоахазъ различается отъ Саллума и превращенъ въ первенца, такъ какъ онъ первый наслѣдовалъ отцу: между тѣмъ въ дѣйствительности старше его былъ Іоакимъ (II Цар. XXIII 36, 31); Седекія, братъ Іоакима, выдается за сына Іехоніи сына Іоакима, такъ какъ Седекія былъ преемникомъ Іехоніи, преемника Іоакима. То же самое мы встрѣчаемъ въ книгѣ Даніила, но ея сообщеніямъ комментаторы не даютъ вѣры, такъ какъ по образу друзей Іова считаютъ необходимымъ принимать сторону бога. Но всякій, имѣющій очи, чтобы видѣть, можетъ признать нѣкоторую цѣнность лишь за двумя большими списками поколѣній Іуды, гл. 2 и гл. 4. Но и тамъ соединены вмѣстѣ самые разнородные элементы, и плевелы смѣшаны съ пшеницей *).

II глава (за исключеніемъ введенія 1—8 ст.) даетъ списокъ сыновъ Есерона, клана, который въ эпоху Давида еще не вполнѣ слился съ Іудой, но уже тогда составлялъ настоящую силу этого колѣна и позднѣе совершенно съ ними слился. Изъ списка выступаетъ слѣдующая схема: «Сыновья Есерона Ирамеилъ и Халевъ (ст. 9). И сыны Ирамеила, первенца Есерона были (ст. 25)... это были сыны Ирамеила (ст. 33). И сыны Халева, брата Ирамеила были (ст. 42)... Это были сыны Халева (ст. 50)». Все, что лежитъ въ предѣлахъ указанныхъ формулъ и связано съ ними (ср. въ послѣднемъ отношеніи «Ирамеилъ, первенецъ Есерона» «Халевъ, братъ Ирамеила») по содержанію выдѣляется изъ всего остальнаго: это зерно всего списка и относится къ доплѣнной эпохѣ. На это

*) Подробности см. въ моей диссертаціи De gentibus et familiis Judaeis Götting, 1870.

указываетъ уже необычное для хрониста выраженіе и были (25, 33, 50). Кромѣ того, по отношенію къ Халеву важенъ положительный фактъ, что города, упоминающіеся въ стихѣ 42—49, всѣ лежали около Хеврона, въ южной іудейской степи, гдѣ въ послѣплѣнную эпоху жили идумеи; съ другой стороны, по отношенію къ Ирамеилу важенъ отрицательный фактъ, что при перечисленіи его поколѣній вообще не упоминается ни одинъ городъ, быть можетъ за исключеніемъ Моила (ст. 29), на самомъ югѣ. Это ядро обросло цѣлымъ рядомъ послѣпленныхъ добавленій [124]). Важнѣе всего прибавленія къ родословной Халева, часть которыхъ находится въ началѣ (ст. 18—24), а другая часть присоединена къ концу (ст. 50—55). Въ этихъ прибавленіяхъ Халевъ является уже не на самомъ югѣ Іуды рядомъ съ Ирамеиломъ, гдѣ онъ сидѣлъ до плѣна (I Сам. XXV, 3 XXVII, 10, XXX, 14, 29); халевитскіе роды, всѣ, происходящіе отъ его сына Ора, населяютъ Виѳлеемъ, Каріаѳъ-Іаримъ, Сараѳъ, Есѳаамъ и другіе города, лежащіе на сѣверѣ и упоминаемые въ книгахъ Езры и Нееміи. Слѣдовательно, халевиты вслѣдствіе плѣна покинули прежнія мѣста жительства, а по возвращеніи заняли другія; въ стихѣ 19 этотъ фактъ изображенъ иносказательно, такимъ образомъ: у Халева умерла первая его жена Газува, дочь Еліоѳа (Deserta filia Nomadum) и тогда онъ взялъ себѣ другую, Ефраѳу, отъ которой у него родился Оръ. — Ефраѳъ это названіе страны, гдѣ лежали Виѳлеемъ, Каріаѳъ-іаримъ и собственно является параллельною формою имени Ефремъ, какъ показываетъ имя ephrathi. Кромѣ этихъ добавленій, къ родословіямъ Халева и Ирамеила прибавлена его генеалогія Давида ст. 10—12. Книга Самуила знаетъ только отца Давида, Іессея, между тѣмъ какъ родословіе Саула, напротивъ, прослѣжено гораздо глубже; у хрониста не было никакихъ основаній опустить генеалогію Давида, разъ у него были средства для ея составленія. Какъ въ книгѣ Руѳь, родословіе Давида отъ Іессея возводится въ Воосу, Овиду и Салмону. Салмонъ—отецъ Виѳлеема (2, 54), отсюда и отецъ Давида. Но Салмонъ есть отецъ Виѳлеема и сосѣднихъ съ нимъ городовъ и посадовъ, существовавшихъ послѣ плѣна; онъ принадлежалъ къ Халеву черезъ Ора [125]). Однако, навѣрно мы знаемъ только то, что въ древности халевиты жили на югѣ, а не на сѣверѣ Іуды, и что, въ частности, Давидъ по рожденію принадлежалъ не къ нимъ, но, скорѣе, къ другой части Іуды, которая тяготѣла къ собственно Израилю и была тѣснѣйшимъ образомъ связана съ Веніаминомъ. Что касается до трехъ первыхъ членовъ генеалогіи, то Наасонъ и Аминадавъ въ жреческомъ кодексѣ является іудейскими князьями, которые тамъ не разъ выставляются въ качествѣ родоначальниковъ своихъ потомковъ; но Арранъ—это первенецъ первенца Есерона (ст. 25) и,

подобно Аврааму, былъ признанъ пригоднымъ для исходнаго пункта княжеской линіи, благодаря значенію своего имени (высокій).

Такимъ образомъ, въ гл. II мы натыкаемся дѣйствительно на древнее и восходящее къ хорошей традиціи ядро, которое, конечно, удержалось только благодаря позднѣйшимъ добавленіямъ; напротивъ, совершенно независимый отъ II, 1—8 и параллельный списокъ IV, 1—23, характеризуется цѣлымъ рядомъ ясныхъ признаковъ, свидѣтельствующихъ, что онъ является поздней композиціей, продиктованной послѣплѣнными отношеніями; туда также могли попасть древніе элементы, но ихъ нельзя отличить съ достаточной достовѣрностью [126]).

Само собою понятно, что подробнѣе всего трактуется Левій (I Хрон., V, 27—VI, 66; IX, 10 и сл.; XV—XVI, XXIII—XXVII и т. д.). Мы знаемъ, что это духовное племя искусственнаго происхожденія, а его іерархическое расчлененіе, какъ оно изображено въ жреческомъ кодексѣ, является слѣдствіемъ централизаціи культа въ Іерусалимѣ. Кромѣ того, выше мы указывали, что въ историческомъ изображеніи книги Хроникъ наиболѣе поразительно стремленіе заставить Ааронидовъ и левитовъ играть ту роль, на которую они имѣютъ право по жреческому кодексу, повсюду, гдѣ они не упоминаются въ древнѣйшихъ историческахъ книгахъ канона. Кн. Хроникъ непосредственно примыкаетъ къ жреческому закону и въ извѣстномъ отношеніи развиваетъ его; укажемъ, напр., на то, что въ новеллѣ къ жреческому кодексу Моисей опредѣляетъ начало левитской службы, начинавшейся обычно на тридцатомъ году отъ роду, двадцать пятымъ годомъ (Числъ, 4, 3 и сл., 8, 23 и сл.), а въ кн. Хроникъ Давидъ уменьшаетъ тридцатилѣтній возрастъ еще больше, до 20 лѣтъ (I Хрон., XXIII, 3, XXIV); процессъ до извѣстной степени еще въ ходу, и организація культа въ храмѣ, созданная Давидомъ, является продолженіемъ богослуженія скиніи собранія, основаннаго Моисеемъ. Поскольку статистическія данныя о клирѣ восходятъ къ дѣйствительнымъ отношеніямъ, это дѣйствительность, современная эпохѣ послѣ плѣна. Уже давно выражалось удивленіе, сколько лицъ, выступающихъ въ кн. Хроникъ при Давидѣ и его преемникахъ (напр., Асафъ, Еманъ, Идиѳунъ), носятъ имена, одинаковыя съ фамиліями или сословіями позднѣйшей эпохи, и насколько то и другое постоянно совпадаетъ, такъ что трудно рѣшить, означаетъ ли выраженіе «глава» отдѣльное лицо или поколѣніе. Но такъ какъ хронистъ хочетъ изобразить не свою собственную, а древнюю эпоху, то онъ не придерживается строго статистики своей современности и предоставляетъ широкій просторъ своей фантазіи: вслѣдствіе этого, несмотря на многочисленныя и по внѣшности точныя данныя, всетаки мы не получаемъ опредѣленной картины

организаціи клира, расположенія родовъ и поколѣній и распредѣленія должностей; напротивъ, все запутано въ клубкѣ противорѣчій. Аведдаръ, Идиѳунъ, Саломиѳъ, Корей, поставлены въ различныя соединенія, принадлежатъ то къ одному, то къ другому отдѣленію левитовъ и облечены то одной то другой должностью. Конечно, комментаторы скоро находятъ средство спасенія: различаютъ одинаковыя имена и отожествляютъ разныя.

Можно указать на нѣкоторыя характеристическія детали. Названія шести классовъ левитовъ Giddalthî, W^{e}romamthî-^{c}Ezer, Jôschebkaschâ, Mallôthî, Hôthir, Mahaziôth (25, 4)—это отдѣльныя части цѣлаго предложенія: «я оказалъ великую /и славную/ помощь тому/, кто находился въ нуждѣ, /пророчества/ говорилъ во множествѣ». Стражъ или пѣвецъ Аведдаръ, который будто бы служилъ при Давидѣ и Амасіи, никто иной, какъ военноначальникъ, которому Давидъ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ довѣрялъ охрану ковчега, филистимлянинъ изъ Геѳа. Самымъ прозрачнымъ образомъ составлены родословныя пѣвцовъ, въ особенности родословная Емана (VIII 7—12=ст. 18—23). Кромѣ генеалогическихъ указаній Исхода, VI, 16—19 здѣсь преимущественно использованы данныя о фамиліи Самуила (I Сам. I, 1, VIII, 2), который, конечно, долженъ былъ быть левитскаго происхожденія, такъ какъ мать посвятила его на службу въ святилищѣ. Еманъ, сынъ Іоила, сынъ Самуила, сынъ Елканы, сынъ Іереама, сынъ Еліила, сынъ Ѳіэ, и сынъ Суфа; но родословная заключается не Ефремомъ, какъ I Сам. 1, такъ какъ Еманъ долженъ быть возведенъ къ Левію; однако, Суѳъ—это названіе мѣстности въ Ефремѣ, а Ѳіэ—названіе ефремова рода (VII, 20). Другіе отдѣльные элементы этой генеалогіи болѣе или менѣе часто повторяются, Елкана, напр., въ общемъ четыре раза; одинъ разъ онъ встрѣчается уже въ Ис. 24, гдѣ онъ заимствованъ, несомнѣнно, также изъ I Сам. Но лучше всего то, что наперекоръ намѣренію хрониста доказать при помощи генеалогіи левитское происхожденіе пѣвческихъ цеховъ, тутъ же рядомъ находится замѣчаніе, что Еманъ и Еѳанъ происходятъ черезъ Зару и Фареса отъ Іуды. Толкователямъ, старающимся дифференцировать одинаковыя имена, правда, помогаетъ незнаніе того обстоятельства, что еще во времена Нееміи пѣвцы не считались левитами; но ихъ окончательно сбиваетъ одноименность не только сыновей, но и отцовъ (Пс. 88, 1; 89, 1. Эвальдъ III, 380 и слѣд.). Въ дѣйствительности, конечно, эти музыканты второго храма не происходятъ ни отъ Левія, ни отъ сыновъ Мала (I Цар. 5, 11); отъ послѣднихъ, самое большее, заимствованы ихъ имена. Повсюду мы встрѣчаемъ такія искусственныя имена левитовъ. Одинъ называется Иссахаръ; не слѣдуетъ удивляться, если мы встрѣтимъ какого нибудь Нефѳалима

или Іуду, сына Іакова. Идиѳунъ, собственно, есть обозначеніе напѣва (пс. 31, 1; 62, 1; 77, 1), а отсюда обозначеніе хора, употреблявшаго этотъ напѣвъ *). Въ особенности интересны нѣкоторыя языческія имена напр., Генададъ (милостивый даръ Гадада), и многія другія, которыя первоначально были родными именами гіеродуловъ (Неем. 7, 46 и слѣд.), а впослѣдствіи, несомнѣнно, вмѣстѣ съ должностью перешли къ левитамъ.

Что касается жрецовъ, многіе изъ которыхъ извѣстны по именамъ изъ всѣхъ временъ исторіи Израиля, то дѣло обстоитъ съ ними не лучше, чѣмъ съ левитами, если извѣстія о нихъ не заимствованы изъ кн. Самуила и Царей. Въ частности, 24 класса жрецовъ—это учрежденіе не царя Давида, но послѣплѣнной эпохи. Гитцигъ (*Hitzig*) замѣчаетъ къ Іезек. 8, 16, что двадцать пять мужей, которые стоятъ между храмомъ и жертвенникомъ, обративъ лицо къ востоку и молясь солнцу, означаютъ старѣйшинъ 24 классовъ жрецовъ съ первосвященникомъ во главѣ (такъ какъ никто, кромѣ нихъ, не имѣлъ права стоять между храмомъ и жертвенникомъ во внутреннемъ дворѣ). Это замѣчаніе характеристично для самого Гитцига и для всей блаженной памяти историко-критической школы, которая постоянно изощряла свое остроуміе по поводу отдѣльныхъ случаевъ, но не имѣла времени подумать о фактахъ въ ихъ общей связи; она безъ затѣй держалась общей традиціонной концепціи и только ради удовольствія позволяла себѣ иногда побаловаться ересью. Можно подумать, что когда Гитцигъ комментировалъ Іезек. VIII, онъ не читалъ Іезекіиля 43, 7 и сл., 44, 6 и сл., ибо изъ этихъ мѣстъ самымъ недвусмысленнымъ образомъ обнаруживается, что въ доплѣнную эпоху было совершенно неизвѣстно позднѣйшее обособленіе святыни отъ мірянъ. Списокъ 22 первосвященниковъ (I Хроникъ, V, 29—41) яснѣе всего показываетъ намъ, много ли книга Хроникъ знала о доплѣнномъ жречествѣ. Начиная съ 9 и кончая 18 членомъ рядъ гласитъ: Амарія, Ахитовъ, Садокъ, Ахимаасъ, Азарія, Іоананъ, Азарія, Амарія, Ахитовъ, Садокъ. Изъ пяти первыхъ Азарія былъ братомъ, а не сыномъ Ахимааса, а послѣдній, повидимому, не былъ жрецомъ (I Цар. 4. 2); Ахитовъ, по книгѣ Хроникъ отецъ Садока, былъ, наоборотъ, дѣдомъ соперника послѣдняго, Авіаѳара изъ фамиліи Или (I Сам. XIV 3, XXII 20); вся знаменитая въ старину линія Или: Финеесъ, Ахитовъ, Ахимелехъ, Авіаѳаръ,—которая со времени судей еще при Давидѣ владѣла жречествомъ при ковчегѣ, навѣки умолкла, и только при Соломонѣ I Цар. 2, 35 на мѣсто этой оттѣсненной линіи становится Садокъ, который изображается жрецомъ, обладающимъ верховнымъ

*) Иначе думаетъ Lagarde, Nominalbildung, стр. 121.

жречествомъ со времени Моисея. Четыре послѣднихъ имени вышеприведеннаго списка являются простымъ повтореніемъ первыхъ. Въ книгахъ Царей мы не встрѣчаемъ вторыхъ Азарію, Амарію, Ахитова и Садока; напротивъ, въ то время, когда они должны были служить, упомянуты другіе верховные жрецы, Іодай и Урія, которые въ спискѣ книги Хроникъ отсутствуютъ. Но нельзя вслѣдствіе пропуска Іодая и Уріи объявлять списокъ неполнымъ. По іудейской хронологіи древняя исторія дѣлится на два періода по 480 лѣтъ: первый считается отъ исхода изъ Египта до построенія храма, а второй отъ построенія храма до основанія теократіи втораго храма. 480 лѣтъ—это 12 поколѣній по 40 лѣтъ; и I Хроникъ, V, считаетъ 12 первосвященниковъ въ теченіе времени, пока не было храма, и затѣмъ еще 11 до плѣна, т. е., включая плѣнъ, 12 поколѣній. Слѣдовательно, нечего ломать копья изъ за исторической цѣнности генеалогіи первосвященниковъ. Но если книга Хроникъ ничего не знаетъ о знатныхъ фамиліяхъ жрецовъ древнѣйшей эпохи, то, конечно, не приходится вѣрить ея сообщенію объ обыкновенныхъ жрецахъ.

3. Итакъ, не можетъ быть и рѣчи о томъ, что въ книгѣ Хроникъ мы можемъ найти традицію изъ доплѣнной эпохи: ея нѣтъ ни въ I Хроникъ, 1—9, ни въ I Хроникъ, 10—II Хроникъ, 36. Еще въ 1806 г. это убѣдительнымъ образомъ доказалъ де-Ветте, которому было тогда всего 26 лѣтъ. Но съ тѣхъ поръ не одинъ Сизифъ изъ богослововъ пытался вкатить камень опять на гору до половины вышины, или до вершины; въ частности, особенно успѣшно это продѣлывалъ Моверсъ, который всякому здравомыслящему критику кажется немного тронувшимся. Этотъ ученый спуталъ вопросъ объ исторической цѣнности извѣстій книги Хроникъ, доступныхъ нашему контролю, съ вопросомъ о мнимыхъ источникахъ, на основаніи которыхъ книга Хроникъ отклоняется отъ древнѣйшихъ историческихъ книгъ канона. Напрасно де-Ветте напередъ протестовалъ противъ такого метода: возможно и допустимо, что книга Хроникъ въ варіантахъ и противорѣчіяхъ слѣдуетъ своимъ болѣе древнимъ предшественникамъ, но вопросъ остается все время одинъ и тотъ же, именно, какъ объясняется общее различіе концепціи въ цѣломъ и цѣлый рядъ мелкихъ отклоненій. Гипотеза объ источникахъ, какъ ее защищалъ ранѣе Моверса Эйхгорнъ, неспособна разрѣшить этотъ вопросъ, и поэтому при критическомъ сравненіи той и другой реляціи ветхозавѣтной традиціи и при оцѣнкѣ ихъ историческаго характера надо держаться того, что передъ ними находится. (Beiträge, I, стр. 24, 29, 38). Эти тезисы были слишкомъ просты для такой богатой духомъ эпохи; Моверсъ импонировалъ, тѣмъ болѣе, что онъ не былъ настолько наивенъ, чтобы опи-

раться на «автентичные» документы въ родѣ письма Хирама или Иліи, но относился къ тексту весьма критически. Въ настоящее время, конечно, Дильманнъ также признаетъ, что «хронистъ вездѣ работалъ по источникамъ, и не можетъ быть рѣчи о томъ, чтобы онъ намѣренно выдумывалъ или искажалъ исторію» (Herzogs Real. Encykl., II¹, стр. 693, III², стр. 223). И съ высоты науки авторъ 5 части Biblischer Kommentar über A. T. (Кейль) взираетъ сострадательно на К. Графа, «который такъ отсталъ отъ современныхъ точекъ зрѣнія ветхозавѣтной науки, что попытался возстановить взгляды де-Ветте»; и для того, чтобы поставить кн. Хроникъ исключительно на собственныя ноги, наравнѣ съ книгами Самуила и Царей, онъ (Кейль) отрицаетъ вообще зависимость кн. Хроникъ отъ послѣднихъ и допускаетъ, что хронистъ пользовался другими самостоятельными источниками даже тамъ, гдѣ онъ буквально списываетъ книги Самуила и Царей. Это совершенно ненужное «научное» преувеличеніе, такъ какъ напр., молитву Соломона и *res gestae* авторъ кн. Царей написалъ самъ, и хронистъ, прямо или косвенно, могъ заимствовать ихъ только изъ сочиненія послѣдняго.

Въ отвѣтъ на всѣ указанныя попытки здѣсь можно только повторить еще разъ то, что сказалъ де-Ветте. Можетъ быть, что кн. Хроникъ набрасываетъ свое изображеніе древняго Израиля, совершенно несходное и по краскамъ и по способу письма съ подлинной традиціей, не исключительно на свой страхъ и рискъ. Но это ни на іоту не мѣняетъ историческаго характера изображеній кн. Хроникъ; разница будетъ только въ томъ, что кн. Хроникъ будетъ дѣлить этотъ характеръ со своими такъ называемыми источниками. Вторая Маккавейская книга и многія другія произведенія подобнаго же рода также пользовались источниками; но развѣ это обстоятельство увеличиваетъ историческую цѣнность ихъ сообщеній? Историческая цѣнность должна опредѣляться содержаніемъ сообщеній, которое можетъ быть оцѣнено не на основаніи погибшихъ первоначальныхъ источниковъ, но только на основаніи сохранившихся литературныхъ продуктовъ вторичной формаціи. Все сводится къ оцѣнкѣ доброкачественности историческаго матеріала—и мы уже видѣли, какіе результаты такая оцѣнка даетъ. Всѣ безъ исключенія измѣненія и дополненія книги Хроникъ проистекаютъ изъ одного и того же источника: это юдаизація прошлаго, въ которой иной разъ даже эпигоны не могутъ узнать своего идеала. Законъ и іерократія, наконецъ, deus ex machina, какъ единственный факторъ, дѣйствующій въ священной исторіи, не могли быть найдены въ традиціи, тамъ ихъ не было, и поэтому они были туда добавлены. Если пропуски объясняются «изъ плана», то почему нельзя такимъ же образомъ объяснить прибавленія? Эвальдъ (Jahrbb. X, 361) съ

раздраженіемъ говоритъ о томъ мнѣніи, что разсказъ о плѣненіи Манассіи покоится на іудейской догматикѣ: «это никуда негодная идея и въ то же время большая несправедливость по отношенію къ библейской Хроникѣ»; но раздраженіе Эвальда напоминаетъ достопамятныя слова Бернгарда Шефера объ Екклесіастѣ Соломона: господь богъ не нуждался въ лжецѣ, чтобы написать каноническую книгу. Но что говоритъ Эвальдъ по поводу разсказовъ кн. Даніила или Іоны? Почему передѣлку исторіи Манассіи надо оцѣнивать иначе, чѣмъ передѣлку исторіи Ахаза, столь же смѣлую, и всѣ прочіе аналогичные примѣры, приведенные на стр. 176 и слѣд.? Какое вообще право мы имѣемъ считать хрониста въ отдѣльномъ случаѣ по нашему выбору разсказчикомъ внѣ всякихъ подозрѣній, если его недостовѣрность столько разъ была доказана? Нельзя довѣрять его свидѣтельству по меньшей мѣрѣ тамъ, гдѣ ясна связь съ «планомъ»; но въ то же время надо помнить, что такая связь встрѣчается много чаще, чѣмъ можемъ ее замѣтить мы и въ особенности слѣпые между нами. Правда, возможно, что кое гдѣ въ сору попадется и хорошее зерно, но если мы хотимъ быть добросовѣстными, то мы должны отказаться отъ возможныхъ исключеній и предпочесть вѣроятность общаго правила. Вѣдь очень легко ошибиться при выдѣленіи здоровой частицы изъ отравленнаго цѣлаго. Къ сообщенію II Сам., 5, 9: «и Давидъ жилъ въ замкѣ и назвалъ его городомъ Давида и обстроилъ его кругомъ стѣнъ», въ I Хрон. XI, 8 находится прибавленіе: «а Іоавъ возстановилъ остатокъ города (Іерусалима)». Эта замѣтка не внушаетъ подозрѣній и встрѣчаетъ всеобщее довѣріе. Но слово ḥajâ вмѣсто banâ (строить) доказываетъ молодость этой прибавки, а при ближайшемъ изслѣдованіи оказывается, что новый городъ возникъ только послѣ Давида, слѣдовательно, Іоавъ не могъ вновь построить его; интересъ къ Іоаву объясняется изъ Неем. VII, 11. Не разъ высказывался взглядъ, что сообщенія подобнаго рода основаны на лучшемъ текстѣ книгъ Самуила и Царей, который легъ въ основу кн. Хроникъ; во всякомъ случаѣ, это еще самая допустимая форма, въ которой такія данныя могутъ быть введены. Но критики текста, участвовавшіе въ Exegetisches Handbuch, слишкомъ конгеніальны съ хронистомъ и всегда обѣими руками хватаются за его поддѣльныя жемчужины, сдѣланныя изъ простого стекла, и за родственныя явленія въ переводѣ LXX.

Надо признать правильнымъ взглядъ, что кн. Хроникъ обязана своимъ происхожденіемъ не произволу отдѣльнаго лица, но общему направленію эпохи. Она есть необходимый продуктъ убѣжденія, что моисеевъ законъ является исходнымъ пунктомъ израильской исторіи, и что въ послѣдней дѣйствовала игра священныхъ силъ, не

имѣющая себѣ подобныхъ; это убѣжденіе должно было привести къ полнѣйшему преобразованію древней традиціи. Исходя изъ такого же предположенія, человѣкъ въ родѣ К. Ф. Кейля могъ бы еще въ наши дни написать Хронику, если бы ея не было. Съ этой точки зрѣнія, ради оцѣнки кн. Хроникъ, какъ типичной книжнической концепціи исторіи, вопросъ о «источникахъ» кн. Хроникъ важенъ и интересенъ. Указанія на разнаго рода произведенія, изъ которыхъ читатель можетъ узнать подробности, обычно даются хронистомъ въ заключеніе обзора царствованія каждаго царя, кромѣ Іорама, Охозіи, Гоѳоліи, Амона, Іоахаза, Іоахина и Седекіи. Заглавія, которыя здѣсь указываются, можно раздѣлить на двѣ группы: а) книга царей Израиля и Іуды или Іуды и Израиля (при Асѣ, Амасіи, Іоѳамѣ, Ахазѣ, Іосіи и Іоакимѣ), съ которой тождественна книга царей Израиля (Іосафатъ, Манассія), такъ какъ дѣло идетъ здѣсь только объ Іудѣ; б) слова Самуила-прозорливца, Наѳана-пророка и Гада-провидца (Давидъ I Хрон. 29, 29, ср. 27, 24; Сирахъ 46, 13; 47, 1); слова Наѳана пророка, пророчества Ахіи изъ Силома и видѣнія Іоиля провидца о Іеровоамѣ сынѣ Навата (при Соломонѣ, II Хрон. 9, 29); слова Самеи пророка и Іоиля провидца (Ровоамъ, 12, 15); слова Іиуя, сына Анани, которыя внесены въ книгу царей Израилевыхъ (Іосафатъ 20, 34), книга Исаіи пророка (Озія, 26, 22), точнѣе обозначенная, какъ видѣніе пророка Исаіи, сына Амоса въ книгѣ Царей Іуды и Израиля (Езекія, 32, 32); слова прозорливцевъ въ исторіи царей Израилевыхъ (Манассія 33, 18, ср. также стихъ 19). По примѣру Моверса, Берто и другіе доказывали правильность стариннаго предположенія, напр., Cargzov'a что эти разнообразныя цитаты обозначаютъ всегда одну и ту же книгу или по ея общему заглавію или по обычнымъ заглавіямъ ея отдѣловъ [127]) Берто обращаетъ вниманіе на то, что обыкновенно встрѣчается или та или другая ссылка, а если въ видѣ исключенія встрѣчаются сразу двѣ, то всегда пророческое произведеніе обозначается, какъ часть исторіи царей (XX, 34, XXXII, 32 и въ общей формѣ 33, 18). Особое названіе отдѣльныхъ отрывковъ (въ такую эпоху, когда не было еще извѣстно раздѣленіе на главы и стихи), [128]) объясняется тѣмъ взглядомъ, что каждый періодъ священной исторіи находился подъ руководствомъ особаго пророка (ἀκριβὴς τῶν προφητῶν διαδοχή, см. Contra Apion. 1, 41), а этотъ взглядъ въ свою очередь внушаетъ мысль, что каждый пророкъ самъ описывалъ исторію своего періода. Очевидно, таково происхожденіе названія prophetae priores, которое въ іудейскомъ канонѣ присвоено книгамъ Іисуса Навина, Судей, Самуила и Царей; отсюда ясно, какъ мы должны смотрѣть на перенесеніе разсказа II Цар. 18 и слѣд. въ книгу пророка Исаіи. Тогда требованія къ

исторіи были невелики, и было нетрудно найти для каждаго отрывка пророка эпонима. Іиуй, сынъ Анани, сѣверный израелитъ, жившій въ эпоху Ваасы, долженъ былъ расплатиться за Асу и за Іосафата. Іоиль-провидецъ, говорившій противъ Іеровоама, сына Навата—это анонимный пророкъ I Цар. 13 (Jos. Ant. 8, 231. Hieron. примѣч. къ Захар. 1, 1); тогда умѣли даже приводить имена женъ Каина и допотопныхъ патріарховъ.

Что касается до ближайшаго опредѣленія книги царей, цитируемой въ книгѣ Хроникъ, то суммарная обработка царскихъ записей Израиля и Іуды могла быть произведена только послѣ прекращенія рядовъ царей Израиля и Іуды, т. е. только въ эпоху вавилонскаго плѣна. Дѣйствительно, въ эпоху плѣна вавилонскаго произошла каноническая книга Царей, авторъ которой впервые обработалъ лѣтописи Израиля и лѣтописи Іуды. По крайней мѣрѣ, онъ ссылается на тѣ и другія въ отдѣльности и не знаетъ еще ихъ болѣе древняго соединенія. Поэтому, скорѣе всего можно было бы предположить, что упоминаемое въ книгѣ Хроникъ произведеніе есть именно наша каноническая книга, одинаковая по названію и соотвѣтствующая по содержанію. Но это предположеніе не годится, такъ какъ въ трудѣ, который имѣлъ передъ собою хронистъ, были сообщенія, которыхъ мы не встрѣчаемъ въ канонической книгѣ Царей, напр. перепись родовъ и численности всего Израиля (I Хр. 9, 1), по образцу первыхъ 9 главъ книги Хроникъ (эти главы, вѣроятно, по большей части были заимствованы изъ источника книги Хроникъ), и молитва Манассіи (II Хрон. 39, 19). Объ эти даты, а также характеръ остальныхъ извѣстій, которыя можно считать заимствованными изъ этого источника, даютъ право заключить, что цитированная въ книгѣ Хроникъ книга царей есть позднѣйшее издѣліе, далеко отстоящее отъ подлинной традиціи; по отношенію къ канонической книгѣ Царей оно является апокрифомъ, разукрашающимъ и расширяющимъ послѣднюю по тому методу, при помощи котораго книжники трактовали священную исторію. Этотъ выводъ, вытекающій изъ содержанія, подкрѣпляется важнымъ положительнымъ указаніемъ, именно II Хроникъ 24, 27 упоминаетъ мидрашъ *) книги царей, а въ 13, 32—мидрашъ пророка Іоиля. Безъ сомнѣнія, Эвальдъ былъ правъ, находя, что именно таково было заглавіе того произведенія, которое въ другихъ мѣстахъ названо просто книгой царей. Конечно, само собою понятно, что комментаторы утверждаютъ, будто слово мидрашъ, вкравшееся въ библію только въ этихъ двухъ мѣстахъ, означаетъ здѣсь нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ

*) Такъ называются талмудическіе комментаріи къ тексту библейскихъ книгъ. *Переводчикъ.*

обыкновенно; но настоящее значеніе этого слова подходитъ отлично, и къ тому же вмѣстѣ съ книгой Хроникъ мы попадаемъ въ эпоху книжниковъ (I Хрон. 2, 55). Мидрашъ—это продуктъ возведенія въ рангъ святыни реликвій прошлаго, совершенно своеобразное воскрешеніе мертвыхъ костей искусственнымъ и преимущественно книжнымъ путемъ, какъ показываетъ пристрастіе къ спискамъ именъ и чиселъ. Какъ плющъ, мидрашъ обвиваетъ отмершій стволъ, окружая его чуждой ему жизнью, смѣшиваетъ старое и новое въ какое то странное соединеніе. Модернизація традиціи свидѣтельствуетъ о о томъ высокомъ значеніи, которое ей придается; но при этомъ традиція перетолковывается самымъ произвольнымъ образомъ, коверкается и сплавляется съ чужеродными дополненіями. Такими же отраженіями современности въ прошедшемъ являются книги Іоны, Даніила и множество апокрифовъ (II Мак. 2, 13); молитва Манассіи, сохранившаяся въ настоящее время только по гречески, какъ предполагаетъ Эвальдъ, повидимому, дѣйствительно была заимствована прямо изъ той книги, которая упомянута во II Хрон. 33, 19. Въ этой то средѣ, въ которой вращается все іудейство, произошла также и книга Хроникъ, и безразлично, скажемъ ли мы «книга Хроникъ», или «мидрашъ книги Царей»—это дѣти одной и той же матери, ихъ невозможно различать ни по духу, ни по языку, въ то время какъ отрывки, буквально удержавшіеся изъ канонической книги Царей, наоборотъ, сразу выдѣляются и въ томъ и въ другомъ отношеніи.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Книги Судей, Самуила и Царей.

Въ печальной исторіи еврейской литературы можно отмѣтить и счастливое событіе. Книга Хроникъ не устранила историческія книги, лежащія въ ея основѣ; рядомъ съ позднѣйшимъ изображеніемъ для насъ сохранилось и древнѣйшее. Однако, въ книгахъ Судей, Самуила и Царей традиція не является въ своей первоначальной чистой оправѣ; она уже обросла позднѣйшими образованіями. Рядомъ съ древнѣйшей передачей образовалась новая, формально независимая и понятная сама изъ себя, но, конечно, во многихъ случаяхъ скованная вмѣстѣ съ имѣющимся уже налицо цѣлымъ. Однако, чаще всего, новымъ сокамъ не удается пропитать собою весь стволъ, идущій отъ древняго корня, даже не удается пропитать хотя бы цѣлую вѣтвь древняго ствола; новое пристаетъ къ старому стволу только въ качествѣ паразитическихъ образованій, къ древнѣйшему разсказу прирастаютъ болѣе мелкіе отрывки, не

имѣющіе самостоятельнаго значенія. Наконецъ, на общей толщѣ традиціи расположился однообразный послѣдній осадокъ, обусловившій внѣшній видъ поверхности. Прежде всего мы будемъ заниматься этимъ послѣднимъ осадкомъ: мы должны установить его характеръ и выяснить производительныя силы, которыя въ немъ дѣйствуютъ. Только послѣ этого мы можемъ попытаться прослѣдить смѣну настроеній различныхъ эпохъ въ древнѣйшемъ слоѣ, лежащемъ подъ этимъ осадкомъ.

I.

Насъ наставляетъ на правильную точку зрѣнія для сужденія о періодѣ судей слѣдующее предисловіе: «По смерти Іисуса Навина дѣлали сыны Израиля злое передъ Ягве и оставили бога своихъ отцовъ, который вывелъ ихъ изъ земли египетской, и служили богамъ окрестныхъ народовъ, Ваалямъ и Астартамъ. И гнѣвъ Ягве возгорѣлся на нихъ, и онъ предалъ ихъ въ руки разбойниковъ, которые разграбляли ихъ, и предалъ ихъ въ руки окрестныхъ враговъ ихъ, во всякомъ предпріятіи ихъ была рука Ягве противъ нихъ на бѣду имъ, какъ онъ говорилъ и клялся имъ; и они приходили въ крайнее стѣсненіе. Тогда Ягве пробуждалъ имъ судью и былъ съ судьею, и спасалъ ихъ изъ руки ихъ враговъ во всѣ дни судьи, такъ какъ онъ смягчался, слыша ихъ вопль отъ притѣснителей и мучителей. Но когда умиралъ судья, они начинали поступать еще хуже, чѣмъ ихъ отцы, ходили вслѣдъ чужимъ богамъ; они не отставали отъ дѣлъ своихъ и отъ своихъ преступныхъ поступковъ, такъ что Ягве возгорался гнѣвомъ на Израиля» и т. д., Суд. II.

Это текстъ, за нимъ слѣдуютъ примѣры. «И сыны Израиля дѣлали злое передъ Ягве и забыли Ягве, своего бога, и служили Валаамъ и Астартамъ, и гнѣвъ Ягве возгорѣлся на Израиля, и онъ отдалъ ихъ въ руки царя Хусарсаѳема, царя Арамскаго, и они служили ему восемь лѣтъ. И сыны Израиля воззвали къ Ягве, и Ягве пробудилъ для нихъ спасителя, Гоѳоніила, сына Кенеза, и отдалъ царя арамскаго въ его руки, и страна наслаждалась покоемъ сорокъ лѣтъ; тогда умеръ Гоѳоніилъ, сынъ Кенеза». Та же самая точка зрѣнія и почти буквально тѣ же самыя выраженія, заполняющія послужной списокъ Гоѳоніила, повторяются въ разсказахъ объ Аодѣ, Деворѣ, Гедеонѣ, Іефѳаѣ и Самсонѣ, но образуютъ здѣсь только какъ бы рамку, обрамляющую въ началѣ и въ концѣ разсказъ, заключающій содержаніе иного рода и болѣе богатое; рѣдко эти сентенціи разрастаются до размѣровъ болѣе подробныхъ разсужденій (ср. VI, 7, X, 6). Такимъ способомъ состряпана безъ перерыва вся книга Судей отъ II по XVI гл. Впрочемъ, въ эту

схему вдвинуты только шесть великихъ судей; шесть менѣе значительныхъ судей стоятъ внѣ ея, для нихъ существуетъ особая схема. Ихъ прибавила позднѣйшая рука, чтобы получить полное число двѣнадцать.

Эта историческая методика характеризуется немногими, но рѣзкими чертами. Періоды покоя и прерывающіе ихъ промежутки соединены въ одинъ рядъ непрерывной хронологіей, которая заботливо опредѣляетъ продолжительность періодовъ. Чтобы оцѣнить ее по достоинству, необходимо выйти нѣсколько за предѣлы книги Судей. Ключъ къ пониманію этой хронологіи дается въ I Цар., VI, I: «въ 480 году отъ исхода сыновъ Израиля изъ земли египетской, въ четвертомъ году царствованія Соломона, построилъ онъ домъ Ягве». Какъ выяснилъ Берто и какъ подробнѣе развилъ его положеніе Нельдеке, эти 480 лѣтъ соотвѣтствуютъ двѣнадцати поколѣніямъ, каждое приблизительно по 40 лѣтъ. Аналогичнымъ образомъ, въ I Хрон., V, 29 — 34 въ этотъ промежутокъ времени, отъ Аарона до Ахимааса, насчитано двѣнадцать первосвященниковъ; сообразно съ послѣдовательностью послѣднихъ въ позднѣйшее время старались исчислять послѣдовательность поколѣній (Числъ, 35, 28). Не сразу становится ясно, какимъ образомъ эта общая сумма согласована съ отдѣльными статьями. Но уже отдѣльныя статьи даютъ возможность выяснить, что основою счета является число сорокъ. Сорокъ лѣтъ продолжается странствіе по пустынѣ, пока не вымираетъ поколѣніе, родившееся въ Египтѣ; тѣ же 40 лѣтъ покоится земля при Гоѳоніилѣ, Деворѣ и Гедеонѣ, 80 лѣтъ при Аодѣ; 40 лѣтъ продолжается господство филистимлянъ и столько же господство Давида. Неизбѣжно приходится признать, что филистимскій періодъ (Суд. 13, 1), далеко превосходящій обычную мѣру продолжительности чужеземнаго господства, покрывается періодомъ Или (I. Сам., 4, 18) и равнымъ образомъ обнимаетъ добавочные 20 лѣтъ Самсона (Суд. 16, 31) и двадцать лѣтъ междуцарствія передъ Самуиломъ (I, Сам., 7, 2); тогда получится 8×40, и останется еще 4×40. Надо предполагать, что въ этотъ остатокъ входятъ два поколѣнія, для которыхъ не дано никакихъ чиселъ, именно, поколѣніе Іисуса Навина и пережившихъ его современниковъ (Суд. II, 7), и поколѣніе Самуила-Саула; каждое, вѣроятно, считалось нормально по 40 лѣтъ, что даетъ еще 80 лѣтъ. Что касается до остающихся 80 лѣтъ, то можно предположить либо 71 годъ промежутковъ между судьями или эпохъ чужеземнаго господства, либо 70 лѣтъ малыхъ судей. Очевидно, что оба эти слагаемыхъ не могутъ имѣть мѣста рядомъ другъ съ другомъ; это эквиваленты, взаимно исключающіе другъ друга. Я предпочитаю принять междуцарствія, такъ какъ въ на-

стоящее время только они входятъ въ спеціальную схему книги Судей. Остается еще прибавить 9 или 10 лѣтъ; этотъ остатокъ раздѣляется между шестью годами Іефѳая и тремя или четырьмя годами Соломона (до построенія храма), а если не считать послѣднихъ, то тремя годами Авимелеха.

Но суть дѣла не въ хронологіи, а въ религіозной связи событій. Какъ показываетъ схема, религія и хронологія тѣсно связаны другъ съ другомъ формальною, а также и внутреннею связью. Ибо и тутъ и тамъ дѣло идетъ о соединеніи въ одно цѣлое крупныхъ промежутковъ времени, о непрерывномъ обзорѣ послѣдовательности и сцѣпленія поколѣній, причемъ на ближайшее содержаніе событій обращено мало вниманія; историческіе факторы, съ которыми считается религіозный прагматизмъ, настолько однообразны, что отдѣльные періоды дѣйствительно не нужно заполнять ничѣмъ инымъ, кромѣ чиселъ годовъ. Вспоминаются тезисъ, антитезисъ и синтезъ, когда въ нашихъ ушахъ начинаетъ звучать тотъ однообразный тактъ, по которому въ книгѣ Судей идетъ впередъ или вертится исторія. Отпаденіе, бѣдствіе, обращеніе, покой, отпаденіе, бѣдствіе, обращеніе, покой. Отдѣльными субъектами всѣхъ предложеній являются Ягве и Израиль, только ихъ взаимоотношенія приводятъ въ движеніе міровой процессъ; онъ идетъ поперемѣнно то взадъ, то впередъ, и въ концѣ концовъ всегда остается все на томъ же самомъ мѣстѣ.

«Они сдѣлали злое передъ Ягве, они блудили передъ идолами»— вотъ основной тонъ, проходящій чрезъ всю музыку. Несмотря на то, что монолатрія Ягве по видимости проявляется чрезвычайно дѣятельно, она, однако, не пустила прочныхъ корней, не срослась съ народомъ, но остается для послѣдняго трансцендентнымъ требованіемъ. Въ теченіе десятилѣтія — другого израелиты еще держатся ея, но потомъ пробивается наружу ихъ склонность къ служенію идоламъ, которая сдерживается только страхомъ передъ судьею, пока онъ живъ; они непремѣнно хотятъ перемѣниться. И дѣйствительно, отпаденіе положительно необходимо для прагматики книги Судей, иначе вообще не будетъ никакихъ событій; это тревога въ опредѣленный часъ, отъ которой зависитъ все движеніе. Но, конечно, эта необходимость не есть основаніе для снисхожденія; наоборотъ, поведеніе народа представляется совершенно непростительнымъ. При такомъ способѣ изображенія исторіи даже главныя событія, подвиги судей, всегда служатъ только доказательствомъ грѣховъ Израиля и милосердія Ягве, которое заставляетъ народъ пристыдиться.

Общепризнано, что вся эта прагматика не относится къ подлинному содержанію традиціи, но есть, такъ сказать, надѣтый на послѣднюю мундиръ. Numero deus impare gaudet. Обычно эту позднѣйшую обработку называютъ девтерономистической. Законъ, который Ягве заповѣдалъ отцамъ и за нарушеніе котораго онъ грозилъ тяжелою карою (Суд. II, 15, 20), правда, не характеризованъ болѣе или менѣе опредѣленнымъ образомъ; но нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что его квинтъ-эссенція заключается въ требованіи служить только одному Ягве и непоклоняться никакимъ другимъ богимъ. Уже въ виду этого нельзя разумѣть подъ этимъ закономъ жреческій кодексъ, такъ какъ въ немъ указанное требованіе совсѣмъ не выражено опредѣленно, но предполагается само собою понятнымъ. Напротивъ, Второзаконіе, дѣйствительно, ни одно положеніе не подчеркиваетъ съ такою силой, какъ требованіе, выраженное въ *schᵉ mâ* («слушай Израиль!» Второз. VI, 4 и слѣд.): Ягве единственный богъ, и служеніе чужимъ богамъ есть самый тяжкій изъ всѣхъ грѣховъ. Это положеніе раньше всѣхъ другихъ было воспринято современниками, и притомъ гораздо глубже, чѣмъ моральныя заповѣди человѣчности и милосердія, которыя также подчеркиваются во Второзаконіи, но не были новы, были заимствованы изъ болѣе древнихъ собраній изреченій; книга закона Іосіи имѣла историческое значеніе только постольку, поскольку она стремилась къ практическимъ результатамъ проведенія пророческаго монотеизма въ области народной религіи, и только съ этой стороны она имѣла дальнѣйшее дѣятельное развитіе въ трудахъ Іезекіиля и эпигоновъ. Если вообще искать норму теократическихъ отношеній, предполагаемую въ обработкѣ книги Судей, въ писанной торѣ, то во всякомъ случаѣ, это можетъ быть только норма Второзаконія. Окончательное разрѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ результатовъ сравнительнаго изслѣдованія книги Царей; тамъ оно и будетъ имѣть мѣсто.

2. Что касается до скрѣпленія этой кровли съ находящейся подъ нею постройкою, то оно дѣлается въ самомъ различномъ стилѣ. Обработка, благодаря которой книга Судей нашла себѣ мѣсто въ канонѣ, безспорно, іудейскаго происхожденія; но сами по себѣ разсказы книги Судей совсѣмъ не іудейскіе, а въ пѣсни Деворы Іуда даже совсѣмъ не причисляется къ Израилю. Единственный іудейскій судья—Гоѳоніилъ, но онъ не личность, а эпонимъ поколѣнія. Все, что о немъ разсказывается, лишено какого бы то ни было содержанія и состоитъ только изъ схематическихъ оборотовъ рѣчи редактора, которому пришлось здѣсь самому приняться за работу, чтобы открыть рядъ судей іудеемъ; выборъ Гоѳоніила былъ подсказанъ разсказомъ Суд. I, 12 — 15. Гоѳоніилъ, слѣдовательно, исключеніе, которое подтверждаетъ правило. Важнѣе внутреннія различія, выступающія наружу. Чтобы начать съ самаго общаго,

укажемъ прежде всего, что историческая непрерывность, которой придаетъ такое значеніе схема, въ отдѣльныхъ разсказахъ книги Судей не проявляется ни въ чемъ. Разсказы стоятъ отдѣльно, ничѣмъ не связанные другъ съ другомъ, безъ всякаго отношенія къ причинѣ и слѣдствію, подобно отдѣльнымъ свѣтлымъ точкамъ, которыя то тутъ то тамъ выплываютъ изъ тумана смутныхъ воспоминаній. Они нисколько не претендуютъ на то, чтобы дѣйствительно заполнить болѣе или менѣе длинный промежутокъ времени, не даютъ никакихъ точекъ опоры для хронологіи. Пустыя измѣренія времени, данныя въ схемѣ, набрасываютъ на содержаніе традиціи поистинѣ только блѣдную тѣнь непрерывной связи. Традиціи, вообще, совершенно чуждо представленіе о періодѣ судей, лежащемъ между Іисусомъ Навиномъ и Сауломъ, періодѣ, въ теченіе котораго надъ Израилемъ властвовали судьи, правильно смѣняя другъ друга, какъ позднѣе наслѣдовали другъ другу цари. Нѣтъ сомнѣнія, что I гл. и XVII—XVIII гл. книги Судей имѣютъ неоспоримое право на принадлежность къ первоначальному ядру; эти отрывки не приняты въ схему только потому, что тамъ ничего не говорится о судьяхъ, и набросана такая картина общихъ отношеній, которая очень мало согласуется съ планомъ обработки. [129]).

Въ основѣ подложной непрерывности лежитъ ложное обобщеніе. Изъ смежности по мѣсту производится хронологическая послѣдовательность, при чемъ на цѣлое переносится то, что имѣетъ значеніе для части, а сыны Израиля всегда выступаютъ на сцену in corpore, и во время притѣсненій враговъ и во время управленія судей. Въ дѣйствительности, активно выступаютъ только отдѣльныя колѣна; судьи—это герои отдѣльныхъ колѣнъ, Аодъ—Веніамина, Варакъ и и Девора—Иссахара, Гедеонъ—Іосифа, Іефѳай—Галаада, Самсонъ—Дана. Только для борьбы съ Сисерой соединяются нѣсколько колѣнъ и получаютъ за это необыкновенную похвалу въ пѣсни Деворы. Нигдѣ не говорится: въ то время, когда правили судьи; говорятъ: въ то время, когда еще не было царя надъ Израилемъ, и всякій дѣлалъ, что хотѣлъ; обычная организація въ періодъ, предшествующій царямъ—это патріархальная анархія, господство семейнаго и родового строя. И въ I гл. книгѣ Судей вполнѣ отчетливо просвѣчиваетъ причина, вслѣдствіе которой долго не удавалось вытѣснить хананеевъ изъ крупныхъ городовъ: это раздробленность и партикуляризмъ. Иначе пошло дѣло только тогда, когда Израиль сдѣлался сильнымъ, т. е. когда его силы были собраны воедино появленіемъ царства.

Но въ книгѣ Судей единство Израиля есть предпосылка для теократическаго отношенія, для противоположенія Израиля и Ягве: по схемѣ это единственное условіе, создающее историческій процессъ. Въ подлинной традиціи эта предпосылка отпадаетъ, благодаря чему весь историческій процессъ получаетъ существенно иной видъ и притомъ болѣе естественный. Не всегда весь народъ въ цѣломъ переживаетъ одинаковыя внутреннія и внѣшнія потрясенія и выступаетъ во время нихъ, какъ цѣлое; далеко не всѣ событія зависятъ только отъ притяженія и отталкиванія, производимыхъ рукою Ягве. Вмѣсто періодической смѣны абсолютнаго покоя и абсолютнаго безпокойства все время царитъ относительное безпокойство; здѣсь миръ, тамъ борьба и споры. Неудачи и удачи смѣняютъ другъ друга, но не являются обязательными послѣдствіями вѣрности или невѣрности закону. Правда, анонимный пророкъ, внезапно появляющійся въ VI, 7—10 и также внезапно исчезающій, пользуется притѣсненіями мадіанитянъ, чтобы проповѣдывать кару Израилю; но непосредственно вслѣдъ за этимъ выступленіемъ дѣло изображается въ совершенно иномъ свѣтѣ. Въ отвѣтъ на привѣтствіе теофаніи: »Ягве съ тобою, мужественный герой!» Гедеонъ отвѣчаетъ: «если Ягве съ нами, то почему же все это постигло насъ? Гдѣ его чудеса, о которыхъ разсказывали намъ наши отцы?» Другими словами, у Гедеона нѣтъ никакого сознанія вины Израиля. Такимъ образомъ, и героическія фигуры судей выпадаютъ изъ связи грѣха и отпаденія; они—гордость ихъ соплеменниковъ, и ихъ образы не возбуждаютъ унизительныхъ воспоминаній о томъ, что Ягве не по заслугамъ народа всегда исправлялъ то, что портили люди. Наконецъ, случайно мы открываемъ, какъ искусственно создаются необходимые грѣхи. Въ VIII, 33 разсказывается: послѣ того, какъ умеръ Гедеонъ, сыны Израиля блудили Вааламъ и сдѣлали себѣ богомъ Ваалъ-Веріѳа. Но изъ слѣдующей главы обнаруживается, что Ваалъ или Эль-Веріѳъ былъ только богомъ покровителемъ Сихема и нѣкоторыхъ другихъ городовъ, принадлежавшихъ тогда еще хананеямъ: редакторъ подмѣнилъ мѣстный хананскій культъ культомъ идоловъ, практиковавшимся всѣмъ Израилемъ. Въ другихъ случаяхъ редакторъ поступалъ еще проще, напр. въ 10,6 и сл. гдѣ число семи боговъ соотвѣтствуетъ числу семи племенъ, перечисляемыхъ ниже. Обычно онъ довольствуется Ваалами и Астартами или Ашерами; но не говоря уже о томъ, что ашеры не были вовсе божествами, уже множественное число показываетъ, какъ мало индивидуальнаго и положительнаго лежитъ въ основѣ этого термина.

Словомъ, все то, что въ исторіи Израиля схема выдаетъ за теократическіе элементы, внесено въ нее обработкой. Милость и грѣхъ вторгаются въ теченіе событій подобно механическимъ силамъ, міровое движеніе методически выводится изъ области аналогіи, чудеса не являются чѣмъ то необыкновеннымъ, наоборотъ,

они становятся регулярной формой событій, понятны сами собою и перестаютъ производить какое бы то ни было впечатлѣніе. Въ первоначальныхъ разсказахъ мы не встрѣтимъ такого педантическаго супранатурализма, такой священной исторіи, состряпанной по рецепту. Тамъ Израиль народъ, какъ народъ, и даже его отношеніе къ Ягве понимается совершенно также, какъ напр. отношеніе Моава къ Камошу (11, 24). Явленій и знаменій божества сколько угодно; но чудеса таковы, что дѣйствительно возбуждаютъ удивленіе. Тамъ и сямъ они разрываютъ земную связь, но не образуютъ связной системы; они—поэзія, а не проза и догматика. Но въ общемъ историческій процессъ, съ виду, правда, пестрый и запутанный, въ дѣйствительности становится гораздо болѣе понятнымъ; онъ кажется разорваннымъ, но въ дѣйствительности развивается болѣе или менѣе связно. Онъ идетъ въ гору, къ царской власти, а не назадъ и внизъ, послѣ славной эпохи Моисея и Іисуса Навина (I, 28, 35; XIII, 5; XVIII, 1).

Кромѣ не идущаго въ счетъ разсказа о Гоѳоніилѣ, только одинъ разсказъ вполнѣ отвѣчаетъ требованіямъ священной исторіи, какъ она должна быть, чтобы согласоваться со схемой. Это разсказъ Суд. 19—21. Для правильной оцѣнки этого разсказа, слѣдуетъ сначала бросить взглядъ на предшествующій разсказъ, повѣствующій о переселеніи Дана на сѣверъ (гл. 17—18). Даниты, въ числѣ 600 человѣкъ, напали на хананскій городъ Лаисъ, но не потому, чтобы этотъ городъ лежалъ внутри границъ, указанныхъ богомъ народу, и даниты обязаны были завоевать его (если даниты и спрашиваютъ оракула, то все таки они нисколько не думаютъ ссылаться на божественное право, извѣстное изъ книги Іисуса Навина),—а потому, что въ этомъ городѣ живетъ мирный и ничего не подозрѣвающій народецъ, беззащитный передъ такой отчаянной шайкой: имъ ничего не стоитъ поступить столь же вѣроломно и съ израильтяниномъ, напр. съ Михой. Они безъ церемоній заявляютъ свое право жить такъ, какъ они живутъ, и не признаютъ ничего такого, что заставило бы ихъ обуздать себя; естественность ихъ предпріятія граничитъ съ безстыдствомъ. При этомъ они по своему благочестивы. Насколько имъ дорогъ Ягве, они доказываютъ тѣмъ, что крадутъ изъ божьяго дома его изображеніе, а кстати и жреца, который его охраняетъ. Въ обѣихъ главахъ (17—18) разсказывается о такихъ богослужебныхъ обычаяхъ, которые соединяютъ въ себѣ чуть ли не всѣ мерзости, запрещенныя закономъ. Частное святилище, принадлежащее ефремлянину Михѣ, потомокъ Моисея въ качествѣ жреца на службѣ и на жалованьѣ у Михи, ефодъ и терафимы въ качествѣ необходимыхъ аксесуаровъ культа Ягве, — и, однако, разсказчикъ докладываетъ обо всемъ этомъ въ такомъ тонѣ, какъ

будто это въ порядкѣ вещей и вполнѣ безупречно, и притомъ еще разсказываетъ не съ тою цѣлью, чтобы указать на временныя нарушенія правила, а для того, чтобы объяснить происхожденіе порядковъ, долгое время существовавшихъ въ главномъ святилищѣ древняго Израиля. Но когда отсюда мы переходимъ къ слѣдующему разсказу о гнусномъ дѣяніи сыновъ Веніамина и о примѣрномъ наказаніи, постигшемъ ихъ за это, то мы переносимся въ совершенно иной міръ; врядъ ли можно найти во всемъ ветхомъ завѣтѣ болѣе разительный и болѣе поучительный религіозно-историческій контрастъ. Въ Судей 19—21 дѣйствуютъ не отдѣльныя колѣна и даже не народъ Израиль въ цѣломъ, но община завѣта, базирующаяся на единствѣ культа. Ее побуждаетъ дѣйствовать совершенный среди нея грѣхъ, который долженъ быть уничтоженъ; нарушеніе святости теократіи приводитъ въ гнѣвъ этихъ 400000 мужей и наполняетъ ихъ одновременно помазаніемъ и кровавой энергіей. Духовные институты впитались въ плоть и кровь этой однообразной массы и превратили ее въ единаго автомата, такъ что все, что происходитъ, дѣлается всегда всѣми сразу. Отдѣльныя лица не выдѣляются, нѣтъ именъ, не говоря уже о геройскихъ подвигахъ; и мораль менѣе всего свойствена героямъ. Безбожные парни изъ Гаваа хотѣли изнасиловать ночевавшаго тамъ левита; чтобы спастись, онъ отдалъ имъ свою жену, и весь Израиль не находитъ ничего дурного въ такой возмутительной трусости—надо предполагать потому, что святой человѣкъ своимъ образомъ дѣйствія предохранилъ преступниковъ отъ болѣе худшаго грѣха. «Въ этихъ главахъ нѣтъ ни слова изъ моисеева закона, но кто можетъ отрицать, что поступающая такъ община наполнена тѣмъ духомъ, который нашелъ себѣ выраженіе въ законѣ! Если бы у насъ было побольше разсказовъ такого же содержанія, то мы разрѣшили бы многія загадки пятикнижія. Гдѣ въ эпоху царей мы нашли бы столь же сильнаго и серьезнаго Израиля, такъ охотно предпринимающаго необыкновенно трудную борьбу за самыя высокія блага!» Такъ разсуждаетъ Берто, правильно понявшій, что этотъ разсказъ занимаетъ совершенно исключительное положеніе и противорѣчитъ всему тому, что мы слышимъ въ другомъ мѣстѣ объ эпохѣ судей и даже объ эпохѣ царей. Но, конечно, такой характеръ этого разсказа менѣе всего можетъ считаться доказательствомъ его исторической цѣнности, такъ какъ онъ прямо бьетъ въ лицо другого рода традиціи, передаваемой въ книгахъ Судей, Самуила и Царей, но за то близко сродни закону. Автора выдаетъ противорѣчіе самому себѣ: невольно воспоминая предшествующую главу, онъ жалуется на разрозненность Израиля въ тогдашнюю эпоху (19, 1; 21, 25), а затѣмъ фактически выводитъ передъ нами Израиля въ видѣ ду-

ховно-централизованной организаціи, которая, какъ доказано, никогда не существовала въ древности, но появилась въ результатѣ плѣна и составляетъ отличительный признакъ іудейства.

Такъ какъ этотъ разсказъ не принятъ въ девтерономистическую схему книги Судей, то является вопросъ, не предполагаетъ ли онъ не только девтерономистическій, но и жреческій законъ. Языкъ разсказа имѣетъ больше всего точекъ соприкосновенія съ Второзаконіемъ, но особенно важное выраженіе и понятіе общины сыновъ Израиля скорѣе указываетъ на жреческій кодексъ; таково же выраженіе Финеесъ, сынъ Елеазара, сынъ Аарона (20, 27). Но послѣднее встрѣчается только разъ и притомъ въ глоссѣ, которая очень нескладно втерлась между словами: и сыны Израиля спрашивали Ягве и тѣсно связанной съ этими словами частицей такъ. Впрочемъ, въ лицѣ скиніи собранія, которая не можетъ имѣть мѣста рядомъ съ Массифой (см. ниже), отсутствуетъ самый основной и подлинный признакъ жреческаго кодекса. Слѣдовательно, этотъ признакъ только подготовляется, но еще не явился; мы стоимъ еще на почвѣ Второзаконія, но переходъ къ жреческому кодексу уже намѣченъ.

3. Если мы сдѣлаемъ шагъ назадъ отъ послѣдней обработки, то мы наткнемся на нѣсколько систематическихъ подготовительныхъ ступеней послѣдней: мы замѣтимъ нѣкоторыя добавленія и поправки, которыя тамъ и сямъ, какъ заплаты, приставлены къ первоначальнымъ разсказамъ. Иногда такія измѣненія происходятъ просто изъ охоты къ расширенію разсказовъ или изъ пристрастія къ рѣчамъ; о такихъ измѣненіяхъ мы здѣсь не говоримъ. Но отчасти они объясняются тѣмъ, что въ позднѣйшее время религіозные обычаи и представленія отцовъ уже не могли считаться пристойными. Въ исторіи Гедеона мы встрѣчаемъ два примѣра такого рода. Въ VI, 25—32 говорится, что по приказанію Ягве Гедеонъ въ первую ночь послѣ призванія разрушилъ въ своемъ родномъ городѣ Ефраѳѣ жертвенникъ Ваалу и стоявшую рядомъ съ нимъ ашеру, а взамѣнъ построилъ жертвенникъ Ягве и сжегъ на немъ годовалаго тельца, причемъ ашера пошла на дрова. Когда на другое утро жители Ефраѳы въ гнѣвѣ потребовали выдачи преступника, отецъ Гедеона отказалъ имъ въ этомъ и сказалъ: «вы хотите бороться за Ваала или помочь ему? если онъ богъ, борись, Ваалъ, (евр. jareb ba^{c}al) самъ за себя». Вслѣдствіе этой рѣчи Гедеона прозвали Іерооваломъ. Этотъ разсказъ противорѣчитъ предшествующему, по которому Гедеонъ уже сдѣлалъ жертвенникомъ большой камень подъ дубомъ въ Ефраѳѣ, гдѣ онъ видѣлъ сидящаго Ягве, и принесъ на этомъ камнѣ первую жертву, которую пожралъ самъ собою явившійся огонь, такъ что въ пламени уносилось на небо само божество. Для чего же два жертвенника и два разсказа объ ихъ устройствѣ

возводящіе ихъ происхожденіе къ патрону Ефраѳы? Они несовмѣстимы другъ съ другомъ, но ясно, почему къ первому разсказу прибавленъ второй. Жертвенникъ изъ какого то камня, вырывающійся изъ него огонь, вѣчно-зеленое дерево, которое уже своимъ именемъ ’elâ какъ будто намекаетъ на естественное родство съ ’el [130]), — все это въ глазахъ позднѣйшихъ поколѣній не могло считаться корректнымъ, наоборотъ, казалось принадлежностью Ваала. Изъ стремленія поставить благочестіе Гедеона внѣ всякаго сомнѣнія и произошло добавленіе, въ которомъ онъ воздвигаетъ жертвенникъ Ягве на томъ мѣстѣ, гдѣ до тѣхъ поръ стоялъ жертвенникъ Ваалу. Насколько это стремленіе увѣнчалось успѣхомъ, мы лучше всего можемъ судить по другой попыткѣ, стоящей въ связи съ первой: хотѣли устранить другой соблазнъ, заключавшійся въ имени Іероваалъ. На основаніи только что приведеннаго разсказа это имя объяснено такъ, какъ будто оно значитъ борись, Ваалъ. Съ точки зрѣнія языка, это объясненіе, такъ сказать, притянуто за волосы и ни съ какой точки зрѣнія невозможно. По имени бога называются только такія лица, которыя ему поклоняются. Въ еврейской древности ba^{c}al замѣщается безъ всякаго различія названіемъ ’el, и безъ всякаго смущенія обозначаютъ Вааломъ, т. е. господиномъ, даже самаго Ягве. Это доказывается прежде всего цѣлымъ рядомъ собственныхъ именъ изъ фамиліи Саула и Давида, напр. Ишваалъ, Мериваалъ, Вааліада; къ нимъ надо также прибавить имя Іероваалъ, имя борца противъ мадіанитянъ. Но если Ваалъ самъ по себѣ еще въ эпоху царей израилевыхъ никоимъ образомъ не былъ антиподомъ Ягве, то откуда же враждебная противоположность между обоими божествами, которую Іероваалъ заставляетъ предполагать своимъ практическимъ образомъ дѣйствія, хотя въ то же время славитъ великаго Ваала своимъ именемъ? Столь же мало соотвѣтствуетъ древнимъ вѣрованіямъ взглядъ, что ашеры несовмѣстимы съ служеніемъ Ягве; судя по Второзаконію 16, 21, такихъ искусственныхъ деревьевъ попадалось довольно много рядомъ съ жертвенниками Ягве. И замѣчательно, что даже въ разбираемомъ отрывкѣ предательски проглядываетъ сознаніе, что такого рода усердіе къ законному богослуженію опережаетъ историческую дѣйствительность. Наше впечатлѣніе таково, что жители Ефраѳы не сознаютъ неправомѣрности культа Ваала, что Гедеонъ со своей стороны bona fide принималъ въ немъ участіе, и что до него въ Ефраѳѣ вообще не было жертвенника Ягве.

Нѣсколько иную форму имѣетъ корректура, находящаяся въ концѣ исторіи Гедеона (8, 22 и слѣд.). Послѣ побѣды надъ мадіанитянами, Гедеонъ отклонилъ предложенную ему царскую власть, сославшись на то, что единый властитель Ягве; однако, онъ выпросилъ себѣ золотыя кольца для носа, отнятыя у враговъ, и сдѣ-

лалъ изъ нихъ изображеніе Ягве, ефодъ, и поставилъ его въ Ефраѳѣ для общаго поклоненія. «И весь Израиль блудилъ вслѣдъ за нимъ, и сталъ онъ сѣтью для Гедеона и всего его дома». Но фактически образъ дѣйствій такого человѣка, какъ Гедеонъ, и въ такой моментъ вообще имѣлъ руководящее значеніе для тогдашняго состоянія израильскаго богослуженія; кромѣ того, невозможно представить себѣ, чтобы первоначальный разсказчикъ могъ внушить своему герою мысль отблагодарить божество ничѣмъ немотивированнымъ отступничествомъ, увѣнчать побѣду культомъ идола. Это тѣмъ менѣе возможно, что, какъ мы помнимъ, по свидѣтельству Осіи, Исаіи и Михея, подобнаго рода изображенія въ теченіе всего ассирійскаго періода составляли обычную принадлежность божьихъ домовъ не только въ Самаріи, но и въ Іудѣ. Надо прибавить, что противоположеніе божественнаго господства человѣческому, какъ оно выражено въ указанныхъ стихахъ, покоится на позднѣйшей абстракціи; ниже мы будемъ еще объ этомъ говорить [131]). Поэтому Штудеръ имѣлъ полное право утверждать, что поступокъ Гедеона, не удержавшаго золото при себѣ, но посвятившаго его божеству, съ точки зрѣнія древней традиціи можетъ считаться только прекрасной чертою, характеризующей безкорыстіе и благочестіе героя. Въ VIII, 22—27 передъ нами продуктъ вторичной формаціи, въ которомъ первоначальныя черты обезображены въ позднѣйшемъ вкусѣ. Къ сожалѣнію, въ этомъ случаѣ вторая рука устранила работу первой. Древнѣйшій разсказъ обрывается словами (8, 21): «Гедеонъ взялъ украшенія, бывшія на шеѣ царскихъ верблюдовъ». Что онъ началъ изъ нихъ дѣлать, мы не узнаемъ; естественно предположить, что онъ изготовилъ ефодъ изъ нихъ. По прибавленію, вставленному непосредственно вслѣдъ за 8, 21, для ефода Гедеонъ употребилъ золотыя кольца для носа, которыя достались въ добычу всему Израилю отъ всѣхъ мадіанитянъ; вѣсу въ нихъ было 1.700 секелей, не считая украшеній царя и верблюдовъ. Тутъ то-же самое отношеніе, которое мы встрѣчаемъ между 600 данитами въ 18 гл. и 25.700 веніамитянами въ 20 гл., или между 40.000 мужей Израиля въ 5,8 и 400.000 въ 20, 2.

4. Наконецъ, даже въ нѣкоторыхъ оригинальныхъ разсказахъ мы можемъ прослѣдить извѣстныя различія духовнаго характера, которыя на протяженіи развитія традиціи незамѣтно уже намѣчаютъ направленіе, достигающее своей цѣли въ характеризовавшейся до сихъ поръ обработкѣ и разукрашеніи. Эти различія замѣтны въ особенности въ тѣхъ разсказахъ, которые дошли до насъ въ двойной версіи. Такихъ разсказовъ въ книгѣ Судей немного, но они все таки есть. Разсказъ Суд. IV по отношенію къ разсказу Суд. V представляетъ простѣйшій случай такого рода.

При главномъ царѣ, Сисарѣ, хананеи подняли голову и изъ своихъ городовъ въ долинѣ безпокоили горныя деревни новыхъ поселенцевъ. Девора соединила еврейскія племена для борьбы противъ нихъ. Передъ нашими глазами съ сѣвера и съ юга спускаются полчища Ягве, съ пророчицей Деворой во главѣ; рядомъ съ нею стоитъ воинъ Варакъ. Столкновеніе происходитъ у ручья Кисонъ и кончается пораженіемъ ханаанскихъ царей, а самаго Сисару во время бѣгства убиваетъ Іаиль, жена кочевника-кенита. Таково содержаніе пѣсни Деворы въ гл. 5. Въ предшествующемъ ей разсказѣ гл. 4 мы ожидали бы найти историческій комментарій къ пѣснѣ, но вмѣсто этого передъ нами репродукція, затемнившая и исказившая спеціальныя черты. Изъ царей ханаанскихъ сдѣланъ царь Ханаана, какъ будто Ханаанъ былъ единымъ царствомъ; изъ Сисары, главнаго царя, сдѣланъ просто строевой генералъ; притѣсненія, которымъ подвергались евреи, обобщены въ нѣчто совершенно неопредѣленное. Іаиль убиваетъ Сисару, когда онъ крѣпко спитъ, проколовъ ему високъ коломъ отъ палатки и пригвоздивъ его къ землѣ; въ пѣснѣ объ этомъ нѣтъ ничего, въ пѣснѣ Сисара пьетъ въ то время, когда Іаиль наноситъ ему ударъ, и, конечно, стоитъ, такъ какъ иначе онъ не могъ бы склониться передъ ней, упасть на землю и остаться лежать тамъ, гдѣ былъ убитъ (V, 27).

Въ пѣснѣ предпріятіе подготовляется человѣческими средствами: ведутся переговоры между колѣнами, обнаруживается ихъ различное отношеніе; порицаются равнодушіе или громкія слова однихъ, восхваляются дѣятельное сочувствіе общему дѣлу и боевая отвага другихъ. Напротивъ, въ разсказѣ освобожденіе отъ хананеевъ есть исключительно дѣло Ягве, израильскіе воины просто статисты, которые не имѣютъ никакихъ заслугъ и не стоятъ никакой благодарности. За то интересъ сосредоточивается на подвигѣ Іаили, который изъ эпизода разрастается до степени главнаго момента всего событія. Въ этомъ именно смыслѣ возвѣщаетъ гл. 4 о подвигѣ Іаили, такъ какъ Девора будто бы предсказываетъ Вараку, что слава будетъ принадлежать не ему, а женщинѣ, въ руки которой будетъ преданъ врагъ: герой, человѣческая сила тутъ не при чемъ; могущество Ягве проявляется въ слабости женщины. Въ другомъ мѣстѣ еще болѣе уменьшается участіе Варака въ дѣлѣ. Девора предлагаетъ ему итти, не вступая въ бой, на священную гору Ѳаворъ, гдѣ Ягве позаботится о дальнѣйшемъ; но Варакъ церемонится и ставитъ условіемъ, чтобы пророчица также шла вмѣстѣ съ нимъ. Но это уже капризъ невѣрующаго, такъ какъ задача пророчицы исчерпывалась передачей приказанія божества его орудію; пророчица нужна только для того, чтобы изъ ея предсказанія для

всѣхъ стало очевидно, что Ягве есть единственный движущій факторъ исторіи. Въ пѣснѣ все по другому. Тамъ Варака не зовутъ противъ его желанія, у него есть личные мотивы къ возстанію: «возстань, Варакъ, и плѣни твоихъ поработителей, сынъ Авинеема!». Пророчица не просто пророчествуетъ, но дѣйствуетъ скорѣе психологически: она стоитъ среди борьбы и воодушевляетъ своимъ пѣніемъ мужество борющихся отрядовъ: «возстань, Девора, пой пѣсню!» [132]) Варіанты прозаической репродукціи повсюду даютъ почувствовать, что разнообразныя побужденія дѣйствительнаго хода вещей стерты единой всеобщей конечной причиною, Ягве. Правда, Ягве гремитъ и въ пѣснѣ, слышится въ энтузіазмѣ, наполняющемъ еврейскихъ воиновъ, въ паническомъ ужасѣ, который приводитъ въ безпорядокъ конную силу враговъ. Но въ разсказѣ съ божества сорванъ покровъ тайны; при помощи механическаго пророчества божеству удается провести свое участіе въ исторіи твердо и совершенно безгранично. Чѣмъ больше оно вмѣшивается въ детали, тѣмъ дальше оно уходитъ; чѣмъ опредѣленнѣе говорятъ о немъ рѣчи, тѣмъ меньше его слѣдовъ мы находимъ.

Есть еще другой примѣръ въ книгѣ Судей, гдѣ одинъ и тотъ же историческій матеріалъ мы встрѣчаемъ въ двухъ различныхъ формахъ; это исторія Гедеона изъ манассіина дома Авіезеръ. Штудеръ открылъ, что 8, 3 и 8, 4 есть конецъ и начало двухъ самостоятельныхъ разсказовъ. Первый разсказъ оканчивается въ VIII 1 — 3. Ранѣе разсказывалось, какъ Гедеонъ, успѣшно напавъ въ первый разъ на мадіанитянъ, приказалъ ополченію Израиля преслѣдовать ихъ, и какъ затѣмъ въ частности ефремляне загородили бѣжавшимъ номадамъ переправу черезъ Іорданъ и захватили при этомъ въ плѣнъ ихъ двухъ вождей. Въ заключеніе мы слышимъ (VIII, 1 — 3), что ефремляне, возгордившись успѣхомъ, начинаютъ препираться съ Гедеономъ; но онъ успокоилъ ихъ гнѣвъ, сказавъ: «что такого я сегодня сдѣлалъ въ сравненіи съ вами? Развѣ сборъ Ефрема не лучше жатвы Авіезера? Въ ваши руки богъ отдалъ князей Мадіама, и что подобнаго я могъ сдѣлать?». Для такого домашняго препирательства относительно доли заслугъ надлежащее время было только послѣ того, какъ пріобрѣтена заслуга, послѣ того, какъ борьба съ врагами выиграна. Образъ жатвы и сбора винограда подразумѣваетъ, что побѣда полная, и всѣ ея плоды сорваны. Въ VIII, 1—3 дѣло кончается; слѣдующій разсказъ уже не есть продолженіе предшествовавшаго, это вторая версія, исходящая изъ совершенно иныхъ предпосылокъ. Въ то время, какъ по 7, 23 и слѣд. поднялось большое войско, по 8, 4 и слѣд. у Гедеона съ собой только 300 человѣкъ. Въ то время какъ по VIII, 1 — 3 уже пожинаются плоды, и борьба достигла цѣли, по 8, 4 и слѣд.

Гедеонъ безостановочно насѣдаетъ на враговъ, и когда онъ проситъ у жителей Сокхоѳа и Фануила хлѣба для усталыхъ и голодныхъ воиновъ, тѣ насмѣшливо спрашиваютъ его: развѣ онъ уже такъ увѣренъ въ успѣхѣ, что есть основаніе принимать его сторону? Два вождя, которые въ первомъ разсказѣ названы князьями Зивъ и Оривъ и уже взяты въ плѣнъ, здѣсь называются царями Зевеемъ и Селманомъ и еще не взяты въ плѣнъ. Къ сожалѣнію, начало второго разсказа не сохранилось; поэтому нельзя выяснить, предшествовала ли встрѣча съ врагами преслѣдованію, за которымъ мы застаемъ здѣсь Гедеона. Такое предположеніе не заключаетъ въ себѣ ничего невозможнаго, но привычка номадовъ заходитъ далеко впередъ и ихъ беззаботность въ лагерѣ позволяютъ думать, что дѣло происходило такъ же, какъ въ I Сам., 30. Но какъ бы то ни было, удѣльный вѣсъ моментовъ, раздѣляющихъ обѣ версіи, отъ этого не мѣняется.

Въ чемъ же коренится различіе разсказовъ? Лучшій отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ сравненіе введеній того и другого разсказа. Какъ мы уже говорили, начало второго разсказа не сохранилось, но до извѣстной степени оно можетъ быть возмѣщено на основаніи дальнѣйшаго хода событій, какъ они передаются въ этомъ разсказѣ. По 8, 4 и сл., Гедеонъ имѣетъ дѣло спеціально съ двумя царями, не обращая вниманія на мадіанитянъ, настоящіе враги Гедеона—цари, за ними онъ гонится, а къ прочимъ мадіанитянамъ онъ болѣе или менѣе равнодушенъ. Именно, Зевей и Селманъ убили у Ѳавора братьевъ Гедеона, какъ мы узнаемъ изъ 8, 10 и сл.; чтобы отомстить за смерть братьевъ, онъ преслѣдуетъ царей и не успокаивается до тѣхъ поръ, пока цари не попадаютъ въ его руки. Гедеонъ поднимается по долгу кровавой мести, собравъ съ собою домашнихъ и не заботясь о неблагопріятномъ численномъ соотношеніи силъ; его побуждаетъ дѣйствовать сила семейнаго чувства, а попутно онъ становится спасителемъ Израиля отъ разбойниковъ. Въ первомъ разсказѣ (VI, 11—VIII, 3) эти естественные мотивы совершенно исчезли, уступивъ свое мѣсто другимъ, почти противоположнаго характера. Ничего не подозрѣвавшій, Гедеонъ былъ призванъ на борьбу съ мадіанитянами посредствомъ теофаніи и при томъ заранѣе, еще прежде чѣмъ мадіанитяне сдѣлали свой ежегодный набѣгъ. Какъ только они являются на самомъ дѣлѣ, Гедеона охватываетъ духъ, и онъ идетъ на встрѣчу разбойникамъ. Человѣческаго тутъ ничего нѣтъ, плоть и кровь, напротивъ, только мѣшаютъ. Гедеона увлекаетъ непосредственное воздѣйствіе Ягве; и, конечно, онъ дѣйствуетъ затѣмъ въ общихъ интересахъ Израиля, противъ мадіанитянъ, а не противъ опредѣленныхъ лицъ, ихъ царей. Сообразно съ этимъ, разсказчикъ приложилъ всевозможныя

заботы къ тому, чтобы отодвинуть человѣка совершенно на задній планъ передъ богомъ. Тотъ же самый Гедеонъ, который во второмъ разсказѣ изображенъ въ видѣ знатнаго, царственнаго мужа, по первому разсказу происходитъ изъ простого дома и рода; во второмъ разсказѣ онъ отличается неустанной энергіей, а въ первомъ онъ до самого послѣдняго момента робѣетъ и медлитъ, и только все новыя и новыя чудеса поднимаютъ его мужество и подкрѣпляютъ его. По приказанію Ягве, онъ долженъ сократить численность взятаго имъ отряда съ 32000 человѣкъ сначала до 10000, а потомъ до 300 человѣкъ, «чтобы Израиль не хвалился передо мною и не говорилъ, что помогъ себѣ своими собственными руками!». Эти триста человѣкъ, выходя для ночнаго нападенія, вооружаются факелами, кувшинами и трубами; для мечей у нихъ уже не хватаетъ рукъ (7, 20), и поэтому вражескому войску приходится самому истребить себя (7, 22)...

Отклоненія религіозной версіи отъ естественной, за немногими исключеніями, всѣ вполнѣ прозрачны; изъ числа не совсѣмъ понятныхъ отклоненій слѣдуетъ особо отмѣтить только то обстоятельство, что религіозная версія переноситъ мѣсто дѣйствія на эту сторону Іордана. Въ большей части отклоненій мы сразу узнаемъ продукты преображенія традиціи, которое заставляетъ улетучиваться ея плоть, превращаетъ ее такъ сказать въ духовное существо и переноситъ ее въ воздушныя страны. Напр., не только въ 7-ой, но и въ 8-й главѣ 300 человѣкъ составляютъ всю свиту Гедеона во время главнаго дѣйствія, нападенія на лагерь враговъ; но для того, чтобы незначительность этого количества произвела надлежащее впечатлѣніе, въ 7-ой главѣ эти 300 человѣкъ превращены въ послѣдній остатокъ первоначально весьма внушительнаго войска, и изъ этой основы вытканъ весь дальнѣйшій разсказъ. Другое сравненіе: глава 6-я начинаетъ, а глава 8-я кончаетъ разсказъ указаніемъ на связь Гедеона со святилищемъ его родного города; но въ первомъ разсказѣ Гедеону открывается святость жертвеннаго камня подъ дубомъ посредствомъ теофаніи, такъ же, какъ патріархамъ кн. Бытія; во второмъ разсказѣ Гедеонъ дѣлаетъ ефодъ изъ золотыхъ украшеній мадіанитскихъ царей—версія гораздо болѣе реалистическая. Съ исторической точки зрѣнія въ счетъ идетъ преимущественно, если не исключительно, естественная версія, которая разсказываетъ о событіяхъ въ сухомъ тонѣ и не усложняетъ простого хода событій проявленіями значеній ихъ послѣдствій. Впрочемъ, отношеніе между разсказами о Гедеонѣ нѣсколько иное, чѣмъ между разсказами Суд. 5 и 4. Главы 6 и сл. не базируются прямо на гл. 8, но исходятъ, вѣроятно, изъ самостоятельной устной традиціонной основы. Широко разросшіеся побѣги фантазіи здѣсь гораздо свободнѣе переплелись съ историческими воспоминаніями, неопредѣленность которыхъ все таки не можетъ затушевать ихъ живую мѣстную окраску; и въ результатѣ явилось гораздо болѣе пластичное и наивное образованіе, чѣмъ въ гл. 8. Очевидно, что въ области чуда поэзія древнѣе прозы.

Въ тѣхъ разсказахъ, которые сохранились въ двоякой рецензіи, внутреннее различіе само собою бросается въ глаза; но и въ тѣхъ разсказахъ, въ которыхъ мы не встрѣчаемъ подходящихъ для сравненія параллелей, замѣчается такое же различіе. Разсказъ объ Авимелехѣ весьма ощутительно отличается хотя бы отъ слѣдующаго за нимъ разсказа отъ Іефѳаѣ богатствомъ фактическаго матеріала, объективнымъ интересомъ къ посредствующимъ и побочнымъ звеньямъ цѣпи событій. События передаются просто и прямо, безъ всякаго поглощенія сверхъестественнымъ ореоломъ, мораль сама собою вытекаетъ изъ ихъ хода. Въ сказаніяхъ о Самсонѣ передъ нами вновь являются, такъ сказать, двѣ души въ одномъ тѣлѣ. Насколько тѣсно грубо-народный матеріалъ сросся здѣсь съ религіозно-національной формой, особенно выступающей въ началѣ и въ концѣ, настолько же внутренно форма и матеріалъ несовмѣстимы другъ съ другомъ, и едва ли похожденія этого выходящаго изъ ряду вонъ божьяго мужа зародились въ духѣ Ягве, который является ихъ виновникомъ, судя по теперешнему разсказу. Наоборотъ, въ основѣ религіознаго изображенія лежитъ вполнѣ свѣтская традиція, но въ настоящее время уже невозможно отдѣлить древнѣйшую ступень отъ позднѣйшей. Наконецъ, понятно, что въ этомъ послѣднемъ случаѣ не можетъ имѣть мѣста противоположность историческаго и неисторическаго, что, впрочемъ, не имѣетъ существеннаго значенія для нашей задачи. Общее значеніе имѣетъ только одно положеніе: чѣмъ ближе историческая запись къ своему первоисточнику, тѣмъ болѣе свѣтскій характеръ она носитъ. Различіе разсказовъ изъ эпохи, предшествующей Второзаконію, сказывается не столько въ характерѣ, сколько въ степени благочестія.

II.

1. Обширная переработка, которую мы замѣтили въ книгѣ Судей, наложила свою печать и на книгу Самуила. Но такъ какъ періодъ, обнимаемый книгою Самуила, короче, и матеріалъ несравненно богаче и, дѣйствительно, представляетъ связное цѣлое, то здѣсь не такъ легко выдѣлить искусственныя прибавленія и различить искусственную сѣтку, наброшенную сверху. Однако и то и другое существуетъ, какъ показываютъ прежде всего хронологическія даты, которыя выше мы уже поставили на надлежащее мѣсто въ си-

стемѣ хронологіи. Достойно вниманія, какъ безсвязно онѣ вставлены въ контекстъ. Вотъ I Сам. IV, 18 и сл.: «и когда вѣстникъ разсказывалъ страшное извѣстіе, Или упалъ навзничь съ сѣдалища, сломалъ себѣ шею и умеръ, такъ какъ онъ былъ старъ и неповоротливъ, и онъ судилъ Израиля сорокъ лѣтъ; когда же невѣстка его, беременная на послѣднихъ дняхъ жена Финееса, услыхала извѣстіе» и т. д. Здѣсь дата вставлена еще все таки при случаѣ, хотя и не вполнѣ подходящемъ. Во II Сам. II, 8—13 говорится: «Авенниръ военноначальникъ взялъ сына Саулова Ишваала, увелъ его за Іорданъ въ Манаимъ и подчинилъ ему Галаадъ, Гесуръ, Іезреель, Ефремъ, Веніаминъ и весь Израиль, сорока лѣтъ былъ Ишваалъ, когда онъ сдѣлался царемъ, и два года царствовалъ онъ, только Іуда держался Давида, и время, которое Давидъ былъ царемъ надъ Іудой въ Хевронѣ, равняется семи годамъ и шести мѣсяцамъ, и Авенниръ съ воинами Ишваала пошелъ изъ Манаима въ Гаваонъ, а Іоавъ съ воинами Давида вышелъ къ нему навстрѣчу». Очевидно, что слова, напечатанныя разбитымъ шрифтомъ, нарушаютъ связь; по отношенію къ датамъ, касающимся Ишваала, надо кромѣ того, замѣтить, что онъ, судя по всѣмъ прочимъ даннымъ, съ одной стороны былъ еще совсѣмъ мальчикомъ, а съ другой стороны царствовалъ въ Манаимѣ ровно столько же, сколько Давидъ въ Хевронѣ [133]).

Рука объ руку съ хронологическимъ схематизмомъ возвращается въ I Сам. VII, 2—4 религіозный схематизмъ. «Съ тѣхъ поръ, какъ ковчегъ находился въ Каріаѳ-іаримѣ, прошло двадцать лѣтъ; тогда собрался весь домъ Израиля снова вокругъ Ягве. И Самуилъ сказалъ всему дому Израиля: если вы отъ всего сердца обратились къ Ягве, то удалите изъ среды вашей чужихъ боговъ и Астартъ, направьте ваше сердце къ Ягве и служите одному Ягве, и онъ освободитъ васъ отъ филистимлянъ. И сыны Израиля удалили Вааловъ и Астартъ изъ своей среды и стали служить одному Ягве». Правда, въ предшествующемъ разсказѣ нѣтъ и рѣчи объ уклоненіи отъ Ягве, и судя по 4 гл. у израильтянъ во время несчастнаго сраженія противъ филистимлянъ не было недостатка въ упованіи на Ягве; но для подобнаго метода изслѣдованія характеристично само собою понятное предположеніе, что чужеземное иго наложено на Израиля въ наказаніе за грѣхъ, а грѣхъ заключается въ идолослуженіи. Слѣдующій образецъ въ томъ же родѣ мы находимъ въ рѣчи Самуила (I Сам., 12), которую, подобно предисловію къ исторіи Судей (II гл.), можно считать вступленіемъ въ исторію царской эпохи. «Станьте здѣсь, и я изложу вамъ (въ обвиненіе) предъ лицомъ Ягве всѣ благодѣянія Ягве, которыя онъ оказывалъ вамъ

и отцамъ вашимъ! Когда Іаковъ пришелъ въ Египетъ, воззвали ваши отцы къ Ягве, и онъ послалъ Моисея и Аарона и вывелъ вашихъ отцовъ изъ Египта и поселилъ ихъ въ этой землѣ. Но они забыли Ягве, своего бога, и онъ отдалъ ихъ въ руки Сисары, военноначальника въ Асорѣ и въ руки филистимлянъ и моавитянъ, которые воевали противъ нихъ. Тогда воззвали они къ Ягве, и сказали: мы согрѣшили, такъ какъ покинули Ягве и служили Ваалу и Астартѣ; спаси теперь насъ отъ нашихъ враговъ, и мы будемъ служить тебѣ. И Ягве посылалъ Іероваала, Варака, Іефѳая и Самуила и спасалъ васъ отъ вашихъ враговъ, окружавшихъ васъ, чтобы было безопасно вамъ жить. Но когда вы увидали, что противъ васъ пошелъ Наасъ, царь аммонитянъ, вы сказали мнѣ: нѣтъ, пусть царь царствуетъ надъ нами,—тогда какъ Ягве, богъ вашъ, царь надъ вами. Итакъ, вотъ царь, котораго вы требовали, вотъ Ягве поставилъ надъ вами царя. Если вы будете бояться Ягве, служить ему, слушать его голоса, и не будете противиться его повелѣніямъ, то хорошо! Но если вы не будете повиноваться Ягве и будете противиться его повелѣніямъ, то рука Ягве будетъ противъ васъ, какъ противъ вашихъ отцовъ». Знакомый напѣвъ: отступничество, бѣдствіе, обращеніе, покой; Ягве — основной тонъ мелодіи, первое и послѣднее слово. Вниманіе оратора не останавливается на конкретныхъ деталяхъ: пробѣлы традиціи использованы столь же положительнымъ образомъ, какъ и ея содержаніе, концетрированное въ столь незначительномъ числѣ пунктовъ. Отдѣльное явленіе важно только, какъ часть цѣлаго; величественный обзоръ охватилъ всѣ періоды и изложилъ законъ, связывающій ихъ въ одну цѣпь. При этомъ Самуилъ предполагаетъ у своихъ слушателей точное, формальное знаніе библейской исторіи и даже не колеблясь говоритъ о своемъ собственномъ историческомъ значеніи; слушатели Самуила должны оглядываться на эпоху живыхъ движеній, среди которой они стоятъ, какъ на мертвое прошлое. Поднявъ слушателей на высоту объективнаго сужденія о самихъ себѣ и своихъ отцахъ, рѣчь Самуила въ заключеніе достигаетъ ожидаемаго результата: народъ сознается въ своихъ тяжкихъ грѣхахъ, чувствуетъ, что по отношенію къ божеству всегда будетъ проникать его заслуженное чувство страха передъ наказаніемъ.

2. Обработка въ духѣ Второзаконія проявляетъ все свое значеніе, правда, только въ этихъ двухъ, или, скорѣе, въ этомъ одномъ мѣстѣ; но этотъ моментъ въ нашей книгѣ составляетъ какъ разъ главную эпоху, эпоху перехода къ царскому періоду, которая связана съ именемъ Самуила. Тѣмъ болѣе интенсивно обработка здѣсь выступаетъ; она служитъ не просто приправой къ древнѣйшей традиціи, приправой, сообщающей послѣдней специфическій вкусъ, но

въ корнѣ преобразовываетъ традицію. Ибо тѣ отрывки, которые мы только что привели, только фрагменты болѣе значительнаго цѣльнаго историческаго произведенія; первый отрывокъ изъ него, VII, 2—17, долженъ прежде всего обратить на себя наше вниманіе. Послѣ приглашенія обратиться вновь къ Ягве (VII, 2—4), Самуилъ созываетъ собраніе сыновъ Израиля въ Массифѣ, около Іерусалима (VII, 5), чтобы помолиться за нихъ объ отвращеніи филистимской грозы; эта мѣра стоитъ, конечно, въ тѣснѣйшей связи съ уничтоженіемъ культа идоловъ, о которомъ только что было разсказано, такъ какъ послѣ устраненія вины должно прекратиться и наказаніе. Весь народъ приходитъ въ Массифу, черпаетъ и проливаетъ воду передъ Ягве, постится и кается въ грѣхахъ. Какъ только услыхали объ этомъ филистимляне, они уже тутъ какъ тутъ, и въ тотъ же день нападаютъ на погруженную въ молитвы общину. Но Самуилъ приноситъ въ жертву ягненка-сосуна и взываетъ къ Ягве о помощи; и когда въ этотъ моментъ произошло столкновеніе, Ягве гремитъ страшнымъ ударомъ грома надъ филистимлянами и приводитъ ихъ въ смятеніе; они отступаютъ, а израильтяне на далекое разстояніе ихъ преслѣдуютъ. Филистимляне, заканчивается разсказъ, были усмирены и не вторгались болѣе въ израильскую землю, и рука Ягве была противъ филистимлянъ, пока былъ живъ Самуилъ, были вновь пріобрѣтены и тѣ города, которые филистимляне отняли у Израиля, Аккаронъ и Геѳъ, и ихъ область, и былъ миръ между Израилемъ и аморреями.

Достаточно разсказать эту исторію, чтобы сразу почувствовать ея духовный пошибъ и ея внутреннюю невозможность: всѣ эти событія втиснуты въ промежутокъ одного только дня! Но слѣдуетъ также обратить вниманіе на полное противорѣчіе между этой исторіей и всѣмъ тѣмъ, что сообщается въ другихъ мѣстахъ I книги Самуила. Въ послѣдующее время, оказывается, господство филистимлянъ вовсе не устранено, и еще при жизни Самуила они не только вторгаются въ израильскую землю, но и владѣютъ ею, одинъ изъ ихъ намѣстниковъ живетъ въ Гаваа, среди Веніамина. Какъ разъ борьба противъ нихъ является основной причиной происхожденія царской власти и задачею послѣдней, нигдѣ нѣтъ и намека на то, что Самуилъ предвосхитилъ это дѣло и эту заслугу и даже «отвоевалъ» Аккаронъ и Геѳъ. Наоборотъ, именно во время жизни Самуила филистимское иго всего тяжелѣе угнетало Израиля.

Во всемъ разсказѣ (VII, 2—17) нѣтъ ни одного слова правды; но его мотивы можно разглядѣть безъ всякаго труда. Самуилъ—святой перваго ранга (Іерем., 15, I); въ теократіи, т. е. въ религіозномъ общежитіи, въ видѣ котораго изображенъ Израиль по образцу позднѣйшаго іудейства, такому человѣку подобало мѣсто

во главѣ цѣлаго. Естественно далѣе, что вліяніе такого человѣка казалось вполнѣ достаточнымъ для того, чтобы уничтожить народный культъ идоловъ и невѣрность народа по отношенію къ Ягве; а въ цѣломъ общій характеръ эпохи долженъ былъ соотвѣтствовать ея подлинному оригиналу. Но тутъ начинается весьма непріятный соблазнъ. Если руководство Самуила является гарантіей того, что всѣ внутреннія отношенія находятся въ должномъ порядкѣ, то какимъ же образомъ въ то же время можетъ господствовать столь тяжелое внѣшнее бѣдствіе, угрожающее даже существованію народа?! Если люди исполняютъ свое дѣло, то какъ можно допустить, чтобы Ягве манкировалъ своимъ?! Наоборотъ, были увѣрены, что внутренней праведности соотвѣтствуетъ всегда благополучіе извнѣ. Уже при Самуилѣ (стали соображать) филистимляне съ помощью бога были отогнаны къ границамъ, и ихъ больше не было видно въ Израилѣ во всѣ дни жизни Самуила. За благочестивыя молитвы общины Ягве отплатилъ такимъ успѣхомъ, за достиженіе котораго впослѣдствіи долгое время безъ успѣха боролись съ мечемъ въ рукахъ воинственные цари!

Но указанное исправленіе исторіи не довлѣетъ само себѣ; оно становится вполнѣ понятнымъ только въ связи съ послѣдующимъ. Продолженіе разсказа гл. 7 мы находимъ въ гл. 8-ой, а эта послѣдняя продолжается въ X, 15—XII, 25.

Послѣ того, какъ Самуилъ освободилъ землю отъ власти чужеземцевъ, онъ управляетъ спокойно и счастливо до старости. Но такъ какъ его сыновья, которыхъ онъ поставилъ при себѣ въ качествѣ помощниковъ, не слѣдуютъ его примѣру, то старѣйшины Израиля пользуются этимъ обстоятельствомъ для того, чтобы просить у Самуила себѣ царя; однако, это только предлогъ, которымъ они прикрываютъ свое стремленіе свергнуть господство бога и сдѣлаться такими же, какъ язычники. Самуилъ возмущенъ до глубины души этой неблагодарностью, но по указанію Ягве соглашается на новое требованіе. «Они отвергли не твое, а мое господство, и какъ они дѣлали это съ тѣхъ поръ, какъ я вывелъ ихъ изъ Египта, оставляли меня и служили другимъ богамъ, точно также они поступаютъ и противъ тебя». Напрасно Самуилъ излагаетъ израильтянамъ ужасное перечисленіе правъ царя, они не отказываются отъ своего рѣшенія, и тогда Самуилъ созываетъ (8, 22; 10, 17) общее собраніе въ Массифѣ. Тамъ послѣ проповѣди, угрожающей наказаніемъ, Самуилъ бросаетъ жребій, кому быть царемъ, и жребій падаетъ на Саула; кромѣ того, Самуилъ пишетъ здѣсь изложеніе правъ царя и кладетъ написанное передъ Ягве. Затѣмъ онъ отпускаетъ народъ, «и Саулъ также пошелъ домой въ Гаваа, и съ нимъ воины, сердца которыхъ коснулся богъ; а негодные люди презирали его и говорили: чѣмъ онъ поможетъ намъ?»

Саулъ долженъ сдѣлаться царемъ только de jure, de facto онъ становится царемъ съ тѣхъ поръ, какъ впервые показываетъ себя (гл. XI). Именно, около мѣсяца спустя (10, 27 по перев. LXX) жители Іависа, осажденные и доведенные до крайности аммонитянами, посылаютъ по всему Израилю гонцовъ съ просьбою скорѣе помочь имъ, такъ какъ по истеченіи семи дней они должны сдаться врагамъ на томъ условіи, что каждому изъ нихъ будетъ выколотъ правый глазъ. Гонцы приходятъ и въ городъ Саула, Гаваа въ Веніаминѣ, и держатъ рѣчь передъ ея жителями; тѣ возвышаютъ голосъ свой и плачутъ. Въ это время приходитъ съ поля Саулъ съ парой запряженныхъ воловъ и, замѣтивъ всеобщія слезы, спрашиваетъ, что случилось? Ему разсказываютъ въ чемъ дѣло; тогда его охватываетъ духъ божій, и онъ воспламеняется сильнымъ гнѣвомъ: онъ разсѣкаетъ на части воловъ и разсылаетъ ихъ по всему Израилю съ такимъ объявленіемъ: кто не выйдетъ на борьбу, съ тѣмъ будетъ поступлено также, какъ съ волами! И ужасъ передъ Ягве напалъ на народъ, всѣ вышли, какъ одинъ человѣкъ, и выручили осажденный городъ. Тогда въ Галгалѣ «возобновляется царство» Саула; и только теперь Самуилъ передаетъ ему управленіе, произнеся длинную рѣчь (гл. 12), изъ которой выше мы привели болѣе важный отрывокъ.

Что XI глава принята въ девтерономистическую версію, ясно изъ XII, 12 и изъ XI, 12 — 14. Но первоначально она не принадлежала къ этой версіи. Именно, въ XI главѣ ничего не говорится о тѣхъ воинахъ, которые, по X, 26, сопровождаютъ Саула, а гонцы изъ Іависа приходятъ въ Гаваа не спеціально ради Саула. Когда предполагаемый царь приходитъ съ пашни домой, ничто не показываетъ, чтобы извѣстіе ближайшимъ образомъ касалось его, никто не сообщаетъ ему новостей, и ему приходится самому освѣдомляться о причинѣ всеобщихъ слезъ. Онъ созываетъ ополченіе Израиля и встрѣчаетъ живѣйшее сочувствіе не въ силу своего царскаго сана, но въ силу того авторитета, которымъ надѣлилъ его духъ Ягве. Народъ дѣлаетъ его царемъ только послѣ того, какъ онъ показалъ свою силу и разбилъ аммонитянъ: возобновленіе царства (11, 14) мѣсяцъ спустя—это прозрачная уловка автора гл. VIII, 10—17 и слѣд., посредствомъ которой онъ вклеилъ въ свою собственную реляцію отрывокъ, заимствованный изъ какого то другого произведенія; стихи XI, 12—14 принадлежитъ ему.

То цѣлое, въ составѣ котораго первоначально находилась XI глава, составляетъ другой разсказъ о возвышеніи Саула (IX 1,—X, 16). Въ началѣ этого разсказа Саулъ ищетъ пропавшихъ ослицъ. Въ теченіе нѣсколькихъ дней безплодныхъ поисковъ онъ доходитъ до Рамы и по совѣту своего раба обращается за помощью къ та-

мошнему прозорливцу, именно къ Самуилу. Но Самуилъ уже наканунѣ былъ извѣщенъ о приходѣ Саула словами Ягве: «завтра я пришлю къ тебѣ человѣка изъ Веніамина, помажь его княземъ надъ моимъ народомъ, и онъ спасетъ его отъ филистимлянъ». Поэтому Самуилъ ждетъ Саула и заранѣе приготовляетъ для него жертвенный праздникъ на высотѣ. Когда во время этого праздника, въ промежутокъ между сакральнымъ актомъ и слѣдующимъ за нимъ пиромъ, Самуилъ спускается въ городъ и собирается возвратиться оттуда къ гостямъ, то въ воротахъ онъ встрѣчаетъ Саула, который ищетъ его, и по вдохновенію отъ Ягве узнаетъ въ немъ ожидаемаго гостя. Самуилъ беретъ Саула съ собою на высоту и, успокоивъ его насчетъ ослицъ, тутъ же намекаетъ ему, къ какому высокому дѣлу онъ призванъ; въ доказательство истинности своихъ словъ онъ показываетъ, что разсчитывалъ на него, какъ на почетнаго гостя жертвеннаго пира, и отложилъ для него лучшій кусокъ *). Послѣ этого Самуилъ оставляетъ его у себя ночевать, а на слѣдующее утро провожаетъ его въ путь. Отославъ раба немного впередъ, Самуилъ останавливается, помазываетъ Саула въ знакъ того, что Ягве избралъ его въ цари и спасители Израиля, и въ заключеніе предсказываетъ ему: когда придетъ случай, то Саулъ убѣдится, что съ нимъ богъ. На обратномъ пути сбываются три знаменія, предсказанныя Самуиломъ, и убѣждаютъ Саула въ непогрѣшимости прозорливца; вмѣстѣ съ тѣмъ Саулъ все болѣе и болѣе перерождается сердцемъ вплоть до того, что приходитъ въ изступленіе. Вернувшись въ Гаваа, Саулъ удивляетъ всѣхъ знакомыхъ и близкихъ своимъ страннымъ поведеніемъ, но никому даже изъ ближайшихъ друзей и домашнихъ онъ не открываетъ словъ Самуила, ожидая грядущихъ событій.

На этомъ обрывается разсказъ въ 10, 16. Очевидно, что дѣло еще не кончено: сѣмя должно еще взойти, преображенный духъ долженъ проявить свое дѣйствіе. Это требованіе будетъ удовлетворено самымъ лучшимъ образомъ, если мы будемъ считать XI главу непосредственнымъ продолженіемъ X, 16. Около мѣсяца спустя приходитъ тотъ случай, на который указывалъ Саулу Самуилъ; въ то время, какъ другіе только плачутъ о позорѣ, угрожающемъ одному изъ израильскихъ городовъ отъ аммонитянъ, Саула охватываетъ духъ и гнѣвъ; онъ безъ всякихъ разговоровъ дѣлаетъ то, что находитъ его рука. Дѣло увѣнчивается поразительнымъ успѣхомъ, слово прозорливца исполняется на глазахъ у всѣхъ самымъ естественнымъ образомъ.

Если глава XI первоначально принадлежала къ разсказу IX,

*) Ср. Kitâb al Aghâni, 7, 76.

1—X, 16, то отсюда выясняется зависимость и позднѣйшее происхожденіе перваго разсказа о возведеніи Саула на царство. Какое внутреннее отношеніе между обѣими версіями? По идеѣ онѣ имѣютъ цѣлый рядъ точекъ соприкосновенія. Въ одномъ разсказѣ Саулъ ищетъ ослицъ и находитъ корону, а въ другомъ разсказѣ онъ скрывается въ обозѣ и извлекается оттуда въ качествѣ царя. Въ одномъ разсказѣ его призываетъ прозорливецъ, въ другомъ разсказѣ его указываетъ жребій: и тутъ и тамъ виновникомъ является божество. Но какъ эта идея преувеличена на позднѣйшей ступени и какъ громоздко она выступаетъ! Съ другой стороны, уклоненія копіи отъ оригинала гораздо значительнѣе, чѣмъ родство міровоззрѣнія. Направленіе, въ которомъ идутъ отклоненія, указывается намъ намъ уже 8-й главой. Самуилъ освободилъ отъ враговъ своихъ соотечественниковъ и затѣмъ справедливо и счастливо правитъ надъ ними. Для чего же они тогда требуютъ перемѣны формы правленія? Для этого у нихъ ровно столько же основаній, какъ и для отпаденія отъ Ягве, которое для нихъ періодически становится необходимымъ послѣ ряда спокойныхъ лѣтъ: это проявленіе ихъ внутренней языческой сущности. Такъ смотритъ на дѣло глава 8-я и все, что къ ней относится. Совершенно иначе дѣло обстоитъ въ главѣ 9-й и слѣд. Тутъ Израиль въ концѣ эпохи судей вовсе не находится въ высотѣ силы и счастья, напротивъ, онъ терпитъ самыя тяжелыя униженія, и именно царская власть является средствомъ спасенія. Въ связи съ этимъ различіемъ находится другое, различіе во взглядахъ на авторитетъ Самуила. Въ главѣ 8-й и слѣд., также какъ въ главѣ 7-й, Самуилъ—управляющій царствомъ Ягве съ неограниченными полномочіями. Въ его глазахъ господство царя равносильно его собственному смѣщенію; однако израильтяне не возстаютъ противъ него, но просятъ у него же для себя царя. Онъ хотѣлъ бы отклонить ихъ просьбу, онъ могъ бы дать имъ государя по своему произволу; но какъ корректный теократъ, онъ предоставляетъ рѣшеніе Ягве. Въ заключеніе онъ торжественно слагаетъ съ себя бразды правленія и передаетъ ихъ своему преемнику, который имѣетъ передъ нимъ преимущество только со стороны титула, но не со стороны полноты власти; въ послѣднемъ отношеніи онъ скорѣе уступаетъ ему, какъ исключительно свѣтскій князь (12, 23 и слѣд.). А какъ стоитъ дѣло въ главѣ 9-й и слѣд.? Тамъ Саулъ не знаетъ ни имени, ни мѣста жительства Самуила, только рабъ слыхалъ разговоры о немъ, и онъ пользуется большимъ уваженіемъ на своей родинѣ въ качествѣ прозорливца. А какъ тогда представляли себѣ прозорливца, это разъясняется до извѣстной степени умышленно: Саулъ спрашиваетъ у Самуила о мѣстонахожденіи пропавшихъ ослицъ и предлагаетъ ему

за это четверть серебряника. Даже если этотъ прозорливецъ опредѣленно выдѣляется изъ массы своихъ товарищей по профессіи, все таки его вмѣшательство въ исторію не идетъ дальше границъ возможнаго хотя бы для Калхаса и не допускаетъ ни малѣйшей мысли о законодательной и исполнительной власти теократическаго правителя. Онъ не оказываетъ помощи, онъ только провидитъ помощь и спасителя. Самое главное значеніе получаетъ здѣсь исключительно какъ разъ то событіе, которое по главѣ VIII и слѣдующ. низводитъ Самуила съ занимаемаго имъ положенія и отодвигаетъ его на задній планъ: воцареніе Саула, которое, правда, не есть дѣло самого Саула, но всетаки гнѣздится у него въ мысляхъ. Самуилъ возвѣщаетъ сыну Веніамина о его назначеніи, истолковывая то, что лежитъ у него сердцѣ (9, 19). Задача Самуила этимъ исчерпывается, онъ не получалъ порученія и власти наречь себѣ преемника по управленію Израилемъ. Все дальнѣйшее онъ предоставляетъ ходу вещей и духу Ягве, который долженъ поставить Саула на собственныя ноги.

Идейная подкладка того и другого разсказа обнаруживаетъ намъ, на какомъ разстояніи находятся другъ отъ друга соотвѣтствующія имъ эпохи. Для доплѣннаго Израиля царство является кульминаціоннымъ пунктомъ исторіи и величайшимъ благословеніемъ Ягве. Раньше былъ періодъ смутъ и притѣсненій, когда всякій дѣлалъ, что хотѣлъ, и поэтому Израиль былъ легкою добычей въ рукахъ враговъ. Теперь Израиль живетъ безопасно, уважаемый сосѣдями, и подъ охраной государственнаго порядка можетъ веселиться подъ своей смоковницей и въ своемъ виноградникѣ. Это заслуга двухъ первыхъ царей, которые освободили Израиля отъ грабителей, дали ему силу и покой. Въ этомъ отношеніи ихъ нельзя оцѣнивать различно: одинъ началъ дѣло, другой закончилъ (I Сам. IX, 16, XIV, 48, II Сам. III, 18, XIX, 10). Въ то время, какъ раньше Израиль не зналъ передышки среди постоянной ожесточенной борьбы, теперь есть время подумать и о другомъ. Еще Второзаконіе, написанное незадолго до плѣна, разсматриваетъ періодъ, предшествовавшій царской эпохѣ, только какъ подготовительное переходное время, не дающее полнаго итога: сначала Израиль долженъ добиться прочнаго мѣста жительства и пріобрѣсти увѣренность въ своемъ существованіи, а потомъ уже Ягве изберетъ себѣ мѣсто жительства и заявитъ свои претензіи по отношенію къ культу. Но когда Давидъ достигъ того, что народъ получилъ себѣ уголъ, укоренился въ почвѣ и пересталъ дрожать передъ врагами, которые душили его въ началѣ и во всѣ дни судей,—тогда при его преемникѣ пришло время построить храмъ и отдаться выполненію болѣе высокихъ задачъ. Насколько чуждо было для еврейской древности

представленіе о враждебной противоположности между земнымъ и небеснымъ властителями, видно изъ имени «помазанникъ Ягве» и изъ надежды пророковъ, которые даже при изображеніи идеальнаго будущаго не могли обойтись безъ человѣческаго царя. Среди древнихъ израильтянъ, какъ среди всякаго другого народа, жило и сохранилось сознаніе благодарности тѣмъ людямъ и тому учрежденію, благодаря которымъ они изъ состоянія анархіи и порабощенія поднялись до существованія въ видѣ организованнаго и способнаго къ оборонѣ общежитія; книги Самуила самымъ краснорѣчивымъ образомъ свидѣтельствуютъ объ этомъ [134]).

Точка зрѣнія версіи I Сам. VII, VIII, X, 17 и слѣд., XII, діаметрально противоположна. Тамъ учрежденіе царства является лишь еще болѣе низкою ступенью отступничества. Не можетъ быть прогресса въ сравненіи съ моисеевымъ идеаломъ; чѣмъ дальше отъ него, тѣмъ болѣе становится регрессъ. Смертный грѣхъ возведенія на тронъ Ягве человѣческаго государя даетъ возможность выставить въ болѣе выгодномъ свѣтѣ даже эпоху судей, которая въ другихъ мѣстахъ рисуется въ самыхъ черныхъ краскахъ; эта эпоха, когда придерживались первоначальной формы теократіи, рисуется въ болѣе благопріятномъ свѣтѣ, а подъ конецъ, ради увеличенія контраста, ей придается даже блескъ славы. Во время правленія Самуила все было такъ, какъ должно быть. Но если мы спросимъ, какъ собственно было, и какъ примѣнялась теократическая конституція, то мы, конечно, не получимъ удовлетворительнаго отвѣта. Правда, можно было бы по головѣ судить о тѣлѣ, но какое понятіе мы можемъ составить себѣ о положеніи Самуила? Въ томъ видѣ, въ какомъ онъ представленъ въ главахъ этой версіи, его нельзя отнести ни къ одной категоріи, поддающейся опредѣленію; его нельзя назвать ни судьей, ни жрецомъ, ни пророкомъ, если бы мы пожелали опредѣлить въ этихъ словахъ его историческое значеніе. Онъ второй Моисей—но это опредѣленіе насъ нисколько не вразумляетъ. Ясно только одно, что теократія въ этой версіи стоитъ совсѣмъ на другой основѣ, чѣмъ царства нашего міра, и что если израильтяне, подобно другимъ народамъ, поставили надъ собою царя, имѣющаго придворныхъ и чиновниковъ, офицеровъ и солдатъ, коней и колесницы, то это считается отпаденіемъ въ язычество. Слѣдовательно, теократія—это духовное общежитіе, и также внѣ всякаго сомнѣнія стоитъ и духовный характеръ правителя. Самуилъ убѣждаетъ народъ воздерживаться отъ идолослуженія, онъ стоитъ во главѣ народа въ великій день покаянія въ Массифѣ, составляющій эпоху священной исторіи, Ягве ни въ чемъ не можетъ отказать ему, когда онъ молитъ и взываетъ къ нему (12, 17). «Пусть будетъ далеко отъ меня, прибавляетъ онъ при уходѣ, чтобы я пересталъ вступаться за васъ

и наставлять васъ на добрый путь». Сообразно съ этимъ, граждане теократіи должны соблюдать культъ Ягве и не уходить изъ подъ руководства намѣстника божества. Имъ не нужно думать о средствахъ защиты; если они постятся, молятся и исправляются отъ грѣховъ, то Ягве отражаетъ враговъ своимъ громомъ и молніей, и пока они благочестивы, Ягве не пускаетъ враговъ въ страну; конечно, при этомъ не нужна вся та трата силъ и средствъ, посредствомъ которой народы въ другихъ мѣстахъ обезпечиваютъ себѣ существованіе. Само собою понятно, что такое представленіе не соотвѣтствуетъ исторіи; мы уже видѣли, что оно противорѣчитъ и подлинной традиціи. Древніе израильтяне сначала построили не церковь, а домъ для жилья; они ликовали, когда благополучно покрыли его крышей (11, 15). Но въ заключеніе надо еще прибавить, что подобное представленіе могло возникнуть только въ такое время, когда Израиль уже не былъ народомъ и царствомъ, и когда не было уже опыта соотвѣтствующихъ реальныхъ условій; другими словами, это представленіе происходитъ изъ среды іудейства эпохи плѣна или послѣ плѣна. Тогда нація превратилась въ религіозную общину, члены которой могли ограничиться задачею богослуженія и благочестія, такъ какъ забота о свѣтскихъ дѣлахъ была съ нихъ снята халдеями или персами. Слѣдовательно, тогда существовала теократія, и оттуда въ идеализованномъ видѣ она была перенесена въ предшествующую эпоху, Но при этомъ оставили безъ вниманія ея матеріальную основу, на которой она фактически покоилась, именно, чужеземное господство, и, напротивъ, зачли древнимъ израильтянамъ въ качествѣ языческаго грѣха то обстоятельство, что они сами заботились о своей способности къ существованію извнѣ, что они были народомъ въ полномъ смыслѣ этого слова и въ качествѣ такового стремились къ самосохраненію при помощи тѣхъ средствъ, которыя требовались общими условіями исторической дѣйствительности. Эпигонамъ, понятно, не приходила въ голову мысль, что основою централизаціи культа могла быть только политическая организація и централизація, созданныя царской властью, и что ихъ церковь есть только преображенный остатокъ націи. То, что приписывалось Моисею, было отнято у царской власти.

Надо отмѣтить еще одну черту. Главы VII, VIII, X, 17 и слѣд., XII обнаруживаютъ близкое родство съ Суд. 19—21 не только по своему общему характеру, но и благодаря одному спеціальному пункту соприкосновенія. Только въ этихъ главахъ кн. Судей и Самуила Массифа около Іерусалима является мѣстомъ собранія всего Израиля; кромѣ этихъ случаевъ, въ теченіе всего періода судей и царей мы ничего о ней слышимъ. Она упоминается только послѣ

разрушенія Іерусалима: это центръ новой іудейской общины, организованной халдеями (Іерем. 40 и слѣд.) на мѣстѣ древней столицы. Съ такимъ же значеніемъ Массифа появляется еще разъ въ I Макк. 3, 46 и слѣд., въ тотъ моментъ, когда іерусалимскій храмъ находился въ рукахъ сирійцевъ и былъ недоступенъ для іудеевъ. Надо предполагать, что исходя изъ указанія Іерем. 40 и слѣд., редакторъ интересующихъ насъ главъ предназначилъ именно Массифу для замѣны Іерусалима, единственно законнаго, но еще не существовавшаго тогда святилища. Это еще разъ доказываетъ, что указанные разсказы книги Судей и I Сам. іудейскаго происхожденія и позже Второзаконія; но въ то же время отсюда ясно, что они, при всей склонности ко взглядамъ жреческаго кодекса, въ дѣйствительности еще не предполагаютъ его. Въ жреческомъ кодексѣ Іерусалимъ проектируется на совершенно иную плоскость досоломонова періода, скинія собранія дѣлаетъ Массифу излишней. Кромѣ того, жреческому кодексу чуждъ также обрядъ выливанія воды, указанный въ I Сам. 7.

2. Отношенія Саула къ Самуилу, очень легко поддающіяся обобщенію, послужили также точкой опоры для развитія традиціи. Если мы будемъ исходить изъ концепціи I Сам., VII, VIII, XII, какъ начальнаго пункта, то ближе всего къ ней примыкаетъ разсказъ о Самуилѣ въ прибавленіи къ I Сам. XIII. Послѣ того, какъ ополченіе, съ которымъ Саулъ выручилъ Іависъ, провозгласило его въ Галгалѣ царемъ, онъ выбираетъ изъ ополченцовъ людей, которые располагаются лагеремъ въ Гаваа и въ сосѣднемъ Махмасѣ вмѣстѣ съ самимъ Сауломъ и Іонаѳаномъ; Іонаѳанъ даетъ сигналъ къ сраженію противъ наслѣдственнаго врага, убивъ намѣстника Гаваа. Филистимляне продвигаются впередъ и останавливаются къ сѣверу отъ Гаваа, отдѣленные отъ послѣдней только глубокой долиной. Но Саулъ,—говорится вдругъ въ XIII, 7 (ср. XIII, 4),—былъ все еще въ Галгалѣ и ждалъ семь дней Самуила, сообразно съ тѣмъ срокомъ, который послѣдній ему назначилъ; но Самуилъ не приходилъ, а воины разбѣгались. Тогда Саулъ сталъ самъ приносить жертву, безъ которой нельзя было начать походъ, и какъ разъ въ этотъ моментъ явился Самуилъ и набросился на него. Саулъ очень убѣдительно оправдывался: народъ разбѣгался, а Самуилъ не пришелъ въ назначенный срокъ, филистимляне продвинулись, между тѣмъ, уже почти вплоть до Гаваа, такъ что онъ не могъ болѣе откладывать жертвоприношеніе и выступленіе противъ враговъ. Но у Самуила на это только одинъ отвѣтъ: «ты согрѣшилъ; если бы ты соблюлъ повелѣнія Ягве, то Ягве утвердилъ бы твое царство навѣки, но теперь твое царство не устоитъ; Ягве выбралъ мужа по сердцу себѣ и назначилъ его въ государи надъ своимъ народомъ,

такъ какъ ты не исполнилъ того, что Ягве повелѣлъ тебѣ». Сказалъ и ушелъ, а Саулъ пошелъ съ войскомъ изъ Галгала къ Гаваа. Въ Гаваа, продолжаетъ затѣмъ слѣдующій стихъ (XIII, 16), сидѣли Саулъ и Іонаѳанъ и ихъ люди, когда филистимляне расположились лагеремъ въ Махмасѣ.

Перемѣна Гаваа на Галгалъ обнаруживаетъ, что весь эпизодъ встрѣчи царя съ пророкомъ въ Галгалѣ (XIII, 7—15) вставленъ позднѣйшею рукою. Въ началѣ разсказа Саулъ находится въ Гаваа (XIII, 2—3), и именно тамъ ищутъ его филистимляне; они останавливаются передъ Гаваа именно потому, что здѣсь они ожидаютъ встрѣтить сопротивленіе. Неожиданно въ XIII, 7 молчаливо появляется предположеніе, что Саулъ послѣ выбора въ цари все еще находится въ Галгалѣ и пойдетъ оттуда противъ филистимлянъ, которые ждали его подъ Гаваа. Но 16-й стихъ опять производитъ такое впечатлѣніе, что Саулъ со своимъ отрядомъ уже давно стоялъ въ Гаваа, когда враги разбили напротивъ лагерь; только въ такомъ смыслѣ и можно понять противоположность причастія, означающаго состояніе (sedentes), и начинательнаго перфекта (perf. inchoativ. castrametati sunt). А въ дальнѣйшемъ продолженіи разсказа, повѣствующемъ о тріумфѣ Саула (гл. 14), нѣтъ и слѣда того, чтобы зловѣщая сцена въ Галгалѣ легла камнемъ на душу Саула, народа и писателя.

Читая, что Саулъ по XIII, 7—15 долженъ ждать Самуила въ Галгалѣ семь дней, мы вспоминаемъ, что въ X, 8 прозорливецъ говоритъ будущему царю: «пойди прежде меня въ Галгалъ, и я приду туда къ тебѣ принести жертву; семь дней жди меня, и тогда я скажу тебѣ, что ты долженъ дѣлать». Этотъ стихъ осужденъ не только въ виду его связи съ XIII, 7 — 15. По X, 1—7 въ этотъ моментъ Самуилу важнѣе всего побѣдить невѣріе сына Веніамина, ищущаго ослицъ, въ высокое призваніе, которое прозорливецъ ему предсказалъ, внушить ему вѣру и увѣренность; Самуилу, напротивъ, нѣтъ никакого смысла давать Саулу непонятныя предписанія о томъ, что онъ прежде всего долженъ сдѣлать, ставъ дѣйствительно царемъ, и сколько времени долженъ ждать прозорливца въ Галгалѣ. Докторальный тонъ 10, 8 является совершенно неожиданнымъ послѣ непосредственно предшествующей этому стиху рѣчи: когда сбудутся три предсказанныхъ знаменія, пусть Саулъ дѣлаетъ, что можетъ его рука, ибо богъ будетъ съ нимъ (X, 7). Эти слова предоставляютъ Саулу полную свободу дѣйствій и именно въ силу того, что въ немъ дѣйствуетъ духъ Ягве, который, какъ извѣстно, вѣетъ тамъ, гдѣ хочетъ, и не признаетъ надъ собою никакого авторитета [135]).

Вставка въ XIII главѣ основывается на болѣе древнемъ раз-

сказѣ о разрывѣ между Самуиломъ и Сауломъ (I Сам., 15), гдѣ также дѣло происходитъ изъ за жертвы, а мѣсто дѣйствія — Галгалъ: только изъ этого послѣдняго обстоятельства и понятно, почему Галгалъ удержанъ и въ XIII, 7—15 въ качествѣ необходимаго мѣста дѣйствія, несмотря на всю невозможность его рядомъ съ Гаваа. Ягве даетъ царю чрезъ Самуила повелѣніе совершить наказаніе надъ амалекитянами за ихъ старинныя козни противъ Израиля и никого и ничего изъ нихъ не пощадить. Вслѣдствіе этого Саулъ начинаетъ противъ амалекитянъ войну и разбиваетъ ихъ, но не исполняетъ приговора во всей строгости: щадитъ лучшій скотъ и плѣннаго царя Агага. Когда въ Галгалѣ, гдѣ Саулъ празднуетъ побѣду предъ Ягве, Самуилъ привлекаетъ царя за это къ отвѣту, тотъ оправдывается тѣмъ, что назначилъ добычу въ жертву Ягве. Но это оправданіе не производитъ никакого впечатлѣнія на Самуила. «Повиновеніе лучше жертвы, послушаніе дороже жира барановъ, противодѣйствіе все равно, что колдовство, неповиновеніе все равно, что идолопоклонство: такъ какъ ты отвергъ слово Ягве, то и онъ отвергаетъ тебя, какъ царя». Царь признаетъ свою вину и хочетъ умилостивить Самуила; но тотъ въ гнѣвѣ поворачивается, и когда Саулъ хочетъ удержать его за полу, плащъ прозорливца разорвался. «Ягве нынѣ оторвалъ отъ тебя царство надъ Израилемъ и отдалъ его болѣе лучшему (мужу); вѣрный Израиля не лжетъ и не измѣняетъ своихъ мыслей, ибо онъ не человѣкъ, чтобъ раскаиваться въ чемъ-нибудь». Однако, уступая просьбѣ Саула не отказывать ему въ уваженіи по крайней мѣрѣ оффиціально передъ народомъ, Самуилъ принимаетъ участіе въ жертвоприношеніи и лично начинаетъ его, разсѣкая Агага передъ Ягве. Послѣ этого царь и прозорливецъ расходятся, чтобы болѣе уже не встрѣчаться; но Самуилъ печалился о Саулѣ, такъ какъ Ягве раскаялся, что сдѣлалъ его царемъ надъ Израилемъ. Съ этимъ разсказомъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ другой, сходный и по сюжету и по трактовкѣ, по идеѣ и по выраженіямъ: разсказъ о эндорской колдуньѣ. Когда Саулъ незадолго передъ тѣмъ сраженіемъ, въ которомъ онъ палъ, обозрѣлъ войско враговъ, на него напалъ паническій страхъ. Онъ спрашивалъ Ягве, но Ягве не отвѣчалъ ни въ снахъ, ни чрезъ ефодъ, ни чрезъ пророковъ; тогда, въ силу необходимости, ему пришлось прибѣгнуть къ услугамъ той профессіи, которую онъ преслѣдовалъ и истреблялъ. Переодѣвшись, онъ ночью съ двумя спутниками отыскиваетъ эндорскую заклинательницу мертвыхъ и, увѣривъ ее, что ей не угрожаетъ опасность смерти за примѣненіе ея искусства, приказываетъ ей вызвать Самуила. Когда она увидала явившагося духа, то она поняла, что человѣкъ, явившійся для переговоровъ съ нимъ,—самъ царь; она громко закричала, но Саулъ

вновь успокаиваетъ ее и приказываетъ ей описать видъ мертвеца: Саулъ его не видитъ, но только слышитъ его голосъ. «Зачѣмъ ты обезпокоилъ меня и заставилъ явиться? Ягве дѣлаетъ такъ, какъ онъ сказалъ чрезъ меня, отнимаетъ у тебя царство и отдаетъ другому, такъ какъ ты не послушался его голоса и не выполнилъ ужаснаго гнѣва его противъ Амалека; завтра ты и твои сыновья будутъ около меня, а войско израилево Ягве отдастъ въ руки филистимлянъ». При этихъ словахъ Саулъ падаетъ во весь ростъ на землю, такъ какъ онъ наканунѣ и этой ночью ничего не ѣлъ. Съ трудомъ колдунья и спутники уговариваютъ его съѣсть что-нибудь; затѣмъ онъ поднимается вмѣстѣ со своими слугами и идетъ навстрѣчу своей судьбѣ (I Сам., XXVIII, 3—25).

Если мы сравнимъ съ этимъ оригиналомъ копію XIII, 7—15, то прежде всего намъ бросится въ глаза поспѣшность разрыва. Не успѣлъ Саулъ сдѣлаться царемъ, какъ онъ уже смѣщенъ, тутъ же на мѣстѣ, въ Галгалѣ. И за что? Самуилъ совершенно произвольно назначилъ ему срокъ ожиданія, и только тогда, когда этотъ срокъ истекъ, Саулъ дѣлаетъ приготовленія къ походу, къ которому его вынуждаетъ необходимость — и вотъ за это онъ отвергнутъ! Очевидно, что Самуилъ заранѣе уже проникся по отношенію къ Саулу тѣмъ нерасположеніемъ, которое обыкновенно питаетъ законный государь къ узурпатору; поэтому ему хотѣлось найти поводъ для того, чтобы выяснить свое отношеніе къ Саулу. Собственно говоря, повода, конечно, онъ все таки не нашелъ, такъ какъ назначенный срокъ былъ соблюденъ; но подкладка дѣла заключается во взглядѣ, правда, не высказанномъ открыто, именно въ томъ, что царь не долженъ былъ приносить жертву не только до истеченія семи дней, но вообще; совершаемое имъ жертвоприношеніе разсматривается, какъ кощунство. Тутъ передъ нашими глазами выплываетъ автономная теократія, о которой до Іезекіиля никто не помышлялъ; намъ приходятъ на память разсказы кн. Хроникъ о Іоасѣ и Озіи. Но при всемъ сходствѣ по содержанію, все таки духъ I Сам., XV и XXVIII другой по существу и болѣе древній, чѣмъ въ версіи XIII главы. Отверженіе Саула происходитъ не съ такою бѣшеною быстротою, и мы не получаемъ впечатлѣнія, будто Самуилъ радъ, что ему представляется возможность раздѣлаться съ царемъ. Наоборотъ, передъ народомъ онъ оказываетъ Саулу почтеніе, онъ жалѣетъ, что Ягве отвергъ царя; Саулъ, не видавшій уже болѣе Самуила живымъ, обращается къ нему въ тяжкой нуждѣ, когда прозорливецъ умеръ: онъ не считаетъ Самуила своимъ злѣйшимъ врагомъ. Въ то время какъ съ точки зрѣнія версіи XIII гл. царь погрѣшилъ тѣмъ, что не оказалъ подобающаго уваженія святости жертвы и неприкосновенности алтаря для мірянъ, въ XV гл. онъ

обвиняется въ томъ, что придаетъ слишкомъ большую цѣнность жертвѣ. Въ первой версіи, наконецъ, божество и его представитель дѣйствуютъ абсолютно произвольно, упрямо ставятъ человѣку невыполнимыя мелочныя заповѣди, вызываютъ человѣка на противодѣйствіе; во второй выступленіе Самуила мотивировано, если казнь плѣнниковъ считать народнымъ обычаемъ, личность Самуила не стерта духомъ, онъ опирается не на свою безотвѣтственность, а на моральную аксіому, что повиновеніе лучше жира барановъ.

Но, конечно, и главы XV и XXVIII не принадлежатъ къ ядру традиціи. Легко показать, что I Сам. XXVIII, 3—25 есть вставка, такъ какъ нить разсказа 27-ой главы, обрывающаяся въ 28, 2, продолжается въ 29-главѣ: по 28, 4 филистимляне уже около Сомана въ Іезреели, но по 29, 1 они еще около Афека въ Саронѣ, откуда они только въ 29, 11 попадаютъ въ Іезреель. Чтобы доказать вставной характеръ XV гл., можно было бы доказать, что между 14, 52 и 16, 14 существуетъ прямая связь; но для этого пришлось бы углубиться въ нѣкоторыя детали. Поэтому намъ кажется достаточнымъ, что въ разсказѣ, предшествующемъ 15-ой главѣ, война съ амалекитянами изображена въ совершенно иномъ свѣтѣ (IX, 1—10, 16, XI, XIII, XIV, ср. также Числъ XXIV). Поводъ къ этой войнѣ по 14, 48 заимствуется изъ потребностей современной эпохи, а цѣль вполнѣ практическая: «освободить Израиля отъ разбойниковъ»; нѣтъ и рѣчи о томъ, чтобы походъ былъ предпринятъ вслѣдствіе религіозной заповѣди наказать амалекитянъ за преступленіе, совершенное много лѣтъ тому назадъ и извѣстное только изъ историческихъ книгъ, повѣствующихъ о моисеевой эпохѣ. Оба разсказа, гл. XV и гл. XXVIII, являются прологами къ послѣдующимъ событіямъ. Въ гл. XVI на сцену выступаетъ Давидъ, тотчасъ же дѣлается главнымъ дѣйствующимъ лицомъ и оттѣсняетъ на задній планъ Саула; въ гл. XV эта перемѣна подготовляется при помощи пророчества. Традиція передавала, что Саулъ былъ выбранъ въ цари самимъ Ягве. Какъ же было возможно, что вопреки этому господство Саула не удержалось? Ягве, который въ другихъ случаяхъ не измѣняетъ своихъ мыслей, въ Саулѣ ошибся; Самуилъ, призвавшій царя, съ великіемъ прискорбіемъ и болью долженъ передать послѣднему и приговоръ, отвергающій его. Случай, при которомъ Самуилъ это дѣлаетъ, очевидно, историческій, именно побѣдный праздникъ въ Галгалѣ, при чемъ въ качествѣ чрезвычайной жертвы приносится плѣнный вождь амалекитянъ. Жертвоприношеніе Агага, съ точки зрѣнія позднѣйшихъ обычаевъ казавшееся чѣмъ то необычайно дикимъ, могло дать поводъ къ такому толкованію, что Саулъ пощадилъ плѣннаго царя, а Ягве потребовалъ его смерти и приказалъ Самуилу разсѣчь его на жертвенникѣ.

Отсюда было уже нетрудно соткать весь остальной разсказъ; излишне входить подробно въ разсмотрѣніе вопроса о томъ, какъ это было сдѣлано. Глава 28 относится къ гл. 15, какъ вторая ступень къ первой. Не нужно доказывать, что разсказъ 28 гл. — это объясненіе гибели Саула въ послѣдней битвѣ противъ филистимлянъ съ пророческой точки зрѣнія. Обращеніе Саула къ колдуньѣ съ просьбою вызвать умершаго Самуила чрезвычайно удачно характеризуетъ отверженность Саула богомъ, въ которой царь пребываетъ съ тѣхъ поръ, какъ Самуилъ отъ него отвернулся. Наконецъ, общая окраска разсказа, рисующая противоположность между Самуиломъ и Сауломъ, навѣяна отношеніями пророковъ къ царямъ, какъ эти отношенія сложились въ особенности въ самарійскомъ царствѣ (I Цар., 14, 7). Ясно, что наши разсказы представляютъ себѣ отношенія между Самуиломъ и Сауломъ, исходя изъ пророческой точки зрѣнія; а поучительныя идеи, которыя въ нихъ высказываются, являются еще лишнимъ подтвержденіемъ ихъ пророческаго происхожденія.

4. Давидъ—первый іудейскій герой, встрѣчающійся намъ; и какъ только онъ появляется, онъ сейчасъ же заслоняетъ собою всѣхъ остальныхъ. О его подвигахъ разсказываютъ намъ два обстоятельныхъ и связныхъ произведенія, взаимно дополняющія другъ друга. Въ I Сам., XIV, 52—II Сам. VIII, 18 прежде всего обстоятельно разсказывается, какимъ образомъ Давидъ достигъ трона, а затѣмъ слѣдуетъ разсказъ о главномъ дѣлѣ его царствованія, о усмиреніи филистимлянъ и объ основаніи Іерусалима; въ заключеніе дается краткій обзоръ того, что еще онъ сдѣлалъ достопримѣчательнаго. Разсказъ сохранился для насъ цѣликомъ, но только не въ чистой формѣ; нѣсколько разъ онъ прерывается другими традиціями и кое гдѣ переработанъ. Второй разсказъ, II Сам., IX—I Цар. II, въ началѣ испорченъ, но въ другихъ мѣстахъ почти совершенно нетронутъ, какъ видно изъ II Сам. 21—24. Этотъ разсказъ преимущественно занятъ событіями, происходившими при іерусалимскомъ дворѣ въ послѣдніе годы правленія царя и съ особеннымъ интересомъ разсказываетъ о Соломонѣ: въ началѣ идетъ рѣчь о рожденіи Соломона и обстоятельствахъ, при которыхъ оно произошло, а въ концѣ идетъ разсказъ о томъ, какъ Соломонъ достигъ трона помимо старшихъ братьевъ, Амнона, Авессалома и Адоніи. Оба произведенія отличаются своимъ чисто историческимъ характеромъ. Изображеніе гораздо детальнѣе и далеко не столь поэтично, какъ напр. въ исторіи Саула; мы не встрѣчаемъ такихъ преувеличеній, какъ въ 14, 46 и слѣд. Предпочтеніе надо отдать второму разсказу (II Сам., 9 и сл.). Характеръ изложенія хода событій, происходящихъ подъ вліяніемъ естественныхъ поводовъ и

чисто человѣческихъ мотивовъ, обнаруживаетъ въ авторѣ человѣка съ глубокимъ умомъ, хотя точка зрѣнія не выходитъ за предѣлы узкихъ горизонтовъ іерусалимлянина, и напр., истинныя причины возстанія іудеевъ подъ предводительствомъ Авессалома почти не затронуты. Очень часто перо автора двигалось подъ вліяніемъ восторга передъ Давидомъ; но авторъ не замалчиваетъ слабостей этого царя, правдиво разсказываетъ о мало поучительныхъ отношеніяхъ его двора, а дворцовую интригу, посредствомъ которой Соломонъ достигъ трона, онъ излагаетъ съ откровенностью, граничащей со злостнымъ умысломъ. Первое произведеніе (I Сам., 16—II Сам., 8) не даетъ такого подробнаго разсказа, но такъ же строго проводитъ связность изложенія, и авторъ его былъ не менѣе освѣдомленъ. Партійная точка зрѣнія выступаетъ здѣсь сильнѣе, выражаясь въ томъ, что Давидъ съ перваго выступленія дѣлается героемъ исторіи (такъ, впрочемъ, вообще пишутся біографіи), хотя въ дѣйствительности исторію дѣлаетъ еще царь Саулъ. Но къ такому воспѣванію событій врядъ ли побудили автора его неизбѣжныя іудейскія симпатіи; больше всего и сильнѣе всего тутъ вообще дѣйствовалъ мѣстный интересъ къ герою племени, интересъ, который первоначально создалъ разсказъ о Давидѣ. Однако, эта положительная оцѣнка разсказа I Сам. XVI и сл. имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку дѣло идетъ о его первоначальномъ содержаніи. Наоборотъ, совсѣмъ иначе приходится отнестись къ весьма многочисленнымъ вставкамъ, которыя прикрѣплены къ болѣе древнему цѣлому, или къ тѣмъ переработкамъ, которыя въ настоящее время кое гдѣ заняли мѣсто подлинныхъ частей. Въ этихъ новообразованіяхъ мы замѣчаемъ творческое вліяніе идеализаціи основателя іудейской династіи, здѣсь мы находимъ богатый матеріалъ для исторіи традиціи въ грубомъ стилѣ, какъ ее можно набросать только на первый случай. Легендами позднѣйшаго образованія обросло прежде всего начало перваго произведенія.

Давидъ, извѣстный за храбраго, умнаго и рѣчистаго мужа, въ то же время славится игрою на арфѣ; благодаря этому, онъ попадаетъ ко двору царя и становится царскимъ оруженосцемъ (XVI, 14—25). Въ борьбѣ противъ филистимлянъ онъ оказываетъ такія заслуги, что Саулъ постоянно повышаетъ его и отдаетъ ему въ жены свою дочь (18, 6 и сл.). Но удачи и слава молодого іудея возбуждаютъ въ Саулѣ зависть, и въ припадкѣ безумія, которымъ онъ по 10, 10 былъ подверженъ, онъ бросаетъ въ Давида копьемъ, когда послѣдній пытался своей игрой отогнать злого духа отъ царя XIX, 9—10). Тогда Давидъ по совѣту Іонаѳана счелъ за самое лучшее убѣжать; но бѣгство Давида только усилило подозрительность царя, первою жертвой которой пали жрецы изъ Номвы за

то, что ихъ глава накормилъ Давида и спрашивалъ для него оракулъ (XXI, 2—7, XXII, 6—23). Но самого бѣглеца Саулу захватить не удалось. Давидъ набралъ дружину изъ своей родни и другихъ отчаянныхъ товарищей и предводительствовалъ ея набѣгами въ іудейской пустынѣ (XXII, 1—5, XXIII, 1—13, XXV, 2 и сл.). Убѣгая отъ возобновившихся преслѣдованій Саула, онъ въ концѣ концовъ перешелъ въ филистимскую область и получилъ въ ленъ отъ царя Ахиса іудейскій городъ Секелагъ (XXVII, 1 и сл.).

Такъ начинается исторія Давида, судя по простой нити древняго разсказа. Къ нему прежде всего прибавлена легенда объ единоборствѣ мальчика-пастуха Давида противъ Голіаѳа (XVII, 1—XVIII, 5), которая одинаково противорѣчитъ и предшествующему и послѣдующему разсказу. Вѣдь по XVI, 14—23 Давидъ, при началѣ своего знакомства съ Сауломъ, вовсе не былъ маленькимъ парнишкой, не умѣющимъ владѣть оружіемъ, напротивъ, это былъ «доблестный герой войны, разумно говорившій и статнаго вида»; а по XVIII, 16, во время побѣдоноснаго возвращенія войска женщины пѣли: Саулъ убилъ тысячи филистимлянъ, а Давидъ—миріады. На Давида, слѣдовательно, смотрѣли какъ на вождя Израиля, стоящаго наравнѣ съ Сауломъ, какъ на испытаннаго и извѣстнаго мужа. Очевидно, что на мѣстѣ легенды объ единоборствѣ съ Голіаѳомъ (между 16, 23 и 18, 6) раньше стоялъ какой то совершенно другой разсказъ. Вмѣстѣ съ легендой о Голіаѳѣ выпадаетъ также и разсказъ о помазаніи Давида (XVI, 1—13), связанный съ нею (ср. XVI, 12, XVII, 42: такимъ образомъ, мы получаемъ искомую связь 14, 52 съ 16, 14, ибо мы уже выяснили, что гл. 15 есть продуктъ вторичной формаціи). Въ гл. 18, 6 и сл., разсказывающей о происхожденіи зависти Саула, еще въ переводѣ LXX не было цѣлаго ряда добавленій, разрушающихъ цѣлость разсказа, въ частности не было замѣтки о первомъ случаѣ удара копьемъ (XVIII, 10—11) и объ обрученіи съ Меравой (XVIII, 17—19). Пестрѣе всего переплетаются вставки съ первоначальной традиціей въ разсказѣ о взрывѣ вражды Саула и о бѣгствѣ Давида (гл. 19—21). О бѣгствѣ Давида разсказывается три раза, причемъ каждый разъ онъ направляется въ различныя мѣста (XIX, 8—10, XIX, 12 и XXI, 11) [136]); но само собою разумѣется, что въ дѣйствительности и въ первоначальномъ разсказѣ бѣгство имѣло мѣсто только разъ, и, конечно, Давидъ безъ всякихъ околичностей бѣжалъ прямо въ вѣрное убѣжище, т. е. въ Іуду. Этого достаточно, чтобы покончить счеты съ 19, 11 и сл., признать невозможной 20 главу по крайней мѣрѣ въ ея теперешнемъ видѣ и исключить изъ 21 гл. ст. 8—10 и 11—16. Точно также въ отрывкѣ о жизни Давида въ качествѣ свободнаго разбойника (гл. 23—27) находятся

значительныя вставки; не считая XXVII, 7—12, въ особенности слѣдуетъ отмѣтить двѣ версіи разсказа о встрѣчѣ Давида со своими преслѣдователями (гл. 26 и гл. XXIII, 14—XXIV, 23) *). Такъ какъ обѣ версіи во многихъ пунктахъ совпадаютъ буквально, то есть основаніе считать основною версіею главу 26, болѣе краткую и лучше мотивированную. Но и 26 глава не принадлежитъ къ подлинному ядру: это очевидно изъ бьющаго въ глаза противорѣчія между 26, 25 и 27, 1. При вставкѣ добавленій дѣло, конечно, не обошлось безъ различныхъ измѣненій въ древнѣйшемъ матеріалѣ (ср. напр., XVI, 14).

Всѣ эти разращенія происходятъ отъ одного и того же корня; но тѣмъ не менѣе они совсѣмъ не однородны и стоятъ на различныхъ ступеняхъ. Отчасти это народныя сказанія и безсознательныя пріукрашенія. Такова исторія Мелхолы, которая держитъ сторону мужа противъ отца, выпускаетъ его вечеромъ изъ окна по веревкѣ и задерживаетъ сторожей: говоритъ, что Давидъ легъ спать и указываетъ имъ на домашняго бога, котораго она уложила въ постель Давида и покрыла одѣяломъ (XIX, 11—17). Нѣсколько иной характеръ носятъ сцены встрѣчи между Давидомъ и Сауломъ; однако, убѣжденіе, что Давидъ будущій царь, не наноситъ здѣсь никакого ущерба сознанію, что Саулъ все-таки дѣйствительный царь и помазанникъ Ягве; точно также Саулъ изображенъ не злобствующимъ, но ослѣпленнымъ. Во вторичной версіи, 23, 14 и слѣд. (гдѣ стихи 15—19 въ свою очередь позднѣйшая вставка) мы находимъ трогательный разсказъ о томъ, какъ Давидъ тайкомъ отрѣзалъ край одежды Саула, и добродушное qui pro quo: Давидъ и Саулъ бѣгали другъ за другомъ вокругъ одной и той же горы, которая отъ этого случая и получила свое названіе. Религіозно-историческіе характерные признаки, свидѣтельствующіе о древности этихъ разсказовъ, мы съ одной стороны встрѣчаемъ въ гл. 19, гдѣ наивно упоминается о томъ, что въ домѣ Давида было изображеніе бога, а съ другой стороны въ рѣчи 26, 19: «если Ягве возбуждаетъ тебя противъ меня, то дай ему понюхать жертву; но если люди, то пусть они будутъ прокляты Ягве за то, что они изгнали меня изъ общей жизни въ странѣ Ягве и вынудили служить другимъ богамъ». Быть можетъ, не случайно, что эта рѣчь отсутствуетъ въ параллельномъ разсказѣ, а взамѣнъ ея прибавлена формальная присяга, которую Саулъ въ заключеніе приноситъ своему предопредѣленному судьбой преемнику. Что касается разсказа о Голіаѳѣ, то онъ, правда, не-

*) Версія 26 главы изъ за стиха 19-го поставлена передъ 21 главой, а другая, XXIII, 14—XXIV, 23 передъ 25 главой, чтобы избѣжать слишкомъ близкаго столкновенія между ними.

виненъ, но не лишенъ специфической религіозной окраски. Съ этой точки зрѣнія характерна рѣчь, съ которой Давидъ идетъ на встрѣчу къ великану (17, 45 и сл.): «ты идешь на меня съ мечемъ и копьемъ, а я иду на тебя во имя Ягве воинствъ, котораго ты поносишь, нынѣ отдаетъ онъ тебя въ мои руки, чтобы весь міръ зналъ, что у Израиля есть богъ, и чтобы это собраніе (hakk^{e}hal = войско) знало, что Ягве помогаетъ и мечемъ и копьемъ, такъ какъ этотъ бой—его». Эта рѣчь сродни духовному языку эпохи послѣ Второзаконія. По сообщенію II Сам., XXI, 19 Голіаѳъ изъ Геѳа, у котораго древко копья толще, чѣмъ ткацкій навой,[137]) выступалъ въ войнѣ съ филистимлянами не при Саулѣ, но при его преемникѣ, и былъ убитъ не мальчикомъ-пастухомъ, а воиномъ изъ Виѳлеема, называвшимся Елеананомъ.

Тема о Давидѣ и Іонаѳанѣ, безъ сомнѣнія, имѣетъ подъ собою историческую основу; но въ теперешнемъ видѣ она трактуется только въ сообщеніяхъ вторичнаго характера. Такой же характеръ носитъ и разсказъ о разлукѣ Давида съ Іонаѳаномъ (20 гл.). Впрочемъ, этотъ послѣдній разсказъ, повидимому, восходитъ къ древнѣйшей основѣ, которая, вѣроятно, принадлежала къ составу первоначальнаго произведенія. Именно, выстрѣлъ изъ лука имѣетъ значеніе только въ томъ случаѣ, если между друзьями не можетъ произойти разговора. Но такъ какъ они сходятся и свободно высказываютъ, что̀ лежитъ у нихъ на душѣ, то этотъ молчаливый знакъ не только излишенъ, но непонятенъ и безсмысленъ. Но если эта чрезвычайно характерная черта не гармонируетъ съ современной физіономіей разсказа, то это, другими словами, значитъ, что разсказъ не удержался въ его подлинной формѣ. Первоначально Іонаѳанъ только пускалъ стрѣлу и кричалъ своему мальчику, гдѣ она упала; а Давидъ, спрятавшись поблизости, узнавалъ по крику Іонаѳана условленный сигналъ. Крича, что стрѣла упала ближе или дальше, Іонаѳанъ по внѣшности обращался къ мальчику, но въ дѣйствительности сообщалъ другу, можетъ ли послѣдній прійти къ нему, или долженъ уходить. Во второмъ случаѣ имъ не пришлось бы поговорить наединѣ; какъ извѣстно, второй случай и имѣлъ мѣсто въ дѣйствительности; обильная слезами сцена разлуки, такимъ образомъ, отпадаетъ, а вмѣстѣ съ нею и сентиментальныя рѣчи въ такомъ же стилѣ, въ которыхъ Іонаѳанъ воздаетъ должное своему отцу и самымъ дѣйствительнымъ образомъ становится на сторону Давида, не предчувствуя, что послѣдній лишитъ его наслѣдства[138]).

Глава 18, 6 и сл. тендендіозна въ дурномъ смыслѣ этого слова, даже если не обращать вниманія на добавленія, сдѣланныя въ масоретскомъ текстѣ. Тутъ вражда Давида къ Саулу отодвинута къ самому началу ихъ отношеній, и даже дружба Саула изображена

въ видѣ коварства, внушеннаго ненавистью. Всѣ почести, которыми царь осыпаетъ своего оруженосца, оказываются средствами къ его устраненію; зятемъ царь хочетъ сдѣлать Давида только для того, чтобы подвергнуть жениха смертельной опасности, когда тотъ пойдетъ добывать требуемый за невѣсту выкупъ. Правда, разсказъ 18, 6 и сл. необходимъ для связи; но въ то же время безспорно, что его ядовитый тонъ есть признакъ позднѣйшей обработки. Позднѣйшая рука обнаруживаетъ свою работу тѣмъ, что по 18, 6 и сл. Саулъ разставляетъ сѣти Давиду при помощи своихъ слугъ, которые, слѣдовательно, должны были знать о нерасположеніи царя къ Давиду, но древній разсказчикъ, напротивъ, думаетъ, что ненависть Саула прорвалась наружу внезапно, и что до этого момента Давидъ считался однимъ изъ самыхъ любимыхъ слугъ царя (ср. XXI, 2, XXII, 14—15, не говоря уже 20 гл.). И только послѣдній образъ дѣйствія соотвѣтствуетъ натурѣ Саула, какъ она рисуется вездѣ въ другихъ мѣстахъ.

Хуже всего испорчена традиція, и притомъ крайне характернымъ образомъ, въ двухъ вставныхъ разсказахъ, повѣствующихъ о томъ, какъ въ жизнь Давида вторгается Самуилъ. По XIX, 18—24 Давидъ бѣжитъ къ этому старцу въ пророческую школу въ Рамѣ; Саулъ посылаетъ погоню, но когда преслѣдователи приблизились къ Самуилу и увидали, что онъ начальствуетъ надъ толпою фанатиковъ, находящихся въ состояніи умоизступленія, то и на нихъ напало безуміе. Саулъ посылаетъ второй и третій разъ, но дѣло не мѣняется къ лучшему; наконецъ, онъ идетъ самъ, но и его увлекаетъ круговоротъ, онъ сбрасываетъ съ себя одежду и пляшетъ передъ Самуиломъ и Давидомъ, которые одни трезвы среди этой вакханаліи. Саулъ пляшетъ до тѣхъ поръ, пока не падаетъ на землю, и остается лежать нагимъ цѣлый день и цѣлую ночь; отсюда и пошла поговорка: «ужели и Саулъ среди пророковъ?» Но само собою очевидно, что Давидъ немедленно послѣ бѣгства направился въ Іуду и не заходилъ ради шутки на сѣверъ въ Раму; и столь же очевидно, что авторъ дозволилъ себѣ тяжкое злоупотребленіе, обративъ пророчество на службу чуждымъ для него цѣлямъ и столь неприкровенно примѣнивъ его для защиты личности Давида, которому не было никакой нужды дожидаться Саула въ Рамѣ и давать ему тамъ щелчокъ. Нашъ разсказъ, который еще не былъ извѣстенъ автору XV, 35, исходитъ изъ упоминающейся въ немъ поговорки; но она объясняется въ другомъ мѣстѣ (X, 12) и въ гораздо болѣе благородномъ смыслѣ. Напрашивается подозрѣніе, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ благочестивой каррикатурой, тѣмъ болѣе, что соль разсказа заключается какъ разъ въ томъ, что Самуилъ и Давидъ любуются срамомъ нагого царя. Для общей исторіи традиціи

крайне интересно то обстоятельство, что Самуилъ въ этомъ разсказѣ сдѣланъ главою пророческой школы, упражненіями которой онъ руководитъ. Судя по первоначальному представленію (гл. 9 и 10). Самуилъ выступаетъ особнякомъ и не имѣетъ ничего общаго съ бандами экстатиковъ, n^{e}biîm. Онъ ro'ê, прозорливецъ, а не nabî, пророкъ. Правда, глосса IX, 9 утверждаетъ, что то и другое совпадаетъ: то, что теперь называется nabî, прежде называлось ro'ê. Но это не вполнѣ правильно. Авторъ гл. 9 и 10 отлично знаетъ имя nabî, но нигдѣ не употребляетъ его по отношенію къ Самуилу; онъ прилагаетъ его, во множественномъ числѣ, только къ толпамъ опьяненныхъ духомъ Ягве дервишей, слѣдовательно, придаетъ этому термину совершенно иное значеніе, чѣмъ ro'ê, и чѣмъ титулу nabî, который носили напр., Исаія и Іеремія *). Нѣтъ сомнѣнія, что эти различія имѣютъ подъ собою историческія основанія и только впослѣдствіи постепенно стерлись; Самуила, какъ прозорливца, нельзя унижать до степени какого-нибудь самобичевателя.

Такъ какъ бѣгство Давида и Самуила предполагаетъ болѣе раннія отношенія между ними, то, повидимому, отрывокъ 19, 18 и сл. заставляетъ насъ вернуться къ XVI, 1—13. Въ этомъ отрывкѣ Давидъ начинаетъ свой путь какъ разъ съ того, что, будучи еще мальчикомъ-пастухомъ, который даже еще не считается членомъ семьи, онъ по волѣ Ягве получаетъ помазаніе въ цари на мѣсто Саула. Но впослѣдствіи никому ничего объ этомъ неизвѣстно; даже въ разсказѣ о Голіаѳѣ, который въ другихъ отношеніяхъ ближе всего стоитъ къ разсказу XVI, 1—13, старшіе братья (три, а не семь, какъ въ 16 гл.) ничего не знаютъ о помазаніи младшаго, хотя присутствовали при этомъ и подвергались испытанію со стороны Самуила (17, 28). Съ другой стороны, въ разсказахъ о преслѣдованіяхъ Давида роль священнаго лица, помазанника Ягве, принадлежитъ только Саулу, а не Давиду; вѣра въ то, что Давидъ избранъ волею Ягве для великихъ подвиговъ, вовсе не объясняется тѣмъ фактомъ что его заранѣе помазалъ Самуилъ. Наконецъ, причина обусловливаетъ слѣдствіе, и мы видимъ, что Самуилъ по 15, 35 не только не возвращается къ Саулу до своей смерти, но вплоть до смерти печалится о немъ. Между тѣмъ передъ нами крайне рѣзкій переходъ: «Самуилъ не видалъ болѣе Саула до своей смерти, такъ какъ печалился о немъ» (15, 35), и продолженіе: «и Ягве сказалъ ему: какъ долго ты будешь печалиться о Саулѣ, что я отвергъ его?» Но ясно также, что смѣщеніе предшественника влекло за собою добавочное послѣдствіе—назначеніе преемника.

*) Слѣдуя словоупотребленію I Сам., 9 и сл., этихъ пророковъ скорѣе можно было бы назвать ro'ê; этимъ и объясняется глосса 9, 9.

Въ тоже время помазаніе Давида Самуиломъ есть отраженіе помазанія Саула Самуиломъ, какъ видно въ особенности изъ сравненія X, 6, XI, 6: «и духъ божій сошелъ на Саула» и XVI, 13—14: «и духъ Ягве сошелъ на Давида, а отъ Саула ушелъ». Въ первомъ случаѣ божественное вдохновеніе моментально переполняетъ человѣка, а во второмъ случаѣ оно является постояннымъ и спокойнымъ свойствомъ, не смотря на моментальное сошествіе; уже это различіе не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, гдѣ передъ нами оригиналъ, и гдѣ имитація. По древней традиціи только Саулъ сдѣлался царемъ чрезъ поредство божества, т. е. внезапнымъ и идеальнымъ способомъ; Давидъ же достигъ трона долгимъ и чисто человѣческимъ путемъ, пройдя цѣлый рядъ промежуточныхъ ступеней. Только про Саула первоначально разсказывали, что внезапное проявленіе духа, подготовленное въ тиши старымъ прозорливцемъ, заставило его, непризваннаго, созвать ополченіе Израиля и стать во главѣ его, послѣ чего онъ разбилъ аммонитянъ и сдѣлался царемъ; прозорливецъ только открылъ ему его великое назначеніе и внушилъ ему увѣренность въ самомъ себѣ, тайно помазавъ его во имя Ягве. О Давидѣ знали только, что онъ своими собственными силами изъ воина сдѣлался предводителемъ шайки разбойниковъ, изъ разбойничьяго атамана — филистимскимъ вассаломъ, владѣльцемъ Секелага и Іуды, и изъ филистимскаго вассала—независимымъ и могущественнымъ царемъ Израиля; правда, и онъ также получилъ помазаніе, но не заранѣе и не отъ самого бога, а послѣ долгой борьбы, отъ старѣйшинъ Іуды и Израиля. Но въ позднѣйшее время не могли переварить такого человѣческаго происхожденія царства Давида и отличія Давида отъ предшественника какъ разъ со стороны божественнаго посвященія, и притомъ отъ такого предшественника, царство котораго Ягве впослѣдствіи всетаки не утвердилъ. Давидъ долженъ былъ получить помазаніе по крайней мѣрѣ такъ же, какъ и Саулъ, отъ Самуила; эту поправку и вноситъ легенда XVI, 1—13. Слѣдующій шагъ впередъ по этой наклонной плоскости мы видимъ въ юдаистической версіи 10, 17 и слѣд., которая умалчиваетъ о помазаніи Саула.

Возвратимся къ Самуилу, отъ котораго книга Самуила получила свое имя, и который дѣйствительно имѣетъ огромное значеніе, но не для исторіи вообще, а для исторіи традиціи, въ томъ смыслѣ, что его фигура можетъ быть примѣнена въ качествѣ показателя той или другой стадіи развитія послѣдней. Можно различить четыре ступени, черезъ которыя прошло представленіе о Самуилѣ. Первоначально (IX, 1—X, 16) онъ простой прозорливецъ, но въ то же самое время израильтянинъ-патріотъ, его сердце болитъ о бѣдствіяхъ народа, и онъ пользуется своимъ авторитетомъ прозорливца, чтобы внушить человѣку, котораго онъ призналъ подходящимъ для этой цѣли, убѣжденіе въ томъ, что онъ предназначенъ быть вождемъ и спасителемъ Израиля. Если Самуилъ вообще имѣлъ какое нибудь значеніе, то надо считать историческимъ именно такое отношеніе между прозорливцемъ и воиномъ; подобные же примѣры представляютъ собою въ древнѣйшую эпоху Девора и Варакъ, а въ позднѣйшую Ахія и Іеровоамъ и, въ особенности, Елисей и Іуй. Величіе Самуила заключается въ томъ, что онъ пробудилъ того, кто шелъ за нимъ и былъ больше, чѣмъ онъ; самъ онъ угасаетъ, зажегши свѣтъ, горящій затѣмъ съ яркимъ блескомъ. Но появленіе и исчезновеніе Самуила, подобное метеору, возбуждало изумленіе, плодомъ котораго уже рано явилась исторія его юности: она разсказываетъ между прочимъ, что онъ, будучи еще мальчикомъ, предсказываетъ крушеніе Израиля доцарской эпохи (I Сам. 1—3). Послѣ этого пророчества надъ его фигурой опять сгущается мракъ; начиная съ четвертой главы I Сам., мы теряемъ его совершенно изъ виду и встрѣчаемъ его опять уже старикомъ. Съ другой стороны, то обстоятельство, что послѣ встрѣчи Самуила съ Сауломъ мы не слышимъ уже ничего о прозорливцѣ, подготовило почву для взгляда, что между царемъ и прозорливцевъ произошелъ очень скоро разрывъ.

Этотъ взглядъ мы встрѣчаемъ на второй ступени, представленной пророческими разсказами главъ 15 и 28. Эта ступень объясняется стремленіемъ удалить противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что Ягве въ концѣ концовъ не утверждаетъ на царствѣ того, кого онъ выбралъ въ цари, и низвергаетъ его династію. Поэтому Самуилъ, помазавшій Саула, долженъ впослѣдствіи его отвергнуть къ великому своему горю. Тутъ Самуилъ является уже не простымъ прозорливцемъ, но пророкомъ въ родѣ Иліи и Елисея, пророкомъ, который считаетъ помазанника Ягве дѣломъ своихъ рукъ и даетъ ему повелительныя приказанія (15, 1), въ то время какъ по 10, 7 онъ, напротивъ, предоставляетъ Саула его собственному вдохновенію. Разстояніе между второй и третьей ступенью невелико. Тутъ Самуилъ, отнявъ помазаніе у Саула, тотчасъ же передаетъ его Давиду и противопоставляетъ его отверженному Саулу въ качествѣ теперешняго царя божіею милостію. Обаяніе Самуила еще больше возросло: когда онъ приходитъ въ Виѳлеемъ, всѣ старѣйшины передъ нимъ дрожатъ (16, 1 и слѣд.); въ 19, 18 и слѣд. онъ обладаетъ чудесною властью надъ людьми. Но и тутъ онъ все еще считается идейнымъ виновникомъ царства. Только послѣдняя ступень развитія традиціи, эпохи плѣна или послѣ плѣна, задается цѣлью изобразить Самуила, наоборотъ, въ видѣ такого человѣка, который всѣми силами противится желанію народа получить царя.

Здѣсь Израиль эпохи, предшествующей царскому періоду, возведенъ въ рангъ теократіи, а Самуилъ сдѣланъ главою этой теократіи; отсюда и объясняются волнующія его чувства.

Современный приговоръ въ силу проклятія Самуила благопріятенъ Саулу, и въ силу благословенія Самуила неблагопріятенъ Давиду; образъ одного не пострадалъ отъ очерненія, а образъ другого—отъ прославленія [139]). Нѣкоторые критики, одинаково свободные и отъ предразсудковъ и отъ знанія дѣла, уважаютъ въ Саулѣ борца и презираютъ Давида, какъ креатуру церковнаго честолюбія, которое по ихъ мнѣнію олицетворено въ Самуилѣ. При этомъ, послѣднему приписываютъ могущественное положеніе въ сравненіи съ царской властью; но Самуилъ не могъ владѣть такимъ положеніемъ, не имѣя широкой почвы подъ собою и не пользуясь организованнымъ вліяніемъ въ широкихъ кругахъ. Можетъ быть, онъ опирался на n^{e}biîm? Но эти послѣдніе тогда появлялись только подъ вліяніемъ стихійнаго одушевленія, которое еще не ограничивалось замкнутыми кружками пророческихъ школъ; кромѣ того, по древнѣйшей традиціи въ ближайшей связи съ ними стоялъ царь, а не прозорливецъ; мнѣніе, что Самуилъ былъ основателемъ и начальникомъ ихъ сословія, основывается на анахронистическомъ анекдотѣ I Сам. 19, 18 и слѣд., не имѣющемъ никакой цѣны. Или можетъ быть Самуилъ конспирировалъ противъ Саула съ жрецами? Въ пользу этого ссылаются на I Сам. 21 и 22, гдѣ Ахимелехъ изъ Номвы снабжаетъ Давида, бѣжавшаго отъ Саула, хлѣбомъ и въ наказаніе за это погибаетъ со всѣмъ родомъ Или. Но во первыхъ эти жрецы ничѣмъ не были связаны съ Самуиломъ, во вторыхъ ничѣмъ нельзя доказать, что у нихъ было соглашеніе съ Давидомъ, и что они знали что нибудь о его честолюбивыхъ планахъ (если признать, что тогда у него таковые были), въ третьихъ, напротивъ, установлено, что они по отношенію къ царю не обладали никакой властью, а наоборотъ, зависѣли отъ его милости или немилости и по пустому подозрѣнію были уничтожены всѣ до единаго, и никто за нихъ не заступился. Подобное свободное пониманіе отношеній Самуила къ Саулу и Давиду страдаетъ однимъ недостаткомъ: оно подразумѣваетъ, что Самуилъ, выступая противъ царской власти, опирался на іерократію. Но тотъ, кто переноситъ іерократію во времена Самуила, тѣмъ самымъ евидѣтельствуетъ, что онъ еще не сдѣлалъ ни одного шага на пути историческаго пониманія еврейской древности.

III.

1. Глубже всего пошла послѣдняя переработка въ книгѣ Царей. Хронологическіе и религіозные элементы слились здѣсь съ самымъ

тѣломъ произведенія; мы начнемъ съ изученія первыхъ въ ихъ систематической связи.

Отъ исхода изъ Египта до построенія храма протекло 480 лѣтъ, отъ построенія храма до разрушенія Іерусалима прошло, по датамъ царей іудейскихъ, 430 лѣтъ, а включая плѣнъ, опять таки 480 лѣтъ. Въ книгѣ Хроникъ, начиная съ Азаріи сына Ахимааса, который по правильному тексту первымъ служилъ въ іерусалимскомъ храмѣ, до Іосадака, уведеннаго въ плѣнъ, было 11 первосвященниковъ, значитъ, включая плѣнъ, опять таки 12 поколѣній, круглымъ числомъ каждое по 40 лѣтъ. Отдѣльныя слагаемыя, изъ которыхъ слагается общая сумма, здѣсь гораздо разнообразнѣе, вѣроятно, вслѣдствіе того, что среди нихъ много датъ, данныхъ традиціей.

Хронологія ряда израильскихъ царей построена въ зависимости отъ хронологіи іудейскихъ царей. По цифрамъ іудейской хронологіи отъ раздѣленія царства до вавилонскаго плѣненія прошло 393 года; если согласиться съ Іезекіилемъ (4, 4), что Самарія погибла на 150 лѣтъ раньше Іуды, то продолжительность существованія сѣвернаго царства будетъ равняться 243 годамъ — и дѣйствительно, сумма указанныхъ въ книгѣ датъ равняется 242. Но тогда эти 150 лѣтъ, протекшіе предположительно отъ разрушенія Самаріи до разрушенія Іерусалима, на 17 превышаютъ сумму лѣтъ царствованія соотвѣтствующихъ іудейскихъ царей, и приблизительно на столько же годы царствованія израильскихъ царей отъ 1-го года Іеровоама до 9-го года Осіи отстаютъ отъ годовъ царствованія іудейскихъ царей отъ 1-го года Ровоама до 6-го года Езекіи; значитъ, первоначально не было сдѣлано синхронистической свѣрки между отдѣльными царствованіями того и другого ряда. 242 года существованія сѣвернаго царства раздѣляются эпохой перваго года Іуя на 98+144; если мы округлимъ общую сумму въ 240, т. е. въ половину 480, то слѣдуетъ 98 превратить въ 96, которые и будутъ соотвѣтствовать параллельнымъ 95 годамъ іудейскаго царства, причемъ убавить придется годы царствованія Ваасы. Но тогда получается слѣдующая игра цифръ: Іеровоамъ 22, Нававъ 2, Вааса 22, Ила 2, Замврій 12, Ахавъ 22, Охозія 2, Іорамъ 12. Это значитъ: 8 царей вмѣстѣ царствовали 96 лѣтъ, первые 4 и послѣдніе 4 по 48 лѣтъ, а двое—среднее ариѳметическое 12 лѣтъ; шесть остальныхъ царей раздѣляются на три пары, состоящихъ каждая изъ отца и сына, а на каждую пару приходится 2+12 лѣтъ, такъ что отецъ получаетъ 12+10, а сынъ 12—10. Очевидно отцу придается гораздо болѣе важное значеніе, чѣмъ сыну! [140]).

Этотъ большой промежутокъ времени, отграниченный вышеуказаннымъ способомъ и расчлененный мѣрою и числомъ, обозрѣвается и

оцѣнивается такъ: всѣ значительныя эпохи разсматриваются въ проповѣдническомъ стилѣ, и такихъ проповѣдническихъ экскурсовъ въ книгѣ Царей гораздо больше, чѣмъ въ книгахъ Судей и Самуила. При этомъ безразлично, говоритъ ли писатель самъ отъ себя, или влагаетъ рѣчь въ уста другого; первое дѣлаетъ онъ при обзорѣ прошедшаго (2 Цар. 17), второе—когда заглядываетъ въ будущее (1 Цар. 8 и 9). Необходимо привести нѣсколько образцовъ, дающихъ понятіе объ этомъ способѣ.

Наиболѣе важная эпоха, эпоха построенія храма, отмѣчена большою рѣчью царя Соломона, которую онъ держитъ во время освященія храма. Въ этой рѣчи онъ проситъ Ягве услышать съ неба молитву тѣхъ, кто ищетъ его на этомъ мѣстѣ, и кончаетъ слѣдующимъ образомъ: «если они будутъ грѣшить противъ тебя, ибо нѣтъ человѣка, который бы не грѣшилъ, и ты разгнѣваешься на нихъ и допустишь увести ихъ въ плѣнъ, въ страну врага, близко или далеко, и если затѣмъ они придутъ въ себя и будутъ молиться тебѣ: мы дѣлали преступленія, грѣшили и виновны,—и если они всѣмъ сердцемъ и всею душою обратятся къ тебѣ въ странѣ своихъ враговъ, куда они будутъ уведены, и будутъ молиться тебѣ, направляя взоръ къ странѣ, которую ты далъ отцамъ, къ городу, который ты избралъ, и къ дому, который ты построилъ для твоего имени:—ты услышь на небѣ ихъ молитву и ихъ просьбы, помоги имъ и прости твоему народу его невѣрность и возбуди состраданіе къ нимъ въ сердцахъ ихъ насильниковъ, чтобы они сжалились надъ нимъ. Ибо они—твой народъ и наслѣдіе, такъ какъ ты вывелъ ихъ изъ Египта, изъ плавильной печи, отдѣлилъ ихъ для себя изъ всѣхъ народовъ земли, какъ ты говорилъ черезъ раба твоего Моисея». Отвѣтъ Ягве на эту просьбу мы узнаемъ изъ главы 9. «Я слышалъ твою молитву и прошеніе предо мною, я освятилъ этотъ домъ, чтобы онъ былъ вѣчнымъ мѣстомъ для пребыванія моего имени, чтобы тамъ всегда были мои глаза и мое сердце. Если ты будешь ходить предо мною нелицемѣрно и честно, какъ отецъ твой Давидъ, будешь дѣлать все, что я прикажу тебѣ, и будешь соблюдать мои законы и правила, то я навѣки укрѣплю тронъ твоего господства надъ Израилемъ, какъ я сказалъ Давиду: никогда не прекратятся твои потомки на тронѣ Израиля. Но если вы и ваши сыны уклонитесь отъ меня, не будете соблюдать моихъ законовъ и правилъ, которые я написалъ для васъ, и будете служить другимъ богамъ, то я истреблю Израиля съ лица земли, которую я далъ ему, и отвергну отъ лица своего домъ, который я освятилъ для имени моего; Израиль станетъ предметомъ насмѣшки и поношеній среди всѣхъ народовъ, а этотъ домъ обратится въ развалины. И если спросятъ тогда, почему Ягве поступилъ такъ

съ этой землей и съ этимъ домомъ, то отвѣтъ будетъ такой: потому что они покинули Ягве, ихъ бога, который вывелъ ихъ отцовъ изъ земли египетской, привязались къ другимъ богамъ, поклонялись и служили имъ».

Раздѣленіе царства, событіе, которое также было рѣшительнымъ моментомъ, вводится посредствомъ пророчества Ахіи, даннаго Іеровоаму I. «Вотъ я отнимаю царство у Соломона и отдаю тебѣ десять колѣнъ; только одно колѣно останется ему, ради раба моего Давида и ради города Іерусалима, который я избралъ; ибо Соломонъ оставилъ меня, молился Астартѣ сидонской, Камошу моавитскому и Милькому аммонитскому и не ходилъ по путямъ моимъ, чтобы дѣлать то, что угодно мнѣ, исполнять мои законы и заповѣди, какъ отецъ его Давидъ. И если ты будешь слушать повелѣнія мои, будешь ходить по путямъ моимъ и будешь дѣлать угодное мнѣ и будешь исполнять законы и заповѣди мои, какъ дѣлалъ рабъ мой Давидъ, то я буду съ тобою, построю тебѣ прочный домъ, какъ Давиду, и отдамъ тебѣ Израиль. А сѣмя Давида я унижу, какъ сказалъ, но не на всѣ времена» (II Цар., 17). Я пропускаю рядъ пророчествъ въ томъ же стилѣ, регулярно вставляемыхъ при каждомъ переворотѣ въ сѣверномъ царствѣ, и приведу только заключительное слово, которое сопровождаетъ разсказъ о паденіи десятиколѣннаго царства (II Цар., 17). Оно послѣдовало, будто бы, потому, что «сыны Израиля грѣшили передъ Ягве, ихъ богомъ, который освободилъ ихъ изъ земли египетской, боялись другихъ боговъ и ходили по обычаямъ изгнанныхъ ими народовъ и по новшествамъ царей израильскимъ; и потому что сыны Израилевы дѣлали передъ богомъ своимъ, Ягве, неподобающія дѣла, строили себѣ высоты на всѣхъ мѣстахъ своихъ, начиная отъ сторожевой башни и кончая укрѣпленнымъ городомъ, возводили себѣ каменные столбы и ашеры на всякомъ высокомъ холмѣ и подъ всякимъ зеленымъ деревомъ и тамъ приносили жертвы на всѣхъ высотахъ, какъ тѣ народы, которыхъ Ягве прогналъ отъ нихъ, и дѣлали злыя дѣла, чтобы раздражить Ягве, и служили мерзостямъ, которыя запретилъ Ягве. Правда, Ягве предупреждалъ ихъ черезъ всѣхъ пророковъ и прозорливцевъ: отвратитесь отъ вашихъ дурныхъ путей и соблюдайте мои заповѣди и повелѣнія сообразно со всѣмъ закономъ, который я заповѣдалъ вашимъ отцамъ, и который преподалъ вамъ черезъ рабовъ моихъ пророковъ; но они не слушали, а ожесточали шею свою подобно отцамъ своимъ, такъ какъ не вѣрили въ Ягве, своего бога, они презирали его повелѣнія и его завѣтъ, заключенный съ ихъ отцами, и его предупрежденія, которыя онъ настойчиво дѣлалъ имъ, слѣдовали тому, чего нѣтъ (т. е. ложнымъ богамъ), и сдѣлались ничтожествомъ и

поступали по примѣру окрестныхъ народовъ, подражать которымъ Ягве имъ запретилъ. Они оставили всѣ заповѣди Ягве, своего бога, сдѣлали себѣ литыя изображенія и деревянные столбы, молились всему воинству небесному, служили Ваалу, проводили дѣтей своихъ черезъ огонь, чародѣйствовали и гадали и предавались тому, что дурно въ глазахъ Ягве, для того, чтобы разгнѣвать его. Ягве сильно разгнѣвался на Израиля и отвергъ его отъ лица своего; только мужъ изъ Іуды (т. е. колѣно Іудино) одинъ остался. Но и люди Іуды не соблюдали заповѣдей своего бога и поступали также, какъ Израиль; тогда Ягве отвергъ весь родъ Израилевъ, унизилъ его и предалъ его въ руки разбойниковъ до тѣхъ поръ, пока будетъ держать въ дали отъ нихъ лицо свое». По отношенію къ Іудѣ нѣтъ особаго заключительнаго сужденія, но приговоръ надъ Израилемъ имѣетъ силу и для Іуды. Это видно не только изъ послѣднихъ словъ приведенной цитаты, но также изъ того, что двѣ самыхъ характеристическихъ мерзости изъ числа указанныхъ выше, поклоненіе небесному воинству и жертвоприношеніе дѣтей, получили распространеніе не въ восьмомъ, а только въ седьмомъ столѣтіи при Манассіи, какъ о томъ говорятъ пророки, свидѣтельство которыхъ имѣетъ рѣшающее значеніе, и, слѣдовательно, тяжесть этого грѣха легла не только на Израиля, но и на Іуду.

Въ такихъ сборныхъ пунктахъ, какими являются, напримѣръ, болѣе важныя эпохи, вода какъ бы останавливается передъ запрудой, и отсюда во всѣ стороны отвѣтвляются боковые ручейки [141]). По отношенію къ каждому царю, хотя бы онъ царствовалъ только восемь дней, прежде всего неизмѣнно ставится вопросъ, какъ этотъ царь относился къ чистотѣ богослуженія, дѣлалъ ли онъ доброе или дурное въ глазахъ Ягве. Обыкновенно, приходится констатировать, что цари дѣлали злое; παρὲξ Δαυὶδ καὶ Ἐζεκὶου καὶ Ἰωσὶου πάντες πλημμελειαν ἐπλημμέλησαν говоритъ Іисусъ Сирахъ (49, 4), правда не всѣ въ одинаковой степени, но постольку, поскольку въ этомъ отношеніи можно съ извѣстнымъ основаніемъ упрекнуть даже и благочестивыхъ царей. Но грѣхъ состоитъ уже не въ служеніи чужеземнымъ богамъ, въ грѣхъ главнымъ образомъ вмѣняется неправильное служеніе Ягве. Со времени Соломона прилагается спеціальный и, слѣдовательно, болѣе строгій масштабъ, и мы знаемъ основаніе къ этому: съ того времени, какъ на мѣстѣ, избранномъ Ягве, былъ выстроенъ храмъ, прежняя простодушная свобода должна была прекратиться (Второз. 12, 8), и прежде всего вступило въ силу запрещеніе высотъ (I Цар. 3, 2). Спеціальный, всеобщій и непрекращающійся грѣхъ эпохи и заключается въ томъ, что высоты продолжали существовать, не смотря на запрещеніе. «Гнусность» этого грѣха увеличивалась еще тѣмъ, что вмѣстѣ съ высотами

свили себѣ прочное гнѣздо въ служеніи Ягве всякаго рода незаконныя и непристойныя явленія: священные камни, ашеры, вѣчно зеленыя деревья, мужская и женская священная проституція. Спеціально по отношенію къ Израилю, который постоянно сравнивается съ Іудой, указывается кромѣ того второй основной грѣхъ, грѣхъ Іеровоама, т. е. золотые тельцы въ Веѳилѣ и Данѣ. Религіозная оцѣнка, въ соединеніи съ хронологическими датами, связывается въ такую схему, которая одинаково равномѣрно охватываетъ собою каждое отдѣльное царствованіе царей Израиля и Іуды; иногда она наполнена болѣе или менѣе богатымъ содержаніемъ, но нерѣдко историческій матеріалъ въ ней почти отсутствуетъ. Въ совершенно голомъ видѣ эта схема выступаетъ въ 15 и 16 главахъ первой книги Царей и 13, 14 и 15 главахъ второй книги.

Нѣтъ надобности доказывать, что такая обработка книги Царей по существу однородна съ обработкой двухъ предшествующихъ историческихъ книгъ. Разница только въ томъ, что въ книгѣ Царей обработка носитъ болѣе теплый, болѣе живой тонъ и имѣетъ гораздо болѣе близкое отношеніе къ дѣлу. Благодаря этому, гораздо яснѣе обнаруживается и ея исходная точка зрѣнія. Уже изъ того, что историческое изложеніе доведено до разрушенія Іерусалима и до смерти плѣннаго царя Іехоніи, мы должны заключить, что время ея составленія нисходитъ до эпохи вавилонскаго плѣна и даже до его второй половины; но хронологія книги Царей ведетъ насъ еще дальше, такъ какъ она включаетъ въ 480-лѣтній періодъ и 50 лѣтъ плѣна; впрочемъ, весьма возможно, что тутъ мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшей модификаціей, которая не произвела дальнѣйшихъ измѣненій въ общемъ характерѣ книги [142]). Стоя въ концѣ царскаго періода, книга Царей бросаетъ на него взглядъ назадъ, какъ на законченное прошлое, надъ которымъ произносится приговоръ. Уже при описаніи освященія храма прорвалась мысль о его разрушеніи, и въ другихъ мѣстахъ повсюду на заднемъ планѣ также стоитъ фактъ уничтоженія націи и обоихъ національныхъ царствъ. Отсюда получаетъ свое освѣщеніе вся исторія: она показываетъ, почему должно было такъ произойти. Такъ произошло вслѣдствіе невѣрности по отношенію къ Ягве, вслѣдствіе извращеннаго въ своей основѣ направленія, котораго народъ упорно держался, несмотря на тору Ягве и его пророковъ. Такое изображеніе исторіи до извѣстной степени превращается въ великое исповѣданіе грѣховъ прошлаго, совершаемое плѣнной націей. У Іереміи мы впервые встрѣчаемъ такой способъ произнесенія приговора не только надъ современнымъ поколѣніемъ, но и надъ всѣмъ историческимъ развитіемъ (II, I и слѣд. IV, 3). Іеремія уже задавалъ себѣ вопросъ о причинахъ конца [143]); Іезекіиль далъ дальнѣйшее развитіе этому

отрицательному способу сужденія, обращающему особое вниманіе на мерзости древнѣйшаго культа (гл. XVI, XX, XXIII); точно также мы встрѣчаемъ его у Второисаіи (XLII, 24, XLIII, 27), хотя у послѣдняго наряду съ нимъ выступаетъ положительный и болѣе содержательный способъ оцѣнки; далѣе, мы находимъ его во Второзаконіи 28—30 и Лев. 26. Все прошлое считается сплошнымъ и огромнымъ грѣхомъ, который искупляется плѣномъ (Іерем. XXXII, 29, Іезек. XVIII, 32, XXXIII, 10, Исаія XL, 1); даже продолжительность наказанія исчисляется сообразно съ продолжительностью грѣха (Лев. 26, 34). Даже послѣ освобожденія все еще живетъ это настроеніе по отношенію къ прошлому (Захар. 7, 8 и слѣд., Ездры 9, 7 и слѣд., Неем. 9, 7 и слѣд.).

Обработка стоитъ на юдаистической точкѣ зрѣнія, и это вполнѣ естественно. Служеніе Ягве внѣ Іерусалима считается ересью, такъ что политическое отпаденіе сѣвернаго Израиля является въ то же время церковнымъ. Но за это сѣверные израильтяне не исключаются изъ общества народа Ягве, какъ это сдѣлано въ книгѣ Хроникъ; книга Царей не выбросила такъ рѣшительно за бортъ древнія традиціи. Только послѣ разрушенія Самаріи ассиріянами одинъ Іуда продолжаетъ исторію. Давиду и его дому воздается почти такое же поклоненіе, какъ городу и храму Ягве. Домъ Давида имѣетъ обѣтованіе вѣчнаго существованія, обѣтованіе, которое особенно охотно выражается словами Іереміи 33, 17. Безъ сомнѣнія не случайно, что книга Царей кончается освобожденіемъ Давидида Іехоніи изъ тюрьмы; оно является задаткомъ болѣе великаго освобожденія, котораго еще надо ждать. Въ словахъ Ахіи Іеровоаму, что униженіе дома Давида и отторженіе десяти колѣнъ не будетъ продолжаться всѣ времена, также просвѣчиваетъ мессіаниеская надежда, которая была особенно жива въ душѣ іудеевъ именно въ эпоху плѣна и послѣ плѣна, какъ мы видимъ изъ Аггея и Захаріи.

Если по отношенію къ книгамъ Судей и Самуила мы, быть можетъ, не можемъ точно опредѣлить ту норму, сообразно съ которой послѣдній редакторъ судитъ прошедшее, то по отношенію къ книгѣ Царей не можетъ быть никакого сомнѣнія. О волѣ Ягве, которой Израиль долженъ былъ повиноваться, но на дѣлѣ противится, книга Царей говоритъ не только неясными намеками; напротивъ, тамъ и сямъ (I Цар. II, 3, II Цар. XIV, 6, XVII, 37) идетъ рѣчь о писанной торѣ, въ которой содержатся правила и повелѣнія Ягве: въ этомъ различіи всегда сказывается историческое чувство автора книги Царей. Книга закона, которая положена въ основу въ качествѣ мѣрила—это та самая, о находкѣ которой въ царствованіе Іосіи такъ подробно разсказано въ 22 и 23 гл. II кн. Царей, т. е. Второзаконіе. Къ такому заключенію насъ

приводитъ и фразеологія редактора, и тотъ духъ, въ которомъ онъ судитъ и въ особенности осуждаетъ какъ разъ тѣ народные грѣхи, противъ которыхъ было направлено Второзаконіе и реформація царя Іосіи; и это заключеніе общепризнано. Даже единственная и буквальная цитата изъ книги закона, встрѣчающаяся въ книгѣ Царей, заимствована именно изъ Второзаконія (II Цар. 14, 6 = Второзак. 24, 16). Напротивъ, обработка обнаруживаетъ очень ясные признаки незнакомства съ жреческимъ кодексомъ. Нигдѣ не проводится различія между левитами и жрецами, нѣтъ и рѣчи объ Ааронидахъ. Равнымъ образомъ замѣчаніе I Цар. 3, 2 («народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, ибо еще не былъ построенъ домъ для имени Ягве») исключаетъ представленіе о досоломоновомъ центральномъ святилищѣ. Только въ одномъ отрывкѣ, до крайности испорченномъ всякаго рода корректурами и интерполяціями, именно въ описаніи храма и освященія храма (I Цар. 6—8), мы находимъ слѣды вліянія также и жреческаго кодекса (въ особенности въ масоретскомъ текстѣ и въ меньшей степени въ переводѣ семидесяти). Выше мы уже приводили важнѣйшій примѣръ примѣненія жреческаго кодекса по этому поводу (стр. 38—40).

Если, такимъ образомъ, мы имѣемъ полное право назвать обработку историческихъ книгъ девтерономистической, то только въ томъ смыслѣ, что она произошла подъ вліяніемъ Второзаконія, подъ вліяніемъ котораго стоялъ весь вѣкъ плѣна. Между девтерономизмомъ и Второзаконіемъ разница не только по времени, но и по содержанію *); само по себѣ Второзаконіе еще не смотритъ на культъ, какъ на главную задачу Израиля, и еще всецѣло стоитъ среди реальныхъ отношеній дѣйствительной народной жизни. Въ особенности замѣтное, хотя и мелкое, различіе мы встрѣчаемъ въ способѣ датированія. Вмѣсто того, чтобы обозначать мѣсяцы древними еврейскими названіями Зивъ, Булъ, Еѳанимъ, послѣдній редакторъ обозначаетъ ихъ нумерами, считая началомъ года весну. Этимъ онъ отличается не только отъ своихъ болѣе древнихъ источниковъ (I Цар. VI, 37 и слѣд. VIII, 2), но и отъ Второзаконія.

2. Само собою понятно, что эта обработка по отношенію къ матеріалу традиціи является чуждымъ элементомъ и совершаетъ надъ нимъ насиліе. Матеріалъ, переданный традиціей, въ особенности испорченъ крайне одностороннимъ выборомъ, исходившимъ изъ специфически религіозныхъ точекъ зрѣнія. При этомъ интересъ къ

*) Послѣ Второзаконія, но еще въ царскую эпоху составлено I Сам., II, 27 и слѣд., II Сам., VII, 1 и слѣд., II Цар., XVIII, 13, 17 и слѣд., XIX, 1 и слѣд., главы XI, XII, XXII, XXIII.

пророкамъ перемѣшивается съ интересомъ къ культу. Я, конечно, не хочу сказать, что этотъ выборъ сдѣланъ рукою только послѣдняго редактора, хотя онъ вполнѣ по его вкусу: вѣроятно, у послѣдняго редактора были предшественники, работавшіе въ томъ же направленіи, но для насъ неважно, да и невозможно отличить различныя фазы того процесса просѣиванія, которому подвергалась традиція о царской эпохѣ.

На первомъ мѣстѣ всей книги Царей стоитъ построеніе храма, и почти все, что разсказывается о Соломонѣ, имѣетъ отношеніе къ этому событію. Вмѣстѣ съ тѣмъ это событіе даетъ точку зрѣнія, которая господствуетъ во всей остальной іудейской исторіи. Это скорѣе исторія храма, чѣмъ царства. Судьбы святилища и его сокровищъ, учрежденія и мѣропріятія царей, относящіяся къ культу— вотъ единственно, къ чему постоянно привязываетъ наше вниманіе разсказъ книги Царей. Далѣе, немногіе подробные разсказы (II Цар. XI, XII, XVI, XXII, XXIII) разыгрываются въ храмѣ и вращаются около храма; только во II Цар. 18—19 преобладаетъ интересъ къ пророчеству.

Что касается до израильскаго царства, то въ его исторіи сообщенія о культѣ очень скудны и по большей части довольно ненадежны; тутъ на первый планъ выступаютъ разсказы о пророкахъ и обычно такіе, которые разсказываются съ пророческой точки зрѣнія, или такіе, въ которыхъ въ качествѣ дѣйствующихъ лицъ выступаютъ пророки. Въ различныхъ мѣстахъ болѣе или менѣе подробно разсказывается также о соприкосновеніяхъ сѣвернаго царства съ Іудой: въ такихъ разсказахъ выборъ матеріала опредѣляется интересомъ къ Іудѣ. Чисто историческія свѣдѣнія, которыя касаются, такъ сказать, только міра, сообщаются въ самомъ скудномъ объемѣ, часто даются только имена царей въ ихъ послѣдовательности. Мы не узнаемъ почти ничего о царѣ Замврія, который основалъ городъ Самарію, заново основалъ царство и, повидимому, поставилъ Іуду въ своего рода дружескую зависимость отъ сѣвера; столь же мало мы узнаемъ объ Іероваамѣ II, послѣднемъ великомъ израильскомъ государѣ; отъ столкновенія съ ассиріянами и отъ паденія Самаріи редакторъ отдѣлывается двумя ничего неговорящими стихами. Иногда окружающую насъ ночь освѣтитъ своимъ блескомъ сверкающій алмазъ (II Цар. 9 и 10), но вслѣдъ затѣмъ мы опять идемъ ощупью въ темнотѣ. Древняя традиція сохранилась для насъ лишь постольку, поскольку она казалась позднѣйшему поколѣнію цѣнной съ религіозной точки зрѣнія; она потеряла свой естественный центръ тяжести и приняла такое положеніе, какого первоначально у нея не было. Можетъ быть, въ Іудѣ дѣйствительно храмъ имѣлъ больше значенія, чѣмъ царство, но

исторія Израиля, несомнѣнно, не была только и преимущественно исторіей пророчества. Отъ этихъ потерь, которыя мы можемъ только оплакивать, сильнѣе всего должна была пострадать израильская традиція.

Не такъ невозмѣстимъ тотъ ущербъ, который причинила обработка матеріалу своихъ источниковъ своимъ положительнымъ вмѣшательствомъ; но и этотъ ущербъ немаловаженъ. Лучше всего окраска, приданная традиціи обработкою, характеризуется многозначительными замѣчаніями, открывающими рядъ царей Израиля. «Іероваамъ сказалъ въ своемъ сердцѣ: теперь царство перейдетъ опять къ Давиду; когда этотъ народъ пойдетъ приносить жертву въ домѣ Ягве въ Іерусалимѣ, то люди въ сердцѣ опять обратятся къ своему настоящему господину, убьютъ меня и опять подчинятся Ровоаму іудейскому. Тогда царь подумалъ, сдѣлалъ двухъ золотыхъ тельцовъ и сказалъ имъ: перестаньте ходить въ Іерусалимъ; вотъ твои боги, Израиль, которые вывели тебя изъ земли египетской. И одного тельца онъ поставилъ въ Веѳилѣ, а другого въ Данѣ, и это повело ко грѣху, и народъ весь, какъ одинъ человѣкъ, ходилъ даже въ Данъ. И царь построилъ храмъ на высотѣ и взялъ жрецовъ изъ среды народа, которые не были изъ сыновъ Левія: кого хотѣлъ, того и ставилъ онъ жрецомъ на высотѣ» (I Цар. XII 26—30, XIII, 33). Въ разсужденіяхъ Іероваама прежде всего сквозитъ мысль, что какъ будто Ефремово царство сознавало свое незаконное происхожденіеи лишь искусственно удержало за собой отдѣльное существованіе; такой взглядъ не такъ извращенъ, какъ точка зрѣнія книги Хроникъ, но всетаки пахнетъ достаточнымъ анахронизмомъ. Благословеніе Іакова и Благословеніе Моисея свидѣтельствуютъ, какъ въ дѣйствительности думали на этотъ счетъ въ сѣверномъ Израилѣ. Въ Благословеніи Іакова Іосифъ называется увѣнчаннымъ изъ среды своихъ братьевъ, въ Благословеніи Моисея говорится о немъ такъ: «его первородный волъ, полный величія (=царь), имѣетъ рога, которыми онъ ниспровергаетъ народы—это миріады Ефрема и тысячи Манасіи». Откуда же иначе очарованіе имени Ефрема, какъ не отъ того, что онъ является царственнымъ колѣномъ (Быт. XXXVII, 8—9) и самымъ главнымъ представителемъ гордаго имени Израиля?! Но объ Іудѣ то же Благословеніе Моисея говоритъ: «услышь, Ягве, голосъ Іуды и возврати его къ его народу». Не можетъ быть и вопроса о томъ, что это за народъ, къ которому принадлежитъ Іуда; Графъ справедливо указалъ, что Благословеніе Моисея смотритъ на Іуду, какъ на оторванный членъ, и даже считаетъ его возсоединеніе съ болѣе крупнымъ царствомъ соотвѣтствующимъ его собственному желанію. И мы перестанемъ этому удивляться, когда вспомнимъ, что обычно часть стремится къ цѣлому, а не цѣлое къ части. Только путемъ долгаго опыта Іуда

понялъ, что его прочная династія есть его благословеніе, а Ефремъ позналъ проклятіе вѣчной неустойчивости трона.

Съ точки зрѣнія редактора, привлекательная сила Іуды для жителей сѣвернаго царства заключалась въ культѣ соломонова храма; поэтому Іеровоамъ долженъ былъ парализовать ее созданіемъ новаго святилища, новой формы поклоненія Ягве и новаго вида жречества. Отличія древняго самаритянскаго богослуженія отъ іудейскаго образца выдаются въ книгѣ Царей за намѣренное новшество перваго израильскаго царя, грѣху котораго твердо слѣдовали всѣ послѣдующія поколѣнія; но Іеровоамъ, превративъ храмы въ Веѳилѣ и Данѣ въ государственные храмы (не заслуживаетъ никакого вниманія сообщеніе, будто бы Іеровоамъ вообще впервые построилъ дома на высотахъ), въ сущности, сдѣлалъ то же самое, что до него сдѣлалъ Соломонъ. И при этомъ у него подъ ногами была еще болѣе крѣпкая почва, чѣмъ у Соломона, такъ какъ Веѳиль и Данъ были древними святилищами, а Іерусалимъ нѣтъ. Далѣе, золотыя изображенія тельцовъ, поставленныя Іеровоамомъ отличались отъ ефодовъ и отъ другихъ идоловъ, которые стояли повсюду въ божьихъ домахъ, напр., отъ мѣднаго змѣя въ Іерусалимѣ, только тѣмъ, что были сдѣланы изъ золота. Съ полнымъ основаніемъ вспоминалъ уже Эйхгорнъ, что Илія и Елисей, вооружаясь противъ проникшаго въ израильское царство культа тирскаго Ваала, положительнымъ образомъ боролись за Ягве Веѳиля и Дана и не думали при этомъ протестовать противъ подобныхъ изображеній Ягве; такого протеста мы еще не слышимъ и отъ Амоса, его заявляетъ только Осія. Наконецъ, относительно поставленныхъ царемъ жрецовъ, которые происходили не изъ Левія, все, что нужно, сказано уже выше (стр. 113 и слѣд.).

Немного дальше мы находимъ замѣчательную критику этого приговора надъ самарійскимъ богослуженіемъ: книга Царей соглашается, что іудейскій культъ тогда не былъ инымъ въ сравненіи съ израильскимъ и во всякомъ случаѣ не былъ лучше. Въ разсказѣ о царствованіи Іеровоама говорится (I Цар., 14, 32 и слѣд.): «также и іудеи воздвигали себѣ высоты и каменные столбы на всякомъ высокомъ холмѣ и подъ каждымъ зеленымъ деревомъ и точно также въ странѣ предавались блуду на освященномъ мѣстѣ». Въ этихъ словахъ описывается то самое положеніе дѣла, которое съ нѣкоторыми колебаніями продержалось вплоть до плѣна. Если та норма, сообразно съ которой осуждается Самарія, и въ Іудѣ не была реальностью, то ея вообще нельзя было найти въ древнемъ Израилѣ. Мы знаемъ, что эта норма—книга закона Іосіи; но мы видимъ, что сообразно съ нею факты не только оцѣниваются, но даже подъ нее подгоняются.

Въ этомъ отношеніи стоитъ упомянуть еще одинъ частный примѣръ. У царя Соломона, разсказываетъ книга Царей, кромѣ дочери фараона было много иноземныхъ женъ, изъ Моава, Аммона и изъ другихъ народовъ, съ дочерями которыхъ Ягве запретилъ вступать въ бракъ (Второз. 17, 17). И когда Соломонъ состарился, эти жены соблазнили его къ служенію ихъ богамъ, и онъ построилъ на Масличной горѣ около Іерусалима высоты для моавитскаго Камоша и аммонитскаго Милькома и для боговъ прочихъ женъ. Въ наказаніе за это Ягве возвѣстилъ ему, что послѣ его смерти царство будетъ отнято отъ него и будетъ отдано его рабу, и кромѣ того, выставилъ противъ него противника въ лицѣ эдомитянина Адера, который освободилъ Эдомъ, и въ лицѣ сирійца Есрома, сына Елеады, который сдѣлалъ независимымъ Дамаскъ. А будущимъ царемъ десяти колѣнъ Ягве черезъ пророка Ахію изъ Силома назначилъ ефремлянина Іеровоама, который тогда наблюдалъ за барщиной сыновъ Іосифа по укрѣпленію замка Давида. Такъ разсказывается въ I Цар. 11, 1 и слѣд. Но Эдомъ и, повидимому, также Дамаскъ отдѣлились отъ царства Давида одновременно съ переходомъ трона отъ Давида къ сыну (XI, 21 и слѣд., 25); укрѣпленіе замка, во время котораго Ахія возбуждалъ Іеровоама къ возстанію, происходило позднѣе, но также еще въ первую половину царствованія Соломона, такъ какъ оно стояло въ связи съ остальными его постройками (IX, 15, 24). Но такъ какъ Соломонъ въ юности не могъ быть заранѣе наказанъ за преступленіе, въ которомъ онъ провинился только въ старости, то этотъ моральный прагматизмъ противорѣчитъ послѣдовательности событій и никоимъ образомъ не можетъ принадлежать первоначальному разсказчику. И дѣйствительно, девтерономистическая обработка выдаетъ себя на каждомъ словѣ въ XI, 1—13. Къ подлинной традиціи относится только упоминаніе о большомъ числѣ женъ, но безъ упрека, пріуроченнаго къ этому упоминанію, и сообщеніе о постройкѣ на Масличной горѣ жертвенниковъ Камошу, Милькому и, быть можетъ, Астартѣ; эти жертвенники простояли тамъ вплоть до Іосіи (II Цар. 23, 13). Но причинная связь между обоими фактами принадлежитъ опять таки послѣднему редактору, и ему же принадлежитъ обобщеніе, что царь построилъ жертвенники богамъ всѣхъ своихъ женъ, сообразно съ ихъ національностями.

Конечно, традиція въ книгѣ Царей передѣлана въ духѣ закона не тѣмъ способомъ, какимъ это сдѣлано въ книгѣ Хроникъ. Книгу Хроникъ, пожалуй, больше всего напоминаетъ то, что время отъ времени вставляется явленіе пророка, который говоритъ рѣчи въ духѣ Второзаконія, языкомъ Іереміи и Іезекіиля, и затѣмъ исчезаетъ [144]). Этимъ способомъ законъ, какъ живой, вводится въ исто-

рію, пророки поддерживаютъ его дѣйствіе и примѣняютъ его, сообразно съ основнымъ положеніемъ II Цар. 17, 13, покоющимся на Іерем. 7, 29 и Второз. 18, 18: «Ягве предупреждалъ ихъ черезъ всѣхъ пророковъ и прозорливцевъ: отвратитесь отъ злыхъ путей вашихъ и соблюдайте мои заповѣди и повелѣнія, согласно всему закону, который я заповѣдалъ вашимъ отцамъ и преподалъ черезъ рабовъ моихъ пророковъ.» Самый грубый примѣръ этого рода— это I Цар. 13; съ точки зрѣнія исторической цѣнности его можно сравнить съ Судей 19—21 или съ I Сам. 7 и слѣд., но онъ еще низкопробнѣе этихъ параллелей. Одинъ божій человѣкъ изъ Іуды угрожаетъ здѣсь веѳильскому жертвеннику, на которомъ какъ разъ въ это время приноситъ жертву царь Іеровоамъ, слѣдующимъ образомъ: «жертвенникъ, жертвенникъ, вотъ родится сынъ въ домѣ Давида по имени Іосія, онъ принесетъ на тебѣ въ жертву жрецовъ высотъ, которые курятъ на тебѣ, и сожжетъ на тебѣ кости человѣческія.» И въ доказательство правильности этого пророчества, которое должно исполнится только черезъ 300 лѣтъ, пророкъ даетъ знаменіе, что жертвенникъ треснетъ, а пепелъ отъ жертвы разсыпется, что тутъ же и происходитъ. Эта легенда, впрочемъ, принадлежитъ собственно не девтерономисту; это еще болѣе поздняя прибавка, какъ ясно видно изъ того, что принадлежащій девтерономисту 31 ст. 12-ой главы оканчивается только въ 13, 33[b]. Заслуживаетъ вниманія, что въ стихахъ 32—33 XII главы, служащихъ введеніемъ въ версію XIII главы, праздникъ Кущей сообразно съ жреческимъ кодексомъ фиксированъ 15-мъ днемъ 7-го мѣсяца.

3. Въ источникахъ, подвергшихся обработкѣ въ книгѣ Царей, можно также различить ступени и значительные оттѣнки. На всемъ протяженіи книги Царей мы первый разъ встрѣчаемъ короткія даты, сразу выдѣляющіяся изъ окружающаго ихъ матеріала строго фактическимъ содержаніемъ и сжатою формою и производящія впечатлѣніе современныхъ замѣтокъ. Несмотря на то, что ихъ рядъ разорванъ, все таки именно на нихъ основывается наше связное знаніе періода; они также составляютъ обычное содержаніе религіозно-хронологической схемы (напр. I Цар. 14—16), которая прекрасно усвоила ихъ, благодаря ихъ рыхлому строенію и нейтральной позиціи; но, конечно, эти замѣтки въ достаточной мѣрѣ разбавлены редакціонными прибавленіями [145]). Эти драгоцѣнныя замѣтки мы встрѣчаемъ уже при описаніи царствованія Соломона, но тутъ, конечно, онѣ въ настоящее время содержатъ сильную примѣсь анекдотическаго сора. Преимущественно онѣ встрѣчаются послѣ Соломона и почти исключительно въ ряду іудейскихъ царей. Нѣкоторыя

опредѣленныя хронологическія даты могутъ считаться датами анналистическаго характера [146]); можно было бы поставить въ связь съ ними также характеристическое выраженіе «въ то время», которое часто вводитъ краткія замѣчанія и въ теперешней связи по большей части не имѣетъ смысла. Врядъ ли можно установить, въ какихъ кругахъ были сдѣланы эти замѣтки. Если бы можно было считать достовѣрнымъ, что выдающееся вниманіе къ іудейскому царскому храму основывается не только на позднѣйшемъ отборѣ, но отражаетъ первоначальный интересъ, то само собою напрашивалось бы предположеніе, что интересующія насъ замѣтки были сдѣланы іерусалимскими жрецами. Совершенно оффиціальный тонъ и интересъ къ царямъ прекрасно гармонировали бы съ этимъ предположеніемъ, такъ какъ сыны Садока вплоть до Іосіи были лишь послушными слугами потомковъ Давида и считали само собою понятнымъ безусловное право послѣднихъ распоряжаться святилищемъ (II Цар. XVI, 10 и слѣд., XII, XXII и слѣд.). Однако, эти замѣтки въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ теперь имѣемъ, почерпнуты не изъ самихъ актовъ, но изъ собранія вторичной формаціи, быть можетъ, изъ двухъ хроникъ царей Израиля и Іуды, цитируемыхъ въ концѣ каждаго царствованія; изъ этихъ хроникъ во всякомъ случаѣ заимствованы, повидимому, списки государей въ послѣдовательномъ порядкѣ. Ясно, что эти хроники нельзя отождествлять съ первоначальными анналами; книга dibrê-ḥajjamîm должна отличаться отъ самихъ dibrê-ḥajiamîm. Трудно сказать, много ли раньше была составлена хроника Израиля (изъ которой почти ничего не сообщается), чѣмъ хроника Іуды, повидимому, заканчивавшаяся царствованіемъ Іоакима; точно также неясно, были ли хроника Іуды и хроника Соломона (I Цар. 11, 4) двумя совершенно самостоятельными произведеніями.

Эксцерпты изъ анналовъ прерываются болѣе крупными разсказами, которые обработаны съ ними въ одно цѣлое и также приняты въ девтерономистическую схему. Іудейскіе разсказы остаются среди нихъ въ меньшинствѣ, преобладаютъ самарійскіе, но при этомъ всѣ сдвинуты вмѣстѣ въ одинъ небольшой промежутокъ времени. Въ качествѣ примѣра, показывающаго настроеніе и смѣну настроеній въ этихъ разсказахъ, я избираю чудесную исторію Иліи.

Пророкъ Илія, изъ Θесви въ Галаадѣ, явился къ царю Самаріи, Ахаву, и сказалъ: живъ Ягве, богъ Израиля, которому я служу: въ эти годы не будетъ ни росы, ни дождя иначе какъ, по моему слову. Начало разсказа выпало; мы должны подразумѣвать, что Ахавъ по настояніямъ царицы Іезавели распространилъ во Израилѣ поклоненіе тирскому Ваалу и сотнями избивалъ пророковъ Ягве (XVIII, 13, 22), и что именно за это такая кара постигла царя и его

страну. Внезапно явившись, Илія столь же внезапно исчезаетъ. Мы встрѣчаемъ его опять у ручья Хораѳа, впадающаго въ Іорданъ, затѣмъ въ землѣ Ваала, въ Сарептѣ у одной вдовы: разсказъ о его жизни въ то же время просто и прекрасно даетъ почувствовать тяжесть голода. Между тѣмъ Ахавъ послалъ за пророкомъ погоню и взялъ клятву со всѣхъ тѣхъ царей, во владѣніяхъ которыхъ производились безплодные поиски, что Иліи у нихъ нѣтъ. Однако нужда заставила царя подумать и о другомъ: ему, вмѣстѣ съ управляющимъ царствомъ, пришлось отправиться на поиски фуража для боевыхъ коней, которые еще оставались въ живыхъ (Амосъ, 7, 1). Въ такомъ унизительномъ положеніи Ахавъ неожиданно столкнулся съ опальнымъ пророкомъ — и не вѣритъ своимъ глазамъ. «Это ты, возмутитель Израиля!» «Я не возмущаю Израиля, но ты и домъ твоего отца возмущаетъ его». Послѣ такого привѣтствія, Илія предложилъ царю устроить состязаніе между 450 пророками Ваала и имъ, единственнымъ оставшимся въ живыхъ пророкомъ Ягве. Опытъ принесенія жертвъ въ присутствіи всего народа произошелъ на горѣ Кармилъ; обѣ стороны должны были приготовить по быку и положить на жертвенникъ, не зажигая огня: тотъ богъ, который отвѣтитъ огнемъ, и будетъ истинный. Пророки Ваала, очередь которыхъ была первая, старались смягчить своего бога по своему обычному способу. Они прыгали, скакали безобразнымъ образомъ, наносили себѣ раны мечами и копьями, пока не начинала литься кровь, неистовствовали въ экстазѣ съ утра весь день до вечера. А Илія смотрѣлъ на нихъ и смѣялся надъ ними: кричите громче, вашъ богъ заговорился или занятъ какимъ нибудь дѣломъ, или можетъ быть спитъ; кричите чтобы онъ проснулся! Наконецъ, и онъ самъ принялся за дѣло: возстановилъ разрушенный жертвенникъ Ягве, разложилъ на немъ куски жертвы и велѣлъ нѣсколько разъ полить ихъ водой, чтобы увеличить впечатлѣніе чуда. Затѣмъ онъ помолился Ягве,—и съ неба палъ огонь и пожралъ жертву. Народъ, который до этого времени не становился ни на ту, ни на другую сторону, схватилъ пророковъ Ваала и закололъ ихъ внизу у ручья. И тотчасъ же внезапный ливень напоилъ землю.

Этотъ тріумфъ Иліи былъ только прологомъ. Когда Іезавель узнала о томъ, что случилось, она поклялась отомстить пророку, и онъ, боясь за свою жизнь, бѣжалъ въ Іуду, въ Вирсавэ, святилище Исаака. Смертельно усталый, онъ легъ тамъ въ пустынѣ, подъ можжевеловымъ кустомъ и заснулъ съ молитвой: довольно, Ягве, возьми мою душу! Тогда посланникъ съ неба подкрѣпилъ его чудесной пищей и направилъ его къ божьей горѣ Хориву. Когда онъ пришелъ туда и спрятался въ пещеру, надъ нимъ зашумѣло: буря, молнія,

землетрясеніе возвѣстили явленіе Ягве, и затѣмъ явился самъ богъ въ вѣяніи тихаго вѣтра послѣ бури. Закутавъ голову, Илія вышелъ изъ пещеры и услыхалъ голосъ, спрашивающій, что ему надо. Илія излилъ все, что накопилось у него на сердцѣ, и получилъ божественное утѣшеніе: его дѣло нисколько не проиграно, надъ всѣми почитателями Ваала совершится самая ужасная месть, исполнителемъ которой будетъ самъ Илія, а землею Израиля будутъ владѣть тѣ семь тысячъ, колѣна которыхъ не преклонялись предъ ложнымъ богомъ. «Помажь Азаила въ цари надъ Дамаскомъ, Іуя, сына Намесеія, въ цари надъ Израилемъ, а Елисея сына Сафата— въ пророки на твое мѣсто; кто избѣжитъ меча Азаила, того убьетъ Іуй, а кто избѣжитъ меча Іуя, того убьетъ Елисей». Разсказъ о томъ какъ Илія исполнилъ эти приказанія, въ современной книгѣ Царей выпущенъ; мы скоро увидимъ, на какомъ основаніи этотъ выпускъ былъ сдѣланъ. Въ концѣ 19 главы разсказывается только о томъ, какъ Илія призвалъ Елисея слѣдовать за собою прямо отъ сохи. Точно также въ этой группѣ разсказовъ сохранилось только введеніе (гл. 21) къ разсказу объ исполненіи приговора надъ почитателями Ваала. Ахаву очень хотѣлось имѣть виноградникъ, расположенный въ его любимой резиденціи, Іезреели, рядомъ съ дворцомъ; но владѣлецъ виноградника, Навуѳей, не соглашался продать или промѣнять его. Въ досадѣ, царь думалъ, что ничего больше не подѣлаешь, но Іезавель, какъ уроженка Тира, имѣла иныя понятія о власти и правѣ и сказала: ты хочешь играть властью въ Израилѣ? Будь спокоенъ, я доставлю тебѣ виноградникъ! Она написала письмо къ городскимъ старѣйшинамъ и устранила Навуѳея при помощи продажныхъ судей. Но какъ только Ахавъ вышелъ, чтобы вступить во владѣніе перешедшимъ въ казну виноградникомъ, на него напалъ врагъ. Пророкъ Илія, какъ всегда, во время оказался на мѣстѣ и обрушился на царя съ такими словами: «ты убилъ и самъ же вступаешь во владѣніе? поистинѣ, на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ псы лизали кровь Навуѳея, будутъ они лизать и твою кровь». Тутъ разсказъ обрывается; то, что слѣдуетъ дальше, уже не есть продолженіе этого разсказа.

Въ то же время здѣсь вообще обрывается нить разсказа главъ 17—19, 21, не достигая соотвѣтствующаго конца. Нѣтъ побѣды Ягве надъ Ваалomъ, пророка надъ царемъ; исторія Навуѳея, какъ уже указано, служитъ только введеніемъ. Правда, по существу дѣла мы достаточно освѣдомлены о послѣдующемъ; но съ точки зрѣнія формы послѣдующіе разсказы не соотвѣтствуютъ предвѣщаніямъ въ 19 и 21 главахъ; они заимствованы изъ другихъ источниковъ. Назначеніе сирійскихъ войнъ по 19, 17 — отмщеніе почитателямъ Ваала, т. е. прежде всего идолопоклонническому царскому

дому; но разсказъ объ этихъ войнахъ (I Цар., XX, XXII; II Цар., VII, IX) ведется совсѣмъ не съ этой точки зрѣнія. Наоборотъ, судя по этому разсказу, Ахавъ и Іорамъ мужественно и славно борятся противъ превосходныхъ силъ Дамаска; только послѣ уничтоженія культа Ваала въ царствованіе Іиуя начинается поворотъ въ сторону неудачъ; Азаилъ, который приноситъ съ собою этотъ поворотъ, помазанъ уже не Иліей, а Елисеемъ (II Цар., 8, 7 и сл.) [147]). Разсказъ о кровавой банѣ въ Іезреелѣ, на которую намекаетъ угроза Иліи (I Цар., 21, 19), также долженъ быть построенъ иначе, чѣмъ разсказъ II Цар., 9—10, чтобы быть литературнымъ заключеніемъ къ исторіи Навуѳея. По 21, 19 въ Іезреели должна пролиться кровь Ахава, а по II Цар., 9, 25 тамъ, въ отмщеніе за Навуѳея, льется кровь сыновей Ахава. Правда, въ концѣ 21 главы (ст. 27—29) прибавлено замѣчаніе, что такъ какъ царь, услыхавъ угрозу Иліи, образумился, то Ягве дополнительно сообщилъ пророку, что онъ приведетъ угрозу въ исполненіе только послѣ смерти Ахава надъ его домомъ — но кто не признаетъ въ этихъ стихахъ согласительной попытки? [148]) Кромѣ того, сюда присоединяется еще цѣлый рядъ второстепенныхъ различій, доказывающихъ, что разсказъ 9 и 10 главъ II кн. Царей не имѣетъ въ виду разсказа объ убійствѣ Навуѳея въ томъ видѣ, какъ онъ изложенъ въ I Цар. 21. По IX, 25 — 26, дѣло идетъ не о виноградникѣ, но о полѣ Навуѳея, которое было расположено въ нѣкоторомъ разстояніи отъ города; вмѣстѣ съ Навуѳеемъ было казнено и его семейство; на слѣдующій день, когда Ахавъ, въ сопровожденіи Іиуя и Бенъ Декера, выѣхалъ, чтобы захватить поле, до него донеслось слово пророка (не мѣтившее съ виду спеціально въ его личность): «поистинѣ, вчера я видѣлъ кровь Навуѳея и его дѣтей, и отплачу тебѣ за нее на этомъ полѣ!»

Эти инородные разсказы, изъ числа которыхъ особенно выгодно выдѣляется болѣе крупная однородная группа народныхъ разсказовъ (I Цар., XX, XXII; II Цар., VI, 24—VII, 20; IX, 1—X, 27), даютъ возможность произвести критическую оцѣнку исторіи Иліи. Эта оцѣнка приводитъ къ результату, весьма поучительному для исторіи традиціи. Она даетъ понять, что вліяніе могучаго пророка на его современность было оцѣнено черезчуръ высоко. Отрицательную основу его значенія составляло распространеніе культа Ваала среди Израиля, но прежде всего именно фактъ этого распространенія немало преувеличенъ. Не можетъ быть и рѣчи о томъ, чтобы въ то время было задавлено національное богослуженіе; не имѣетъ никакого основанія сообщеніе, будто тогда были истреблены поголовно всѣ пророки Ягве, и остался только одинъ Илія. Пророческія общины въ Веѳилѣ, Іерихонѣ и Галгалѣ продолжали существовать безъ всякихъ помѣхъ; во время войнъ съ сирійцами около Ахава находятся пророки Ягве, передъ послѣднимъ походомъ Ахавъ собираетъ въ столицѣ 400 пророковъ и по крайней мѣрѣ одинъ изъ нихъ былъ уже давно извѣстенъ царю, какъ вѣщунъ несчастій; но онъ не былъ убитъ ни раньше, ни теперь, несмотря на то, что упорно держался своего пессимистическаго тона. Одного изъ сыновей отъ Іезавели Ахавъ назвалъ ʾahazjahû=Ягве хранитъ, другого — jᵉhôram = Ягве вышній (Охозія и Іорамъ); Ахавъ твердо держался Ягве, какъ бога Израиля, несмотря на то, что въ угоду своей тирской супругѣ построилъ въ Самаріи храмъ тирскому божеству и установилъ тамъ богослуженіе. Но если такъ, то и борьба Иліи противъ Ваала не могла въ то время имѣть такого важнаго значенія, какое ей приписано съ позднѣйшей точки зрѣнія. И дѣйствительно, въ группѣ вышеупомянутыхъ народныхъ разсказовъ мы не находимъ никакихъ слѣдовъ религіознаго движенія, которое раздирало бы внутреннюю жизнь Израиля, а сирійскія войны, какъ оказывается, задѣвали собою весь народъ въ цѣломъ. Вниманіе направлено на царей, которые, ведя борьбу, исполняютъ свою обязанность и свой долгъ; Илія стоитъ на заднемъ планѣ. Чтобы не итти дальше, укажемъ еще, что не разъ обнаруживается то высокое уваженіе, которымъ Ахавъ пользуется среди друзей и враговъ (XX, 31; XXII, 32, 34 и сл.); Іорамъ и даже Іезавель также изображаются вовсе не въ черныхъ краскахъ (II Цар., VI, 30; IX, 31). Напротивъ, едва ли можно сказать тоже самое объ Іиуѣ, этомъ палачѣ дома Ахава, выставленномъ пророками (II Цар., 9 — 10).

Но во всякомъ случаѣ остается фактъ, что пророкамъ, ненавидѣвшимъ Ваала, удалось въ концѣ концовъ свергнуть династію Замврія. Но какимъ образомъ! Въ то время какъ раненый царь Іорамъ принужденъ былъ оставаться вдали отъ войска, стоявшаго въ полѣ, въ лагерь пришелъ посланный Елисея, вызвалъ военноначальника Іиуя съ попойки, за которой онъ его засталъ, для тайнаго разговора и помазалъ его въ цари. Когда Іиуй вернулся къ собутыльникамъ, тѣ спросили его, чего хотѣлъ отъ него этотъ сумасшедшій; уклончивые отвѣты Іиуя ихъ не удовлетворили, и пришлось сказать правду. Сейчасъ же товарищи посадили Іиуя на импровизированный тронъ и приказали трубить ему царскій салютъ: дѣло стало имъ совершенно ясно, о «этомъ сумасшедшемъ» они уже не безпокоились. Іиуй оправдалъ ихъ довѣріе, оказавшись неслыханнымъ артистомъ по части предательства и пролитія крови; но при этомъ онъ полагался исключительно на помощь своего собственнаго генія убійства. Онъ не было вынесенъ волною всеобщаго движенія противъ династіи; народъ, котораго Іиуй презиралъ (10, 9),

оцѣпѣнѣвъ отъ ужаса смотрѣлъ на звѣрскія убійства, совершавшіяся одно за другимъ; еще сто лѣтъ спустя люди содрогались при воспоминаніи о кровавой банѣ въ Іезреели (Ос., I, 4). Пріобрѣвъ корону, смѣлый игрокъ выразилъ свою благодарность фанатикамъ, отправивъ жрецовъ и почитателей Ваала вслѣдъ за жрецами Ягве, которыхъ онъ перебилъ вмѣстѣ со всѣми остальными приверженцами царскаго дома (10,11). Тотъ способъ, посредствомъ котораго Іуй заманилъ приверженцевъ Ваала въ западню (10, 18 и сл.), показываетъ, что до тѣхъ поръ никто и не думалъ считать его борцомъ за Ягве; очевидно, что и на этотъ разъ его усердіе было лишь показное, онъ боролся не за идею (10, 15 и сл.). Слѣдовательно, мы видимъ отсюда, что не Ваалъ привелъ домъ Ахава къ погибели, но всеобщая измѣна; ревнители выбрали для достиженія своихъ цѣлей, дѣйствительно, самое гнусное орудіе, которымъ они затѣмъ пользовались, какъ священнымъ средствомъ для достиженія своихъ цѣлей; но имъ совершенно не удалось увлечь вмѣстѣ съ тѣмъ и народъ на борьбу противъ Ваала. Больше раздраженія среди народа, повидимому, вызвала казнь Навуѳея, преступленіе моральное, но не религіозное. Даже исторія Иліи дѣлаетъ уступку: она соглашается, что борьба пророка противъ Ваала, несмотря на побѣду въ жертвенномъ состязаніи на Кармилѣ, осталась безрезультатной, и что только послѣ юридическаго убійства Навуѳея дѣло приняло иной оборотъ. Но судя по II Цар., 9, 25, это убійство оказалось роковымъ для Ахава не вслѣдствіе того всеобщаго возбужденія, которое оно вызвало, но, наоборотъ, вслѣдствіе того случайнаго обстоятельства, что Іуй былъ свидѣтелемъ незабвенной встрѣчи Ахава и Иліи и поэтому показался пророку пригоднымъ для роли исполнителя угрозы.

Конечно, вполнѣ справедливо, что величественная фигура Иліи могла быть характеризована только съ точки зрѣнія того впечатлѣнія, которое она дѣйствительно произвела[149]). Но она уже слишкомъ сильно выдѣлена изъ историческаго ансамбля и, благодаря этому, выросла до колоссальныхъ размѣровъ. Вообще, въ этой категоріи разсказовъ пророки слишкомъ сильно выдвигаются на первый планъ, какъ будто они уже въ современную имъ эпоху были главной силой въ исторіи Израиля, какъ будто стремленія, двигавшія ихъ поступками, господствовали и наполняли собою ихъ время. Но этого не было; въ глазахъ современниковъ пророки совершенно скрывались въ тѣни за царями, и только для позднѣйшихъ поколѣній они стали главными дѣйствующими лицами. Ихъ идеальное значеніе, оказавшее больше вліяніе на будущее, чѣмъ на ихъ современность, преображено въ реальное. Въ эпоху Ахава и Іуя n^{e}biîm, которые были тогда уже многочисленны и организовались

въ особый орденъ, не пользовались большимъ уваженіемъ; въ общемъ, это были жалкіе люди, питавшіеся отъ царскихъ крохъ и встрѣчавшіе презрительное отношеніе въ руководящихъ кругахъ. Впрочемъ, Илія и Елисей возвышались надъ своимъ сословіемъ; но первый, не замаравшій своихъ рукъ, случайно пріобрѣлъ вліяніе благодаря своему смѣлому слову, но фактически не добился никакого успѣха въ борьбѣ противъ царя и не привлекъ на свою сторону народъ; Елисей, напротивъ, кое чего достигъ, но при помощи грязныхъ средствъ, свидѣтельствующихъ скорѣе о слабости, чѣмъ о силѣ пророчества въ Израилѣ.

4. Въ заключеніе резюмируемъ тѣ выводы, которые позволяетъ намъ сдѣлать наше эклектическое блужданіе по историческимъ книгамъ. То, что съ обычной точки зрѣнія представляется специфическими характерными чертами исторіи Израиля и даетъ ей преимущественное право называться священной исторіей, по большей части основано на позднѣйшей закраскѣ первоначальнаго изображенія. Уже рано начинаютъ дѣйствовать вліянія, измѣняющія окраску традиціи. Я не считаю тутъ проникновенія легендарныхъ элементовъ, встрѣчающихся въ самыхъ первыхъ зачаткахъ традиціи, до которыхъ мы можемъ прослѣдить ея происхожденіе; точно также не идетъ въ счетъ неизбѣжная мѣстная окраска, не имѣющая ничего общаго съ тенденціей. Я разумѣю только однообразный отпечатокъ, который наложенъ на традиціонную исторію принципіальной точкой зрѣнія, опредѣляющей методъ ея разсмотрѣнія. Тутъ прежде всего можно различить религіозное вліяніе, которое въ книгахъ Самуила и Царей ближе вырисовывается, какъ пророческое вліяніе. Мнѣ кажется ошибочнымъ взглядъ, что еврейскому народу дали его исторію вообще только пророки. Пѣснь Деворы (Суд. 5), быть можетъ, древнѣйшій историческій памятникъ въ ветхомъ завѣтѣ, не можетъ считаться доводомъ въ пользу этого взгляда; даже если дѣйствительно она составлена Деворой, то вѣдь у этой прозорливицы не было никакихъ связей съ пророками. Меньше всего можно считать разсадниками традиціи коллегіи «сыновъ пророческихъ» въ Галгалѣ и въ другихъ мѣстахъ; произведенія, происходившія изъ этихъ круговъ, обнаруживаютъ довольно ограниченный кругозоръ (II Цар. II, 1—25, IV, 1—6, 23). Не пророки первые создали традицію; напротивъ, они вторглись въ нее, придавъ ей свое своеобразное освѣщеніе. Ихъ интересъ къ историческому матеріалу былъ не настолько великъ, чтобы они чувствовали побужденіе писать исторію; они только дополняли ее, проникая ее своимъ духомъ.

Но традиція стала подвергаться систематической перечеканкѣ только съ тѣхъ поръ, какъ появился болѣе твердый штемпель, чѣмъ

свободныя идеи пророковъ, съ тѣхъ поръ, какъ воля бога была заключена въ письменныя формулы. Тогда стало повсюду замѣтно противорѣчіе между идеальнымъ началомъ, которое стремились теперь возстановить въ томъ видѣ, въ какомъ оно стояло въ книгѣ, и между послѣдующимъ развитіемъ. Древнія народныя книги, съ безпечностью не останавливавшіяся передъ самыми предосудительными обычаями и учрежденіями, нуждались въ основательной передѣлкѣ по формѣ моисеева закона, иначе онѣ не могли имѣть цѣны и не могли быть переваримыми и поучительными для новаго времени. Онѣ подверглись переработкѣ не только при посредствѣ книги Хроникъ въ началѣ греческаго владычества; какъ мы видѣли въ этой главѣ, онѣ подверглись связной переработкѣ уже въ вавилонскомъ плѣну. Но эта переработка была сдѣлана нѣсколько инымъ способомъ. Въ книгѣ Хроникъ старина преображена на основаніи закона; иногда встрѣчаются преступленія, но это только исключеніе изъ общаго правила. Въ книгахъ Судей, Самуила и Царей въ общемъ не отрицается фактъ радикальнаго отличія древней практики отъ закона. Правда, въ отдѣльныхъ случаяхъ и тутъ старина преображается на основаніи идеала, но обычно она только осуждается. Это одно различіе; другое несравненно важнѣе. Въ книгѣ Хроникъ исторія древняго Израиля изображается по образцу пятикнижія, т. е. прежде всего по образцу жреческаго кодекса. Въ источникѣ книги Хроникъ, въ древнѣйшихъ историческихъ книгахъ, обработка исходитъ не изъ жреческаго кодекса, который, наоборотъ, ей совершенно неизвѣстенъ, но изъ Второзаконія. Такимъ образомъ, въ вопросѣ о послѣдовательности обоихъ крупныхъ законодательныхъ сводовъ исторія традиціи приводитъ къ тому же самому результату, какъ и исторія культа.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Разсказы шестикнижія.

Въ историческихъ книгахъ традиція получаетъ постепенное развитіе въ формѣ добавленій и переработки; правда, не разъ встрѣчаются двойныя реляціи, но нѣтъ большихъ связныхъ цѣлыхъ, идущихъ параллельно другъ другу. Въ шестикнижіи мы также встрѣчаемъ многочисленныя и обширныя вставки и позднѣйшія добавленія; но преимущественно тамъ переплетаются другъ съ другомъ какъ бы въ двойной или тройной шнуръ длинныя, непрерывныя нити разсказовъ, которыя могутъ и должны быть понятны сами по себѣ. Комментаторы склонны, хотя и безъ заранѣе

обдуманнаго намѣренія, толковать формальную самостоятельность этихъ такъ называемыхъ источниковъ шестикнижія въ томъ смыслѣ, что они будто-бы независимы другъ отъ друга по матеріалу и не стоятъ ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу. Но уже напередъ можно сказать, что такое мнѣніе весьма неправдоподобно. Даже пророки, получавшіе свое слово отъ Ягве, зависѣли другъ отъ друга — позднѣйшіе знаютъ предшествующихъ и опираются на нихъ: тѣмъ болѣе поступаютъ такъ разсказчики, которые опредѣленно имѣютъ дѣло съ традиціей. Дѣло критики не кончается механическимъ разложеніемъ шестикнижія на составныя части; она должна еще выяснить взаимныя отношенія добытыхъ ею отдѣльныхъ произведеній, сдѣлать ихъ понятными въ качествѣ фазъ живого процесса и такимъ образомъ дать возможность прослѣдить постепенное развитіе традиціи.

Эта задача становится тѣмъ настоятельнѣе, что отдѣльные источники шестикнижія совпадаютъ другъ съ другомъ изумительнымъ образомъ, и не только съ точки зрѣнія матеріала, но и съ точки зрѣнія порядка разсказовъ. Извѣстно, что библейская легенда о первобытныхъ временахъ выдѣляется изъ всѣхъ прочихъ, какъ необыкновенно замкнутое цѣлое; и поэтому дѣйствительно не приходится удивляться, что она дала рамку для многихъ другихъ легендъ и окрасила ихъ своимъ колоритомъ. Но эта связность легенды во всѣхъ основныхъ чертахъ свойственна и ея источникамъ. Нить историческаго разсказа въ жреческомъ кодексѣ идетъ совершенно параллельно съ нитью разсказа исторической книги іеговиста. Только благодаря этому обстоятельству, было возможно вдвинуть другъ въ друга эти оба произведенія такимъ образомъ, какъ они лежатъ теперь передъ нами въ пятикнижіи. Конечно, дѣло не обошлось безъ нарушенія цѣлости того и другого источника; но удивительно не это, а то, что эти нарушенія держатся въ скромныхъ границахъ и въ частности почти совершенно не тронули плана того и другого произведенія. Это объясняется только тѣмъ, что оба источника по плану очень близко согласуются другъ съ другомъ. Тамъ, гдѣ дѣло идетъ не о исторіи, но о легендахъ, разсказывающихъ первобытную исторію человѣчества, расположеніе матеріала дается не самимъ матеріаломъ, но должно соотвѣтствовать плану разсказчика. Изъ устъ народа происходятъ только разрозненные разсказы, которые стоятъ лишь въ самомъ отдаленномъ отношеніи другъ къ другу; соединеніе такихъ разсказовъ въ постоянное цѣлое есть дѣло поэтической или литературной обработки. Слѣдовательно, согласіе источниковъ съ точки зрѣнія плана разсказовъ не понятно само собой, но въ высшей степени удивительно и можетъ быть объяснено только литературной зависимостью.

Поэтому, вопросъ о томъ, какъ опредѣлить отношенія зависимости источниковъ другъ отъ друга, выдвигается на первый планъ гораздо сильнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ [150]).

Однако, здѣсь не мѣсто для попытки дать исторію развитія израильской легенды. Наоборотъ, здѣсь слѣдуетъ положить для нея только основаніе посредствомъ сравненія разсказа жреческаго кодекса съ разсказомъ іеговиста, причемъ обнаружится, что Буттманъ (Mythologus, I, стр. 121 и слѣд.) правъ въ сравненіи съ де-Ветте (Beiträge, II), утверждая, что въ іеговистѣ легенда сохранилась въ болѣе первоначальномъ видѣ.

I.

1. Библія начинается разсказомъ жреческаго кодекса о сотвореніи міра. Въ началѣ хаосъ: тьма, вода, духъ, который, точно птица сидящая на яйцахъ, оплодотворяетъ мертвую массу и производитъ изъ нея жизнь. Первоначальная матерія содержитъ въ себѣ всѣ безъ различія отдѣльныя сущности, постепенно изъ нея выходитъ организованный міръ, именно посредствомъ выдѣленія изъ общей смѣси составныхъ частей, причемъ прежде всего выдѣляются крупные элементы. Первоначальный мракъ хаоса уступаетъ мѣсто противоположности свѣта и тьмы, первоначальная водяная масса раздѣляется небеснымъ сводомъ на небесную воду, изъ которой вырастаетъ скрытый отъ нашихъ взоровъ міръ по ту сторону небесной тверди, и на земную воду; наконецъ, послѣдняя, имѣющая видъ жидкой, илистой смѣси, раздѣляется на море и сушу, и земля тотчасъ же послѣ этого одѣвается своимъ зеленымъ нарядомъ. Возникшіе такимъ образомъ элементы: свѣтъ, небо, вода, земля, оживляются далѣе отдѣльными существами приблизительно въ томъ же порядкѣ, въ какомъ они были созданы; свѣту соотвѣтствуютъ свѣтильники созвѣздій, водѣ—рыбы, небу—птицы небесныя, землѣ—остальныя животныя. Послѣдній актъ творенія многозначительно выдвигается особо въ сравненіи съ другими. «И богъ сказалъ: сдѣлаемъ человѣка по нашему образу, чтобы они (люди) господствовали надъ рыбами морскими и птицами небесными и надъ скотомъ и надъ всякими звѣрями земными и надъ всякими пресмыкающимися, ползающими по землѣ. Тогда сотворилъ богъ человѣка по своему образу, по образу бога сотворилъ онъ его, и онъ сотворилъ ихъ (людей) въ видѣ мужчины и женщины. И богъ благословилъ ихъ и сказалъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и сдѣлайте ее себѣ подвластною и господствуйте надъ рыбами морскими и птицами небесными и надъ всякими звѣрями, которые копошатся на землѣ. И богъ сказалъ: вотъ я даю вамъ всѣ носящіе сѣмя злаки на всей землѣ и всѣ деревья съ плодами сѣмени, чтобы они служили вамъ пищей; а всѣмъ звѣрямъ земнымъ и всѣмъ птицамъ небеснымъ и всѣмъ ползающимъ по землѣ, въ чемъ только есть живая душа, я даю зеленую траву.» Такъ были сотворены небо и земля и все воинство ихъ, богъ окончилъ дѣло на седьмой день, благословилъ седьмой день и освятилъ его. (Быт. I, 1—II 4[a]).

Говорятъ, что этотъ разсказъ преслѣдуетъ только благочестивыя цѣли. Конечно, израильтянинъ отъ этого не отрекается; религіозный духъ, проникающій собою этотъ разсказъ, случайно даже вступаетъ въ противорѣчіе съ природой матеріала. По смыслу матеріала, изъ котораго составленъ разсказъ, хаосъ есть несозданная матерія, и надо признать замѣчательной идею, что хаосъ въ началѣ былъ созданъ богомъ. Но еще теперь первоначальный планъ выдаетъ себя тѣмъ, что хаосъ вслѣдъ затѣмъ оплодотворяется духомъ, примѣнительно къ развитію изъ самого себя, и тѣмъ, что твореніе повсюду изображается, какъ выдѣленіе элементовъ, уже находившихся въ хаосѣ; но въ еврейскомъ разсказѣ имманентный духъ уступилъ мѣсто трансцендентному богу, и принципъ эволюціи оттѣсненъ повелительнымъ творческимъ словомъ. И тѣмъ не менѣе интересъ разсказчика нельзя считать преимущественно религіознымъ. Если бы онъ хотѣлъ только сказать, что богъ создалъ міръ изъ ничего и создалъ хорошо, онъ могъ бы выразиться проще и въ то же время яснѣе. Безъ сомнѣнія онъ хочетъ изобразить фактическій ходъ происхожденія міра, соблюдая вѣрность природѣ; онъ хочетъ дать космогоническую теорію. Кто отрицаетъ это, тотъ обезцѣниваетъ для насъ эту исторію и подмѣниваетъ намѣренія писателя. Въ то время какъ наши религіозныя представленія согласуются съ представленіями писателя, или, скорѣе, кажутся согласными съ ними, о происхожденіи міра у насъ другія понятія, такъ какъ у насъ другія понятія и о самомъ мірѣ: мы не считаемъ небо сводомъ, звѣзды свѣтильниками, а землю фундаментомъ всего. Но это различіе не можетъ удержать насъ отъ признанія теоретическихъ стремленій автора I гл. книги Бытія. Онъ старается вывести вещи другъ изъ друга въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ теперь существуютъ; онъ спрашиваетъ себя, какъ онѣ могли постепенно выйти изъ первоначальной матеріи, и при этомъ повсюду имѣетъ въ виду не миѳическій міръ, а современный, обычный.

Блѣдный колоритъ, обычно свойственный подобнымъ продуктамъ древнѣйшаго немиѳическаго объясненія природы, характеристиченъ и для I гл. книги Бытія. Правда, люди привыкли видѣть эту первую страницу Библіи въ ореолѣ всего того очарованія, которое ей могло сообщить соединеніе сѣдой древности, глубокаго содержа-

нія и дѣтской формы. И было бы напрасно отрицать возвышенное спокойствіе и величіе однообразія, эти типическія черты разсказа. Несравненно прежде всего начало: «земля была пуста и безформенна, и мгла лежала надъ бездной, и духъ божій распростирался надъ водою; и сказалъ богъ, да будетъ свѣтъ, и сталъ свѣтъ». Но если признать хаосъ даннымъ, то изъ него получится все цѣлое, какъ ткань изъ основы; все послѣдующее есть рефлексъ, систематическое построеніе, которое можно безъ труда проконтролировать. Тутъ дѣйствовали чрезвычайно простыя соображенія: сначала происходитъ большое, потомъ малое, сначала фундаментъ, потомъ то, что на немъ находится, вода раньше рыбъ, небо раньше птицъ небесныхъ, земля и растенія раньше животныхъ. Порядокъ вещей, происхожденіе которыхъ нужно объяснить, уже самъ по себѣ даетъ объясненіе, дѣло не идетъ дальше прогрессивнаго послѣдовательнаго ряда отъ болѣе простаго болѣе къ сложному; фантазія не пытается ближе описать ходъ творенія, и повсюду мы замѣчаемъ обдуманную осмотрительность, которая боится выйти за предѣлы самаго общаго. Собственно говоря, разсказъ даетъ только планъ творенія, который остается незаполненнымъ. Отсюда и форма всего разсказа, не поддающаяся передачѣ; схема преобладаетъ надъ содержаніемъ, и вмѣсто нагляднаго описанія мы слышимъ логическія опредѣленія. Пробужденіе «естественнаго» способа разсмотрѣнія природы и разумнаго разсужденія о ней проявляется въ постепенномъ порядкѣ, въ которомъ происходитъ выдѣленіе отдѣльныхъ вещей изъ хаоса; тоже самое мы видимъ въ попыткахъ Θалеса и его послѣдователей, которые достойны вниманія, какъ родоначальники теоріи и объективнаго интереса къ явленіямъ внѣшняго міра, но не могутъ возбудить въ насъ одушевленія *).

Редакторъ отрѣзалъ первое предложеніе іеговистическаго разсказа о началѣ исторіи міра. (Все было сухою пустынею), когда Ягве образовалъ землю, не было еще никакихъ растеній въ полѣ, и нигдѣ не пробивалась зелень, ибо Ягве не проливалъ дождя на землю и не было на ней человѣка, чтобы обрабатывать поле. Но вода [151]) поднималась вверхъ изъ почвы, она поила поверхность полей. Ягве образовалъ человѣка изъ полевой пыли и вдунулъ ему въ носъ дыханіе жизни. Затѣмъ насадилъ онъ садъ въ странѣ Эдемъ далеко на востокѣ, на мѣстѣ, гдѣ четыре главныя рѣки земли расходятся изъ общаго начала; и тогда выросли среди другихъ прекрасныхъ деревьевъ дерево жизни и дерево познанія. Въ этомъ саду Ягве помѣстилъ человѣка, чтобы онъ обрабатывалъ его,

*) Это замѣчаніе сохраняетъ силу и въ томъ случаѣ, если Θалесъ и авторъ Быт. I черпали матеріалъ изъ халдейской мудрости, что, конечно, вполнѣ возможно.

заботился о немъ и вкушалъ отъ всѣхъ деревьевъ; только плодъ дерева познанія запретилъ онъ вкушать ему. Но человѣкъ въ своемъ саду—одинокая душа, онъ долженъ имѣть общество, подходящее къ нему. Поэтому Ягве только теперь образуетъ животныхъ: быть можетъ, человѣкъ будетъ сообщаться съ ними и подружится съ ними. Ягве приводитъ ихъ одно за другимъ къ человѣку, чтобы посмотрѣть, какое впечатлѣніе они производятъ, и какъ человѣкъ назоветъ ихъ. Человѣкъ называетъ ихъ надлежащими именами: быкъ, оселъ, медвѣдь,—и даетъ этимъ понять, что не нашелъ ничего родственнаго себѣ. Ягве приходится придумать что-нибудь другое. Онъ образуетъ женщину изъ ребра спящаго мужчины и будитъ его. Точно наскучившій безплоднымъ экспериментомъ съ животными, человѣкъ теперь при видѣ женщины восклицаетъ: вотъ это плоть отъ моей плоти и кость отъ моей кости, ее можно назвать 'isch-schâ ('îsch — мужчина, 'isch-schâ — женщина).—Такимъ образомъ нарисована сцена, введены дѣйствующія лица, незамѣтно подготовлено дѣйствіе: теперь разыгрывается трагедія, которая кончается изгнаніемъ человѣка изъ сада. Соблазненный змѣею, человѣкъ протягиваетъ руку къ запрещенному сокровищу, чтобы сдѣлаться, какъ богъ, и ѣстъ отъ дерева познанія. Ближайшимъ слѣдствіемъ этого поступка является примитивная одежда, первая ступень цивилизаціи; но тотчасъ же сюда присоединяются еще болѣе печальныя послѣдствія. Вечеромъ человѣкъ и его жена слышатъ, что Ягве прогуливается по саду; они прячутся отъ него и этимъ тотчасъ же выдаютъ себя. О сокрытіи преступленія уже думать не приходится, и участники сами указываютъ другъ на друга, сваливая вину одинъ на другого. Разслѣдованіе заключается приговоромъ судьи. Змѣя должна ползать на брюхѣ, ѣсть землю и погибать въ неравной борьбѣ съ человѣкомъ. Женщина должна въ болѣзни рождать множество дѣтей и страстно стремиться къ мужу, который однако будетъ господиномъ надъ ней. Но самое тяжкое проклятіе постигаетъ человѣка, т.-е. мужчину: «проклята земля изъ-за тебя, съ мучительнымъ трудомъ ты будешь кормиться отъ нея всю жизнь. Терновникъ и чертополохъ принесетъ она тебѣ, и ты будешь ѣсть траву полевую, пока не возвратишься въ землю, изъ которой ты взятъ, ибо прахъ ты и въ прахъ обратишься ты снова». Произнеся этотъ приговоръ, Ягве приготовляетъ людей къ условіямъ ихъ будущей жизни: онъ шьетъ имъ плащи изъ шкуръ и одѣваетъ ихъ. «Вотъ (обращается онъ затѣмъ къ своей небесной свитѣ) человѣкъ сдѣлался, какъ одинъ изъ насъ, чтобы знать добро и зло: теперь (надо сдѣлать) чтобы онъ не протягивалъ болѣе своей руки, не бралъ и не ѣлъ отъ дерева жизни и не жилъ вѣчно». Съ этими словами Ягве выгоняетъ людей изъ рая и ставитъ передъ нимъ

херувовъ и огненный мечъ, чтобы охранять путь къ древу жизни. (Быт. II, 4[b] —III, 24).

Въ основѣ этого разсказа лежитъ самый пессимистическій взглядъ на жизнь, подобный современному. Суета, нужда и работа, подневольный тяжкій трудъ — вотъ жизнь человѣка; подневольный трудъ безъ надежды, ибо въ награду за него человѣкъ опять вернется въ землю, изъ которой онъ взятъ. Нѣтъ идеи о жизни послѣ смерти; воможность жизни безъ смерти потеряна; теперь уже херубъ защищаетъ доступъ къ древу жизни, отъ котораго человѣкъ могъ ѣсть въ раю, но не ѣлъ. Жалкій современный земной жребій—вотъ подлинная проблема разсказа. Этотъ жребій звучитъ, какъ кричащее противорѣчіе нашему истинному назначенію, онъ не можетъ быть первоначальнымъ. Наоборотъ, онъ явился въ результатѣ извращенія первоначальной судьбы человѣка, кара за первобытный грѣхъ легла своей тяжестью на всѣхъ насъ. Сначала человѣкъ велъ въ раю счастливую и достойную человѣка жизнь, въ тѣсномъ общеніи съ Ягве: запрещенное стремленіе къ познанію добра и зла было виною изгнанія человѣка изъ рая и навлекло на него всѣ бѣдствія.

Что такое познаніе добра и зла? Толкователи говорятъ, что это есть способность къ проведенію моральныхъ различій, т. е. совѣсть. Сообразно съ этимъ, они думаютъ, что человѣкъ въ раю съ моральной точки зрѣнія былъ безразличенъ, находился въ такомъ состояніи, которое исключало сознательное поведеніе, находясь въ которомъ, человѣкъ не могъ назвать ни добра ни зла. Но такъ какъ подобное состояніе вовсе не является идеаломъ, то находятся такіе комментаторы, которые говорятъ, что грѣхопаденіе было скорѣе выигрышемъ, чѣмъ паденіемъ, а другіе соглашаются, что въ намѣренія божества не могла входить задача вѣчно держать человѣка на этой ступени дѣтской неспособности къ разсужденію, и этого не могъ думать также и разсказчикъ.

Но ясно, что разказчикъ говоритъ не объ относительномъ, но объ абсолютномъ запрещеніи познанія: онъ думаетъ, что познаніе приличествуетъ только богу, и если человѣкъ протянетъ къ нему руку, то онъ перейдетъ поставленныя ему границы и сдѣлается, какъ богъ. Съ другой стороны, разсказчикъ никоимъ образомъ не могъ думать, что совѣсть есть очень сомнительное благо, обладаніе которымъ надо оплакивать, нѣчто такое, что́ богъ спеціально запретилъ человѣку и сохранилъ исключительно за самимъ собою. Познаніе не можетъ быть нравственнымъ. Что должно означать, что богъ одинъ знаетъ разницу между добромъ и зломъ и отказываетъ въ этомъ знаніи человѣку? Вѣдь можно было бы думать, что совѣсть есть нѣчто специфически свойственное человѣку. Далѣе, что

должно значить, что Адамъ и Ева такъ любопытствуютъ узнать, что такое грѣхъ и добродѣтель? Вѣдь никто не обнаруживаетъ такого любопытства, и грѣхъ никогда не можетъ произойти путемъ этическаго эксперимента, отъ того, что человѣкъ очень хочетъ узнать, что собственно такое грѣхъ. Но, очевидно, и разсказъ предполагаетъ, что люди въ раю знали, что повиновеніе Ягве добро, а непослушаніе—зло. Наконецъ, представленіе о томъ, что первые люди были чѣмъ то въ родѣ звѣрей, противорѣчитъ общей традиціи всѣхъ народовъ; первый человѣкъ считается неразвитымъ только съ точки зрѣнія внѣшней культуры. Наоборотъ, познаніе, которое здѣсь запрещается, естъ подлинное всеобщее познаніе, умудреніе, какъ оно названо нѣсколько ниже. Познаніе—это то, что, по мнѣнію автора, выходитъ за предѣлы нашей природы, это изслѣдованіе тайны вещей, тайны міра, оно есть какъ бы стремленіе заглянуть къ богу въ карты, подсмотрѣть начало его живой дѣятельности, чтобы научиться у него чему-нибудь и сдѣлать что-нибудь по его примѣру. Ибо для древняго міра знаніе всегда есть въ то же самое время и возможность, оно не есть голая метафизика. Это познаніе въ высшемъ смыслѣ подобаетъ только богу, который, находясь въ творческомъ центрѣ вещей, все проникаетъ и обозрѣваетъ; оно закрыто для человѣка, который измучивается, разбрасываясь между отдѣльными явленіями. И все таки запрещенное сокровище обладаетъ величайшею прелестью для человѣка, онъ горитъ желаніемъ завладѣть имъ, и вмѣсто того, чтобы жить съ упованіемъ и благоговѣніемъ, онъ пытается похитить драгоцѣнность, которая завистливо не дана ему, и такимъ образомъ сдѣлаться равнымъ богу—себѣ на гибель.

Это объясненіе не ново, оно старо и популярно и поэтому ему слѣдовалъ даже Гёте въ Фаустѣ. Но, конечно, противъ него напрашивается возраженіе: вѣдь іеговистъ говоритъ не просто о познаніи, но о познаніи добра и зла. Но въ еврейскомъ языкѣ добро и зло прежде всего означаетъ всегда только спасительное и гибельное; эти выраженія только перенесены на добродѣтель и грѣхъ, поскольку дѣйствіе послѣднихъ полезно или вредно человѣку. Говоря о добрѣ и злѣ, авторъ второй и третьей главъ книги Бытія вовсе не хотѣлъ выразить противоположность поступковъ съ точки зрѣнія ихъ нравственнаго различія; онъ хотѣлъ резюмировать сущность вещей съ точки зрѣнія ихъ двухъ противоположныхъ свойствъ, поскольку онѣ интересуютъ человѣка, полезны или вредны ему: ибо, какъ сказано, человѣкъ хочетъ знать не метафизическую сущность вещей, но ихъ полезное примѣненіе. Рядомъ съ полнымъ выраженіемъ встрѣчается, впрочемъ, и простое, просто познаніе (III, 6); слѣдуетъ еще замѣтить, что еврейское выраженіе не зна-

читъ познавать добро и зло, но значитъ познавать доброе и злое.

Но въ послѣдующемъ изложеніи мы должны понимать это познаніе не въ индивидуальномъ, а въ историческомъ смыслѣ; подъ нимъ подразумѣвается то, что обыкновенно мы называемъ культурой. По мѣрѣ того, какъ родъ человѣческій въ культурномъ отношеніи двигается впередъ, его страхъ передъ божествомъ регрессируетъ. Первая ступень цивилизаціи—одежда, это ближайшее слѣдствіе грѣхопаденія. Нашъ разсказъ продолжается въ четвертой главѣ: сыны Адама начинаютъ основывать города, Іувалъ — первый музыкантъ, Каинъ изобрѣтаетъ древнѣйшее и важнѣйшее искусство, искусство кузнеца, благодаря его изобрѣтенію появляются мечи и кровавая месть. Далѣе, исторія, развиваясь въ томъ же направленіи, приводитъ къ построенію Вавилонской башни: тутъ предъ нами основаніе великихъ міровыхъ царствъ и міровыхъ городовъ, которые сосредоточиваютъ на себѣ всѣ силы людей и какъ бы стремятся поднять свою главу вплоть до неба. Продолжается дальнѣйшая эмансипація человѣка во всѣхъ отношеніяхъ; вмѣстѣ съ ростомъ цивилизаціи растетъ и отчужденіе отъ высшаго блага, и между строкъ сквозитъ невысказанная мысль, что незнающее покоя движеніе впередъ всетаки не достигаетъ цѣли: это работа Сизифа, и навѣки оставшаяся недостроенной валилонская башня—самый вѣрный ея символъ. Это полная страстнаго стремленія пѣсня, которая звучитъ среди всѣхъ народовъ. Только достигши исторической культуры, народы чувствуютъ цѣну тѣхъ благъ, которыхъ они за это лишились [152]).

Я счелъ необходимымъ такъ подробно остановиться на выясненіи понятія познанія потому, что неправильная концепція философовъ и богослововъ наложила на нашъ разсказъ отпечатокъ современныхъ понятій, не оставшійся безъ вліянія на рѣшеніе вопроса о его относительной древности. Теперь, устранивъ эту тѣнь современности, мы обращаемся къ тѣмъ чертамъ разсказа Быт. II и III, которыя имѣютъ положительное значеніе для опредѣленія отношенія этихъ главъ къ Быт. I.

Утвержденія, неправильныя по отношенію къ Быт. I, вполнѣ вѣрны по отношенію къ Быт. II—III; разсказъ іеговиста дѣйствительно блещетъ отсутствіемъ всякаго стремленія къ раціональнымъ объясненіямъ, пренебреженіемъ ко всякой космологической спекуляціи. Земля въ началѣ не является сырой и способной къ образованію массой; она (какъ въ кн. Іова, 38, 8) представляется твердой и сухою, и должна еще явиться вода, чтобы напоить эту пустыню, а поля нуждаются въ воздѣлываніи руками человѣка, чтобы изъ нихъ пробились злаки. Іеговистъ вовсе не принимаетъ въ соображеніе естественной послѣдовательности актовъ; прежде всего происходитъ самое жалкое существо, мужчина, и видитъ вокругъ себя обнаженный міръ: ни единаго деревца, или кустарника, ни единаго животнаго, ни единой женщины. Но іеговистъ не скрываетъ, что человѣкъ является предметомъ его исключительнаго интереса: появленіе остальныхъ существъ объясняется ихъ значеніемъ для человѣка, которое какъ будто только и даетъ имъ право на существованіе. Матеріалъ объясняется идеей, іеговистъ не задумывался надъ вопросомъ о механической возможности. Совершенно не почувствовали, такъ сказать, вкуса разсказа тѣ «ученые», которые пересчитываютъ себѣ ребра, или приходятъ къ заключенію, что первоначальный человѣкъ былъ мужчиной и женщиной вмѣстѣ.

Если въ первомъ разсказѣ передъ нами зачатки разумнаго размышленія о природѣ, то во второмъ разсказѣ мы стоимъ на чудесной почвѣ миѳа. Второй разсказъ былъ порожденъ не разумнымъ рефлексомъ (по крайней мѣрѣ, поскольку дѣло идетъ о взглядѣ на природу, который мы прежде всего имѣемъ въ виду); онъ есть плодъ народной фантазіи. Мы находимся въ волшебномъ мірѣ представленій подлинной древности, на насъ вѣетъ свѣжій античный запахъ земли. Евреи дышали воздухомъ, окружавшимъ ихъ: то же самое, что они разсказывали на Іорданѣ о землѣ Эдемъ и о грѣхопаденіи, разсказывали на Евфратѣ и Тигрѣ, на Оксѣ и Аріи. Эдемъ—эта та самая страна, гдѣ живетъ божество. Онъ не исчезъ и послѣ грѣхопаденія, но существуетъ и теперь; иначе зачѣмъ же были нужны херубы, охраняющіе входъ? Рѣки, которыя оттуда текутъ, дѣйствительно существуютъ, всѣ онѣ хорошо извѣстны разсказчику по странамъ, черезъ которыя онѣ текутъ, и по продуктамъ, которые оттуда получаются, три изъ нихъ не чужды и намъ: Нилъ, Евфратъ и Тигръ. Если бы мы знали, какъ представляетъ себѣ авторъ теченіе этихъ четырехъ рѣкъ, то мы легко могли бы сказать, гдѣ находится ихъ общее начало и гдѣ, слѣдовательно, лежитъ рай. Подобнымъ же образомъ другіе древніе народы опредѣляютъ мѣстонахожденіе своихъ священныхъ странъ; рѣки у нихъ носятъ другія названія, но имена вовсе не составляютъ разницы. Чудесныя деревья сада въ Эдемѣ точно также встрѣчаютъ не мало отголосковъ, до германской миѳологіи включительно, Наконецъ широко распространена также вѣра въ херубовъ, охраняющихъ рай. K^{e}rub—быть можетъ то же самое имя [153]) и навѣрно то же самое представленіе, какъ gryp въ греческой и greif въ германской миѳологіи; эти существа, представляющія изъ себя чудесное смѣшеніе льва, орла и человѣка, повсюду являются стражниками божественнаго и святого, а затѣмъ также золота и сокровищъ. Впрочемъ, миѳическій матеріалъ въ значительной степени утратилъ свой первоначальный видъ и колоритъ подъ вліяніемъ

творческой обработки редактора-монотеиста. Еврейскій народъ, вѣроятно, разсказывалъ не только о деревѣ жизни; судя по опредѣленію мѣста «по срединѣ сада», оно повидимому стояло у истока четырехъ рѣкъ, у источника жизни, который имѣлъ такое большое значеніе въ восточныхъ вѣрованіяхъ; еще Александръ ходилъ искать этотъ источникъ. [154]) Далѣе, первоначально рай, вѣроятно, былъ насажденъ не для человѣка, но былъ жилищемъ для самого божества. [155]) Слѣды этого вѣрованія можно открыть еще теперь. Ягве не спускается съ неба на землю, но вечеромъ съ наслажденіемъ прогуливается по саду, какъ будто онъ находится у себя дома: но въ общемъ все таки садъ бога нѣсколько натурализированъ. Такое же ослабленіе миѳическаго элемента мы встрѣчаемъ по отношенію къ змѣѣ: уже нельзя ясно распознать, что она является божественнымъ существомъ. Однако, такое устраненіе чужеродныхъ элементовъ не причинило ущерба достоинству разсказа, онъ только пріобрѣлъ благородную простоту. Миѳическая подкладка придаетъ разсказу сверкающій блескъ, мы чувствуемъ себя перенесенными въ золотое время, когда небо было еще на землѣ; но при этомъ разсказъ избѣгаетъ непонятнаго волшебства и нигдѣ не переходитъ черезъ границу цѣломудреннаго полумрака.

Какъ извѣстно, шестодневъ имѣлъ рѣшающее значеніе для развитія космологіи и геологіи. Не случайно, что естествознаніе примкнуло не ко II и III главѣ: тамъ врядъ ли есть природа. Но поэзія во всѣ эпохи любила исторію о раѣ. Не приходится уже спрашивать и рѣшать, въ какой области впервые началось разсмотрѣніе міра, въ области миѳической поэзіи или раціональной прозы.

Съ просвѣщенными представленіями о природѣ, которыя мы встрѣчаемъ въ Быт. I, тѣсно связано «очищенное» понятіе о божествѣ. Важнѣе всего, что здѣсь есть спеціальное слово для обозначенія исключительно божественной творческой дѣятельности (bara). Это слово исключаетъ сходство ея съ человѣческимъ дѣланіемъ и образованіемъ, и такое узкое значеніе этого слова не можетъ быть точно передано ни по-латыни, ни по-нѣмецки. Среди молодыхъ народовъ неслыхана такая богословная абстракція; и у евреевъ мы находимъ это слово и понятіе только со времени вавилонскаго плѣна, когда оно все болѣе и болѣе входитъ въ употребленіе, параллельно съ тѣмъ, какъ выдвигается на первый планъ творческое всемогущество Ягве по отношенію къ природѣ. Это представленіе почти неожиданно появляется въ литературѣ эпохи плѣна, занимаетъ много мѣста въ книгѣ Іова и не разъ встрѣчается въ лирическихъ отступленіяхъ Второисаіи (Ис. 40—66) [156]). Въ Быт. II—III началомъ міра и исторіи является не природа, а человѣкъ; трудно сказать, подразумѣвается ли вообще твореніе изъ ничего; эта возможность не исключена совершенно, только благодаря уничтоженію начала разсказа (передъ II, 4^b). Во всякомъ случаѣ, въ этомъ разсказѣ нѣтъ повелѣнія творца, заставляющаго вещи развиваться изъ общаго хаоса въ видѣ спеціальныхъ категорій; напротивъ, Ягве самъ прилагаетъ свою руку ко всему и при этомъ предполагаетъ существованіе міра въ общемъ и главномъ. Онъ насаждаетъ и орошаетъ водою садъ, онъ образуетъ человѣка и вдуваетъ ему въ носъ дыханіе, онъ создаетъ женщину изъ ребра мужчины, послѣ того, какъ его постигла неудача въ стремленіи создать для мужчины общество: животныя—это живые свидѣтели его неудачнаго опыта. И въ другихъ случаяхъ онъ поступаетъ такъ же, какъ человѣкъ. Вечеромъ, когда дѣлается прохладно, онъ выходитъ погулять въ садъ; тутъ онъ случайно открываетъ преступленіе и производитъ разслѣдованіе, не дѣлая при этомъ никакого употребленія изъ своего всевѣдѣнія. Если онъ говоритъ: «вотъ человѣкъ сталъ, какъ одинъ изъ насъ, чтобы знать доброе и злое, и теперь—чтобы онъ не протягивалъ своей руки, не бралъ съ дерева жизни, не ѣлъ и не жилъ вѣчно», то тутъ столь же мало ироніи, какъ и въ его словахъ по поводу построенія вавилонской башни: «вотъ одинъ народъ, и у всѣхъ одинъ языкъ, и это только начало ихъ дѣла, и имъ нетрудно сдѣлать все, что только они предпримутъ; сойдемъ же внизъ на землю и смѣшаемъ ихъ языки!» Какимъ образомъ послѣ всего этого величіе Ягве ничего не потеряло—это глубокая тайна. Но какой видъ имѣлъ бы въ этомъ разсказѣ блѣдный отвлеченный богъ!

Наконецъ, что касается микрокосма, то и въ его концепціи отражается общее различіе обоихъ разсказовъ. Въ главѣ I человѣку съ самаго начала указывается земля, на которой онъ двигается еще въ настоящее время: «наполняйте землю и сдѣлайте ее себѣ подвластною»—задача вполнѣ естественная. Въ главахъ II и III человѣкъ помѣщенъ въ рай и тамъ, какъ бы еще находясь въ материнскихъ объятіяхъ божества, располагаетъ весьма ограниченнымъ кругомъ дѣйствія: его современныя жизненныя отношенія, полевая работа мужчины, дѣторожденіе женщины, не соотвѣтствуютъ его первоначальному назначенію, являются не благословеніемъ, а проклятіемъ. Въ разсказѣ іеговиста человѣкъ самъ для себя столь же чудесенъ, какъ и внѣшній міръ, въ I главѣ человѣкъ самъ для себя столь же будниченъ, какъ и внѣшній міръ. У іеговиста человѣкъ видитъ достойныя удивленія тайны въ различіи половъ, въ бракѣ, въ рожденіи (IV, 1); въ Быт. I это физіологическіе факты, не возбуждающіе никакихъ вопросовъ и не наводящіе ни на какія размышленія: «онъ сотворилъ ихъ въ видѣ мужчины и женщины и сказалъ: плодитесь и размножайтесь!» Тамъ человѣкъ

стоитъ довѣрчиво и даже смущенно передъ звѣрями не знаетъ хорошенько, что надо съ ними сдѣлать, они ему родственны и все таки не очень подходятъ для его общества; здѣсь это нейтральныя существа, надъ которыми человѣкъ господствуетъ.

Главный пунктъ, къ которому сводится вся противоположность обоихъ разсказовъ, слѣдующій. Въ Быт. II, 3 человѣку спеціально запрещается срывать покровъ съ вещей и узнавать міръ, представленный деревомъ познанія, въ Быт. I съ самаго начала ему ставится задача господствовать надъ всей землей: господство и знаніе означаютъ одно и то же, означаютъ цивилизацію. Тамъ для человѣка природа—священная тайна, здѣсь она для него дѣло, объектъ: человѣкъ стоитъ предъ нею уже не въ смущеніи, но свободнымъ и сильнымъ. Тамъ желаніе человѣка сдѣлаться равнымъ богу считается грабежомъ, здѣсь богъ безъ дальнихъ разсужденій создалъ человѣка по своему образу и подобію и назначилъ его своимъ намѣстникомъ на землѣ. Нельзя считать дѣломъ случая, что въ этомъ пунктѣ утвержденія Быт. I противоположны Быт. II—III; столь энергично выраженныя и нѣсколько разъ повторяющіяся слова I, 27. V, 1, IX 6, звучатъ прямо протестомъ противъ основного взгляда Быт. II—III, протестомъ, который отчасти связанъ съ развитіемъ религіознаго и моральнаго просвѣщенія, отчасти съ судорожнымъ стремленіемъ позднѣйшаго іудейства отрицать самый вѣрный изъ всѣхъ историческихъ опытовъ, именно, что сыны должны искупать грѣхи отцовъ [157]).

То, что обыкновенно считается преимуществомъ Быт. I сравнительно съ Быт, II, III, это, конечно, признаки прогресса внѣшней культуры. Нельзя сравнивать духовную индивидуальность обоихъ разсказчиковъ, ибо она не даетъ мѣрила для оцѣнки эпохъ; но съ точки зрѣнія общихъ представленій о богѣ, природѣ и человѣкѣ, первый разсказъ стоитъ на болѣе высокой и во всякомъ случаѣ на болѣе поздней ступени развитія. На нашъ взглядъ его представленія разумнѣе, проще, естественнѣе, и конечно, какъ разъ поэтому ихъ считали болѣе древними. Съ одной стороны считали равнозначущими понятія естественности и первоначальности; но, какъ извѣстно, это грубая ошибка. Съ другой стороны, къ доисторической традиціи прилагали масштабъ, который съ полнымъ правомъ можно прилагать только къ исторической традиціи: отсутствіе чуда и миѳа служитъ рекомендаціей послѣдней, а не первой. Но скрытый корень видимаго предпочтенія, которое питала къ I главѣ Бытія покойная историко-критическая теологія, повидимому, заключался въ томъ, что ея представители чувствовали себя самихъ отвѣтственными за то, что говоритъ Библія, и поэтому были рады

тѣмъ случаямъ, когда Библія говоритъ возможно меньше того, что идетъ наперекоръ общей образованности [158]).

2. Послѣ этого начала исторіи міра разсказъ Бытія I—XI, какъ въ жреческомъ кодексѣ (P), такъ и въ іеговистѣ (JE), переходитъ сначала отъ Адама къ Ною (гл. 4 и 5), затѣмъ разсказываетъ о потопѣ (гл. 6—9) и, наконецъ, даетъ переходъ отъ Ноя къ Аврааму (гл. 10 и 11).

Въ сухомъ перечнѣ именъ, рядъ которыхъ идетъ въ 4 и 5-ой главахъ, Бутманъ обнаружилъ остатки историческаго связнаго разсказа, когда то сотканнаго изъ древнѣйшихъ разсказовъ. Правда, первоначальная цѣлость этихъ, очевидно, миѳологическихъ элементовъ теперь нарушена и въ 5-ой главѣ (P) и въ 4-й главѣ (JE); но впечатлѣніе руины производитъ только списокъ іеговиста, въ то время какъ другой списокъ, напротивъ, употребляетъ обломки стараго для новаго искусственнаго построенія, въ которомъ они уже болѣе не имѣютъ вида обломковъ. Именно, здѣсь они служатъ опорами для хронологіи, идущей отъ Адама до Моисея и опредѣляющей лежащій между ними промежутокъ времени въ 2666 лѣтъ. Эти 2666 лѣтъ соотвѣтствуютъ $26^2/_3$ поколѣній по 100 лѣтъ каждое, именно 20 поколѣній отъ Адама до Авраама, 21—Исаакъ, 22—Іаковъ, 23—Левій, 24—Кааѳъ, 25—Амрамъ, 26—Ааронъ; послѣднее неполное звено составляетъ Елеазаръ, который при исходѣ изъ Египта былъ уже взрослымъ мужемъ [159]). Понятно, что такое счисленіе времени всего менѣе соотвѣтствуетъ простотѣ легенды. «Точныя хронологическія даты являются вѣрнымъ признакомъ того, что на древнѣйшія поэтическія легенды наложила свою руку позднѣйшая обработка», справедливо говоритъ Бутманъ (I, стр. 183). Далѣе, понятно, что если систематическая хронологія даже въ историческихъ книгахъ происходитъ изъ эпохи плѣна, то въ пятикнижіи она должна быть еще болѣе поздняго происхожденія. Вѣдь для историческаго времени хронологія имѣла дѣйствительныя точки опоры; она могла быть перенесена не съ патріарховъ на царей, а только съ царей на патріарховъ, ея исходный пунктъ долженъ быть внизу, а не вверху, тамъ, гдѣ только она и могла имѣть фундаментъ. Правда, вѣра въ глубокую древность первобытныхъ людей, конечно, древняго происхожденія, но законченная хронологія, опирающаяся на годы рожденія патріарховъ, есть затѣйливая выдумка, при помощи которой даже на легенду о первыхъ временахъ человѣчества былъ перенесенъ методъ ученой обработки въ томъ видѣ, въ какомъ онъ началъ примѣняться къ исторіи позднѣйшаго времени. Только послѣ того, какъ совершенно исчезъ жизненный смыслъ содержанія легенды, можно было использовать ея скелетъ въ качествѣ остова для хронологіи.

Бутманъ также доказалъ, что элементы десятичленной генеалогіи P (гл. 5) и семичленной генеалогіи JE (гл. 4) одинаковы. Разница только въ томъ, что въ P въ концѣ, послѣ Ламеха, выступаетъ еще Ной, а въ началѣ Адамъ и Каинъ удвоены въ Адама, Сиѳа, Еноса и Каинана. Такъ какъ Адамъ и Еносъ покрываютъ другъ друга [1]), то получается Адамъ-Сиѳъ, Адамъ-Каинанъ, т. е. Адамъ и Сиѳъ поставлены впереди, и рядъ снова начинается Еносомъ и Каинаномъ, именно такъ же, какъ въ JE. Самъ жреческій кодексъ даетъ замѣчательное свидѣтельство въ пользу первоначальности генеалогіи іеговиста, опредѣляя продолжительность жизни Ламеха, который у него является по порядку девятымъ, въ 777 лѣтъ. Это объясняется только изъ JE, гдѣ Ламехъ по порядку седьмой и, кромѣ того, обнаруживаетъ свое отношеніе къ числу семь еще такими словами: «Каинъ мститъ за себя семь разъ, а Ламехъ семьдесять семь разъ». Съ другой стороны, болѣе позднее происхожденіе P обнаруживается въ томъ, что тамъ первый человѣкъ называется не ha'adam какъ въ JE, но всегда 'adam, безъ члена (V, 1—5); эту разницу Кюненъ мѣтко сравниваетъ съ выраженіями ὁ χριστὸς и Χριστός. Но какъ разъ P предполагаетъ (Быт. I), что до генеалогіи Быт. V первый человѣкъ есть только представитель общаго родового понятія; если вопреки этому въ пятой главѣ P называетъ перваго человѣка просто Адамомъ, какъ будто это его собственное имя, то это можно объяснить только въ качествѣ реминисценціи о Быт. II и III, хотя тамъ персонификація перваго человѣка еще не распространила своего вліянія на его имя.

Переходимъ къ разсказу о потопѣ (Быт. VI—IX). Въ JE потопъ подготовленъ прекрасно; но если бы мы не знали причины потопа изъ JE, то, читая P, мы съ удивленіемъ должны были бы спросить себя, отчего земля на этотъ разъ должна быть такъ испорчена, послѣ того какъ все до сихъ поръ было въ самомъ лучшемъ порядкѣ. Вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ, съ братоубійствомъ Каина, съ пѣснею Ламеха въ честь мести, съ разсказомъ о брачныхъ соединеніяхъ сыновъ человѣческихъ съ дочерьми человѣческими, вообще вмѣстѣ со всѣмъ опредѣленнымъ мрачнымъ колоритомъ человѣчества въ JE въ жреческомъ кодексѣ исчезла и мотивировка потопа; въ P потопъ приходитъ совершенно неподготовленнымъ и какъ-то внезапно. Матеріалъ разсказа въ жреческой версіи необыкновенно точно согласуется съ версіею іеговиста; разсказъ P отличается отъ разсказа JE, главнымъ образомъ, искусственнымъ технически-математическимъ построеніемъ формы. Потопъ продолжается 12 мѣся-

[1]) 'enôsch такъ же, какъ и 'adam значитъ человѣкъ.

Переводчикъ.

цевъ и 10 дней, т. е. ровно солнечный годъ; онъ начинается въ 600 году жизни Ноя на 17-й день второго мѣсяца; вода поднимается 150 дней, съ 17-го дня седьмого мѣсяца она начинаетъ спадать, на первый день 10 мѣсяца показываются верхушки горъ, на 601 году, въ первый день перваго мѣсяца вода совсѣмъ сходитъ, а на 27 день второго мѣсяца земля уже обсохла. Самъ богъ даетъ Ною указанія о томъ, какъ построить ковчегъ, и опредѣляетъ его размѣры (точно также, какъ и по отношенію къ скиніи собранія): ковчегъ долженъ быть трехугольнымъ и долженъ быть раздѣленъ на рядъ мелкихъ отдѣленій, онъ долженъ имѣть 300 локтей въ длину, 50 локтей въ ширину и 30 локтей въ вышину; Ной долженъ его сдѣлать точно локоть въ локоть. Когда вода была на самомъ высокомъ уровнѣ, на семнадцатый день седьмого мѣсяца, она стояла на 15 локтей выше самыхъ высокихъ горъ: очевидно, несмотря на весь свой страхъ, Ной не забылъ бросить лотъ и сдѣлать отмѣтку въ календарѣ. Ясно, что эти глубокомысленныя измѣренія и разсчеты нисколько не способствуютъ наглядности разсказа и только разрушаютъ иллюзію. P изъ всѣхъ силъ старается уничтожить всю идиллію и наивность легенды. Увеличивъ продолжительность потопа съ 40 дней JE до цѣлаго года, P также неизмѣримо расширилъ предѣлы его распространенія. Жреческій кодексъ особенно настойчиво утверждаетъ, что потопъ былъ безусловно всеобщимъ и покрылъ самыя высокія горы: къ такому утвержденію онъ былъ, конечно, вынужденъ признаніемъ, что человѣческій родъ уже распространился по всей землѣ. P прошелъ молчаніемъ такія черты, какъ замѣчаніе о томъ, что Ягве заперъ ковчегъ за Ноемъ, что Ной посылалъ птицъ, и что одна изъ нихъ принесла листокъ, оторвавшійся отъ маслины; поэтическая легенда сглажена и превращена въ историческую прозу. Но цѣнность и прелесть разсказа опредѣляются именно этими мелкими чертами, для поэзіи они являются основнымъ, а не побочнымъ элементомъ. Какъ разъ эти же черты повторяются почти буквально въ вавилонской версіи исторіи потопа; если іеговистъ ближе соприкасается съ послѣдней, чѣмъ жреческій кодексъ, то это вѣрный признакъ того, что JE еще болѣе или менѣе вѣрно сохраняетъ интернаціональный характеръ семитскихъ легендъ о первоначальныхъ временахъ человѣчества. Сильнѣе всего проглядываетъ этотъ характеръ въ томъ, что JE мотивируетъ потопъ нарушеніемъ границъ между духомъ и плотью, соединеніемъ сыновъ божіихъ съ дочерьми человѣческими; тутъ мы встрѣчаемъ въ JE совсѣмъ еще неподдѣльный остатокъ языческой миѳологіи, который былъ бы совершенно немыслимъ въ P.

Впрочемъ, въ настоящее время жреческій кодексъ имѣетъ преимущество передъ іеговистомъ, заключающееся въ томъ, что у него

есть радуга. Но нужно помнить что іеговистическій разсказъ о потопѣ дошелъ до насъ только въ отрывкахъ, въ то время какъ жреческій удержался цѣликомъ. Если радуга была и въ JE и въ P, то въ одномъ мѣстѣ она неизбѣжно была вычеркнута, именно въ JE, сообразно съ тѣмъ методомъ редактора, которому онъ слѣдуетъ въ другихъ мѣстахъ. Слѣдовательно, весьма возможно, что радуга не была чужда и JE; она даже лучше подходитъ къ простому дождю, который производитъ потопъ въ JE, чѣмъ къ окнамъ небеснымъ и источникамъ бездны, которыя открываются и производятъ потопъ въ P; наконецъ, для радуги гораздо болѣе подходитъ мѣсто послѣ VIII, 21—22, чѣмъ послѣ IX, 1—7. Къ тому же въ жреческомъ кодексѣ значеніе радуги наполовину стерто, отчасти благодаря неловкой историзаціи, производящей такое впечатлѣніе, какъ будто радуга или появлялась на небѣ только на этотъ разъ послѣ потопа, или находится съ тѣхъ поръ постоянно на небѣ; отчасти ея значеніе стерто тѣмъ, что она примѣнена въ качествѣ знака договора между богомъ и Ноемъ, причемъ, судя по словоупотребленію въ другихъ мѣстахъ и по аналогіи съ Быт. 17, намъ приходитъ на мысль договоръ, содержаніе котораго изложено въ IX, 1—7: въ этомъ случаѣ радуга будетъ pendant обрѣзанія [160]). Договоръ, т. е. законъ IX, 1 — 7, является видоизмѣненіемъ перваго повелѣнія, даннаго Адаму въ I, 29—30 (для періода жизни міра послѣ потопа, продолжающагося еще до сихъ поръ); съ точки зрѣнія жреческаго кодекса, этотъ законъ увѣнчиваетъ разсказъ и составляетъ самый главный его элементъ, какъ и вообще въ P интересъ къ закону всецѣло поглощаетъ простой интересъ къ фактамъ. Весьма достопримѣчательно при этомъ, что мщеніе за пролитую кровь — дѣло не родныхъ, а бога, и что мщеніе требуется вообще за человѣка, рабъ онъ или господинъ; денежный выкупъ исключается. Крайне просто и серьезно звучатъ слова: «кто проливаетъ кровь человѣческую, кровь того должна быть пролита рукою человѣка, ибо богъ создалъ человѣка по своему образу»; но религіозное понятіе человѣчества, выступающее въ заповѣдяхъ данныхъ Ною, не было свойственно евреямъ издревле; достаточно сравнить противоположныя этому мѣста Быт. IV, 15—24 и Исходъ 21, 20 и слѣд.

По P ковчегъ останавливается на горахъ Араратскихъ. Въ JE въ настоящее время вообще не указывается мѣсто остановки. Однако, этотъ пропускъ нельзя считать первоначальнымъ, тѣмъ болѣе, что въ другихъ случаяхъ миѳическая географія является характеристическимъ признакомъ іеговиста. Въ P первоначальная исторія нигдѣ не локализируется, людямъ въ качествѣ мѣста жительства съ самаго начала указывается вся земля. Напротивъ, въ JE люди живутъ сначала въ землѣ Эдемъ, далеко на востокѣ и, вѣроятно, на

самомъ сѣверѣ; изгнанные оттуда, они приходятъ въ землю Нодъ, гдѣ Каинъ строитъ городъ. Двинувшись изъ этой страны, также лежащей на востокѣ, они останавливаются въ землѣ Сеннааръ при сліяніи Евфрата и Тигра, гдѣ они строятъ городъ Вавилонъ [161]). Сеннааръ—исходный пунктъ уже не только миѳической исторіи міра, это родина современнаго человѣчества: въ этомъ пунктѣ особенно бросается въ глаза противоположность іеговистической легенды, которая опредѣленно называетъ мѣста и получаетъ благодаря этому идиллическій характеръ, и сказанія P, предпочитающаго ничего не говорящія обобщенія. По JE въ Сеннаарѣ люди живутъ еще всѣ вмѣстѣ и хотятъ продолжать жить тамъ вмѣстѣ (XI, 1 — 9); чтобы не разсѣяться, они строятъ большой городъ, который долженъ вмѣстить ихъ всѣхъ, а чтобы сдѣлать себѣ имя, они строятъ еще высокую башню, которая должна быть высотою до небесъ. Ягве, замѣтивъ, что такое начало грозитъ дальнѣйшими шагами въ томъ же направленіи, опасными для него, спускается на землю, чтобы смѣшать ихъ языки, и такимъ насильственнымъ способомъ заставляетъ разсѣяться человѣчество, страшное ему своимъ единеніемъ. P считаетъ само собой понятнымъ, что люди расходятся по всей землѣ; нигдѣ онъ не изображаетъ людей живущими въ одномъ пунктѣ, поэтому и потопъ онъ намѣренно и настойчиво описываетъ въ формѣ совершенно всеобщаго наводненія. Раздѣленіе человѣчества на народы въ P идетъ просто генеалогическимъ путемъ, раздѣленіе языковъ не причина, а результатъ раздѣленія на народы. И попутно мы опять встрѣчаемъ замѣчательное различіе во внутреннемъ настроеніи: то, что въ JE считается противоестественнымъ и понимается только, какъ насильственное извращеніе первоначальнаго вида, въ P самое естественное во всемъ мірѣ.

Промежутокъ между потопомъ и Авраамомъ P наполняетъ еще одной десятичленной генеологіей; въ JE она не могла отсутствовать и по аналогіи съ Быт. 4, вѣроятно, была семичленной, начиналась также съ Сима, отъ него переходила къ Іаверу и оканчивалась патріархомъ Нахоромъ (X, 21, 24, XXIV, 15, XXIX, 5); послѣдній въ дѣйствительности еще меньше отличается отъ своего одноименнаго внука, чѣмъ Адамъ отъ Еноса. Первоначальное мѣсто жительства сыновъ Ѳары въ JE—Харанъ (XII, 1, — XXIV, 4), а въ P—Ur Kasdim, что должно означать, несомнѣнно, Уръ Халдейскій. Именно оттуда долженъ выселиться Ѳара, отецъ Авраама, Нахора, Харана, съ Авраамомъ и Лотомъ, сыномъ уже умершаго Харана. Нахоръ затѣмъ остается въ Урѣ Халдейскомъ, а Харанъ тамъ умираетъ. Но и то, и другое совершенно противорѣчитъ смыслу событій. Несмотря на различныя придыханія, врядъ ли возможно отдѣлять человѣка Харана отъ города Харана и заставлять его

умирать гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ. Точно также невозможно смотрѣть на Уръ Халдейскій, какъ на мѣсто жительства Нахора, безразлично дѣда, или внука; то обстоятельство, что мѣсто, гдѣ живутъ потомки Нахора, Лаванъ и Ревекка, во всякомъ случаѣ находящагося въ Сиріи, въ J называется городомъ Нахоромъ, а въ E Хараномъ, основывается, очевидно, на дѣйствительныхъ отношеніяхъ, и даже въ P Лаванъ и Ревекка живутъ не въ Халдеѣ, а въ Падданъ-Арамѣ, т. е. въ Месопотамской Сиріи, несмотря на то, что Нахоръ остается въ Урѣ. Есть еще доказательство, что Уръ Халдейскій не принадлежитъ къ первоначальной формѣ традиціи: уже вмѣстѣ съ Серухомъ, отцомъ Нахора, мы передвигаемся далеко на западъ отъ Вавилона. Серухъ—это имя страны, примыкающей съ сѣвера къ Харану; сынъ Серуха, значитъ, долженъ вдругъ перескочить въ Уръ Халдейскій! Оставимъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, какія основанія заставили P сдѣлать исходнымъ пунктомъ для Авраама Вавилонію, но послѣ того какъ онъ съ Ѳарой ушелъ изъ Ура, онъ довольно страннымъ образомъ доходитъ сначала только до Харана и остается тамъ до смерти своего отца; въ Палестину онъ и въ P приходитъ только изъ Харана. Если это удвоеніе исходнаго пункта не объясняется намѣреніемъ достигнуть соединенія съ разсказомъ JE, то оно вообще звучитъ рѣзкимъ диссонансомъ.

3. Счастливымъ образомъ все болѣе и болѣе пріобрѣтаетъ почву мнѣніе, что въ миѳической исторіи всего человѣчества Быт. I—XI іеговистическая версія древнѣе жреческой. Мы дожны неизбѣжно придти къ этому взгляду, если мы обратимъ вниманіе на то, что матеріалъ въ этой исторіи не израильскаго, а общеэтническаго происхожденія. Іеговистъ гораздо яснѣе сохранилъ слѣды такого происхожденія, и поэтому сравнительная миѳологія невольно предпочитала держаться его разсказа. Впрочемъ, первобытная исторія и въ JE потерпѣла измѣненіе: миѳическій характеръ сильно стерся, и проникли всякаго рода израильскіе элементы. Уже братоубійство Каина, происходящее въ силу религіозной зависти, цѣликомъ выпадаетъ изъ общеисторическихъ и географическихъ рамокъ, такъ какъ его подкладку составляетъ противоположность между мирной жизнью евреевъ въ землѣ Ханаанъ и безпокойнымъ блужданіемъ каинитовъ въ сосѣдней пустынѣ. Еще болѣе нарушаетъ связь проклятіе Ханаана; несомнѣнно древняя черта, что Ной ввелъ винодѣліе, превращена здѣсь въ побочный ингредіентъ опредѣленнаго національно-израильскаго разсказа. Но въ общемъ въ іеговистѣ уничтоженіе подлиннаго смысла и содержанія первобытной легенды не пошло все таки такъ далеко, какъ въ жреческомъ кодексѣ: приходится удивляться, что въ послѣднемъ еще иногда проглядываетъ миѳическій элементъ, напр. въ замѣткахъ объ Енохѣ и о радугѣ.

Въ іеговистѣ миѳическій матеріалъ исторіи древнѣйшаго міра проникнутъ своеобразной мрачной строгостью. Въ ней скрывается своего рода античная философія исторіи, почти соприкасающаяся съ пессимизмомъ: человѣчество какъ бы стонетъ подъ невыносимою тяжестью не столько грѣха, сколько того условія, что оно является тварью (VI, 1—4). Въ разсказѣ іеговиста господствуетъ боязливое языческое настроеніе; случайное позвякиваніе цѣпей только ухудшаетъ рабство человѣческой природы, бездна взаимнаго отчужденія между человѣкомъ и божествомъ не можетъ быть заполнена. Ягве стоитъ недостаточно высоко и чувствуетъ себя недостаточно безопасно, чтобы позволить жителямъ земли слишкомъ близко подойти къ себѣ; красною нитью проходитъ идея о зависти божества. Хотя и въ значительно смягченной формѣ, но это настроеніе лежитъ уже въ основѣ разсказовъ іеговиста о сотвореніи человѣка, раѣ и грѣхопаденіи, о брачныхъ соединеніяхъ сыновъ божіихъ съ дочерьми человѣческими и о построеніи вавилонской башни; оно довольно ясно проглядываетъ во всѣхъ этихъ разсказахъ. Въ жреческомъ кодексѣ это настроеніе совершенно исчезло; здѣсь человѣкъ уже не чувствуетъ себя подъ тяжестью тайнаго проклятія, напротивъ, онъ родствененъ божеству и свободенъ, какъ господинъ надъ природой. Конечно, и жреческій кодексъ въ своемъ родѣ признаетъ силу грѣха, какъ мы видѣли въ главѣ о жертвахъ; но грѣхъ, какъ явный корень гибели, который долженъ быть вырванъ, противоположенъ слѣпому неотвратимому року; рабство грѣху и свобода дѣтей божіихъ—соотносительныя понятія въ евангеліи. Съ разрушеніемъ миѳическаго міровоззрѣнія посредствомъ моральной автономіи тѣсно связано разумное разсмотрѣніе природы, зачатки котораго мы находимъ въ жреческомъ кодексѣ; оно предполагаетъ, что человѣкъ, какъ личность, ставитъ себя выше и внѣ природы и разсматриваетъ послѣднюю просто, какъ фактъ. Быть можетъ, можно утверждать, что безъ этого іудейскаго дуализма не могла бы явиться механическая точка зрѣнія въ естествознаніи.

Обезцвѣчиваніе миѳовъ равнозначуще съ ихъ гебраизаціей. По внѣшности жреческій кодексъ гебраизированъ меньше, чѣмъ іеговистъ; онъ намѣренно остерегается смѣшенія эпохъ и обычаевъ. Но въ дѣйствительности онъ гебраизированъ гораздо сильнѣе: весь матеріалъ онъ кроитъ по мѣркѣ, чтобы послѣдній могъ служить подготовительной ступенью къ законодательству Моисея. Правда, уже іеговистъ помѣстилъ эти этническія легенды въ преддверіи своей священной легенды и избралъ ихъ, быть можетъ, потому, что онѣ подходили къ ней въ качествѣ введенія; ихъ содержаніе вѣдь сплошь проникнуто этически-историческимъ характеромъ, онѣ ставятъ проблему человѣчества, а не природы. Но у іеговиста все таки

до извѣстной степени заявляетъ свои права индивидуальность каждаго отдѣльнаго разсказа; въ жреческомъ кодексѣ эта индивидуальность, благодаря цѣли всего произведенія, не просто модифицирована, но совершенно разрушена. Весь центръ тяжести лежитъ въ связномъ цѣломъ, цѣль котораго—тора Моисея; отдѣльныя звенья не имѣютъ никакого значенія, и, конечно, само цѣлое, благодаря этому, также совершенно пусто; кромѣ заключенія договоровъ, оно состоитъ только изъ генеалогіи и хронологіи. Де-Ветте находитъ въ P все прекраснымъ, такъ какъ все конструировано симметрически, ясно и цѣлесообразно. Но не у всѣхъ такой же вкусъ; есть также безыскусственная поэзія матеріала, и въ области первоначальной легенды она заслуживаетъ предпочтенія.

II.

1. Основныя черты исторіи патріарховъ также одинаковы и въ P и въ JE: переселеніе Авраама въ Ханаанъ съ Саррой и Лотомъ, раздѣленіе Авраама и Лота, рожденіе Измаила отъ Агари, явленіе бога, возвѣщающаго рожденіе Исаака, смерть Сарры и Авраама, Измаилъ, бракъ Исаака съ Ревеккой, Іаковъ и Исавъ, путешествіе Іакова въ Месопотамію, обзаведеніе его тамъ семействомъ, возвращеніе Іакова, Исавъ, Іосифъ въ Египтѣ, Іаковъ въ Египтѣ, благословеніе Іакова Іосифу и остальнымъ сыновьямъ, его смерть и погребеніе. Матеріалъ здѣсь носитъ не миѳическій, но національный характеръ; поэтому онъ болѣе прозраченъ и въ извѣстномъ смыслѣ болѣе историченъ. Конечно, разсказъ не даетъ намъ историческаго знанія эпохи патріарховъ, но онъ характеризуетъ то время, когда разсказы о патріархахъ появились среди израильскаго народа; эта позднѣйшая эпоха съ основными чертами ея внутреннихъ и внѣшнихъ условій безсознательно проектирована въ сѣдую древность и отражается въ ней, подобно преображенному видѣнію. Какъ извѣстно, остовъ легенды о патріархахъ образуется изъ этнографической генеалогіи. Племена отъ Ліи соединяются съ племенами отъ Рахили чрезъ общаго отца Іакова-Израиля, далѣе весь Израиль въ цѣломъ соединяется съ народомъ Эдомомъ подъ древнимъ именемъ Исаака (Амосъ, VII, 9, 16), далѣе черезъ Авраама Исаакъ соединяется съ Лотомъ, отцомъ Моава и Аммона; всѣ эти близко родственные еврейскіе народцы, когда-то тѣсно связанные другъ съ другомъ, поставлены въ тѣсныя отношенія къ жителямъ Месопотамской пустыни и въ рѣзкую противоположность къ хананеямъ, въ землѣ которыхъ они жили. Въ дѣйствительности, ихъ историческая послѣдовательность и историческій паралелизмъ есть только статистическое соподчиненіе и координація; на дѣлѣ обычно элементы всегда древнѣе тѣхъ группъ, которыя изъ нихъ составлены,

и болѣе мелкія группы древнѣе болѣе крупныхъ. Переселенія народовъ и племенъ, которыя могли на самомъ дѣлѣ происходить, изображены въ качествѣ необходимыхъ послѣдствій родственныхъ отношеній предполагаемыхъ между ними. Еще и теперь можно было бы во всякій данный моментъ изобразить статистику любого народа въ формѣ его генеалогической первоначальной исторіи. Впрочемъ, генеалогія не является непосредственнымъ воспроизведеніемъ существующихъ отношеній; нельзя вполнѣ объективно установить, является ли одно племя двоюроднымъ братомъ, братомъ, или близнецомъ другого, родственно ли вообще одно племя другому, или нѣтъ; родство можно понимать и толковать различно, группировка всегда до извѣстной степени зависитъ отъ точки зрѣнія автора генеалогіи, даже отъ его симпатій и антипатій. Тѣсныя отношенія, въ которыя арамеяне поставлены къ израильтянамъ, вѣроятно, объясняются изъ того, что настоящая родина легенды о патріархахъ находится въ среднемъ и сѣверномъ Израилѣ, какъ это ясно обнаруживается изъ ярко выраженнаго пристрастія легенды къ Рахили и Іосифу. Если бы легенда о патріархахъ была іудейскаго происхожденія, то выдвинулись бы гораздо сильнѣе племена каинитовъ, теперь незаслуженно отодвинутыя на задній планъ, такъ какъ они, безъ сомнѣнія, имѣли немалое значеніе для древнѣйшей исторіи Израиля. Этнографическая генеалогія также не лишена видимыхъ противорѣчій; Измаилъ, Эдомъ и только что упомянутыя племена каинитовъ не разъ сталкиваются другъ съ другомъ: это совершенно естественно объясняется различнымъ пониманіемъ и различнымъ счетомъ родственныхъ отношеній. Наконецъ, надо еще прибавить, что въ форму генеалогіи можно вложить самое пестрое содержаніе. Впрочемъ, въ легендѣ о патріархахъ преобладаетъ этнографическій элементъ. Только Авраамъ навѣрное не есть названіе народа, какъ Исаакъ и Лотъ; онъ вообще довольно неясенъ. Но, конечно, отъ этого онъ не становится исторической личностью, скорѣе онъ можетъ быть свободнымъ созданіемъ непроизвольнаго, поэтическаго творчества. По всей вѣроятности, онъ самый младшій въ окружающемъ его обществѣ и, вѣроятно, былъ поставленъ впереди своего сына Исаака сравнительно поздно [162]).

Этотъ скелетъ этнографической генеалогіи у іеговиста повсюду оживленъ плотью и кровью. Патріархи Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ не пустыя имена, но живыя фигуры, прототипы истаго израильтянина. Всѣ они миролюбивые пастухи, склонные къ спокойной жизни въ палаткахъ, старающіеся устранять раздоры и вражду, и нѣтъ такихъ обстоятельствъ, при которыхъ они были бы готовы противопоставить силу силѣ и отразить обиду мечомъ. Они не отличаются доблестью и мужествомъ, но зато они хорошіе домохозяева

и находятся нѣсколько подъ башмакомъ у своихъ женъ, отличающихся болѣе живымъ темпераментомъ. Они служатъ Ягве въ сущности точно такимъ же образомъ, какъ въ историческую эпоху служили ему ихъ потомки; ихъ благочестіе выражается не только въ жертвахъ, но также въ праведной жизни и въ довѣрчивомъ предоставленіи себя къ услугамъ бога. Іаковъ обрисованъ болѣе реалистическими чертами, чѣмъ Авраамъ и Исаакъ; онъ отличается хитростью и корыстолюбіемъ и, благодаря этимъ качествамъ, онъ въ концѣ концовъ достигаетъ цѣли. Изъ всякаго труднаго положенія онъ выходитъ не только невредимымъ, но и съ прибылью; ему помогаетъ Ягве, но прежде всего онъ самъ себѣ помогаетъ, и при этомъ съ нашей точки зрѣнія онъ не очень разборчивъ въ средствахъ. Разсказы объ Іаковѣ всего менѣе проникнуты моральнымъ духомъ, въ общемъ изъ нихъ проглядываетъ только живое удовольствіе по поводу всѣхъ удачныхъ хитростей и уловокъ плутапатріарха. Изъ второстепенныхъ фигуръ съ особенной любовью обрисованъ Исавъ, затѣмъ Лаванъ и неудачный святой Лотъ; Измаилъ изображенъ въ качествѣ прототипа бедуина, въ видѣ дикаго осла между людьми, рука котораго противъ всѣхъ, и противъ котораго рука всякаго, и который сидитъ на носу у всѣхъ своихъ братьевъ. Удивительно, что герои израильской легенды обнаруживаютъ такъ мало воинственности; въ этомъ отношеніи они, повидимому, не соотвѣтствуютъ историческому характеру израильскаго народа. Однако, вполнѣ понятно, что народъ, который въ настоящемъ былъ вынужденъ къ вѣчной войнѣ, не только мечталъ о вѣчномъ мирѣ въ будущемъ, но и воплотилъ свое сердечное желаніе въ этихъ миролюбивыхъ фигурахъ золотого вѣка. Кромѣ того, слѣдуетъ помнить, что мирная пастушеская жизнь патріарховъ есть идиллическая форма, въ которой изображена первоначальная исторія народа; только народы и племена могутъ вести войны, а не отдѣльные люди [163]). Отсюда надо объяснять и то обстоятельство, что въ личномъ характерѣ патріарховъ такъ мало выступаетъ національное самосознаніе. Оно прорывается наружу только въ предсказаніяхъ о будущемъ, вложенныхъ въ уста патріарховъ; тутъ мы находимъ слѣды національной гордости, которая явилась въ результатѣ подвига Давида, но въ легендѣ эта гордость всегда уже преображена въ возвышенномъ религіозномъ духѣ. Историческія отношенія израильскаго народа гораздо живѣе выступаютъ въ отношеніяхъ Израиля къ братьямъ, къ двоюроднымъ братьямъ и къ остальнымъ родственникамъ, чѣмъ въ характерныхъ чертахъ личности патріарховъ, въ которыхъ, собственно говоря, отражается сущность отдѣльнаго израильтянина. Въ отношеніяхъ между Израилемъ и его родственниками повсюду проглядываетъ

подкладка эпохи израильскихъ царей, и повсюду прорывается ея настроеніе. Быть можетъ, яснѣе всего это происходитъ въ разсказѣ объ Іаковѣ и Исавѣ. Братья близнецы толкаютъ другъ друга уже въ утробѣ матери (какъ Этеоклъ и Полиникъ). Уже во время рожденія младшій не хочетъ пустить старшаго и пытается удержать его за пятку. Оракулъ въ Вирсавэ такъ объясняетъ озабоченной матери это явленіе: два племени находятся въ тѣлѣ твоемъ, и два народа выйдутъ изъ твоей утробы, одинъ превзойдетъ другого, и старшій будетъ служить младшему. Мальчики развиваются самымъ различнымъ образомъ: Исавъ, грубый, загорѣлый охотникъ, бродитъ по трущобамъ и живетъ беззаботно сегодняшнимъ днемъ, а Іаковъ, благочестивый и вылощенный человѣкъ, остается дома въ палаткѣ и знаетъ цѣну тѣмъ вещамъ, которыя презираетъ его простодушный братъ. Исавъ—любимецъ своего отца, аутохтона Исаака; Іакова больше любитъ его мать, арамеянка Ревекка. Исавъ остается на родинѣ и беретъ себѣ женъ изъ среды первоначальнаго населенія южнаго Ханаана и Синайскаго полуострова; Іаковъ выселяется и приводитъ себѣ женъ изъ Месопотаміи. Въ этомъ различіи характеровъ Исава и Іакова самымъ яснымъ образомъ отражается противоположность позднѣйшихъ народныхъ типовъ: Эдома, дикаго, искони укоренившагося въ почвѣ, и болѣе вылощеннаго цивилизованнаго Израиля, ближе стоявшаго къ міровымъ силамъ. Пустивъ въ ходъ обманъ и хитрость, младшій братъ успѣваетъ лишить старшаго брата отцовскаго благословенія и права первородства; вслѣдствіе этого Исавъ собирается убить Іакова, и отношенія между братьями становятся натянутыми. Эдомъ сдѣлался народомъ и царствомъ ранѣе Израиля, но затѣмъ Израиль преодолѣлъ его, и онъ окончательно былъ подчиненъ Давидомъ; отсюда произошла ненависть народовъ-братьевъ другъ къ другу. Слова благословенія Исаака совершенно ясно показываютъ, что именно такова подкладка этой легенды, и именно такъ она понималась; легенда даже принимаетъ уже въ разсчетъ нѣсколько разъ повторявшіяся попытки эдомитовъ свергнуть израильское иго и предвѣщаетъ въ концѣ концовъ ихъ счастливый исходъ. Слѣдовательно, разсказы объ Іаковѣ и Исавѣ въ ихъ основныхъ чертахъ, не могли образоваться ранѣе Давида, а въ ихъ теперешней формѣ (Быт. 27—40) они отодвигаютъ насъ въ еще болѣе позднюю эпоху. Такимъ образомъ, эта легенда коренится въ позднѣйшей исторіи, какъ самымъ откровеннымъ образомъ показываетъ іеговистъ; послѣ этого приходится считать лишь мнимымъ раздвиганіемъ исторической рамки такія явленія, когда, напр. случайно проскользнетъ списокъ царей Эдома, вплоть до Давида, съ цѣлымъ рядомъ лѣтописныхъ замѣчаній въ стилѣ хрониста, вродѣ того что Ададъ, сынъ Варада

(приблизительно современникъ Гедеона) разбилъ мадіанитянъ на землѣ Моава. Другой примѣръ, въ которомъ чрезъ исторію патріарховъ вполнѣ ясно просвѣчиваетъ современная автору подкладка, представляетъ собою разсказъ объ Іаковѣ и Лаванѣ. Тесть арамеянинъ преслѣдуетъ по пятамъ зятя еврея, который, подобно бѣглецу, поспѣшно выселился изъ Арама въ Іорданскую страну, и настигаетъ его въ Галаадѣ; тамъ они вступаютъ въ соглашеніе и насыпаютъ валъ, который долженъ образовать между ними границу; они обязываются уважать эту границу и не переступать ее съ враждебными намѣреніями. Эта легенда соотвѣтствуетъ дѣйствительнымъ отношеніямъ: вслѣдъ за вторженіемъ евреевъ въ Ханаанъ произошло арамейское вторженіе, грозившее затопить собою евреевъ; Галаадъ былъ пограничной областью между обоими народами и долго былъ ареною самой ожесточенной борьбы между ними. Благословеніе Іакова въ изреченіи, адресованномъ Іосифу, также намекаетъ на сирійскія войны; выстрѣлы изъ лука, которые жестоко безпокоятъ Іосифа, но не могутъ его осилить, могутъ означать только дамасскихъ арамеевъ, нападеніямъ которыхъ Іосифъ подвергался въ теченіе цѣлаго столѣтія; Іосифъ является здѣсь безусловно представителемъ сѣвернаго израильскаго царства, увѣнчаннымъ среди своихъ братьевъ; такое достоинство ему, впрочемъ, уже предназначили его прежнія сновидѣнія. Но въ основѣ другихъ мѣстъ исторіи Іосифа, поскольку она вообще прозрачна и не является продуктомъ свободной поэзіи, лежатъ, повидимому, болѣе древніе историческіе факты, восходящіе къ тому времени, когда еще только совершалось соединеніе обѣихъ половинъ позднѣйшаго израильскаго народа, хотя зависть братьевъ къ Іосифу, быть можетъ, является мотивомъ, примѣшавшимся въ позднѣйшее время. Точно также относительно очень стары историческія отношенія, лежащія въ основѣ разсказовъ объ остальныхъ сыновьяхъ Іакова; они являются для насъ почти единственными извѣстіями о крупномъ измѣненіи, которое должно было произойти вскорѣ послѣ Моисея въ союзѣ колѣнъ. Это измѣненіе въ особенности коснулось сплоченной группы четырехъ старшихъ колѣнъ отъ Ліи. Рувимъ слишкомъ рано присвоилъ себѣ права отца и за это потерялъ первенство. Симеонъ и Левій своевольно предпринимаютъ вѣроломное нападеніе на хананеевъ, Израиль въ цѣломъ предоставляетъ имъ однимъ нести послѣдствія этого, они падаютъ подъ ударами мести своихъ враговъ и прекращаютъ свое существованіе въ качествѣ отдѣльныхъ колѣнъ. Вслѣдствіе этого первородство переходитъ къ Іудѣ, но и Іуда потерпѣлъ жестокій ущербъ, несомнѣнно, во время той борьбы, которую сопровождало поселеніе въ землѣ Ханаанъ, и сократился до небольшой

части своего прежняго состава; но опустошенія среди Іуды были заполнены притокомъ свѣжихъ элементовъ изъ материнской почвы колѣнъ отъ Ліи, посредствомъ соединенія Фареса съ Зарой, т. е. Халева, Кенеза, Каина, Ирамеила, съ остатками древняго Іуды. Въ основѣ разсказовъ іеговиста о Рувимѣ, Симеонѣ, Левіи, Іудѣ по всей вѣроятности лежатъ факты изъ эпохи завоеванія обѣтованной земли; однако здѣсь не мѣсто подвергать ихъ болѣе подробному историческому толкованію. Но слѣдуетъ еще опредѣленно замѣтить, что даже тамъ, гдѣ въ легендѣ о патріархахъ совершенно недвусмысленно вскрываются историческіе мотивы, все таки легенда не является простымъ переложеніемъ исторіи. Эдомъ идетъ навстрѣчу своему брату, возвращающемуся изъ Месопотаміи и ужасно боящемуся встрѣчи, съ трогательными словами примиренія; эта черта не соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности, но мало дѣлаетъ чести древнимъ израильтянамъ. Рядомъ съ этимъ можно указать случаи, гдѣ самымъ очевиднымъ образомъ проявляется гнусная ненависть, именно Быт. XIX, 30—38, гдѣ въ особенности бросающееся въ глаза отсутствіе именъ дочерей Лота показываетъ, что онѣ введены въ разсказъ только для того, чтобы доказать кровосмѣсительное родство между Лотомъ и его сыновьями Моавомъ и Аммономъ. Къ легендѣ повсюду примѣшались симпатіи и антипатіи; притомъ она насквозь проникнута сѣверной израильской точкой зрѣнія, обнаруживающейся въ особенности ясно изъ того, что по легендѣ Рахиль — это прекрасная и любимая жена Іакова, которую только, собственно говоря, онъ и хотѣлъ имѣть, а Лія—жена ненавистная и стоящая на второмъ планѣ, которую Іаковъ долженъ былъ взять только потому, что ее ему подсунули *). Впрочемъ въ общемъ, поэзія, преображая дѣйствительность, скорѣе выравнивала, чѣмъ обостряла противорѣчія; связующіе элементы въ легендѣ выступаютъ сильнѣе и сознательнѣе, чѣмъ раздѣляющіе. Мы, наконецъ, совершенно не замѣчаемъ въ легендѣ намековъ на подробности или на личности, напримѣръ, на скандальныя происшествія при дворѣ Давида; нѣтъ въ легендѣ и искусственной и скрытой тенденціи.

Но разсказы о патріархахъ висѣли бы въ воздухѣ, если бы къ нимъ не привзошли другіе элементы, которые привязываютъ ихъ къ опредѣленнымъ мѣстностямъ. Въ этомъ отношеніи, главнымъ образомъ, слѣдуетъ указать на то, что легенда смотритъ на патріарховъ, какъ на учредителей народнаго культа въ Сихемѣ, въ Веѳилѣ,

*) Отсюда, однако, слѣдуетъ заключить только то, что легенды первоначально возникли въ Ефремѣ, но нельзя выводить, чтобы онѣ тамъ же и были записаны въ ихъ современномъ видѣ.

въ Вирсавэ, Хевронѣ, какъ мы уже видѣли это выше (стр. 26 и слѣд.). Цѣлый рядъ разсказовъ о патріархахъ—это миѳы, объясняющіе культы: патріархи открываютъ вслѣдствіе теофаніи, что опредѣленный клочекъ земли есть священная почва, воздвигаютъ тамъ жертвенникъ и называютъ его по имени мѣста. Патріархи живутъ исключительно на тѣхъ мѣстахъ, которыя впослѣдствіи слыли исконными святилищами, и освящаютъ жертвенное служеніе на нихъ. Значеніе этихъ разсказовъ всецѣло зависитъ отъ опредѣленной мѣстности; они интересны только для тѣхъ, кто все еще продолжаетъ приносить жертвы на томъ же самомъ жертвенникѣ, на которомъ когда-то Авраамъ служилъ Ягве, подъ тѣмъ же самымъ священнымъ дубомъ Мамври. Подобнымъ же образомъ патріархи находятъ или роютъ могильныя пещеры, источники или колодцы, сажаютъ деревья, которыя считаютъ священными, или хотя бы только уважаютъ ихъ потомки тысячелѣтіями позже. Случается также, что происхожденіе формацій, возбуждающихъ удивленіе и кажущихся исполненными тайнаго значенія, объясняется легендою событіемъ эпохи патріарховъ. Если бы не было странной впадины, въ которой расположено Мертвое море, то Содомъ и Гоморра не погибли бы; если бы не было маленькой плоской косы, которая тянется на юго-восточной сторонѣ Мертваго моря, то Лотъ навѣрно убѣжалъ бы тотчасъ же въ горы своихъ сыновей, Моава и Аммона, а не сдѣлалъ бы сначала крюка, зайдя въ Сигоръ: Сигоръ вставленъ только для того, чтобы объяснить, почему именно этотъ уголокъ былъ исключенъ изъ области «ниспроверженія», къ которой онъ собственно принадлежитъ. Соляной столбъ, въ который превратилась жена Лота, показывали еще въ эпоху Іосифа Флавія (вторая половина I вѣка по Р. Х.); быть можетъ дымъ, точно изъ печи, который Авраамъ видѣлъ на другой день послѣ катастрофы на іудейскомъ берегу Мертваго моря, также имѣетъ отношеніе къ одноименному городу, лежавшему на томъ мѣстѣ, гдѣ подымался дымъ [164]). Происхожденіе горъ Галаада объясняется въ легендѣ ихъ историческимъ значеніемъ: это огромный валъ, который когда то насыпали Лаванъ и Іаковъ, чтобы провести границу между Арамомъ и Израилемъ. Часто поводъ къ созданію легенды даютъ названія тѣхъ или другихъ пунктовъ; такія легенды не всегда удачно отгадываютъ происхожденіе названія, напримѣръ, легенда о источникѣ lahaj ro'î, благодаря открытію котораго Агарь и Измаилъ спаслись отъ голодной смерти. «Агарь назвала имя Ягве, который говорилъ съ нею, 'el ro'î, то-есть богъ, котораго можно видѣть, ибо она сказала: я видѣла божество и осталась жива, видѣвъ его; поэтому называютъ источникъ be'er lahaj ro'î (живъ, тотъ, кто меня видитъ), онъ лежитъ между Кадесомъ и Варадомъ» (Быт. XXI, 14—19, XVI, 13—14). По Суд. XV, 9—19 и II Сам. 23, 11, болѣе правильное объясненіе lahaj roî будетъ такое: челюсть горной козы, или другаго подобнаго животнаго; такое впечатлѣніе производитъ эта мѣстность своею цѣпью острыхъ зубчатыхъ скалъ, стоящихъ рядомъ другъ съ другомъ [165]).

Таково дѣйствительное зерно легенды о патріархахъ; но въ іеговистѣ фантазія повсюду разодѣла его въ самый пестрый нарядъ. Народная фантазія играетъ, не зная никакихъ законовъ; но она, впрочемъ, не дѣлаетъ такихъ скачковъ, чтобы за ней нельзя было поспѣть. На палитрѣ народной фантазіи вы найдете сколько угодно чудесъ, ангеловъ, явленій божества, сновидѣній. Самое обычное суевѣріе лежитъ въ основѣ разсказа о томъ, что Рахиль перестала быть безплодной и зачала Іосифа, съѣвъ мандрагоры, найденные Рувимомъ и уступленные ей Ліей. Особнякомъ стоитъ чисто миѳологическій разсказъ о томъ, какъ Іаковъ боролся съ божествомъ у брода Іавокъ. Этимологія и пословицы — самые излюбленные исходные пункты разсказовъ, часто очень живыхъ и разнообразныхъ. Даже въ основѣ такихъ разсказовъ, которые можно считать продуктами индивидуальнаго творчества, часто скрываются древніе народные мотивы. Напримѣръ, исключительно изъ такихъ мотивовъ соткана исторія Іакова и Лавана. Сватанье у колодца повторяется съ буквальной точностью еще два раза; врядъ ли можно считать вымысломъ отдѣльнаго автора, что тесть хочетъ сначала отдѣлаться отъ старшей дочери и подсовываетъ ее зятю послѣ свадебнаго пира; хитрыя пастушескія уловки, посредствомъ которыхъ Іаковъ достигаетъ желательной масти овецъ, вполнѣ соотвѣтствуютъ характеру народныхъ забавныхъ побасенокъ. Іеговистическая часть Бытія удѣляетъ значительное мѣсто разсказамъ о соблюденіи и нарушеніи обычаевъ гостепріимства; разсказъ о томъ, какъ божество инкогнито получаетъ гостепріимство у Лота, и какъ жители Содома преступно посягаютъ на него, — общеизвѣстный характерный мотивъ, постоянно повторяющійся также въ легендахъ другихъ народовъ. Мы замѣчаемъ очень мало пріукрашеній психологическаго характера, нѣтъ и настоящей отдѣлки; бо̀льшая часть прикрасъ есть результатъ безсознательной работы безчисленнаго ряда лицъ, непрерывно слѣдовавшихъ другъ за другомъ. Многочисленные варіанты и дублеты, почти не измѣняющіе впрочемъ основного характера темы, показываютъ, насколько красоченъ и жизненъ былъ матеріалъ легенды еще въ IX или VIII вѣкѣ.

Я долженъ прибавить еще одну черту для характеристики іеговиста. Каждый его разсказъ понятенъ въ отдѣльности и самъ по себѣ; роль генеалогіи сводится только къ тому, чтобы поставить разсказы въ опредѣленный рядъ, но ихъ интересъ и значеніе нисколько

не зависятъ отъ ихъ связи. Мѣстная окраска разсказовъ іеговиста показываетъ, что они произошли въ различныхъ мѣстностяхъ; многіе разсказы въ своей основѣ сталкиваются другъ съ другомъ и насильно пригнаны другъ къ другу. Общій литературный характеръ и слабое сцѣпленіе легендъ, вошедшихъ въ составъ іеговистической исторіи патріарховъ, показываетъ, какъ медленно соединялись другъ съ другомъ составные элементы и какъ слабо они срослись другъ съ другомъ. Въ этомъ отношеніи іеговистическая исторія патріарховъ совершенно сходна съ іеговистической легендой о первобытныхъ временахъ человѣчества, по отношенію къ которой можно констатировать то же самое.

2. Въ томъ представленіи, которое обычно создается у насъ о легендарной исторіи патріарховъ, вообще господствуетъ впечатлѣніе, оставляемое ея іеговистической версіей. Именно такъ учатъ эту исторію дѣти въ школѣ, и въ такомъ видѣ они могутъ удержать ее въ памяти. Чтобы сравнить съ іеговистической версіей параллельную версію жреческаго кодекса, неизбѣжно придется прежде всего привести ее; ибо мало кто знаетъ то впечатлѣніе, которое она производитъ.

«И Авраму было 75 лѣтъ, когда онъ вышелъ изъ Харана, и Аврамъ взялъ Сару, жену свою, и Лота, сына своего брата, и все достояніе, которое они стяжали, и людей, которыхъ они пріобрѣли, и они вышли, чтобы уйти въ землю Ханаанъ (XII, 4^{b}—5). И земля не вынесла, чтобы они жили вмѣстѣ, такъ какъ ихъ имущество было велико, и они не могли жить вмѣстѣ, и они отдѣлились другъ отъ друга, Аврамъ жилъ въ землѣ Ханаанъ, а Лотъ жилъ въ городахъ Киккара, гдѣ позднѣе было Мертвое море. И когда богъ истребилъ города Киккара, вспомнилъ богъ объ Аврамѣ и избавилъ Лота отъ гибели, когда онъ ниспровергалъ города, въ которыхъ жилъ Лотъ..... (XIII, 6, 11^{b}, 12^{ab}; XIX, 29). И Сара была безплодна, у нея не было дѣтей, тогда взяла Сара, жена Аврама, египтянку Агарь, свою рабыню, послѣ того, какъ Аврамъ жилъ въ землѣ Ханаанъ 10 лѣтъ, и дала ее Авраму, мужу своему, въ жены, и Агарь родила Авраму сына, и Аврамъ далъ сыну, котораго родила ему Агарь, имя Измаилъ; и Авраму было 86 лѣтъ, когда Агарь родила Измаила Авраму» (XI, 30, XVI, 3, 15, 16). Далѣе слѣдуютъ заключеніе завѣта между богомъ и Аврамомъ, имя котораго богъ теперь измѣняетъ въ Авраамъ, и предписаніе обрѣзанія въ качествѣ знака завѣта; затѣмъ идетъ возвѣщеніе рожденія Исаака отъ 90-лѣтней Сары, которая съ этого момента должна называться Саррой, и назначеніе наслѣдникомъ завѣта будущаго сына вмѣсто Измаила (гл. 17). «И Сарра родила Аврааму сына въ то время, которое ему назначилъ богъ. И Авраамъ далъ сыну, который у него родился, котораго родила ему Сарра, Исаакъ. И Авраамъ обрѣзалъ своего сына Исаака на восьмой день, какъ заповѣдалъ ему богъ. И Аврааму было 100 лѣтъ, когда у него родился сынъ Исаакъ (XXI, 2—5). И была жизнь Сарры 127 лѣтъ, годы жизни Сарры; и Сарра умерла въ Каріаѳъ-Арвокѣ, это Хевронъ въ землѣ Ханаанъ». Далѣе идетъ разсказъ о переговорахъ Авраама съ хеттеяниномъ Ефрономъ, которые ведутся съ юридической пунктуальностью: у Ефрона Авраамъ покупаетъ пещеру Макфела, противъ Мамври, для погребенія Сарры (гл. 23). «Вотъ дни жизни Авраама, которые онъ прожилъ: 220 лѣтъ; и Авраамъ скончался и умеръ въ доброй глубокой старости, престарѣлый и насыщенный жизнію, и ушелъ къ родству своему. И Исаакъ и Измаилъ, сыновья его, похоронили его въ пещерѣ Макфела на полѣ Ефрона, сына Ассара, напротивъ Мамври: на полѣ, которое Авраамъ купилъ у сыновъ Хета, былъ похороненъ Авраамъ и жена его Сарра. И когда Авраамъ умеръ, благословилъ богъ сына его Исаака» (XXV, 7—11^{a}). Слѣдуютъ thôl^{e}dôth (поколѣнія) Измаила, причемъ по обычному способу сначала прослѣжены побочныя линіи (XXV, 12—17). «Вотъ thôl^{e}dôth Исаака, сына Авраама. Авраамъ родилъ Исаака..... Исааку было 40 лѣтъ, когда онъ взялъ себѣ въ жены Ревекку, дочь Ваѳуила, арамеянина изъ Падданъ - Арама, сестру Лавана арамеянина..... Исааку было 60 лѣтъ, когда они родились (XXV, 19, 20, 26^{c}), и Исаву было 40 лѣтъ, когда онъ взялъ себѣ жену Іудиѳь, дочь Веера хеттеянина, и Васеммаѳу, дочь Елона хеттеянина, и онѣ были огорченіемъ для сердца Исаака и Ревекки. И Ревекка сказала Исааку: наскучило мнѣ жить изъ за дочерей Хета; если Іаковъ тоже возьметъ себѣ такихъ же женъ изъ дочерей Хета, изъ дочерей этой страны, то для чего мнѣ жизнь! Тогда Исаакъ позвалъ Іакова, благословилъ, приказалъ и сказалъ ему: не бери себѣ жены изъ дочерей Ханаана; иди въ Падданъ-Арамъ, въ домъ Ваѳуила, отца твоей матери, и приведи себѣ оттуда жену изъ дочерей Лавана, брата твоей матери, и Эль-Шаддай (’el schaddaj) благословитъ тебя, умножитъ и распространитъ тебя и дастъ тебѣ благословеніе Авраама, тебѣ и твоему сѣмени вмѣстѣ съ тобой, чтобы ты наслѣдовалъ землю, гдѣ ты чужой, которую богъ далъ Аврааму. Исаакъ отослалъ Іакова, и онъ пошелъ въ Падданъ-Арамъ къ Лавану, сыну Ваѳуила арамеянину, брату Ревекки, матери Іакова и Исава. Исавъ видѣлъ, что Исаакъ благословилъ Іакова и послалъ его въ Падданъ-Арамъ, чтобы взять оттуда жену, такъ какъ онъ благословилъ его и приказалъ ему: не бери жены изъ дочерей Ханаана. Іаковъ послушалъ своего отца и пошелъ въ Падданъ-Арамъ. А Исавъ видѣлъ, что отцу его, Исааку, не нравятся дочери Хана-

ана, и онъ пошелъ къ Измаилу и взялъ въ жены Маилеѳу, сестру Навіоѳа, къ женамъ своимъ (XXVI, 34—35, XXVII, 46, XXVIII, 1—9). И Лаванъ далъ ей, дочери своей Ліи, въ рабыни свою рабыню Зелфу, и онъ далъ ему (Іакову) въ жены свою дочь Рахиль, и Лаванъ далъ своей дочери Рахили въ рабыни свою рабыню Валлу (XXIX, 24, 28^{b}—29). И сыновей Іакова было двѣнадцать. Сыновья Ліи: первенецъ Іакова Рувимъ, Симеонъ, Левій, Іуда, Иссахаръ, Завулонъ. Сыновья Рахили: Іосифъ и Веніаминъ. Сыновья Валлы: Данъ и Нефѳалимъ. Сыновья Зелфы, рабыни Ліи: Гадъ и Асиръ. Это сыновья Іакова, которые родились у него въ Падданъ-Арамѣ (XXXV, 23—26).... (И Іаковъ взялъ) все свое достояніе, которое онъ пріобрѣлъ, имѣніе, которымъ онъ владѣлъ, которое онъ пріобрѣлъ въ Падданъ-Арамѣ, чтобы итти домой, къ своему отцу Исааку, въ землю Ханаанъ (31, 18). И богъ явился Іакову, когда онъ пришелъ домой изъ Падданъ Арама, и благословилъ его, и богъ сказалъ ему: твое имя Іаковъ, но ты не долженъ больше называться Іаковомъ, но твое имя будетъ Израиль. И богъ сказалъ ему: я Эль-Шаддай, расти и распространяйся, изъ тебя произойдетъ народъ и множество народовъ, и цари выйдутъ изъ твоихъ чреслъ; и землю, которую я далъ Аврааму и Исааку, я дамъ тебѣ и послѣ тебя дамъ эту землю твоему сѣмени. И богъ взлетѣлъ отъ него съ того мѣста, гдѣ онъ съ нимъ говорилъ. И Іаковъ далъ имя мѣсту, гдѣ богъ съ нимъ говорилъ, Веѳиль (XXXV, 9—13, 15). И Іаковъ пришелъ къ своему отцу Исааку въ Мамври, у Каріаѳъ-Арвока, то-есть въ Хевронъ, гдѣ Авраамъ и Исаакъ жили чужеземцами. И были дни Исаака 180 лѣтъ. И Исаакъ скончался, и умеръ, и ушелъ къ родству своему, престарѣлый и насыщенный жизнію, и сыновья его, Исавъ и Іаковъ, похоронили его (XXXV, 27—28)». Слѣдуетъ thôl^{e}dôth Исава въ гл. 36, которая лишь отчасти принадлежитъ жреческому кодексу. «Исавъ взялъ женъ своихъ, и сыновей своихъ, и дочерей своихъ, и всѣ души дома своего, и все имущество, и весь скотъ свой, и все владѣніе свое, которое онъ пріобрѣлъ въ землѣ Ханаанъ, и пошелъ въ землю Сеиръ, изъ-за брата своего Іакова. Ибо ихъ владѣніе было слишкомъ велико, чтобы имъ жить вмѣстѣ, и земля, гдѣ они пребывали, не могла вынести ихъ изъ-за ихъ владѣнія. Исавъ жилъ на горахъ Сеиръ, Исавъ—это Эдомъ. И Іаковъ жилъ въ землѣ, гдѣ пребывалъ его отецъ, въ землѣ Ханаанъ (XXXVI, 6—8, XXXVII, 1). Вотъ thôl^{e}dôth Іакова.... (37, 2). И они взяли свой скотъ и свое достояніе, которое они пріобрѣли въ землѣ Ханаанъ, и пошли въ Египетъ, Іаковъ и все его сѣмя съ нимъ; сыновей своихъ, и сыновей сыновей своихъ, и все сѣмя свое взялъ онъ съ собой въ Египетъ (XLVI, 6—7)». Слѣдуетъ перечисленіе 70 душъ, которыя

тогда составляли сѣмя Іакова. «Іаковъ и сыновья его пришли въ Египетъ къ Іосифу, и фараонъ, царь египетскій, услышалъ это. И фараонъ сказалъ Іосифу: твой отецъ и твои братья пришли къ тебѣ; вотъ, земля египетская открыта для тебя, посели отца твоего и братьевъ твоихъ въ лучшей части страны. И Іосифъ привелъ отца своего Іакова и представилъ его фараону; Іаковъ благословилъ фараона. И фараонъ сказалъ Іакову: какъ велики дни твоей жизни? И Іаковъ сказалъ фараону: дни лѣтъ моего пребыванія на чужбинѣ 130 лѣтъ, малы и несчастны были дни моей жизни и не достигли лѣтъ жизни моихъ отцовъ во время пребыванія ихъ (на землѣ). И Іаковъ благословилъ фараона и и ушелъ отъ фараона. И Іосифъ поселилъ своего отца и своихъ братьевъ, и далъ имъ земельное владѣніе въ землѣ египетской, въ лучшей части страны, въ землѣ Рамесесъ, какъ ему заповѣдывалъ фараонъ (XLVII, 5^{b}, 6 по LXX; XLVII, 7—11); и они поселились тамъ и возрастали и весьма умножились. Іаковъ жилъ въ землѣ египетской 17 лѣтъ, и были дни Іакова, годы его жизни 147 лѣтъ (XLVII, 27^{b}, 28).... И Іаковъ сказалъ Іосифу: Эль-Шаддай явился мнѣ въ Лузѣ, въ землѣ Ханаанской, благословилъ меня и сказалъ мнѣ: вотъ я распространю тебя, и умножу тебя, и сдѣлаю тебя множествомъ народовъ, и дамъ эту землю твоему сѣмени послѣ тебя въ вѣчное владѣніе. И теперь оба твои сына, которые родились у тебя въ землѣ египетской, прежде чѣмъ я пришелъ въ Египетъ, будутъ моими; Ефремъ и Манассія будутъ мои, какъ Рувимъ и Симеонъ. А дѣти, которыхъ ты родишь послѣ нихъ, будутъ твои; по имени братьевъ своихъ они будутъ называться въ своемъ наслѣдіи. И когда я шелъ изъ Падданъ Арама, умерла у меня Рахиль въ землѣ Ханаанъ по дорогѣ, недалеко до Ефраѳа, и я похоронилъ ее по пути къ Ефраѳу, который есть Виѳлеемъ (XLVIII, 3—7, ср. 49—31)..... (И также остальныхъ сыновей) благословилъ, и приказалъ имъ, и сказалъ имъ: я ухожу къ родству моему, похороните меня подлѣ отцовъ моихъ, въ пещерѣ Макфела, противъ Мамври, въ землѣ Ханаанъ, на полѣ, которое Авраамъ купилъ у Ефрона, хеттеянина, для фамильной гробницы—тамъ похоронили Авраама и Сарру его жену, тамъ похоронили Исаака и Ревекку, его жену, и тамъ я похоронилъ Лію — поле и пещера на немъ, владѣніе сыновъ Хета. Іаковъ окончилъ приказывать сыновьямъ своимъ и положилъ ноги свои на постель и скончался, и пошелъ къ родству своему (XLIX, 28^{b} — 33). И сыновья отнесли его въ землю Ханаанъ и похоронили его въ пещерѣ на полѣ Макфела, которое купилъ Авраамъ для наслѣдственной гробницы у Ефрона хеттеянина, напротивъ Мамври (L, 12—13). Вотъ имена сыновъ Израиля, которые пришли въ Египетъ, съ Іаковомъ пришли они, каждый съ своимъ до-

момъ: Рувимъ, Симеонъ, Левій, Іуда, Иссахаръ, Завулонъ, Веніаминъ, Данъ, Нефѳалимъ, Гадъ, Асиръ. И число душъ, которыя произошли изъ чреслъ Іакова, было 70 душъ, и Іосифъ былъ въ Египтѣ. И сыны Израиля возросли и весьма умножились, и земля наполнилась ими, и египтяне принуждали дѣтей Израиля съ жестокостью ко всякой работѣ, которую они съ жестокостью производили чрезъ нихъ, и отравили жизнь имъ тяжелой работой (Исходъ, I, 7, 13, 14). И сыны Израиля стонали отъ работы и кричали, и жалоба на работу дошла до бога, и богъ услыхалъ ихъ вопль и вспомнилъ богъ о своемъ завѣтѣ со Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ и уразумѣлъ богъ (II, 23—25). И богъ говорилъ Моисею и сказалъ ему: я Ягве. Аврааму, Исааку и Іакову являлся я, какъ Эль-Шаддай, съ именемъ моимъ Ягве я не открывался имъ; и заключилъ съ ними завѣтъ, чтобы дать имъ землю Ханаанъ, землю ихъ пребыванія, гдѣ они были чужеземцами. И я услыхалъ вопли сыновъ Израиля, что египтяне порабощаютъ ихъ, и вспомнилъ о завѣтѣ моемъ» и т. д. (VI, 2 и слѣд.).

Вотъ и все. Въ общемъ, изложеніе жреческаго кодекса ограничивается тѣмъ, что только расчленяетъ матеріалъ и связываетъ его въ цѣпь. Жреческій кодексъ—это какъ будто красная нить, на которую нанизаны жемчужины іеговиста. Въ противоположность довольно шаткому строенію іеговиста, разсказъ жреческаго кодекса отличается строго законченной литературной формой; особенно замѣчательнымъ признакомъ послѣдней являются регулярно повторяющіеся заголовки, стоящіе въ началѣ отдѣльныхъ отрывковъ; эти отрывки всегда начинаются словами 'ellê thôl^{e}dôth (hae sunt generationes), отъ которыхъ книга Бытія получила свое имя *); въ остальной литературѣ ветхаго завѣта мы не встрѣчаемъ ничего подобнаго. При этомъ характеристично, что каждый разъ послѣ такого заголовка, которымъ открывается новый отдѣлъ, прежде всего вкратцѣ резюмируется содержаніе предшествующаго для того, чтобы поставить новое звено въ общую цѣпь.

Жреческій кодексъ старается возможно меньше входить въ содержаніе отдѣльныхъ разсказовъ. Сказуемыя стерты до неопредѣленности, а подлежащія обычно соединяются съ контекстомъ въ формѣ списка. Вслѣдствіе этого изложеніе съеживается до размѣровъ раціоналистической генеалогіи; генеалогія въ P во всякомъ случаѣ составляетъ главное содержаніе исторіи и нигдѣ въ другомъ мѣстѣ не разработана такъ широко и такъ систематически. Конечно, какъ разъ въ этомъ характерномъ признакѣ видѣли доказательство того, что P относится къ болѣе древней стадіи развитія еврейской исторіографіи, чѣмъ JE; именно, съ точки зрѣнія критиковъ, державшихся такого взгляда, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что древнѣйшая еврейская и вообще восточная исторіографія выработалась изъ перечисленій народовъ и поколѣній, въ которыя были дополнительно внесены историческія замѣтки и традиціонные элементы *). Однако, мы точно знаемъ, что въ книгахъ Судей, Самуила и Царей нѣтъ никакихъ слѣдовъ генеалогической статистики, между тѣмъ какъ книга Хроникъ и примыкающія къ ней произведенія переполнены такими элементами; мы знаемъ далѣе, что такія пѣсни, какъ, напримѣръ, пѣснь Іисуса Навина (X, 12—13), Деворы (Суд. 5), пѣснь Давида въ честь Саула и Іонаѳана (II Сам., 1, 19 и слѣд.) и его же пѣснь на смерть Авеннира (II Сам., 3, 33 и слѣд.) суть древнѣйшіе историческіе памятники, и что въ JE находится значительное число такого рода элементовъ, а въ P ни одного. Теорія развитія исторіи изъ генеалогіи, принадлежащая Гердеру, не выдерживаетъ критики [166]); но помимо того, мы въ данномъ случаѣ вообще имѣемъ дѣло не съ настоящей исторіей, а съ народной легендой.

Правда генеалогія лежитъ и въ основѣ іеговиста, составляя какъ бы его скелетъ. Она является естественной связью, сцѣпляющей легенды другъ съ другомъ. Генеалогія не была безъизвѣстна народу даже въ ту эпоху, когда легенды были еще разрознены и передавались изъ устъ въ уста. Но генеалогическая основа тогда лишь молчаливо предполагалась. Когда разсказывали объ Исаакѣ, Измаилѣ, Лотѣ, Исавѣ, то конечно знали, что̀ надо представлять себѣ подъ этими лицами, и въ какомъ отношеніи они стоятъ къ Израилю и другъ къ другу. Генеалогія была только само собой понятнымъ субстратомъ, но спеціальный интересъ первоначальныхъ разсказовъ заключался вовсе не въ ней. Наоборотъ, интересъ былъ привязанъ какъ разъ къ тѣмъ чертамъ, которыя выпали въ жреческомъ кодексѣ. Привлекательность легендъ подобнаго рода, спеціально имъ свойственная, заключается въ томъ, что онѣ даютъ характеристику народовъ, исходя изъ ихъ историческихъ отношеній другъ къ другу, а не изъ безсодержательной генеалогической связи, исходя, наконецъ, изъ ихъ настроенія по отношенію другъ къ другу, а не изъ ихъ взаимнаго родства; прелесть и жизненность такихъ легендъ зависитъ отъ ихъ безсознательной прозрачности, отъ того, что черезъ нихъ проглядываютъ историческія настроенія эпохи ихъ происхожденія. При этомъ, чѣмъ больше въ легендахъ

*) *Αὕτη βίβλος γενέσεως*, II, 4 по LXX. Отсюда имя, которое Эвальдъ далъ жреческому кодексу: Buch der Ursprunge, liber originum.

*) Riehm, „Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs“ in den Studien und Kritiken, 1872, стр. 296.

мы находимъ слѣдовъ любви и ненависти, страха и надежды, соперничества и злорадства, тѣмъ ближе мы стоимъ къ тѣмъ силамъ, подъ вліяніемъ которыхъ создавалась традиція о первоначальной эпохѣ. Въ жреческомъ кодексѣ отсутствуютъ всѣ тѣ исторіи, которыя могли бы подать поводъ къ моральному соблазну, напримѣръ, разсказы о томъ, какъ патріархи изъ трусости подвергали опасности честь своихъ женъ, о жестокихъ проявленіяхъ зависти Сарры къ Агари, о возмутительномъ состязаніи Ліи и Рахили изъ-за мужа и дѣтей, о кровосмѣшеніи Лота съ дочерьми, о гнусномъ насиліи надъ Диной. Изъ фамильной исторіи патріарховъ исчезла всякая ненависть, всякіе споры и обманы: Лотъ и Авраамъ, Исаакъ и Измаилъ, Іаковъ и Исавъ мирно разстаются другъ съ другомъ; мы не найдемъ въ жреческомъ кодексѣ ни слова о томъ, какъ зло надували другъ друга Лаванъ и Іаковъ, о вѣроломномъ поступкѣ Симеона и Левія по отношенію къ Сихему, о враждѣ братьевъ къ Іосифу. Благодаря этому, не только оставлены въ сторонѣ «психологическія пріукрашенія», какъ обычно называютъ эти эпизоды, но, такъ сказать, изъ тѣла фактовъ прямо вынута душа. Въ ту эпоху, когда всѣ отношенія, отраженныя въ легендѣ, были еще живы, когда всякій ребенокъ слышалъ и зналъ, что Моавъ, Аммонъ, Измаилъ, Эдомъ — еврейскія народности, что всѣ они болѣе или менѣе близко родственны израильтянамъ, что арамеяне также находятся въ близкихъ отношеніяхъ къ евреямъ и не разъ роднились съ ними, что всѣ они живутъ въ той или другой странѣ по сосѣдству съ Палестиной,— въ такую эпоху народная легенда никоимъ образомъ не могла додуматься до того, что эти отношенія слѣдуетъ изобразить при помощи сухой этнографической и географической статистики въ генеалогической формѣ, въ которой будетъ рѣчь только о бракахъ, рожденіяхъ и о распредѣленіи родоначальниковъ по различнымъ мѣстамъ жительства ихъ народовъ.

Вмѣстѣ съ исторической окраской въ жреческомъ кодексѣ стерлась также и мѣстная окраска легенды о патріархахъ: патріархи держатся вдали отъ тѣхъ мѣстъ, святость которыхъ, по іеговисту, была ими установлена [167]). Чтобы понять историческую часть жреческаго кодекса въ книгѣ Бытія, не нужно знать исторической географіи; но вѣдь это значитъ, что разсказъ жреческаго кодекса стоитъ совсѣмъ далеко отъ той почвы, изъ которой выросла устная традиція. О томъ же говорятъ и другія особенности разсказа P: онъ не интересуется этимологіей, пословицей и пѣснями, въ немъ нѣтъ теофаній, чудесъ и сновидѣній, ему, наконецъ, чуждо все красочное очарованіе поэзіи, которымъ разукрашены іеговистическіе разсказы; все это свидѣтельствуетъ не о какой-нибудь первоначальной простотѣ, но лишь о томъ, что жреческій кодексъ отрекся отъ жизненныхъ источниковъ и отъ характернѣйшихъ чертъ легенды [168]). То, что осталось, не имѣетъ ничего общаго съ исторической объективностью, это голая схема.

Все то, что было замѣчено относительно легенды о первобытныхъ временахъ, имѣетъ значеніе и по отношенію къ легендѣ о патріархахъ: индивидуальность отдѣльныхъ разсказовъ свойственна имъ по существу и свидѣтельствуетъ о ихъ первоначальности, а связь есть нѣчто второстепенное и привзошла только впослѣдствіи, посредствомъ собиранія и письменной обработки преданій. Но въ жреческомъ кодексѣ индивидуальность отдѣльныхъ разсказовъ прямо уничтожена вслѣдствіе односторонняго стремленія къ связности. Какой смыслъ въ томъ, что Іаковъ неожиданно называется Израилемъ, то-есть богоборцемъ (35, 10), если жреческій кодексъ умолчалъ о причинѣ переименованія, о единоборствѣ Іакова съ Элемъ? Находитъ ли себѣ хотя бы самое отдаленное оправданіе исторія Іосифа въ жреческомъ кодексѣ? Можетъ ли соотвѣтствовать первоначальной легендѣ такая краткость, когда, напримѣръ, жреческій кодексъ сообщаетъ о разрушеніи Содома и Гоморры въ придаточномъ предложеніи (19, 29)? Защитники древности жреческаго кодекса шли на достопримѣчательную уступку: по поводу суммарнаго изложенія жреческаго кодекса они замѣчали, что авторъ могъ бы разсказать исторію патріарховъ гораздо подробнѣе, если бы это входило въ планы его произведенія, и что суммарный характеръ, конечно, предполагаетъ болѣе подробный источникъ. Однако, по ихъ мнѣнію, предполагаемый болѣе подробный источникъ вовсе не долженъ быть непремѣнно письменнымъ, и такимъ источникомъ меньше всего можетъ быть имѣющійся передъ нами іеговистъ; наоборотъ, дѣло будто бы объяснится самымъ удовлетворительнымъ образомъ, если мы признаемъ, что авторъ жреческаго кодекса не считалъ необходимымъ подробный разсказъ, такъ какъ устное преданіе, жившее среди народа, могло еще повсюду разрисовать его лѣтописныя замѣтки полными жизни красочными образами. Но это разсужденіе является только попыткой устранить указанное сравненіе между жреческимъ кодексомъ и іеговистомъ, а избѣжать такого сравненія нельзя. Вопросъ заключается въ томъ, какое изъ двухъ произведеній ближе стоитъ къ исходному пункту традиціи. Можно ли рѣшить этотъ вопросъ въ пользу того произведенія, которое придаетъ главное значеніе элементамъ, собственно говоря, чуждымъ по существу устной традиціи и являющимся только результатомъ литературной композиціи? Было бы крайне странно, если бы запись легенды началась съ записи того, чего нѣтъ въ легендѣ. То, что предлагаетъ намъ жреческій кодексъ, есть квинтэссенція традиціи,

уже облекшейся въ литературную форму, но не устной; именно, закрѣпленная письменнымъ образомъ первоначальная исторія, которою пользуется жреческій кодексъ, есть книга разсказовъ іеговиста. Тотъ порядокъ, въ которомъ расположены въ іеговистѣ народныя легенды, въ жреческомъ кодексѣ сдѣлался зерномъ разсказа; планъ разсказа, который у іеговиста еще скрывается за изложеніемъ, въ жреческомъ кодексѣ рѣзкими штрихами выступаетъ наружу, конечно, строго выдержанъ отъ начала до конца и составляетъ основную сущность всего произведенія.

3. Жреческому кодексу чуждъ духъ легенды, которымъ еще дышетъ іеговистъ; P производитъ надъ легендой насиліе, обрабатывая ее со своей точки зрѣнія, совершенно не соотвѣтствующей точкѣ зрѣнія легенды. Нравственное и духовное развитіе сдѣлало успѣхи: поэтому P устраняетъ дѣйствительныя или кажущіяся погрѣшности противъ морали, всякаго рода дѣтскія суевѣрныя или чисто миѳическія религіозныя представленія. Если выступаетъ божество, то оно не должно ощущаться чувственнымъ образомъ и, по крайней мѣрѣ, не должно быть видимо въ той или другой формѣ. Ягве говоритъ съ Іаковомъ, но не во снѣ съ небесной лѣстницы, онъ говоритъ съ Моисеемъ, но не въ огненномъ кустѣ; понятіе откровенія твердо сохранилось, но устраняются всѣ тѣ добавленія, которыя превращаютъ абстрактное въ конкретное. Безразлично, подъ какою формою и чрезъ какое посредство человѣкъ получаетъ откровеніе, если только установленъ его фактъ; другими словами, откровеніе перестаетъ быть живою реальностью настоящаго, а становится мертвою догмою прошедшаго. Но прежде всего прогрессъ образованности обнаруживается въ жреческомъ кодексѣ въ ученой исторической обработкѣ, которой онъ подвергаетъ легенду. Эта обработка прежде всего обнаруживается въ хронологіи, съ которой мы уже встрѣчались при разборѣ легенды о первобытныхъ временахъ, и которая, конечно, продолжается въ легендѣ о патріархахъ. И какъ разъ эта послѣдняя легенда самымъ яснымъ образомъ показываетъ, какъ чуждъ ученый разсчетъ поэтическому матеріалу; достаточно будетъ привести нѣсколько примѣровъ, въ которыхъ факты приводятъ совершенно къ инымъ представленіямъ, чѣмъ числа. Если слѣдовать числамъ жреческаго кодекса, то вмѣстѣ съ раввинами можно смотрѣть на Сима и Евера, какъ на руководителей іудейской школы, у которыхъ маленькій Іаковъ учился азбукѣ и закону. По счету P выходитъ, что Іаковъ жилъ въ Месопотаміи около 80 лѣтъ; въ теченіе всего этого времени Исаакъ лежитъ на смертномъ одрѣ; онъ давно уже для насъ умеръ, но вдругъ еще разъ неожиданно показывается, конечно, для того, чтобы умереть. Рука объ руку съ хронологіей идетъ

общее пристрастіе жреческаго кодекса къ числамъ и къ именамъ, обнаруживающееся уже въ книгѣ Бытія, но, конечно, гораздо сильнѣе выраженное въ послѣдующихъ книгахъ пятикнижія. Въ устномъ народномъ преданіи могли, конечно, быть круглыя числа, напримѣръ, 12 сыновей и 70 душъ семейства Іакова, 12 колодцевъ и 70 пальмъ въ Элимѣ, 70 старѣйшинъ и 12 развѣдчиковъ. Но хронологическая система, цѣлыя таблицы точныхъ и большихъ чиселъ, голыя перечисленія именъ и лицъ, лишенныя всякаго содержанія, даты и измѣренія, которыя, напримѣръ, даетъ разсказъ жреческаго кодекса о потопѣ,—все это предполагаетъ существованіе письменности уже только для своего происхожденія, не говоря уже о дальнѣйшей передачѣ. Эти искусственные продукты педантичной учености замѣняютъ собою живыя, поэтическія детали іеговистическаго разсказа, ибо эпизодическимъ элементамъ приходится освободить мѣсто для серьезной строгой исторіи. Историческая ученость даетъ себя также знать въ тѣхъ случаяхъ, когда изъ боязни анахронизма P избѣгаетъ смѣшенія эпохи патріарховъ съ позднѣйшей эпохой. Іеговистъ повсюду даетъ возможность разглядѣть за собою современную ему дѣйствительность и нисколько не старается прикрыть эпоху своего происхожденія; мы узнаемъ, что Вавилонъ большой, міровой городъ, что существуетъ ассирійское царство съ городами Ниневіей, Калахомъ и Резеномъ, что когда-то въ Палестинѣ жили хананеи, но теперь уже съ давнихъ поръ они растворились среди израильтянъ: авторъ жреческаго кодекса тщательно остерегается всего подобнаго *). Онъ подновляетъ легенду по всѣмъ правиламъ искусства, чтобы сдѣлать ее исторіей, но этимъ онъ убиваетъ ее, какъ легенду, и лишаетъ ее дѣйствительной цѣнности, которою она обладаетъ, конечно, не для первобытной, но для царской эпохи.

По жреческому кодексу исторія первыхъ людей и патріарховъ проходитъ черезъ три періода; каждый открывается завѣтомъ. Завѣтъ съ Адамомъ (Быт. I, 28 — II, 4) самый простой; онъ еще не называется завѣтомъ, но является основой для второго завѣта съ Ноемъ (IX, 2 — 17), который видоизмѣняетъ завѣтъ съ Адамомъ во многихъ важныхъ пунктахъ и приближаетъ его къ современной міровой эпохѣ. Завѣтъ съ Авраамомъ (Быт. 17), только подтверждаемый слѣдующимъ патріархамъ, имѣетъ значеніе уже не для всего человѣчества, но только для потомковъ Авраама и спеціально для Израиля. Первый знакъ завѣта — суббота (Быт. II, 3, ср. Исх. XXXI, 12, Іезек. XX, 12, 20), второй — радуга (Быт. IX, 12), третій — обрѣзаніе (17, 10). Прародителю

*) Отсюда также и архаизмы, въ родѣ Каріаѳъ-Арва, Луза, Ефраѳа. Ср. антикварную ученость Втор. I—IV и Быт. XIV.

человѣчества указана только растительная пища, отецъ человѣчества послѣ потопа получаетъ позволеніе также закалывать звѣрей, но при этомъ ему внушается требованіе не ѣсть крови и не проливать человѣческой крови. То, что сказано Ною, остается еще въ силѣ и для Авраама; но послѣднему богъ обѣщаетъ отдать землю Ханаанъ во владѣніе его потомкамъ отъ Сарры; въ дальнѣйшемъ это будущее обладаніе гарантируется всякаго рода юридическими актами, чрезвычайно обширными договорами, которые завершаются покупкой пещеры Макфела для наслѣдственной гробницы. Кромѣ того, богъ ближе опредѣляетъ себя Аврааму, какъ Эль-Шаддай; подъ этимъ именемъ онъ открывается также Исааку (28, 3) и Іакову (35, 11) и повторяетъ имъ обѣщаніе отдать имъ во владѣніе землю Ханаанъ. P настойчиво подчеркиваетъ, что въ до-моисееву эпоху, богъ не былъ извѣстенъ подъ своимъ израильскимъ именемъ, что онъ открывался патріархамъ, какъ Эль-Шаддай, а какъ Ягве впервые открылся Моисею (Исх. VI, 2—3). Точно также очевидно съ сознательнымъ намѣреніемъ Pрисуетъ эпоху патріарховъ еще свободною отъ остальныхъ формъ моисеева богослуженія: нѣтъ ни жертвъ, ни жертвенниковъ, нѣтъ различія между чистыми и нечистыми животными и т. д. До самаго недавняго времени критики были очень склонны изумляться чистотѣ и послѣдовательности жреческаго кодекса, съ которыми онъ соблюдаетъ различія между ступенями развитія религіи (впрочемъ, въ настоящее время такой склонности уже не можетъ быть). На дѣлѣ, въ такихъ достоинствахъ могутъ находить вкусъ только тѣ, кто вѣритъ, что религія съ самаго начала была раціоналистической, что затѣмъ къ ней вдругъ пристали болѣе положительные элементы и что, наконецъ, 1500 лѣтъ до Р. Х. она стала совсѣмъ положительной. Неужели возможно видѣть вѣрность исторіи въ томъ, что патріархи могутъ закалывать животныхъ, но не могутъ приносить ихъ въ жертву, что сначала была введена суббота, потомъ появилась радуга, потомъ обрѣзаніе и наконецъ при Моисеѣ было введено жертвенное служеніе?! Естественно, что Іаковъ даетъ въ Веѳилѣ десятину отъ всего, что онъ имѣетъ; неестественно, что герой-эпонимъ не можетъ дать своимъ потомкамъ добраго примѣра именно въ области богослуженія. Развѣ это не теорія, что имя Ягве, открывается впервые Моисею, а черезъ его посредство израильтянамъ, и ранѣе совершенно не было извѣстно? Это теорія, которая, несомнѣнно, не выдерживаетъ критики, ибо Моисей не могъ придумать ничего болѣе безсмысленнаго, чѣмъ введеніе новаго имени для бога отцовъ, на котораго онъ указалъ своему народу; но она напрашивается ради установленія соотношенія между Ягве, богомъ Израиля, и Израилемъ, народомъ Ягве, и даже не является исключительной особенностью автора жреческаго кодекса [169]). Передъ составителемъ P былъ оригиналъ, и онъ съ систематической строгостью воспроизвелъ обозначенныя на немъ линіи; но онъ при этомъ пошелъ такъ далеко, что даже тамъ, гдѣ онъ ведетъ разсказъ отъ себя, онъ избѣгаетъ имени Ягве въ эпоху до Моисея и въ своей собственной рѣчи вплоть до Исх. VI говоритъ только 'elohîm, а не Ягве.

Три періода и три соотвѣтствующіе имъ завѣта первобытной эпохи являются подготовительными къ четвертому періоду и къ четвертому завѣту. Цѣлью разсказчика вездѣ является моисеевъ законъ; имѣя его въ виду, онъ набрасываетъ планъ своего разсказа о началахъ, столь сильно выступающій у него наружу. Кульминаціонными пунктами его разсказа являются основные и государственные акты, заключаемые богомъ съ патріархами. Тутъ нѣтъ разсказа, но только рѣчи и переговоры; тутъ даются прелиминарные законы, которые постепенно, въ восходящемъ порядкѣ, подготовляютъ главный законъ, именно моисеевъ. Законъ о культѣ занялъ мѣсто легенды о культѣ. Въ легендѣ о культѣ священные обряды и обычаи зарождаются, такъ сказать, непроизвольно, при какомъ нибудь мотивированномъ случаѣ, перенесенномъ въ сѣдую старину. Ягве не устанавливаетъ посредствомъ опредѣленнаго статута, что нельзя ѣсть бедренной жилы, но онъ борется съ Израилемъ и повреждаетъ ему при этомъ бедренную жилу, и поэтому сыны Израиля обыкновенно не ѣдятъ этой бедренной жилы. О происхожденіи обычая обрѣзанія израильскихъ младенцевъ мужскаго пола въ JE разсказывается слѣдующимъ образомъ (Исх. IV, 25 и слѣд.): когда Моисей, возвращаясь изъ Мадіама въ Гесемъ, ночевалъ по дорогѣ, на него напалъ Ягве и хотѣлъ его убить; тогда его жена Сепфора взяла кремень и обрѣзала крайнюю плоть своего сына, коснулась ею половыхъ органовъ Моисея и сказала: ты для меня женихъ крови; тогда Ягве отошелъ отъ Моисея. Слѣдовательно, Сепфора обрѣзываетъ своего сына вмѣсто своего мужа, этимъ способомъ символически превращаетъ его въ жениха крови и избавляетъ его отъ гнѣва Ягве, обрушившагося на него потому, что онъ собственно не женихъ крови, т. е., потому что онъ не допустилъ обрѣзать себя передъ свадьбой. Другими словами, обрѣзаніе младенцевъ здѣсь объясняется исторически. какъ смягченный эквивалентъ въ замѣну первоначальнаго обрѣзанія молодыхъ людей передъ свадьбой. Сравните съ этимъ разсказомъ тотъ характерный способъ, посредствомъ котораго жреческій кодексъ въ Быт. XVII формально предписываетъ обрѣзывать дѣтей мужского пола на восьмой день послѣ рожденія: этимъ предписаніемъ P отодвигаетъ на второй планъ и губитъ разсказъ, который служитъ поводомъ для предписанія, именно, разсказъ объ обѣщаніи

рожденія Исаака въ награду за гостепріимство, оказанное Авраамомъ Ягве въ Хевронѣ. Но между іеговистической легендой о культѣ и жреческимъ закономъ о культѣ существуетъ не только формальное различіе, но и матеріальная противоположность. Легенда о культѣ вычищена посредствомъ закона о культѣ, то-есть P отрицаетъ всѣ ея основныя черты и стремленія. Какъ мы уже видѣли въ первой главѣ, сознательный полемическій духъ жреческаго кодекса проявляется въ томъ обстоятельствѣ, что Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ въ P не воздвигаютъ жертвенниковъ и не примѣняютъ богослужебныхъ обрядовъ, что они оторваны отъ тѣхъ священныхъ мѣстъ, съ которыми они неразрывно связаны въ JE. Книга народной религіи, болѣе или менѣе хорошо сохранившаяся до насъ, хотя и съ поправками, въ іеговистической части книги Бытія, разсказываетъ, какъ предки и представители Израиля основывали древнюю народную практику культа на тѣхъ главныхъ мѣстахъ, на которыхъ она обычно совершалась. Законъ, устанавливающій легитимный культъ въ Іерусалимѣ въ томъ видѣ, какъ онъ находится передъ нами въ жреческомъ кодексѣ, реформируетъ и разрушаетъ древнее народное богослуженіе, на основаніи моисеевыхъ, то-есть пророческихъ идей. Скинія собранія не терпитъ рядомъ съ собою святилищъ Хеврона, Вирсавэ, Сихема, Кадеса, Манаима, Лахай-Рои, Веѳиля; патріархи живутъ въ Хевронѣ только для того, чтобы быть тамъ погребенными, но не для того, чтобы угощать божество подъ дубомъ Мамври и строить тамъ жертвенники. Исчезаютъ еретическіе каменные столбы, деревья, колодцы, а вмѣстѣ съ ними и всѣ предосудительные обычаи: для жреческаго кодекса невозможна идея, что богъ можетъ потребовать отъ Авраама принесенія себѣ въ жертву единственнаго сына. Весь матеріалъ легенды подчиненъ цѣлямъ законодательства, вездѣ въ разсказѣ выступаетъ измѣняющее вліяніе закона.

Въ общемъ, юдаизмъ отрицательно относится къ древней легендѣ; но тѣмъ не менѣе онъ внесъ въ нее нѣчто новое и положительное. Патріархи не могутъ приносить жертвы, а могутъ только закалывать, но зато у нихъ есть суббота *) и обрѣзаніе. Въ этомъ отношеніи они похожи на іудеевъ въ Вивилоніи, для которыхъ эти два связующихъ и отличительныхъ признака въ религіи, независимые отъ іерусалимскаго храма, стали возмѣщать отсутствіе торжественнаго культа. Въ плѣну, когда прекратилось жертвенное служеніе, суббота и обрѣзаніе пріобрѣли то значеніе, которое

*) По жреческому кодексу суббота не есть учрежденіе Моисея; по Быт. II, 3 она существуетъ съ начала міра. У древнихъ израильтянъ суббота, съ точки зрѣнія богослужебнаго значенія, отступала на второй планъ сравнительно съ праздниками, въ іудействѣ—наоборотъ.

за ними сохранилось до нашихъ дней, въ качествѣ символовъ (въ собственномъ, древнемъ значеніи этого греческаго слова) и именно практическихъ символовъ іудейства. Замѣчательно, съ какимъ удареніемъ жреческій кодексъ постоянно разъясняетъ, что патріархи жили на чужбинѣ, что они были gerîm. Если мы прибавимъ, что въ P Авраамъ будто бы переселился въ Палестину изъ Ура, изъ Халдеи, то и на самомъ дѣлѣ нельзя отвергнуть мысль, что жреческая обработка легенды о патріархахъ испытала на себѣ вліяніе отношеній вавилонскаго плѣна. Но въ такомъ случаѣ наперекоръ всѣмъ историческимъ потугамъ и всему архаистическому внѣшнему виду современная разказчику эпоха все таки нашла себѣ положительное выраженіе въ изображеніи эпохи патріарховъ.

III.

1. Въ исторической книгѣ іеговиста часть, приходящаяся на книгу Бытія, самая большая и самая главная и по меньшей мѣрѣ равняется половинѣ всего цѣлаго; часть жреческаго кодекса, приходящаяся на книгу Бытія, совершенно ничтожна въ сравненіи съ тѣмъ, что принадлежитъ ему въ послѣдующихъ книгахъ. Жреческій кодексъ попадаетъ въ свою природную стихію лишь вмѣстѣ съ моисеевымъ законодательствомъ и сейчасъ же подавляетъ разсказъ подъ тяжестью законодательнаго матеріала. Правда, и тутъ тонкая историческая нить жреческаго кодекса идетъ параллельно іеговисту, но мы постоянно теряемъ ее изъ виду вслѣдствіе постоянно повторяющихся перерывовъ, производимыхъ обширными обрядовыми законами и статистическими экскурсами.

«Въ высшей степени печальная непонятная редакція сдѣлала совершенно недоступными для пользованія послѣднія четыре книги Моисея. Мы видимъ, что ходъ исторіи постоянно задерживается вставками безчисленныхъ законовъ, причемъ нельзя разобрать, почему бо̀льшая часть ихъ здѣсь приведена и вставлена». Въ самомъ дѣлѣ, невыносимо это разрываніе звеньевъ разсказа посредствомъ чудовищныхъ наростовъ законодательнаго содержанія, виновникомъ которыхъ однако является не редакторъ, какъ думалъ Гете, а самъ неисправленный жреческій кодексъ; даже если стать на чисто формальную и литературную точки зрѣнія, то и тогда это разрываніе ни въ коемъ случаѣ нельзя считать первоначальнымъ. Еще есть возможность прослѣдить, какъ законодательный матеріалъ вторгается въ разсказъ и тамъ постепенно все болѣе и болѣе расширяется. Въ іеговистѣ еще просвѣчиваетъ та форма традиціи, согласно которой израильтяне тотчасъ послѣ перехода Краснаго моря направились къ Кадесу, не заворачивая сначала къ Синаю. Мы находимъ ихъ у Синая въ Исх. 19; но уже въ Исх. 17 мы

находимъ ихъ у Массы и Меривы, то-есть на почвѣ Кадеса. Тамъ разыгрывается то происшествіе, по случаю котораго Моисей достаетъ изъ скалы воду ударомъ своего жезла; тамъ происходитъ битва съ амалекитянами, которые жили именно тамъ, а не у Синая; тамъ имѣетъ мѣсто посѣщеніе Іоѳора, разсказъ о которомъ предполагаетъ мѣстность, довольно отдаленную отъ его родины на Синаѣ; Іоѳоръ приходитъ въ Кадесъ, гдѣ была не простая промежуточная стоянка, но постоянное мѣсто, на которое народъ приходилъ судиться *). Поэтому повѣствованіе, разсказавъ о прибытіи къ Синаю, снова возвращается на прежнее мѣсто дѣйствія, одно и то же и до и послѣ пребыванія у Синая, именно, въ пустыню Кадесъ, подлинную сцену исторіи Моисея. Разсказъ, предшествующій большому отрывку о синайскомъ законодательствѣ, оканчивается назначеніемъ судей и старѣйшинъ, а разсказъ, идущій послѣ законодательнаго отрывка, опять начинается тѣмъ же (Исх. XVШ Числ. XI); разсказъ объ источникѣ, который Моисей вызвалъ изъ скалы въ Массѣ и Меривѣ, встрѣчается не только въ Исх. 17, но и въ Числ. 20. Другими словами, это значитъ, что израильтяне пришли въ Кадесъ, который былъ первоначальной цѣлью ихъ странствія, тотчасъ послѣ исхода изъ Египта, а не послѣ захода къ Синаю; въ Кадесѣ они и оставались всѣ 40 лѣтъ своего пребыванія въ пустынѣ. Наконецъ, Кадесъ есть также первоначальное мѣсто законодательства. «Тамъ онъ далъ имъ законъ и судъ и тамъ посѣтилъ онъ ихъ» говорится передъ разсказомъ о Синаѣ въ поэтическомъ отрывкѣ (Исх. XV, 25), который теперь вставленъ въ разсказъ объ улучшеніи воды источника въ Мерръ, но совершенно теряется среди этого разсказа и ничѣмъ съ нимъ не связанъ. Своеобразная связь между понятіями суда и посѣщенія рѣшительнымъ образомъ указываетъ на Массу и Мериву (т. е. мѣсто суда и посѣщенія), т.-е. на Кадесъ, который собственно и упоминается въ качествѣ опредѣленной мѣстности. Впрочемъ, законодательство на судномъ мѣстѣ въ Кадесѣ представлено не въ качествѣ единичнаго акта, посредствомъ котораго Моисей одинъ разъ навсегда возвѣщаетъ израильтянамъ всеобщій и всеобъемлющій законъ; напротивъ, законодательство продолжается 40 лѣтъ и состоитъ въ произнесеніи приговоровъ и рѣшеній при святилищѣ; Моисей начинаетъ его, а жрецы и судьи являются его продолжателями, слѣдуя тому образцу, который далъ Моисей. Именно таково представленіе въ высшей степени поучительнаго разсказа Исх. 18, дѣйствіе котораго разыгрывается въ Кадесѣ. Такимъ путемъ тора входитъ въ историческое

*) Кадесъ называется также Мерива, мѣсто суда, или Мериватъ-Кадесъ, мѣсто суда у священнаго источника.

изложеніе въ качествѣ его органической части, но не въ видѣ законодательнаго матеріала, составляющаго содержаніе какого либо кодекса, а по своей формѣ, въ формѣ профессіональнаго дѣла Моисея. Эта тора не есть результатъ, суммирующій дѣйствующіе во Израилѣ законы и обычаи, но является началомъ, основаніемъ института торы, продолжающаго жить и дѣйствовать во Израилѣ еще во времена автора іеговистическихъ разсказовъ.

Истинное и древнее значеніе Синая совершенно не зависитъ отъ законодательства. Синай былъ мѣстопребываніемъ божества, священной горою не только для израильтянъ, но и вообще для всѣхъ окрестныхъ еврейскихъ и каинитскихъ племенъ. Жреческое достоинство Моисея и его преемниковъ выводилось отъ синайскаго жречества; тамъ явился Моисею Ягве въ горящемъ кустѣ терновника, когда онъ стерегъ овецъ мадіанитскаго жреца; оттуда Ягве послалъ его въ Египетъ. Даже много времени спустя послѣ поселенія израильтянъ въ Палестинѣ еще сохранялся взглядъ, что Ягве остался жить на Синаѣ. Въ пѣснѣ Деворы Ягве приходитъ съ Синая, чтобы помочь своему притѣсненному народу и стать во главѣ его воиновъ. По мнѣнію поэта, автора Благословенія Моисея (Второзак. 33), не израильтяне пришли къ Ягве на Синай, но, наоборотъ, самъ Ягве явился къ нимъ съ Синая въ Кадесъ: «Ягве пришелъ съ Синая, онъ блисталъ съ Сеира, блеснулъ молніей съ горы Фаранъ и пришелъ въ Мериватъ-Кадесъ» [171]). Но понятно, что впослѣдствіи сочли болѣе подходящимъ, чтобы израильтяне побезпокоили себя для Ягве. Сначала эта мысль осуществилась только въ такой формѣ: израильтяне являются къ Синаю предъ лицо Ягве поклониться ему и принести ему жертву (Исх. III, 12), а послѣ ухода съ Синая они получаютъ ковчегъ, замѣняющій Ягве, который остается жить на Синаѣ (Исх. 33): ковчегъ есть представитель Ягве, въ этомъ заключается его значеніе, а не въ скрижаляхъ закона, которыя первоначально въ немъ вовсе не лежали. Только дальнѣйшій шагъ въ развитіи этой идеи привелъ къ тому, что Синай сдѣлался сценой торжественнаго начала историческихъ отношеній между Ягве и Израилемъ. Поэтическая необходимость заставила привязать коституированіе народа Ягве къ драматическому акту, разыгрывающемуся на возвышенныхъ подмосткахъ. То, что по древнѣйшей традиціи происходило само собой, незамѣтно и медленно, то, что составляло содержаніе цѣлаго періода дѣятельности Моисея и началось точь въ точь такъ же, какъ постоянно продолжалось впослѣдствіи,—все это теперь ради торжественности и наглядности сосредоточивается въ одномъ блестящемъ началѣ. Но въ такомъ случаѣ завѣтъ между Ягве и Израилемъ долженъ былъ получить какую-нибудь положительную ха-

рактеристику: слѣдовательно, Ягве долженъ былъ возвѣстить народу основныя положенія и условія завѣта. Такъ возникла необходимость изложить здѣсь содержаніе основныхъ законовъ, такъ законодательный матеріалъ нашелъ себѣ доступъ въ историческое изложеніе.

Подобно тому, какъ іеговистъ первоначально былъ чисто исторической книгой, такъ и Второзаконіе, когда оно впервые было найдено, было чисто законодательной книгой *). Оба эти произведенія, историческое и законодательное, были первоначально совершенно независимы другъ онъ друга; они были связаны вмѣстѣ только впослѣдствіи, такъ какъ считали необходимымъ надѣлить новый законъ популярностью древней народной книги и въ то же самое время пропитать послѣднюю его духомъ. Удобный случай для этого дало то обстоятельство, что уже въ историческую книгу іеговиста былъ принятъ законодательный элементъ, какъ мы только что это видѣли. Къ декалогу, начинающему собой сорокалѣтній періодъ, было прибавлено теперь Второзаконіе, стоящее въ концѣ этого періода. Ситуація (о которой самъ законъ ничего не знаетъ) была очень хорошо выбрана, не только потому, что Моисей въ своемъ завѣщаніи имѣлъ право въ формѣ предсказанія предвосхитить и дать законъ для будущаго времени, но и потому, что законъ сталъ въ концѣ его жизни, нить разсказа не подверглась дальнѣйшимъ перерывамъ, и только былъ сдѣланъ разрѣзъ между пятикнижіемъ и книгой Іисуса Навина. Благодаря такой обработкѣ въ одно цѣлое Второзаконія и іеговиста, впервые возникла связь между разсказомъ и закономъ; и только подражаніемъ этому образцу объясняется то обстоятельство, что жреческій кодексъ, ставящій себѣ цѣлью исключительно тору, все-таки не рѣшается обойтись безъ обзора сотворенія міра, какъ будто бы и оно относится къ торѣ. Но такого рода изложеніе торы, въ формѣ исторической книги, всего менѣе соотвѣтствуетъ природѣ вещей, напротивъ, оно влечетъ за собою величайшее неудобство. Его можно понять только вышеуказаннымъ способомъ, изъ предшествующаго литературно-историческаго процесса [172]).

Какъ съ литературной, такъ и съ исторической точки зрѣнія, Моисей іеговиста болѣе первоначаленъ, чѣмъ Моисей жреческаго кодекса. Собственно говоря, вся настоящая книга ставитъ себѣ задачей доказать это положеніе: но все таки нельзя считать неумѣстнымъ, если мы въ данномъ особенно подходящемъ мѣстѣ вкратцѣ выяснимъ и оцѣнимъ противоположность историческихъ взглядовъ

*) Главы 12—26. Два историческихъ введенія, гл. 1—4 и гл. 5—11 были прибавлены только впослѣдствіи, какъ и прибавленія гл. 27 и слѣд.

на Моисея и его дѣло выраженныхъ въ двухъ главныхъ источникахъ пятикнижія. По жреческому кодексу Моисей является основателемъ религіи и законодателемъ, какимъ обычно мы себѣ его представляемъ. Онъ получаетъ и опубликовываетъ тору, быть можетъ, не въ видѣ книги (хотя въ концѣ концовъ врядъ ли можно представлять себѣ дѣло иначе), но все-таки въ закрѣпленномъ и готовомъ видѣ, въ формѣ обширной тонко разработанной системы, которая заключаетъ въ себѣ священную конституцію общины, годную для всѣхъ временъ. Все значеніе Моисея заключается въ функціи вѣстника божества, которую моисей исполняетъ, какъ передаточная инстанція закона; вся его дѣятельность другого рода отступаетъ на задній планъ. Великое событіе моисеевой эпохи заключается въ томъ, что данъ законъ одинъ разъ навсегда, а не въ томъ, что народъ Израиль начинаетъ выступать на міровой сценѣ; въ Р народъ ради закона, а не законъ для народа. Напротивъ, по іеговисту дѣло Моисея состоитъ въ томъ, что онъ спасаетъ свой народъ отъ египтянъ и всячески заботится о немъ въ пустынѣ; прелюдія изъ дней его юности, когда онъ убиваетъ египтянина и старается разобрать споръ своихъ братьевъ (Исх. II, 11 и слѣд.), уже предвосхищаетъ его исторію. Его попеченіе о израильтянахъ выражается одинаково и въ томъ, что онъ добываетъ имъ продовольствіе, и въ томъ, что онъ устанавливаетъ и поддерживаетъ между ними миръ и порядокъ (Числ. 11). Тора составляетъ только часть его дѣятельности и вытекаетъ изъ болѣе общаго призванія, въ силу котораго онъ является пѣстуномъ юнаго народа и, такъ сказать, долженъ поставить его на ноги (Числ. 11, 12). По Исх. 18 тора есть не что иное, какъ консультація, отправляющаяся отъ запутанныхъ случаевъ и недоразумѣній, случающихся на практикѣ; въ опредѣленныхъ казусахъ, которые израильтяне передаютъ на рѣшеніе Моисея, онъ судитъ ихъ или даетъ имъ отвѣты и тѣмъ самымъ указываетъ имъ путь, по которому они должны слѣдовать. Такимъ образомъ, онъ первый начинаетъ поученіе законамъ Ягве, продолжавшее жить послѣ него въ отвѣтахъ жрецовъ и въ рѣчахъ пророковъ. Тутъ все живетъ, все движется; человѣкъ божій работаетъ такъ же, какъ и самъ Ягве, надъ жизненнымъ матеріаломъ, практически, но никоимъ образомъ не теоретически, его работа историческая, а не литературная. Возможно, конечно, разсказать о его дѣлѣ и дѣйствіяхъ, но содержаніе его дѣятельности не укладывается въ систему и не можетъ быть изложено въ формѣ компендіума: его дѣятельность не есть нѣчто законченное, но представляетъ изъ себя начало безконечнаго ряда дѣйствій. Въ жреческомъ кодексѣ дѣло Моисея лежитъ передъ нами въ чистомъ и отграниченномъ видѣ; люди, жи-

вущіе тысячу лѣтъ спустя послѣ Моисея, узнаютъ о его дѣлѣ такъ же хорошо, какъ и тѣ, кто присутствовалъ при его законодательствѣ. Дѣло Моисея оторвано отъ своего виновника и отъ своего времени; само безжизненное, оно изгнало всякую жизнь и изъ Моисея и изъ народа и даже изъ божества; этотъ осадокъ исторіи, ставъ закономъ, начинающимъ исторію, задавливаетъ и убиваетъ и самоё исторію. Послѣ этого нетрудно рѣшить, какая изъ двухъ точекъ зрѣнія болѣе соотвѣтствуетъ исторіи. Надо прибавить, что въ древнѣйшей еврейской литературѣ теократическимъ творческимъ актомъ Ягве всегда считалось основаніе народа, а не законодательство. Въ древнѣйшей литературѣ вообще мы не встрѣчаемъ понятія о законѣ; она знаетъ только договоры, посредствомъ которыхъ представители народа торжественно принимаютъ на себя взаимныя обязательства дѣлать или допускать вообще то или другое.

Слѣдуетъ указать здѣсь еще одно различіе, которое, впрочемъ, насъ уже не разъ занимало. Учрежденіе культа, составляющее по жреческому кодексу содержаніе торы Моисея, по іеговисту восходитъ къ практикѣ патріарховъ. Это еще другое послѣдствіе противоположности между закономъ о культѣ и легендой о культѣ. Моисей жреческаго кодекса предвосхищаетъ не только будущее, но и прошедшее, онъ вступаетъ въ конфликтъ съ исторіей во всѣхъ пунктахъ. Очевидно, что единственно естественнымъ надо считать то представленіе, по которому культъ есть обычай, идущій изъ сѣдой старины, вовсе не представляющій специфической особенности Израиля и вовсе не введенный Моисеемъ въ силу внезапнаго приказанія божества. Но въ эпоху составленія жреческаго кодекса культъ составлялъ истинную сущность израильтянъ. И въ Р уже въ моисееву эпоху мѣсто народа заняла церковь, единая община для совершенія культа. Это представленіе идетъ наперекоръ исторіи, но характеристично для жреческаго кодекса.

Авторитеты, какъ Блеекъ, Гупфельдъ и Кнобель, конечно, поддаются впечатлѣнію обманчивой исторической внѣшности жреческаго кодекса, впечатлѣнію, которое жреческій кодексъ старается произвести и въ исторіи патріарховъ и въ исторіи законодательства посредствомъ ученыхъ ухищреній; упомянутые ученые считаютъ признаками объективнаго первоначальнаго источника все множество числъ и именъ, точныя техническія описанія, строгое соблюденіе сценаріума лагерной жизни. Нёльдеке разъ навсегда положилъ конецъ этой критикѣ, но собственно эта заслуга принадлежитъ Колензо, который впервые разорвалъ паутину жреческаго кодекса. Смѣлость, съ которою Р сообщаетъ числа и имена, точность, съ которой онъ описываетъ нейтральныя внѣшнія подробности, не является ручательствомъ достовѣрности его свѣдѣній; источникъ

этихъ свойствъ лежитъ не въ современныхъ записяхъ, но исключительно въ фантазіи позднѣйшаго іудейства, въ фантазіи, которая, какъ извѣстно, не создаетъ живописныхъ и образныхъ картинъ, но разсчитываетъ и конструируетъ и въ концѣ концовъ создаетъ лишь безсодержательныя схемы. Нужно буквально повторить описаніе скиніи собранія (Исх. 25 и слѣд.), чтобы дать понятіе о его обстоятельности; нужно у самаго источника составить себѣ понятіе о томъ, что продѣлываетъ тутъ жреческій разсказчикъ. Слѣдовало бы думать, что онъ предлагаетъ счетчикамъ матеріалъ для составленія смѣты, или пишетъ для ткачей и плотниковъ; но и послѣдніе не могли бы заимствовать изъ его описанія ничего поучительнаго, такъ какъ его невѣроятная разсудительность все-таки является фантазіей, какъ мы показали въ первой главѣ. Описаніе скиніи собранія дополняется описаніемъ лагеря, которое мы находимъ въ книгѣ Числъ; скинія — центръ, а лагерь — соотвѣтствующій ей кругъ, распадающійся на три кольца: внѣшнее кольцо, состоящее изъ 12 свѣтскихъ колѣнъ, среднее изъ левитовъ и внутреннее изъ Ааронидовъ. Таково математическое объясненіе теократіи въ пустынѣ. Двѣ первыя главы книги Числъ содержатъ перечисленіе 12 колѣнъ и распредѣленіе ихъ на четыре отдѣла; тутъ все только имена и числа. Кромѣ этого перваго перечисленія, мы находимъ въ главѣ 26 еще другое перечисленіе, производящееся въ концѣ сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ; отдѣльныя слагаемыя тутъ другія, но общая сумма приблизительно та же самая. Эта общая сумма, 600.000 воиновъ, идетъ изъ болѣе древней традиціи; она не имѣетъ никакого значенія, такъ какъ дѣйствительно автентичный документъ оцѣниваетъ силу израильскаго ополченія въ эпоху Деворы въ 40.000 человѣкъ. За жреческимъ кодексомъ остается та заслуга, что онъ сдѣлалъ общую сумму нѣсколько менѣе круглою и разбилъ ее на искусственныя отдѣльныя слагаемыя. Сдѣлавъ смотръ народу, жреческій кодексъ въ Числъ III и IV переходитъ къ разсказу о посвященіи колѣна Левіина въ пользу святилища. Это посвященіе является замѣной мужскихъ первенцовъ Израиля, которые до сихъ поръ не приносились въ жертву и не выкупались. Оказалось 22.273 мужскихъ первенцовъ и 22.000 левитовъ мужского пола старше мѣсяца отъ роду; за лишнихъ 273 первенца вносится особый выкупъ, по 5 сиклей за голову. Вотъ какъ точно! Но вѣдь въ такомъ случаѣ на народъ численностью въ 2.200.000 приходится 22.273 мужскихъ, слѣдовательно около 50.000 мужскихъ и женскихъ первенцовъ вмѣстѣ! Это выходитъ на каждую женщину въ среднемъ по 40 дѣтей, такъ какъ по смыслу закона первородный плодъ есть то, что впервые разверзаетъ утробу матери: тутъ уже и Блеекъ покачивалъ головой *). Продолженіе разсказа Числъ

*) Einleitung, стр. 217.

III—IV мы находимъ въ главѣ VIII. Такъ какъ левиты являются приношеніемъ святилищу со стороны народа, но такимъ приношеніемъ, которое не приносится въ жертву, а уступается въ пользу жрецовъ, то и левиты подвергаются характеристическому ритуалу, установленному для приношеній этого рода: именно, жрецы дѣлаютъ видъ, что бросаютъ ихъ въ пламя жертвенника (Аристей, 31, 5). Представьте себѣ Аарона и Моисея, которые встряхиваютъ на воздухѣ одного за другимъ 22.000 человѣкъ! Не менѣе яркій примѣръ этой своеобразной поэзіи мы встрѣчаемъ въ разсказѣ Числъ 31. 12.000 израильтянъ, по тысячѣ изъ каждаго колѣна, идутъ въ походъ противъ мадіанитянъ, истребляютъ безъ боя (по крайней мѣрѣ, объ этомъ самомъ главномъ фактѣ нигдѣ нѣтъ рѣчи) цѣлый народъ, перебивъ всѣхъ мужчинъ и часть женщинъ и уведя въ плѣнъ незамужнихъ дѣвушекъ,—и сами при этомъ не несутъ никакихъ потерь. Послѣднее обстоятельство утверждается не только въ общей формѣ. «Тысяченачальники и сотники пришли къ Моисею и сказали ему: рабы твои сосчитали всѣхъ воиновъ, которые были намъ переданы, и ни одного не убыло». Половину неисчислимой добычи, состоящей изъ людей и скота, Ягве назначаетъ тѣмъ, кто ходилъ въ походъ и участвовалъ въ сраженіи, а другую половину—общинѣ; первые должны отдать пятисотую часть жрецамъ, а вторые должны пятидесятую часть отдать левитамъ. О исполненіи этого предписанія спеціально разсказывается слѣдующимъ образомъ: «было добычи, которую награбили воины, 675.000 овецъ, 72.000 быковъ, 61.000 ословъ и 32.000 женщинъ, которыя не лежали съ мужемъ. Половина, которая пришлась на долю ходившихъ въ походъ, была 337.500 овецъ, отсюда дань Ягве 675; 36.000 быковъ, отсюда дань Ягве 72; 30.500 ословъ, отсюда дань Ягве 61; 16.000 человѣческихъ душъ, отсюда дань Ягве 32; и отдалъ Моисей приношенія Ягве жрецу Елеазару. А другая половина, которую Моисей удѣлилъ сынамъ Израиля, половина приходящаяся общинѣ, была 337.500 овецъ, 36.000 быковъ, 30.500 ословъ, 16.000 человѣческихъ душъ; и Моисей взялъ изъ этой половины, принадлежащей сынамъ Израиля, по одной штукѣ изъ 50 и отдалъ левитамъ». При вычисленіи приношенія Ягве Моисею помогло соображаніе, что $^1/_{500}$ половины равна $^1/_{1000}$ цѣлаго, ему нужно было, слѣдовательно, только откинуть тысячи отъ цѣлыхъ суммъ. Въ заключеніе начальники приносятъ еще Ягве подарки, состоящіе изъ золотыхъ сосудовъ, цѣпочекъ, запястьевъ, колецъ и серегъ—всего 16.750 сиклей вѣсу, для очищенія своихъ душъ. «Но это было только то золото, которое начальники награбили для себя, такъ какъ воины грабили каждый для себя». Напрашивается вопросъ, какое отношеніе эти 16.750 сиклей изъ золотыхъ украшеній мадіанитянъ, которые здѣсь жертвуются въ скинію только начальниками, имѣютъ къ тѣмъ 1.700 сиклямъ, которые въ Судей VIII отдаетъ весь народъ изъ золотыхъ украшеній мадіанитянъ для сооруженія изображенія бога въ Ефраѳѣ?

Повидимому, не такъ легко, какъ отношенія и числа, объясняются въ качествѣ простой фикціи многочисленныя имена, списки которыхъ часто встрѣчаются въ P. Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что 40 мѣстъ, приведенныя въ спискѣ остановочныхъ пунктовъ евреевъ во время странствія по пустынѣ (Чис. 34), дѣйствительно находились въ той странѣ, черезъ которую должны были итти израильтяне. Для кого довольно этого обстоятельства, чтобы считать доказаннымъ, что передъ нами здѣсь очень древній историческій документъ, того не смутитъ никакая критика. Но развѣ было такъ трудно подыскать для сорокалѣтняго странствія по пустынѣ сорокъ опредѣленныхъ пунктовъ? Правда, элементы не выдуманы, но отсюда еще не слѣдуетъ, что и вся композиція не выдумана. Но въ перечисленіяхъ личныхъ именъ уже и элементы по большей части крайне подозрительнаго свойства. По отношенію къ нимъ лучше всего держаться основного положенія Ватке (стр. 675), именно, не довѣрять субъектамъ безъ предикатовъ и не вѣрить въ дѣйствительное существованіе лицъ, которые рѣшительно ничего не сдѣлали. Ряды именъ, по двѣнадцати въ каждомъ, въ Числ. I, II, XIV почти всѣ составлены по одному и тому же шаблону и не имѣютъ никакого сходства съ подлинными древними именами. Имя Ягве не встрѣчается въ качествѣ составной части этихъ именъ, но эта особенность только показываетъ, что составитель не забывалъ своей религіозно-исторической теоріи.

Это пристрастіе къ безплоднымъ именамъ и числамъ и къ описаніямъ техническаго характера ставитъ жреческій кодексъ на одну доску съ книгой Хроникъ и съ остальной іудейской литературой, занимающейся искусственнымъ воскрешеніемъ древней традиціи. Близко родственна этому пристрастію неописуемая педантичность, составляющая самую подлинную сущность автора жреческаго кодекса. У него настоящая страсть къ классификаціямъ и къ схематизму; если онъ разложилъ родъ на различные виды, то каждый разъ, когда идетъ рѣчь о томъ же родѣ, мы должны снова слушать о каждомъ видѣ въ отдѣльности; для него характеристично употребленіе предлоговъ l^e и b^e для подраздѣленій. Гдѣ можно, авторъ жреческаго кодекса предпочитаетъ подробное выраженіе, безъ устали онъ въ сотый разъ подробно повторяетъ само собой понятныя вещи (Числ. VIII), онъ ненавидитъ мѣстоименія и какія-то ни было сокращенныя выраженія. Онъ не останавливается на интересномъ, подробно описываетъ безразличныя вещи, самое

ясное дѣло онъ часто объясняетъ такимъ количествомъ опредѣленій, что не знаешь, когда же будетъ имъ конецъ. На языкѣ покойной историко-критической школы именно эти особенности обычно обозначались, какъ характеристическіе признаки эпической широты.... [173]).

2. Итакъ, мы постарались изобразить общую противоположность между жреческимъ кодексомъ и іеговистомъ по отношенію къ моисееву періоду. Теперь намъ остается сравнить другъ съ другомъ отдѣльные разсказы. И тотъ и другой разсказъ разсматриваютъ исходъ изъ Египта, какъ начало израильской исторіи. Въ жреческомъ кодексѣ этотъ моментъ есть эпоха, начинающая новую эру (Исх. XII, 2); по ней идетъ впредь счетъ времени, и притомъ считаются не только годы, но мѣсяцы и дни. Уже установлено, что такой точный способъ датированія появился среди евреевъ очень поздно. Въ историческихъ книгахъ до насъ дошло только нѣсколько датъ по мѣсяцамъ, относящихся къ до-плѣнной эпохѣ (I Царей VI, 38), но безъ означенія дня. Опредѣленіе времени было до извѣстной степени важно для писателей изъ пророковъ, и по ихъ произведеніямъ возможно болѣе или менѣе прослѣдить развитіе обычая. Амосъ выступилъ «за два года до землетрясенія»; самая опредѣленная дата у Исаіи: «годъ смерти царя Озіи». Нумера годовъ мы находимъ впервые у Іереміи: «тридцатый годъ царя Іосіи» и нѣкоторые другіе. Но вдругъ начинается поворотъ; пророки Аггей и Захарія, выросшіе въ вавилонскомъ плѣну, безпрестанно даютъ даты и при этомъ не только обозначаютъ годъ и мѣсяцъ, но и день мѣсяца. Въ жреческомъ кодексѣ этотъ точный способъ, которому іудеи, очевидно, научились у халдеевъ, примѣняется со временъ Моисея.

По іеговисту поводомъ для выхода изъ Египта является праздникъ, который сыны Израиля хотятъ справить своему богу въ пустынѣ. Въ жреческомъ кодексѣ этотъ поводъ выпадаетъ, такъ какъ не можетъ быть никакихъ праздниковъ до Моисея. Но вмѣстѣ съ этимъ выпадаетъ и та причина, вслѣдствіе которой Ягве убиваетъ египетскихъ первенцевъ: онъ вѣдь дѣлаетъ это потому, что царь египетскій не выдаетъ ему израильскихъ первенцевъ, которые должны быть принесены ему въ жертву для праздника; ибо праздникъ, о которомъ идетъ рѣчь, есть весенній жертвенный праздникъ, когда приносится въ жертву первый приплодъ скота. Въ древнѣйшей традиціи этотъ праздникъ есть нѣчто данное сначала, онъ объясняетъ обстоятельства и выборъ времени года для исхода изъ Египта; въ болѣе поздней традиціи отношеніе обратное: избіеніе египетскихъ первенцевъ является поводомъ для принесенія въ жертву израильскихъ первенцевъ, исходъ изъ Египта, происшедшій

весною, влечетъ за собою въ качествѣ слѣдствія весенній праздникъ. Исходя изъ этой позднѣйшей традиціи, жреческій кодексъ неизмѣримо далеко уходитъ отъ первоначальной традиціи: съ его точки зрѣнія пасха, связь которой съ жертвой первенцевъ онъ совершенно стираетъ, празднуется не въ качествѣ благодарности за то, что Ягве поразилъ египетскихъ первенцевъ, но учреждена въ моментъ исхода для того, чтобы Ягве пощадилъ первенцевъ Израиля. Болѣе подробныя разъясненія относительно того, какъ все это надо понимать и оцѣнивать, даны въ главѣ о праздникахъ (стр. 74 и слѣд., 86 и слѣд).

Относительно изображенія перехода черезъ Чермное море въ томъ и другомъ источникѣ можно только сказать, что изображеніе іеговиста (J) болѣе запутано. По разсказу іеговиста, египтяне тотчасъ вслѣдъ за евреями также переходятъ черезъ море, осушенное сильнымъ вѣтромъ, и затѣмъ ночью на восточномъ берегу сталкиваются съ евреями. «Но около утренней стражи Ягве въ огненномъ столбѣ повернулся противъ египетскаго войска, привелъ въ замѣшательство египетское войско и застопорилъ колеса его колесницъ такъ, что они не могли двигаться впередъ. Тогда сказалъ египтянинъ: надо бѣжать отъ Израиля, ибо Ягве борется за израильтянъ противъ Египта; но къ утру море вернулось въ свое обычное состояніе, а египтяне шли поперекъ его, и Ягве загналъ ихъ въ середину моря» (Исх. XIV, 25, 25, 27). По жреческому кодексу [174]) волны соединяются надъ головами преслѣдователей, прежде чѣмъ они достигли противоположнаго берега: дѣло представляется много проще, но бѣднѣе случайными чертами.

Чудо съ манной (Исх. 16) использовано въ жреческомъ кодексѣ въ качествѣ весьма подходящаго средства для того, чтобы внушить народу строгое соблюденіе святости субботняго дня: въ седьмой день недѣли манна не выпадаетъ, но манна, собранная на шестой день, держится два дня, въ то время какъ въ другіе дни ее можно ѣсть только совершенно свѣжей. Очевидно, что этотъ интересъ разсказа къ закону портитъ самый разсказъ и затушевываетъ его подлинный смыслъ. Столь же мало относится къ первоначальной традиціи и другая черта жреческаго кодекса: манну употребляютъ не въ сыромъ видѣ, но варятъ ее или пекутъ; эта черта, наоборотъ, есть признакъ старческаго возраста.

На горѣ Синаѣ по жреческому кодексу Моисей получаетъ откровеніе: ему открывается модель скиніи собранія, по образцу которой, оставшемуся въ его представленіи, онъ затѣмъ сооружаетъ подъ горою дѣйствительную скинію собранія. Всякое откровеніе, имѣющее положительное содержаніе, уже во время Моисея по возможности происходитъ въ скиніи собранія (Исх. 25, 22). Значитъ,

даже Синай не можетъ занимать мѣста рядомъ съ единственно законнымъ мѣстомъ пребыванія божества долѣе, чѣмъ это неизбѣжно въ силу необходимости. Скрижали закона, повидимому, молчаливо предполагаются существующими, нѣтъ спеціальныхъ замѣчаній о ихъ введеніи; конечно, авторъ P считалъ, что читатели о нихъ уже знаютъ изъ болѣе древней традиціи. Но зато P не скупится на внѣшнія украшенія ковчега: ковчегъ блеститъ такимъ великолѣпіемъ, какого не могли и подозрѣвать другого рода извѣстія объ этомъ ящикѣ изъ дерева акаціи. Помимо того, ковчегъ въ жреческомъ кодексѣ имѣетъ видъ, совершенно непохожій на описаніе въ I Царей, 7, 23 и слѣд. Напоминаетъ Агаду *) покрывало, которымъ Моисей долженъ былъ покрыть свое лицо, блистающее отблескомъ славы Ягве, чтобы не ослѣпить людей (Исх. XXXIV, 29—35); въ томъ же родѣ мѣдный умывальникъ для рукъ, сдѣланный изъ зеркалъ женщинъ, состоявшихъ при святилищѣ; правда, эти черты не принадлежатъ къ первоначальнымъ составнымъ частямъ жреческаго кодекса, но тѣмъ не менѣе вполнѣ совпадаютъ съ его сферой.

По древней традиціи, съ Синая мы попадаемъ тотчасъ же въ Кадесъ, минуя нѣсколько станцій, указанныхъ по именамъ; въ Кадесѣ евреи остаются наибольшую часть времени сорокалѣтняго пребыванія въ пустынѣ. Какъ уже сказано, здѣсь собственно разыгрываются всѣ событія, которыя вообще разсказываются о Моисеѣ. Но жреческій кодексъ, какъ въ легендѣ о патріархахъ, такъ и тутъ не можетъ оставаться на опредѣленномъ мѣстѣ, но заставляетъ евреевъ скитаться то въ Синайской пустынѣ, то въ пустынѣ Фаранъ, то въ пустынѣ Синъ. Въ частности авторъ P, очевидно, съ сознательнымъ намѣреніемъ отодвигаетъ Кадесъ по возможности на самый задній планъ, конечно, вслѣдствіе особой святости, которою первоначально славилось это мѣсто въ качествѣ многолѣтней лагерной стоянки израильтянъ при Моисеѣ.

По іеговисту развѣдчики идутъ въ Ханаанъ изъ Кадеса, по жреческому кодексу изъ пустыни Фаранъ. По JE они доходятъ до Хеврона, приносятъ оттуда прекрасныя виноградныя гроздья, но находятъ, что ту землю, гдѣ растетъ этотъ виноградъ, захватить невозможно. По P они проходятъ уже черезъ всю Палестину вплоть до Ливана, но ничего не приносятъ съ собой и поэтому не совѣтуютъ нападать на эту землю, такъ какъ она, по ихъ мнѣнію, не представляетъ изъ себя ничего привлекательнаго. Выходитъ, какъ будто достоинства этой страны доступны только вѣрѣ,

*) Агада (Haggada) — раввинистическая обработка исторической части пятикнижія и другихъ историческихъ книгъ.

Переводчикъ.

но скрыты отъ глазъ невѣрующихъ; но такъ и было дѣйствительно въ эпоху Аггея и Захаріи, Ездры и Нееміи, между тѣмъ какъ для всякаго истаго древняго израильтянина красота его возлюбленной родины не была только догматомъ вѣры, въ которомъ онъ могъ бы даже и сомнѣваться. Въ JE (Второзак. I, 23) указано только число ходоковъ, въ P всѣ двѣнадцать названы по именамъ. Въ JE счастливое исключеніе составляетъ только Халевъ, въ P— Халевъ и Іисусъ Навинъ. Первоначально, впрочемъ, ни того ни другого не было въ этомъ разсказѣ, но имя Халева, въ видѣ исключенія, само просилось на уста, такъ какъ онъ дѣйствительно завоевалъ именно ту страну отъ Кадеса до Хеврона, которую по описанію развѣдчиковъ взять было нельзя, такъ что израильтяне, напуганные развѣдчиками, не осмѣлились напасть на нее. Напротивъ, Іисусъ Навинъ былъ присоединенъ на основаніи того соображенія, что разъ онъ получилъ долю въ одной и той же съ Халевомъ исключительной наградѣ (т.-е. попалъ въ число израильтянъ, дожившихъ до поселенія въ Ханаанѣ), то онъ въ силу тезиса Числ. XIV, 20—24 долженъ былъ также раздѣлить и заслугу Халева.

По іеговисту только одинъ Моисей возлагаетъ порученіе на ходоковъ, и ему они докладываютъ о результатѣ своихъ развѣдокъ; по жреческому кодексу—Моисей и Ааронъ. Въ древнѣйшемъ источникѣ іеговиста, ягвистѣ, Ааронъ вообще еще не фигурируетъ, въ жреческомъ кодексѣ Моисей ничего не можетъ сдѣлать безъ Аарона [175]). Правда, и въ P душою всего является Моисей, но теократію представляетъ Ааронъ; P строго слѣдитъ за тѣмъ, чтобы Ааронъ былъ вездѣ, гдѣ только дѣло идетъ о іерократическомъ представительствѣ предъ лицомъ общины. Стремленіе ввести представителя іерократіи и вмѣстѣ съ тѣмъ вообще іерократію въ исторію Моисея принесло самые изумительные плоды въ разсказѣ о такъ называемомъ возстаніи Корея. По традиціи іеговиста возстаніе возникаетъ по иниціативѣ рувимлянъ, Даѳана и Авирона, знатныхъ мужей изъ первороднаго израильскаго колѣна; возстаніе направлено противъ Моисея, какъ вождя и судьи народа. По версіи основнаго источника жреческаго кодекса зачинщикомъ является князь изъ колѣна іудина, по имени Корей: онъ возстаетъ не противъ одного Моисея, но противъ Моисея и Аарона, какъ представителей жречества. Въ позднѣйшемъ добавленіи, которое по своему характеру также вполнѣ родственно съ жреческимъ кодексомъ, но не принадлежитъ къ его первоначальнымъ составнымъ частямъ, левитъ Корей фигурируетъ во главѣ возстанія левитовъ противъ Аарона, какъ первосвященника, и требуетъ равноправія низшаго клира съ высшимъ клиромъ. Если мы примемъ за исходный

пунктъ версію іеговиста, чрезъ которую просвѣчиваетъ историческая подкладка, именно, потеря Рувимомъ его древняго положенія во главѣ братскихъ колѣнъ, то можно, такъ сказать, осязать происхожденіе второй версіи изъ первой. Послѣ того какъ народъ уступилъ мѣсто общинѣ, т.-е. церкви, на мѣсто народнаго вождя, Моисея, становятся духовные главы, Моисей и Ааронъ, и ненависть свѣтскихъ вліятельныхъ силъ направляется уже не противъ необыкновеннаго вліянія въ общественной жизни героя, посланнаго богомъ, но противъ позиціи наслѣдственнаго жреца: всѣ эти измѣненія естественнымъ образомъ вытекаютъ изъ перенесенія іерократіи въ моисееву эпоху. Далѣе, исходя изъ второй версіи, мы можемъ понять происхожденіе третьей. Во второй версіи первоначальные князья колѣна рувимова, сообразно съ духомъ времени, уступили мѣсто іудейскому князю, въ третьей версіи, сообразно съ дальнѣйшемъ развитіемъ, на мѣсто іудейскаго князя Корея сталъ одноименный эпонимъ послѣплѣнной левитской фамиліи, и споръ между клиромъ и знатью превратился въ домашній споръ между низшимъ и высшимъ клиромъ, споръ, который, несомнѣнно, былъ въ самомъ разгарѣ въ эпоху, современную разсказчику. Такъ развились эти три версіи, вытекавшія другъ изъ друга по прямой нисходящей линіи; если соединеніе ихъ вмѣстѣ исходило изъ какой-либо иной точки зрѣнія, то оно будетъ настоящей загадкой. Метаморфозы совершались подъ вліяніемъ великихъ историческихъ переворотовъ, прекрасно намъ извѣстныхъ, и мы можемъ вполнѣ постигнуть ихъ при свѣтѣ исторіи Іуды со времени Іосіи *).

Далѣе идетъ разсказъ о вторженіи израильтянъ въ страну на востокъ отъ Іордана. По іеговисту сосѣдніе народы ставятъ на пути евреевъ препятствія, и Израилю приходится съ оружіемъ въ рукахъ завоевывать страну, въ которой онъ хочетъ поселиться. Жреческій кодексъ разсказываетъ о всемъ этомъ столь же мало, какъ ранѣе о войнѣ съ амалекитянами; выходитъ такъ, какъ будто израильтяне сразу направились къ своей цѣли и безпрепятственно достигли ея, какъ будто Моисей и Елеазаръ уступаютъ владѣніе этой страной, не имѣющей надъ собою господина (Числ. 32), двумъ колѣнамъ Рувиму и Гаду. Но при Моисеѣ все таки была война: передъ этимъ разсказывается о войнѣ съ мадіанитянами, о которой мы уже говорили (Числ. 31). Конечно, въ разсказѣ о этой войнѣ фигурируетъ не столько повѣствованіе, сколько перечисленіе и распредѣленіе; въ стихѣ 27, повидимому, проглядываетъ основа всего разсказа (ср. I Сам. 30, 24). Этотъ разсказъ въ высшей степени

*) Composition des Hexateuchs, 1899, стр. 102 и сл., 340 и сл. Leidener Theolog. Tijdtschrift, 1878, стр. 139 и сл.

характеристиченъ съ точки зрѣнія взглядовъ на военное дѣло, какіе были у іудевъ въ позднѣйшую эпоху, когда они совершенно отвыкли отъ войны. Замѣчателенъ также поводъ къ войнѣ: война начинается не ради пріобрѣтенія земли и не ради другой какой-нибудь практической цѣли, но только изъ желанія отмстить за то, что мадіанитяне соблазнили отдѣльныхъ израильтянъ къ блуду.

Именно, старѣйшины мадіанитянъ пришли къ прорицателю Валааму и спрашивали у него совѣта, что предпринять противъ втершихся въ ихъ страну израильтянъ. Валаамъ указалъ имъ средство, чтобы подсѣчь опасность въ самомъ корнѣ: пусть мадіанитяне дадутъ въ жены израильтянамъ своихъ дочерей и такимъ образомъ отнимутъ у святого народа его силу, тайна которой заключается въ его обособленности. Мадіанитяне послѣдовали совѣту Валаама, и имъ удалось обольстить нѣкоторыхъ израильтянъ прелестями мадіанитскихъ женщинъ; за это на невѣрный народъ волею Ягве обрушилась тяжелая кара. До этого момента можно разгадать разсказъ жреческаго кодекса, лишь исходя изъ замѣчаній Числ. XXXI, 8, 16 и Іис. Нав. XIII, 22, которыя служатъ предпосылками для дальнѣйшаго развитія разсказа; только къ этимъ замѣчаніямъ подходитъ дошедшій до насъ отрывокъ, разсказывающій, какимъ образомъ, наконецъ, кара была пріостановлена (Числ. 25, 6 и слѣд.). Одинъ человѣкъ крайне дерзко приводитъ мадіанитянку въ лагерь на глазахъ у Моисея и у плачущихъ сыновъ Израиля; тогда молодой наслѣдникъ жреца, Финеесъ, беретъ копье, пронзаетъ нечестивую пару и такою ревностью отвращаетъ гнѣвъ Ягве. Этотъ разсказъ основывается на разсказѣ іеговиста, дошедшемъ до насъ также въ отрывкахъ (Числ. XXV, 1—5); онъ разсказывалъ объ отпаденіи израильтянъ въ лагерѣ у Ситтима въ культъ Ваалъ-Фегора, къ которому ихъ соблазнили дочери Моава. Но въ жреческомъ кодексѣ идолопоклонство совершенно выпало, за исключеніемъ нѣкоторыхъ невольныхъ воспоминаній, а на мѣсто его выдвинулся исключительно блудъ, который первоначально былъ только поводомъ къ спеціальной и главной винѣ. Р, очевидно, исходилъ изъ мысли, что брачные союзы съ чужеземными женами уже сами по себѣ являются отпаденіемъ отъ Ягве, нарушеніемъ его завѣта. Такой оборотъ разсказа всего болѣе соотвѣтствуетъ духу эпохи плѣна и послѣ плѣна: тогда не было прямой опасности грубаго идолопоклонства, но пришлось потратить не мало трудовъ, чтобы воспротивиться проникновенію язычества въ общину, грозившаго заразить ее подъ дружеской формой смѣшанныхъ браковъ. Но къ Ваалъ-Фегору іеговистическаго разсказа версія жреческаго кодекса прибавила еще фигуру Валаама, который также заимствованъ изъ іеговиста, но, конечно, въ

преобразованномъ до невѣроятности видѣ. Валаамъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ является въ древнемъ разсказѣ, противорѣчитъ всѣмъ понятіямъ жреческаго кодекса. Арамейскій прозорливецъ, нанятый за деньги и продѣлывающій всякаго рода языческія манипуляціи, чтобы подготовиться къ предсказанію, но при всемъ томъ вовсе не обманщикъ, а настоящій пророкъ, подъ пару всякому израильскому, вступающій въ самыя тѣсныя отношенія съ Ягве, хотя собственно намѣревающійся проклясть народъ Ягве — все это для нетерпимаго іудейства было слишкомъ много. Дѣло поправили просто: Валаамъ былъ связанъ съ послѣдующимъ разсказомъ и былъ превращенъ въ идейнаго иниціатора чертовщины, которую напустили мадіанитскія женщины; заново созданный по этому рецепту жреческимъ кодексомъ, Валаамъ впослѣдствіи вновь появляется въ Агадѣ. Остается неяснымъ, почему моавитяне замѣнены мадіанитянами; однако, установлено, что мадіанитяне никогда не жили въ этой странѣ.

Въ книгѣ Числъ повѣствовательныя части, носящія въ общемъ стиль и окраску жреческаго кодекса, все болѣе и болѣе пріобрѣтаютъ характеръ простыхъ вставокъ и редакціонныхъ дополненій къ имѣющемуся уже на лицо инородному цѣлому; самостоятельный основной источникъ жреческаго кодекса все сильнѣе оттѣсняется на задній планъ болѣе поздними прибавленіями и со смертью Моисея какъ будто совершенно исчезаетъ. По крайней мѣрѣ, въ первой половинѣ книги Іисуса Навина нѣтъ никакихъ слѣдовъ этого источника, а обстоятельные отрывки второй половины, принадлежащіе жреческому кодексу и трактующіе о раздѣленіи страны, также нельзя причислить къ основному ядру; эти отрывки висятъ въ воздухѣ, такъ какъ нѣтъ разсказа о завоеваніи страны, и уже не составляютъ цѣлаго, но подразумѣваютъ произведенія JE и D.

Нашъ обзоръ можно заключить сравненіемъ способовъ, посредствомъ которыхъ израильскія колѣна завладѣваютъ страною, какъ эти способы изображаютъ та и другая версіи. Жреческій кодексъ, въ согласіи съ обработкой въ духѣ Второзаконія, превращаетъ весь Ханаанъ въ tabula rasa и затѣмъ подвергаетъ, такъ сказать, розыгрышу эту страну, не имѣющую ни властителя, ни населенія. Сначала достается по жребію доля колѣну Іуды, затѣмъ Манассіи и Ефрему, далѣе двумъ колѣнамъ, примыкавшимъ къ Ефрему и къ Іудѣ, Веніамину и Симеону, наконецъ, пяти сѣвернымъ колѣнамъ, Завулону, Иссахару, Асиру, Нефѳалиму, Дану. «Это земли колѣнъ, которыя распредѣлили по жребію въ Силомѣ передъ Ягве, передъ скиніей собранія, жрецъ Елеазаръ, Іисусъ Навинъ и старѣйшины колѣнъ сыновъ Израиля».

По іеговисту, Іуда и Іосифъ, получаютъ въ удѣлъ свою область,

повидимому, уже въ Галгалѣ (14, 6) и при этомъ не по жребію; изъ Галгала они должны завладѣть ею. Много времени спустя остальная земля распредѣляется по жребію между семью мелкими запоздавшими колѣнами, при чемъ исходнымъ пунктомъ является Силомъ или, быть можетъ, первоначально Сихемъ (XVIII, 2—10); бросаетъ жребій и указываетъ долю одинъ Іисусъ, жреца Елеазара съ нимъ нѣтъ. Уже въ этомъ разсказѣ нѣсколько ограничивается безразличная общность точки зрѣнія жреческаго кодекса; но гораздо сильнѣе противорѣчитъ этой точкѣ зрѣнія важная первая глава книги Судей.

Эта глава въ дѣйствительности не есть продолженіе книги Іисуса Навина, но параллельна ей; она подразумѣваетъ фактъ завоеванія восточно-іорданской страны, но не западно-іорданской. О этомъ послѣднемъ она, наоборотъ, разсказываетъ сама и при томъ съ значительными отклоненіями отъ книги Іисуса Навина. Колѣна одно за другимъ, сначала Іуда, потомъ Іосифъ, выходятъ завоевывать свой «жребій» изъ Галгала, гдѣ прежде всего разбилъ свой лагерь mal^{e}'ak (вѣстникъ) Ягве. Собственно говоря, разсказъ идетъ только объ Іудѣ и Іосифѣ; о послѣднемъ, впрочемъ, только разсказывается, какъ онъ началъ завоевывать свою страну. Нѣтъ рѣчи объ Іисусѣ Навинѣ; какъ предводитель Израиля, онъ вообще не подходитъ къ общей точкѣ зрѣнія этого разсказа, съ которой, вѣроятно, скорѣе согласуется взглядъ на Іисуса, какъ на предводителя своего племени. Разсказчикъ безъ обиняковъ признаетъ, что завоеваніе далеко не окончено: хананеи продолжаютъ жить спокойно въ городахъ равнины, и только въ царскую эпоху, когда Израиль сдѣлался сильнымъ, они были подчинены и обложены данью. Уже упоминаніе mal^{e}'ak'a Ягве указываетъ, что эта глава, какъ и вообще ядро книги Судей, соотвѣтствуетъ іеговистическому слою традиціи, къ которому принадлежатъ также совпадающія или похожія мѣста въ книгѣ Іисуса Навина (XV, 13—19 и друг.). Отличіе этой главы отъ основной іеговистической версіи книги Іисуса Навина главнымъ образомъ объясняется тѣмъ, что версія книги Іисуса Навина происходитъ изъ Ефрема и поэтому приписываетъ завоеваніе всей страны героямъ Ефрема или Іосифа, въ то время какъ первая глава книги Судей обращаетъ больше вниманія на колѣно іудино. Впрочемъ, даже въ книгѣ Іисуса Навина есть остатки версіи (IX, 4—7, 12—14), въ которой, какъ въ Судей I, идетъ дѣло о «израильскомъ мужѣ» и считается необходимымъ «спросить уста Ягве», между тѣмъ какъ въ другихъ мѣстахъ говоритъ одинъ Іисусъ Навинъ и въ качествѣ преемника Моисея выноситъ рѣшеніе исключительно на основаніи полномочій своего собственнаго духа. Наконецъ, слѣдуетъ обратить вниманіе на

Исходъ 23, 20 и слѣд., гдѣ согласіе съ Судей I также выражается въ томъ, что предводителемъ Израиля является не Іисусъ Навинъ, а mal^{e}'ak Ягве, и что обѣтованная страна завоевывается не сразу, а постепенно, въ теченіе извѣстнаго времени.

Анахронизмы и анекдоты въ Судей I не могутъ помѣшать намъ признать, что лежащій въ основѣ главы общій взглядъ на ходъ завоеванія, судя по тому, что мы знаемъ о послѣдующемъ, несравненно болѣе соотвѣтствуетъ исторической дѣйствительности, чѣмъ взглядъ, господствующій въ книгѣ Іисуса Навина. Съ точки зрѣнія послѣдняго все происходило съ систематической основательностью: вся земля сначала была лишена населенія, а потомъ была распредѣлена по жребію между отдѣльными колѣнами. Это послѣднее представленіе, съ одной стороны, явилось вслѣдствіе буквальнаго толкованія выраженія жребій (Судей 18, 1), которое здѣсь перенесено съ семейныхъ надѣловъ на племенныя области, съ другой стороны, оно объясняется обычнымъ сосредоточеніемъ долгаго развитія въ одинъ первый главный актъ; послѣдовательнѣе всего оно развито въ жреческомъ кодексѣ, но совершенно чуждо первоначальной традиціи [176]). Тотъ же самый характеръ обнаруживается въ томъ, что нигдѣ не упоминается племя Іосифа, но вмѣсто него всегда стоятъ два колѣна, Ефремъ и Манассія, и въ томъ, что эти оба колѣна почти совершенно исчезаютъ въ сравненіи съ Іудой, хотя вождь Ефрема Іисусъ Навинъ, удержался изъ древней первоначальной ефремовой традиціи въ качествѣ вождя всего Израиля.

Мы не впадаемъ въ противорѣчіе, ссли при сравненіи слоевъ традиціи не прилагаемъ историческаго масштаба къ легендамъ о первобытныхъ временахъ и патріархахъ, но въ извѣстныхъ предѣлахъ примѣняемъ его къ эпической эпохѣ Моисея и Іисуса Навина. Эпическая традиція все таки содержитъ такіе элементы, которые можно объяснить, только исходя изъ предположенія, что въ основѣ ихъ лежатъ историческіе факты; эта традиція все таки происходитъ изъ той эпохи, о которой она разсказываетъ, въ то время, какъ легенда о патріархахъ не стоитъ рѣшительно ни въ какой связи съ эпохой о патріархахъ [177]). Это соображеніе оправдываетъ различный способъ разсмотрѣнія той и другой традиціи. Но конечный результатъ одинъ и тотъ же: примѣнять ли къ жреческому кодексу мѣрку поэзіи, или мѣрку исторіи, онъ все равно по цѣнности и по времени значительно уступаетъ іеговисту.

3. Я постарался въ грубыхъ чертахъ показать противоположность между конечными пунктами традиціи шестикнижія. Было бы вполнѣ возможно прослѣдить внутреннее развитіе традиціи черезъ посредство среднихъ звеньевъ, использовавъ болѣе детальные результаты раздѣленія шестикнижія на источники и привлекши

не особенно многочисленные, но важные намеки, встрѣчающіеся во Второзаконіи, въ историческихъ и пророческихъ книгахъ, въ особенности у Осіи. При этомъ оказалось бы, что легенда по своей природѣ побуждаетъ къ варіаціямъ, что она совершенно не поддается объективному изображенію. Уже при первой записи легенды ей придаютъ иную окраску различныя вліянія, которыя не производятъ еще, впрочемъ, насилія надъ обычнымъ смысломъ ея матеріала. Прежде всего можно доказать вліяніе того специфическаго вида пророчества, которое мы можемъ прослѣдить со времени Амоса. Меньше всего вліяніе это замѣтно въ основномъ древнемъ источникѣ іеговиста, ягвистѣ, но бросается въ глаза, что нигдѣ въ культѣ патріарховъ не фигурируютъ ашеры. Гораздо сильнѣе пророческій духъ вѣетъ изъ второго источника іеговиста, элогиста: въ этомъ источникѣ обнаруживается и намѣренно подчеркивается большее развитіе религіозности. Въ этомъ отношеніи важно, что Авраамъ вводится въ качествѣ nabî, что Іаковъ зарываетъ терафимовъ; важно также толкованіе masseba̱ у Сихема (Іис. Нав. 24, 27), а больше всего разсказъ о золотомъ тельцѣ. Представленіе о божествѣ теряетъ натуралистическія черты; божество является человѣку не въ тѣлесномъ видѣ, но громко говоритъ съ неба или открывается во снѣ. Религіозный элементъ сталъ болѣе утонченнымъ, но въ то же время болѣе энергичнымъ, и пропиталъ собою даже чуждые элементы, случайно образовавъ такія странныя смѣси, какъ напримѣръ Бытія XXXI, 10—13. Затѣмъ выступаетъ законъ и сообщаетъ свою закваску разсказу іеговиста; сначала это девтерономистическій законъ, уже въ книгѣ Бытія, а затѣмъ очень сильно законодательный элементъ проникаетъ въ книгу Исходъ и въ книгу Іисуса Навина. Наконецъ, въ жреческомъ кодексѣ производится полное преобразованіе древней традиціи, подъ вліяніемъ законодательства реставраціи послѣ плѣна. Законъ даетъ ключъ также для пониманія разсказа жреческаго кодекса. Всѣ отличительныя особенности этого разсказа тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ воздѣйствіемъ закона; повсюду заявляетъ о себѣ теорія, правило, сужденіе. Все то, что было сказано о культѣ, буквально можно повторить о легендѣ: въ древнюю эпоху ее можно сравнить съ зеленымъ деревомъ, которое растетъ изъ почвы, какъ можетъ и какъ хочетъ, а позднѣе это сухое дерево, правильно обточенное при помощи циркуля и угольника. Странно звучитъ возраженіе, что въ послѣплѣнную эпоху не было орудій для производства такихъ продуктовъ, какъ скинія собранія или хронологія. Конечно, эта эпоха не была оригинальной, но вѣдь существовалъ матеріалъ въ письменномъ видѣ, его не нужно было выдумывать. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ трудно было превратить храмъ въ переносную палатку? Да

и что это за творческая сила, которая производитъ только числа да имена? По меньшей мѣрѣ, не можетъ быть и рѣчи о юношеской свѣжести. Съ несравненно бо́льшимъ правомъ можно утверждать, что теоретическая формовка и приспособленіе легенды въ томъ стилѣ, какъ ихъ предпринялъ жреческій кодексъ, могли имѣть мѣсто только послѣ того, какъ легенда уже была вырвана изъ памяти и изъ сердца народа, и когда корни ея умерли.

Итакъ, исторія доисторической и эпической традиціи прошла совершенно черезъ тѣ же самыя фазы, какъ и исторія исторической традиціи; и въ этой параллели жреческій кодексъ во всѣхъ отношеніяхъ соотвѣтствуетъ книгѣ Хроникъ. Но среднее звено между старымъ и новымъ, между Израилемъ и іудействомъ, вездѣ все одно то же — Второзаконіе.

Романъ объ Антарѣ говоритъ о себѣ, что его возрастъ 670 лѣтъ, изъ которыхъ 400 лѣтъ онъ прожилъ въ эпоху невѣдѣнія (то-есть древне-арабскаго язычества), а остальныя 270 лѣтъ — въ исламѣ. Нѣчто подобное могли бы сказать о себѣ и историческія книги Библіи: если онѣ въ олицетворенномъ видѣ начинаютъ свою жизнь вмѣстѣ съ записью древнѣйшаго зерна, то онѣ кончаютъ ее вмѣстѣ съ послѣдней большой обработкой. Время невѣдѣнія въ этомъ случаѣ будетъ продолжаться вплоть до появленія «книги», которая, впрочемъ, въ ветхомъ завѣтѣ является не сразу, какъ Коранъ, но создается въ теченіе болѣе или менѣе долгаго періода времени, проходя черезъ цѣлый рядъ фазъ развитія.

III.

ИЗРАИЛЬ И ІУДЕЙСТВО.

Das Gesetz ist zwischen eingetreten.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Завершеніе критики закона.

Противъ общаго характера обоснованія гипотезы Графа раздаются возраженія. Это будто-бы непозволительная аргументація ex silentio, если изъ того обстоятельства, что жреческое законодательство еще при Іезекіилѣ не проявлялось тамъ, гдѣ оно должно было дѣйствовать, и было неизвѣстно тамъ, гдѣ должно было быть извѣстно, заключаютъ, что его вообще тогда еще не существовало. Но что же тогда требуется? Или несуществованіе того, чего нѣтъ налицо, должно еще раньше чѣмъ нибудь быть засвидѣтельствовано? Или раціональнѣе ex silentio дѣлать положительный выводъ, доказывать существованіе закона, раціональнѣе будетъ сказать: въ эпоху судей и царей нѣтъ никакихъ слѣдовъ іерократіи, слѣдовательно она происходитъ изъ глубокой древности, отъ Моисея? Но и въ такомъ случаѣ останется все та же проблема, все равно придется объяснять, какъ случилось, что со времени плѣна и послѣ плѣна іерократія жреческаго кодекса начинаетъ дѣйствовать на практикѣ. То, что противники гипотезы Графа называютъ аргументаціей ex silentio, есть, впрочемъ, не что иное, какъ повсюду примѣняемый методъ историческаго изслѣдованія.

Протестъ противъ аргументаціи ex silentio нѣсколько видоизмѣняется въ томъ случаѣ, когда указываютъ, что законы иногда являются теоріями, что если теорія не проникаетъ въ практику, то это еще ничего не говоритъ противъ ея существованія. Напримѣръ, кто станетъ отрицать существованіе Второзаконія на основаніи того, что въ до-плѣнную эпоху оно оставалось въ сущности теоріей? Если законы не соблюдаются, то тѣмъ не менѣе они какъ разъ поэтому и существуютъ,—конечно, при условіи, что въ пользу ихъ существованія говорятъ другія достаточныя доказательства. Но какъ разъ по отношенію къ жреческому кодексу эти доказательства никакъ не могутъ найтись. Кромѣ того, рѣдко случается, что въ извѣстномъ законѣ все было теоріей; возможность, что кое-что можетъ быть теоріей, имѣетъ значеніе не для всѣхъ, но всегда только для отдѣльныхъ случаевъ. Наконецъ, не все, что дѣйствительно является теоріей, ускользаетъ въ силу этого отъ связи съ исторіей. Даже законодательная фантазія всегда исходитъ изъ какихъ нибудь данныхъ предпосылокъ; историческая критика

хватается какъ разъ за эти предпосылки, а не за самые законы *).

Конечно, возраженія направляются совсѣмъ въ другую сторону, когда говорятъ, что законы жреческаго кодекса свидѣтельствуютъ о себѣ повсюду въ практикѣ исторической эпохи, что среди древняго Израиля всегда были жертвы, праздники, жрецы, обычаи очищенія и тому подобное. Въ основѣ этого возраженія лежитъ взглядъ, что будто бы согласно гипотезѣ Графа весь культъ изобрѣтенъ жреческимъ кодексомъ и введенъ только послѣ плѣна. На дѣлѣ защитники гипотезы Графа вовсе не думаютъ, что израильскій культъ внезапно явился въ міръ, будь то чрезъ посредство Іезекіиля и Ездры, или черезъ посредство Моисея—въ противномъ случаѣ къ чему же обвинять графіанцевъ въ дарвинизмѣ? Они находятъ только, что дѣла закона совершались ранѣе закона, что существуетъ различіе между традиціоннымъ обычаемъ и формулированнымъ закономъ, и что это различіе имѣетъ подъ собой матеріальную подкладку даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ оно кажется просто формальнымъ, такъ какъ оно связано съ централизаціей богослуженія и съ основанной на этой централизаціи іерократіей. И тутъ дѣло касается не только матеріала, но и духа, который скрывается за матеріаломъ и повсюду обнаруживаетъ характерныя черты духа времени **).

Всѣ эти возраженія грѣшатъ, между прочимъ, одной ошибкой: они оставляютъ безъ вниманія то, о чемъ собственно идетъ дѣло. Вопросъ не въ томъ, чтобы доказать, что моисеевъ законъ не существовалъ въ до-плѣнную эпоху. Въ пятикнижіи находится три слоя законодательства и традиціи, и задача заключается въ томъ, чтобы поставить эти слои въ порядкѣ ихъ исторической послѣдовательности. По отношенію къ іеговисту и Второзаконію эта задача достигла разрѣшенія, которое можетъ считаться общепризнаннымъ; теперь дѣло идетъ только о томъ, чтобы примѣнить къ жреческому кодексу тотъ методъ, при помощи котораго опредѣлены послѣдовательность и время происхожденія первыхъ двухъ произведеній, методъ, заключающійся во внутреннемъ сравненіи слоевъ другъ съ другомъ и въ историческомъ сравненіи слоевъ съ достовѣрными фактами израильской исторіи ***). Трудно было думать, что противъ такой постановки вопроса могутъ быть выставлены возраженія. Однако это случилось: одинъ и тотъ же способъ изслѣдованія

*) Ср. стр. 43—44; 147 и сл., 159 и сл., 256 и сл. Поэтому, сравненіе слоевъ традиціи столь же важно, какъ и сравненіе слоевъ закона.

**) Стр. 66 и сл., 88 и сл.

***) Методъ указанъ во введеніи (стр. 1 и сл.); я особенно старался ясно провести его въ первой главѣ, о мѣстѣ богослуженія.

въ примѣненіи къ Второзаконію называютъ историко-критическимъ методомъ, а въ примѣненіи къ жреческому кодексу называютъ искусственнымъ построеніемъ исторіи. Какъ извѣстно, всегда приходится строить исторію; рядъ жреческій кодексъ, іеговистъ, Второзаконіе также вовсе не есть нѣчто данное традиціей или природой вещей, но есть только гипотеза, державшаяся въ теченіе нѣсколькихъ десятилѣтій; правда, ея основанія, конечно, почти непостижимыя, позабылись, и поэтому она въ глазахъ ея сторонниковъ пріобрѣла призрачную объективность, т. е. получила характеръ догмы. Разница только въ томъ, хорошо или плохо конструируется исторія. Съ полнымъ правомъ намъ напоминаютъ, что логическая послѣдовательность, съ которой законы вытекаютъ одинъ изъ другого, не означаетъ непремѣнно ихъ историческую послѣдовательность. Но вѣдь не ради установленія логическаго прогресса мы стараемся прослѣдить развитіе, исходящее изъ пророчества, вплоть до его завершенія въ законѣ о культѣ; между тѣмъ обычно, наперекоръ здоровому человѣческому разуму, исторіи навязываютъ обратный ходъ, хотя этому противорѣчатъ ея слѣды, дошедшіе до насъ. Если мы дѣлаемъ очеркъ исторіи израильскаго культа на основаніи данныхъ историческихъ и пророческихъ книгъ, собранныхъ нами съ необыкновеннымъ трудомъ, сравниваемъ затѣмъ съ этимъ очеркомъ пятикнижіе и такимъ образомъ выясняемъ опредѣленныя отношенія одного слоя пятикнижія къ одной исторической фазѣ, другого слоя—къ другой,—то это вовсе не значитъ ставить логику на мѣсто историческаго изслѣдованія. Вѣдь нельзя же, наконецъ, доводить ученіе о неразумности существующаго до такой степени, чтобы соотвѣтствіе между слоемъ законодательства и соотвѣтствующей исторической фазой считать основаніемъ для того, чтобы отдѣлить ихъ какъ можно дальше другъ отъ друга. Тогда уже по крайней мѣрѣ слѣдовало бы примѣнить это основное положеніе къ іеговисту и къ Второзаконію, а не только къ жреческому кодексу. Вѣдь то, что правильно по отношенію къ одному, справедливо и по отношенію къ другому.

Само собой понятно, что не все то, что я говорилъ въ исторіи культа и традиціи, служитъ доказательствомъ моей гипотезы; наоборотъ, очень многое лишь объяснено на основаніи гипотезы, которая, конечно, не можетъ опираться сама на себя. Я намѣренно поступилъ такъ въ противоположность Графу. Графъ изложилъ свои аргументы довольно безсвязно и не пытался измѣнить общее воззрѣніе на исторію Израиля. Именно поэтому онъ и не произвелъ никакого впечатлѣнія на большинство своихъ товарищей по спеціальности; они не заглянули въ корень вещей, могли считать свою систему непоколебимой и поэтому могли смотрѣть на отдѣль-

ныя возраженія, какъ на второстепенныя мелочи. Разница между мною и Графомъ заключается главнымъ образомъ въ томъ, что я всегда возвращаюсь къ централизаціи культа и вывожу изъ этого событія отдѣльныя различія. Вся моя позиція сосредоточена въ первой главѣ; тамъ въ частности выяснено чрезвычайно важное съ исторической точки зрѣнія участіе пророческой партіи въ великой метаморфозѣ существа культа, которая никоимъ образомъ не могла произойти исключительно сама по себѣ. Далѣе, въ отличіе отъ Графа я придаю несравненно больше значенія, и притомъ рѣшающаго значенія, смѣнѣ господствующихъ идей, которая идетъ параллельно съ измѣненіями въ учрежденіяхъ и обычаяхъ культа, какъ въ особенности показываетъ вторая часть настоящей книги. Предпосылки, лежащія въ основѣ явленій, для меня едва ли не важнѣе, чѣмъ самыя явленія.

Если не все то, что до сихъ поръ говорилось, является доказательствомъ гипотезы Графа, то, съ другой стороны, есть достаточно матеріала для доказательствъ, на которыя еще не обращалось вниманія [178]). Понадобилась бы еще цѣлая книга, чтобы подробно изслѣдовать этотъ матеріалъ; въ настоящей книгѣ его можно коснуться только по выбору, бѣгло и кратко, иначе придется перейти тѣ границы, которыя ставитъ историческій, по существу, характеръ настоящаго «Введенія». При этомъ, по большей части доказательства въ пользу гипотезы Графа примыкаютъ къ опроверженію возраженій противъ нея.

I.

1. Эбергардъ Шрадеръ, правда, упоминаетъ въ своемъ Lehrbuch der Einleitung (1869, стр. 266), что Графъ относитъ законодательство среднихъ книгъ пятикнижія къ послѣ-плѣнной эпохѣ, но не обнаруживаетъ ни малѣйшаго понятія о томъ, чѣмъ обосновано это положеніе; не долго думая, онъ отвергаетъ положеніе Графа на основаніи того, что на него налагаетъ «свое veto уже критическій анализъ». Уже критическій анализъ! Но какъ онъ можетъ это сдѣлать? Какъ онъ можетъ доказать, что всестороннее развитіе единства культа, денатурализація жертвъ и праздниковъ, различіе между жрецами и левитами, автономная іерархія, что все это древнѣе, чѣмъ реформа Второзаконія? Можетъ быть, Шрадеръ думаетъ, что признаки, добытые на основаніи сравненія источниковъ съ точки зрѣнія исторіи культа и свидѣтельствующіе о послѣдовательности источниковъ въ такомъ порядкѣ: іеговистъ, Второзаконіе, жреческій кодексъ, уравновѣшиваются другими признаками, формальными и литературными,

по которымъ жреческій кодексъ стоитъ въ началѣ или, по крайней мѣрѣ, не въ концѣ ряда? Тогда шансы были бы равны, и вопросъ остался бы нерѣшеннымъ висѣть въ воздухѣ. Но этотъ неблагопріятный случай могъ бы наступить только въ томъ случаѣ, если бы литературный противовѣсъ дѣйствительно уравновѣшивалъ болѣе реальныя основанія въ пользу гипотезы Графа. Въ изслѣдованіи о составѣ шестикнижія я, слѣдуя за другими своими предшественниками, показалъ, какъ мало на это надежды; для полноты я повторю здѣсь основные пункты.

2. Говорятъ, что историческія воззрѣнія Второзаконія основываются не только на разсказѣ іеговиста, но и на разсказѣ жреческаго кодекса. Правда, Второзаконіе въ собственномъ смыслѣ (гл. 12—26) не содержитъ историческаго матеріала; но прежде чѣмъ Моисей переходитъ къ дѣлу, онъ даетъ два введенія, гл. 5—11 и гл. 1—4, и информируетъ насъ посредствомъ этихъ введеній о той ситуаціи, при которой онъ незадолго до своей смерти опубликовываетъ «эту тору». Мы находимся на востокѣ отъ Іордана, въ первомъ завоеванномъ израильтянами царствѣ аммореевъ, въ концѣ сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ; на очереди стоитъ переходъ въ землю Ханаанъ, для которой расчитано это законодательство. Какъ говорится въ главахъ 5, 9 и 10, до сихъ поръ былъ данъ только основной законъ десяти заповѣдей, который долженъ дѣйствовать при всякихъ отношеніяхъ; поэтому этотъ законъ былъ возвѣщенъ самимъ богомъ на Хоривѣ. Тогда народъ просилъ, чтобы больше ему не было прямого откровенія отъ Ягве, и возложилъ посредничество на Моисея, который вслѣдствіе этого удалился на священную гору, оставался тамъ сорокъ дней и сорокъ ночей и получилъ двѣ скрижали декалога, а кромѣ того постановленія и законы, которые онъ долженъ опубликовать только теперь, сорокъ лѣтъ спустя, такъ какъ они становятся практическими требованіями лишь со времени осѣдлаго поселенія. Но пока Моисей былъ на горѣ, народъ у подножія горы отлилъ золотого тельца; и когда Моисей сошелъ съ горы, то въ гнѣвѣ онъ разбилъ скрижали и уничтожилъ идола. Послѣ этого онъ ушелъ во второй разъ на гору, опять на сорокъ дней и сорокъ ночей, просилъ о милости для народа и для Аарона; по приказанію бога онъ сдѣлалъ двѣ новыхъ скрижали и деревянный ковчегъ для нихъ, и тогда Ягве еще разъ написалъ слово въ слово все то, что было на разбитыхъ скрижаляхъ. При этомъ случаѣ, какъ замѣчается въ 10, 8 и слѣд., были также назначены жрецами левиты.

Очевидно, что это репродукція іеговистическаго разсказа Исх. 19, 20, 24, 32—34. Напротивъ, жреческій кодексъ совершенно игнорируется. Второзаконіе знаетъ только два закона: декалогъ, который

получилъ отъ Ягве народъ, и постановленія и законы, которые получилъ на Хоривѣ Моисей; оба эти закона открыты въ одно и тоже время непосредственно вслѣдъ другъ за другомъ, но до сихъ поръ былъ опубликованъ только декалогъ. Куда же дѣлалось все законодательство о скиніи собранія, данное въ пустынѣ? Вѣдь Второзаконіе, слѣдовательно, не имѣетъ никакого понятія объ этомъ законодательствѣ, разъ Моисей опубликовываетъ тору только при переходѣ въ священную землю, такъ какъ тора подходитъ и имѣетъ значеніе именно только для страны, а не для пустыни. Могъ ли авторъ Второзаконія между 24 и 32 главами книги Исхода найти то, что мы тамъ теперь читаемъ (я умалчиваю уже о томъ, что, судя по главѣ 12, центральное моисеево святилище ему совершенно не было извѣстно)? Вѣдь онъ пропускаетъ все то, что въ книгѣ Исходъ вставлено изъ жреческаго кодекса. Конечно, Нёльдеке *) находитъ реминесценцію о жреческомъ кодексѣ въ упоминаніи ковчега изъ древа акаціи (Второзак. 10, 3). Но ковчегъ здѣсь стоитъ въ такой связи, которая точно соотвѣтствуетъ іеговисту (Исх. 32—33) и противорѣчитъ жреческому кодексу (Исх. 25 и слѣд.). Ковчегъ учрежденъ только послѣ того, какъ израильтяне поставили золотого тельца, а вовсе не въ самомъ началѣ божественнаго откровенія для исполненія роли краеугольнаго камня теократіи. Правда, въ настоящее время мы не находимъ упоминанія о ковчегѣ въ JE (Исх. 33), но онъ внезапно появляется въ ближайшемъ отрывкѣ іеговиста (Числ. 10, 33), и слѣдовало бы сначала сказать, откуда онъ туда попалъ. Какъ разсказъ объ устройствѣ палатки, появляющейся также совершенно безо всякой подготовки (Исх. 33, 7), такъ и разсказъ о ковчегѣ когда-то стоялъ между 6 и 7 стихами 33 главы Исхода и затѣмъ былъ выпущенъ послѣднимъ редакторомъ пятикнижія вслѣдствіе того, что неизбѣжно нужно было принять въ расчетъ P Исх. 25: за это говорятъ также еще другія основанія [179]). Вовсе не такъ трудно признать, что авторъ повѣствовательной части Второзаконія имѣлъ предъ собою JE до обработки его вмѣстѣ съ P и въ гораздо болѣе полномъ видѣ въ сравненіи съ тѣмъ видомъ, въ которомъ это произведеніе находится передъ нами послѣ этой обработки; однако, чтобы избѣжать такого предположенія, оппоненты предпочитаютъ хвататься за другія, самыя невозможныя предположенія. Именно, по Нёльдеке, авторъ Второз. 5—11 или имѣлъ передъ собою пятикнижіе въ его теперешнемъ видѣ и въ такомъ случаѣ съ какимъ-то непонятнымъ успѣхомъ сумѣлъ правильно выдѣлить оттуда JE, или онъ пользовался JE какъ самостоятельнымъ источникомъ, но

*) Jahrbb. für protest. Theologie, 1875, стр. 350.

читалъ также и P; при этомъ, однако, вся его общая точка зрѣнія не испытала на себѣ ни малѣйшаго вліянія жреческаго кодекса, но цѣликомъ и безсознательно противорѣчитъ ему, не оставляя мѣста никакому законодательству о культѣ, кромѣ декалога, т.-е. всему самому существенному содержанію P. Что же, значитъ надо согласиться на эту дилемму, такъ какъ нѣкоторыя черты Второзаконія не могутъ быть указаны въ современномъ видѣ JE, но удержались въ P? и при такихъ обстоятельствахъ слѣдуетъ считать уже доказаннымъ, что такія черты происходятъ изъ P? Но развѣ не слѣдуетъ по справедливости обращать хоть какое-нибудь вниманіе на общій ансамбль разсказа?

Впрочемъ, Ватке правильно замѣтилъ, что деревянный ковчегъ Второзаконія 10, 1 вовсе ужъ не такъ напоминаетъ ковчегъ 25-ой гл. Исхода; послѣдній по аналогіи съ золотымъ столомъ и жертвенникомъ слѣдовало бы скорѣе назвать золотымъ. Еще больше добраго желанія нужно для того, чтобы считать реминесценціей о P (Числ. 20, 22 и слѣд.) замѣчаніе о смерти и погребеніи Аарона въ Мисадэ и о назначеніи Елеазара на его мѣсто (Второз. 10, 6): вѣдь въ указанномъ мѣстѣ P Ааронъ умираетъ на горѣ Оръ, гдѣ его и хоронятъ. Ааронъ и Елеазаръ и въ JE стоятъ въ качествѣ жрецовъ рядомъ съ Моисеемъ и Іисусомъ Навиномъ (Іис. Нав. 24, 33); въ JE въ настоящее время, правда, не удержался разсказъ о погребеніи Аарона, но вѣдь нельзя требовать отъ редактора пятикнижія, чтобы онъ заставлялъ человѣка умирать два раза, одинъ разъ въ P, другой въ JE. Къ тому же, Второз. X, 6—7 есть интерполяція, такъ какъ послѣдующіе стихи, начиная съ 8-го, по которымъ жречествомъ владѣютъ не только Ааронъ и Елеазаръ, но и всѣ левиты, примыкаютъ къ 5-му стиху и основываются на Исх. 32: мы находимся еще у Хорива, а не въ Мисадэ (ср. въ особенности Втор. X, 10).

Историческую нить, вытканную въ 5, 9 и 10 главахъ Второзаконія, можно, далѣе, прослѣдить въ главахъ 1—4. Снявшись отъ Хорива, израильтяне приходятъ прямо въ Кадесъ-Вармі, и прежде чѣмъ осмѣлиться на вторженіе въ іудейскую горную страну, которое имъ приказано сдѣлать, они изъ собственной предосторожности, одобренной Моисеемъ, посылаютъ двѣнадцать развѣдчиковъ для рекогносцировки, въ томъ числѣ Халева, но не Іисуса Навина. Проникнувъ въ страну до ручья Есколъ, развѣдчики возвращаются; правда, они восхваляютъ благопріятныя условія страны, но выслушавъ ихъ разсказъ, народъ теряетъ мужество, ропщетъ и не можетъ осмѣлиться на нападеніе. Разгнѣванный такимъ поведеніемъ народа, Ягве повелѣваетъ ему опять блуждать по пустынѣ: израильтяне должны скитаться до тѣхъ поръ, пока не вымретъ старое поколѣніе

и не подростетъ новое. Изъ ложнаго стыда израильтяне все таки послѣ этого попытались продвинуться впередъ, но были отбиты съ огромными потерями. Тогда израильтяне опять возвращаются въ пустыню, гдѣ и блуждаютъ много лѣтъ въ горной странѣ Сеиръ, и, наконецъ, тридцать восемь лѣтъ спустя послѣ выхода изъ Кадеса, получаютъ приказаніе двинуться на сѣверъ, но пощадить родственные народы, Моава и Аммона. Израильтяне завоевываютъ землю амморейскихъ царей, Сигона, царя Есевона, и Ога, царя Васана; Моисей отдаетъ эту землю колѣнамъ Рувиму, Гаду и половинѣ Манассіи съ тѣмъ условіемъ, что ихъ ополченія и въ послѣдующее время будутъ принимать участіе въ войнѣ. Непрерывный разсказъ заключается назначеніемъ Іисуса Навина въ будущіе вожди народа.

Если прибавить сюда детали, разсѣянныя въ различныхъ мѣстахъ Второзаконія [180]), то этотъ разсказъ можно использовать прямо въ качествѣ руководящей нити для распознанія JE, какъ источника Второзаконія. Всѣ своеобразныя черты жреческаго кодекса, напротивъ, пройдены въ этомъ разсказѣ полнымъ молчаніемъ; отъ событій, описанныхъ въ Исх. 34, онъ перескакиваетъ прямо къ Числъ, 10. Цѣлый рядъ разсказовъ, къ которымъ возвращается или на которые намекаетъ Второзаконіе, находится только въ JE, а не въ P; обратнаго случая нѣтъ ни одного, а въ тѣхъ разсказахъ, которые находятся и въ JE и въ P, Второзаконіе слѣдуетъ версіи JE во всѣхъ случаяхъ, когда можно выяснить опредѣленное различіе между версіями. Развѣдчики отправляются изъ Кадеса, а не изъ пустыни Фаранъ, доходятъ до Хеврона, а не почти до Амаѳа, въ числѣ ихъ находится Халевъ, а не Іисусъ Навинъ. Мятежники, о которыхъ говорится въ Числъ 16, это рувимляне Даѳанъ и Авиронъ, а не Корей и левиты. Послѣ поселенія въ восточно-іорданской странѣ, народъ имѣетъ дѣло съ Моавомъ и Аммономъ, а не съ Мадіамомъ; Валаамъ стоитъ въ связи съ первыми, а не съ послѣднимъ; наконецъ, замѣчаніе о Ваалъ-Фегорѣ (Второзак. 4, 3) согласуется также съ JE (Числ. XXV, 1—5), а не съ P (Числ. XXV, 6 и слѣд.). При такомъ положеніи дѣла нельзя вмѣстѣ съ Нёльдеке считать число двѣнадцать развѣдчиковъ вѣрнымъ слѣдомъ вліянія P (Числ. XIII, 2). Если бы авторъ Второзаконія читалъ разсказъ о развѣдчикахъ въ томъ видѣ, въ какомъ теперь передъ нами находятся 13—14 главы Числъ, то было бы непостижимо, почему на него произвела впечатлѣніе лишь версія іеговиста, какъ мы это только что видѣли. Скажутъ, что онъ должно быть зналъ P въ видѣ отдѣльнаго произведенія; но вообще въ высшей степени сомнительно заключать на основаніи подобной детали, что авторъ Второзаконія пользовался

этимъ источникомъ, въ то время какъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ P не оказалъ на него никакого вліянія, даже какъ будто былъ неизвѣстенъ, тѣмъ болѣе, что пріоритетъ этого источника самъ по себѣ вовсе не установленъ, но лишь доказывается пользованіемъ девтерономиста. Если бы въ опредѣленіи числа развѣдчиковъ можно было доказать различіе между JE и P, если бы можно было сказать, что въ P посылаются 12 человѣкъ, а въ JE, напротивъ, трое, то дѣло приняло бы другой оборотъ; но начало разсказа JE въ Числъ 13 замѣнено началомъ разсказа P и поэтому осталось намъ неизвѣстнымъ; мы не знаемъ, было ли указано въ JE число развѣдчиковъ или нѣтъ. Въ этомъ случаѣ единственное раціональное заключеніе одно: добавить то, что утратилось въ разсказѣ JE изъ Второзаконія, которое въ другихъ случаяхъ слѣдуетъ исключительно іеговисту, и заключить, что и въ JE число развѣдчиковъ было 12. Съ наибольшимъ основаніемъ можно доказывать знакомство Второзаконія съ разсказомъ жреческаго кодекса изъ X, 22. Именно, 70 душъ, которыя составляли численность Израиля при переселеніи въ Египетъ, не упоминаются въ JE, и пробѣлъ іеговистической традиціи въ этомъ отношеніи неощутителенъ. Но эти 70 душъ нисколько не противорѣчатъ разсказу іеговиста, и если не считать указаннаго мѣста Второзаконія доказательствомъ въ пользу того, что упоминаніе о 70 душахъ первоначально было и въ іеговистѣ, то, по крайней мѣрѣ, надо согласиться, что это мѣсто Второзаконія все таки совершенно недостаточно для уничтоженія того очевиднаго факта, что жреческое законодательство исходитъ изъ законодательства Второзаконія [181]).

3. Далѣе, противники гипотезы Графа въ своихъ возраженіяхъ указываютъ на девтерономистическую редакцію шестикнижія, обнаруживающуюся всего яснѣе въ тѣхъ частяхъ, которыя слѣдуютъ торѣ Второзаконія и ссылаются на нее. Считалось само собой понятнымъ, что эта редакція одинаково распространяется и на іеговистическіе и жреческіе отрывки; но съ тѣхъ поръ, какъ вопросъ былъ изслѣдованъ ближе, оказалось, что въ томъ и другомъ случаѣ дѣло стоитъ далеко неодинаково. Слѣды, которые собралъ Нёльдеке, малозначительны и къ тому же не выдерживаютъ критики. Нёльдеке говоритъ, что разсказъ Второзаконія о смерти Моисея (Второзак. XXXII, 48 и слѣд., XXXIV, 1 и слѣд.) надо понимать только какъ расширеніе разсказа Grundschrift'a (P), удержавшагося почти буквально; но Второз. XXXIV, 1^{b}—7 не содержитъ ни одного слова изъ P, а XXXII, 48—52 обработано не рукою девтерономиста. Далѣе, Нёльдеке указываетъ на Іис. Нав. 9, 27: «тогда Іисусъ Навинъ сдѣлалъ жителей Гаваона дровосѣками и водоносами для общины и для жертвенника Ягве вплоть

до настоящаго дня на томъ мѣстѣ, которое изберетъ Ягве». Вторая половина стиха есть девтерономистическая прибавка къ первой, которая будто бы принадлежитъ къ Grundschrift'y. Но какъ соглашается самъ Нёльдеке, обработанные въ духѣ Второзаконія стихи IX, 22—26 являются продолженіемъ іеговистической версіи ($15^{a,b}$, 16), а не жреческой (15^{c}, 17—21). Между стихомъ 16 и 22 не достаетъ только одного извѣстія, на которое ссылается стихъ 26. Выраженіе дровосѣки и водоносы, само по себѣ еще не даетъ права отдѣлять стихъ 27 отъ стиховъ 22—26, такъ какъ это выраженіе встрѣчается не только въ стихѣ 21 (P), но и въ стихѣ 23 (JE). Прибавка «для общины», во всякомъ случаѣ указывающая на жреческій кодексъ, уравновѣшивается слѣдующимъ выраженіемъ «для жертвенника Ягве», которое соотвѣтствуетъ точкѣ зрѣнія іеговиста. Во всякомъ случаѣ, въ первоначальной версіи значилось, что жители Гаваона были предоставлены для службы у жертвенника или въ домѣ Ягве. Но по Іезекіилю 44, службу гіеродуловъ въ храмѣ должны были нести уже не иностранцы, а левиты: на этомъ основаніи въ жреческомъ кодексѣ слуги жертвенника превратились въ слугъ общины. Отсюда ясно, что въ стихѣ 27 выраженіе la^{c}edâ w^{e} (для общины и) поставлено въ противовѣсъ болѣе короткому выраженію l^{e} mizbaḥ (для жертвенника) и есть позднѣйшая корректура. Но разъ это такъ, то эта корректура доказываетъ, что послѣдняя редакція шестикнижія исходитъ не изъ Второзаконія, а изъ жреческаго кодекса. Свой взглядъ на Іис. Нав. XVIII, 2—10, гдѣ Нёльдеке также видитъ девтерономистическую прибавку къ разсказу Grundschrift'a о раздѣленіи земли, я изложилъ выше на страницѣ 316 и слѣд.: это іеговистическій отрывокъ, и если мнѣніе, что Іисусъ Навинъ указалъ области сначала Іудѣ и Ефрему, а затѣмъ много спустя остальнымъ семи колѣнамъ, есть вообще мнѣніе жреческаго кодекса, то жреческій кодексъ унаслѣдовалъ его изъ JE, гдѣ только и находится его корень *). Наконецъ, Нёльдеке крайне своеобразно считаетъ рѣшительнымъ доказательствомъ въ пользу своего мнѣнія Іис. Нав. 22. На это приходится замѣтить, что въ разсказѣ жреческаго кодекса Іис. Нав. XXII, 9—34, къ которому не принадлежатъ стихи 1—8, нельзя найти никакихъ слѣдовъ девтерономистической обработки [182]).

Болѣе серьезныя трудности представляетъ только оцѣнка короткой 20 главы книги Іисуса Навина, зерно которой принадлежитъ жреческому кодексу; но она содержитъ всякаго рода прибавки, сильно напоминающія девтерономистическую обработку. Кайзеръ объясняетъ эти неудобныя прибавки въ качествѣ очень позднихъ глоссъ. Съ перваго взгляда кажется, что это чисто тенденціозная критика, но ея результаты подтверждаются текстомъ LXX, въ которомъ въ 20-ой главѣ нѣтъ ни одной изъ этихъ какъ будто девтерономистическихъ прибавокъ [183]).

*) Composition des Hexat.. 1899, стр. 128 и сл.

Впрочемъ, даже если считать установленнымъ, что въ жреческомъ кодексѣ можно дѣйствительно указать нѣкоторые слѣды девтерономистической обработки, то все-таки надо объяснить, почему въ JE эти слѣды встрѣчаются въ непропорціонально большемъ количествѣ, почему, напримѣръ, ихъ вообще нѣтъ во всей массѣ законодательства среднихъ книгъ шестикнижія. Это явленіе, точно установленное и проходящее красною нитью чрезъ шестикнижіе, должно уже напередъ поколебать довѣріе къ отдѣльнымъ пунктамъ, говорящимъ противное, тѣмъ болѣе что, какъ показываетъ Іис. Нав. 20, позднѣйшая ретушь каноническаго текста иногда подражаетъ тону Второзаконія. Девтерономистическая редакція въ собственномъ смыслѣ, въ которой принимала участіе не одна рука, не распространяется на жреческій кодексъ; но «благодаря исконному высокому уваженію къ закону Второзаконія, въ словоупотребленіе было введено множество оборотовъ, выраженій и мыслей, повтореніе которыхъ мы постоянно встрѣчаемъ вплоть до позднѣйшихъ произведеній еврейской литературы; слѣдовательно, намъ вовсе не приходится удивляться, если мы встрѣчаемъ ихъ и въ жреческомъ кодексѣ, подвергавшемся столькимъ поправкамъ, расширеніямъ и обработкамъ» *).

II.

1. Выше я только что указалъ, что въ la^{c}edâ w^{e} (Іис. Нав. 9, 27) я вижу прибавку, сдѣланную окончательной жреческой редакціей. Конечно, существованіе послѣдней можно признавать только въ томъ случаѣ, если жреческій кодексъ моложе Второзаконія. Это положеніе основывается не только на дедукціи; Кюэненъ обосновалъ его индуктивнымъ путемъ еще раньше, чѣмъ онъ сдѣлался сторонникомъ гипотезы Графа [184]). Для нагляднаго доказательства лучше всего подходятъ главы Лев. 17—26. Въ настоящее время онѣ инкорпорированы жреческимъ кодексомъ путемъ соотвѣтствующей обработки, которая въ нѣкоторыхъ мѣстахъ прибавляла только мелочи, а въ другихъ мѣстахъ произвела значительныя измѣненія. Но первоначально эти главы составляли самостоятельное законченное въ себѣ цѣлое, проникнутое довольно манернымъ религіозно-увѣщательнымъ тономъ, который очень мало соотвѣтствуетъ жре-

*) Ad. Jülicher въ Götting. gel. Anz., 1883, стр. 1458.

ческому кодексу. Авторъ во многихъ случаяхъ работалъ по древнѣйшимъ оригиналамъ; этимъ объясняется, напримѣръ, параллелизмъ главъ 18 и 20. Главы Лев. 17—26 необыкновенно поучительны съ точки зрѣнія выясненія литературныхъ отношеній: это настоящій компендіумъ литературной исторіи пятикнижія [185]).

Мы еще ясно можемъ замѣтить, что законодательство этихъ главъ, подобно Второзаконію, въ конечномъ счетѣ коренится въ синайскомъ законодательствѣ іеговиста (Исх. 20—23). Оно точно также было дано на горѣ Синаѣ (ср. XXV, 1, XXVI, 46). Оно обращается къ народу и народно по своему содержанію: его предметомъ по большей части являются гражданскія отношенія и моральныя нормы. Оно хочетъ имѣть значеніе только для страны и для осѣдлой жизни, а не для пустыни. Праздники, въ числѣ трехъ, еще не окончательно утратили характера праздниковъ жатвы; среди жертвъ нѣтъ жертвъ за грѣхъ и за вину; культъ, какъ предметъ законодательства, правда, выдвигается уже непропорціонально много на первый планъ, но заповѣди, касающіяся исключительно культа, еще не превращаются въ спеціальныя техническія предписанія и обращены еще только къ народу: даже въ предписаніяхъ, касающихся жрецовъ, рѣчь обращена къ народу, о жрецахъ говорится въ третьемъ лицѣ. Есть, наконецъ, цѣлый рядъ осязательныхъ точекъ соприкосновеній. Отрывки Лев. XIX, 2—8 и XIX, 9—10 можно считать аналогіей къ первой и второй скрижали декалога. Изреченіе «не будь пристрастенъ въ пользу бѣднаго и не бойся великаго» (19, 15) есть развитіе правила Исх. 23, 3; многія другія изреченія Лев. XIX могли бы съ одинаковымъ правомъ стоять въ Исх. 22, 17 и слѣд. Предписанія Лев. XXII, 27—29 примыкаютъ къ Исх. XXII, 29, XXIII, 18—19. Точно также предписанія Лев. XXIV, 15—22 по содержанію и по формѣ опираются на Исх. XXI, 12 [186]); въ XXV, 1—7 повторяются всѣ до одного выраженія изъ Исх. XXIII, 10—11. Въ 20, 24 находится фраза изъ іеговиста: «земля, текущая молокомъ и медомъ».

Но законъ Лев. 17—26 принимаетъ іеговистическое законодательство только за исходный пунктъ; онъ подвергаетъ его весьма значительнымъ измѣненіямъ, именно, до извѣстной степени, въ стилѣ Второзаконія. Родственныя черты съ Второзаконіемъ можно указать и въ идеяхъ и въ выраженіяхъ. И Второзаконію, и Лев. 17—26 одинаково свойственна забота о бѣдныхъ и безправныхъ, у того и другого законодательства одна и та же цѣль—гуманность. «Если чужеземецъ живетъ въ вашей странѣ, рядомъ съ вами, не притѣсняйте его, пусть онъ будетъ для васъ, какъ рожденный отъ васъ, и ты долженъ любить его, какъ самого себя, ибо вы сами были чужеземцами въ землѣ египетской» (Лев. XIX, 33—34). Лев.

17 и слѣд. также придаетъ огромное значеніе локальному единству жертвеннаго служенія. Это требованіе еще выставляется, а не подразумѣвается (XVII, 8—9; XIX, 30; XXVI, 2); еще явственно проглядываетъ мотивъ этого требованія, защита отъ языческаго вліянія и проведеніе монотеизма, не признающаго изображеній бога: это важныя точки соприкосновенія съ Второзаконіемъ. Такія же точки соприкосновенія можно, далѣе, указать въ запрещеніи траура (XIX, 27—28), въ разсчетѣ срока пятидесятницы отъ начала жатвы ячменя (23, 15), въ семидневной продолжительности праздника кущей и въ веселыхъ жертвенныхъ пирахъ, которыми онъ долженъ сопровождаться (XXIII, 40—41). Надо еще указать на весьма значительное сходство въ окраскѣ рѣчи *); изъ отдѣльныхъ оборотовъ особенно выдаются такіе: «когда вы придете въ страну, которую я дамъ вамъ», «веселитесь передъ Ягве», «Ягве, я, который вывелъ васъ изъ египетской земли», «соблюдайте и исполняйте мои заповѣди и законы».

Но законодательство этихъ главъ книги Левитъ уже стоитъ выше той ступени, на которой находится Второзаконіе. На праздникахъ уже получаетъ перевѣсъ жертва отъ лица всей общины (XXIII, 9—22), жрецы уже не левиты, но сыновья или братья Аарона, ихъ доходы значительно возрастаютъ, и возвышается ихъ святость, обособляющая ихъ отъ мірянъ. Ставятся также болѣе строгія требованія относительно тѣлесной святости мірянъ, въ особенности относительно воздержанія отъ плотскихъ грѣховъ и отъ браковъ между родственниками (гл. 18—20). Сообразно съ этими требованіями, воспрещается бракъ съ деверемъ (XVIII, 14, XX, 20), который во Второзаконіи еще считается законнымъ. Слова XVIII, 24 и слѣд. переносятъ насъ въ такую эпоху, когда народъ хорошо познакомился съ плѣномъ: «смотрите, соблюдайте мои повелѣнія и законы и избѣгайте такой мерзости, ибо люди, которые раньше жили въ этой странѣ, дѣлали эти мерзости, и земля выблевала ихъ; берегитесь, чтобы земля не выблевала также и васъ, какъ она выблевала народъ раньше васъ». Сходно съ этимъ предписаніемъ XX, 23—24; въ законодательствѣ такія предписанія говорятъ нѣсколько больше, чѣмъ въ пророчествѣ. Но по мѣрѣ того, какъ нашъ отрывокъ удаляется отъ Второзаконія, онъ приближается къ пророку Іезекіилю. Съ названнымъ пророкомъ онъ находится въ самомъ близкомъ родствѣ, и это родство больше всего бросается въ глаза. Оно обнаруживается въ томъ, что нашъ законъ своеобразно проникнутъ культомъ и моралью, оно обнаруживается

*) Напр., XVIII, 1—5, 24—30; XIX, 33—37; XX, 22 и сл., XXV, 35 и сл.

въ довольно матеріалистическомъ пониманіи святости, какъ основного требованія религіи, и въ обоснованіи этого требованія условіями и жизнью около святилища и въ священной странѣ [188]). Еще замѣтнѣе это родство обнаруживается въ языкѣ: многіе рѣдкіе обороты рѣчи и даже цѣлыя фразы изъ Іезекіиля повторяются Лев. 17 и слѣд. [189]). Въ Лев. XXV, 9 на десятый день седьмого мѣсяца назначается, какъ и у Іезекіиля (40, 41), новый годъ, а не великій день очищенія, какъ въ жреческомъ кодексѣ; поэтому Графъ считалъ авторомъ этого законодательнаго сборника книги Левитъ именно названнаго пророка эпохи плѣна; Колензо и Кайзеръ въ этомъ отношеніи слѣдовали за Графомъ. Но врядъ ли можно такъ думать; несмотря на цѣлый рядъ точекъ соприкосновенія по языку и по содержанію, согласіе между Іезекіилемъ и этимъ сборникомъ далеко неполное. Іезекіиль не знаетъ сѣмени Аарона и принесенія вина при жертвѣ (Лев. 23, 13), законодательство Іезекіиля о праздникахъ значительно отклоняется и по духу стоитъ ближе къ законодательству жреческаго кодекса; наконецъ, этотъ сборникъ долженъ былъ бы хоть что нибудь сказать о томъ положеніи, которое принадлежитъ въ культѣ левитамъ и князю.

Нашъ законодательный сводъ, которому Клостерманъ далъ очень подходящее названіе закона о святости (Heiligkeitsgesetz), склоняется отъ Іезекіиля къ жреческому кодексу; не требуется особеннаго вниманія, чтобы въ такихъ мѣстахъ, какъ главы 17, 21, 22, открыть отличія этого свода отъ Іезекіиля (на дѣлѣ, конечно, весьма значительныя). Законъ о святости стоитъ между Іезекіилемъ и жреческимъ кодексомъ, но онъ нѣсколько ближе къ Іезекіилю. Какъ надо понимать этотъ фактъ? Іеговистъ, Второзаконіе Іезекіиль — это послѣдовательный историческій рядъ; рядъ: Іезекіиль, законъ о святости, жреческій кодексъ, надо также понимать, какъ историческую лѣстницу; и тогда находится объясненіе зависимости закона о святости отъ іеговиста и Второзаконія. Если мы признаемъ, что Іезекіиль питалъ особенное пристрастіе къ этому отрывку пятикнижія, который былъ ему извѣстенъ въ томъ же самомъ объемѣ, какъ и намъ, и принялъ его за образецъ для созданія своего образа мыслей и литературной манеры, то мы не нарушимъ требованій историческаго порядка и не выведемъ Іезекіиля изъ того ряда, который долженъ составиться; но такой случайности вообще суждено остаться внѣ нашего контроля. Очень точный отвѣтъ на вопросъ о томъ, является ли законъ о святости переходною отъ жреческаго кодекса къ Іезекіилю или отъ Іезекіиля къ жреческому кодексу, дается тѣмъ наблюденіемъ, что законъ о святости былъ подвергнутъ послѣдней редакціонной обработкѣ съ точки зрѣнія не Іезекіиля, а жреческаго кодекса;

благодаря этой обработкѣ, онъ и былъ принятъ въ составъ жреческаго кодекса. Обработка не вездѣ была проведена одинаково сильно: отчасти ея добавленія и поправки чрезвычайно обширны (напримѣръ, XXIII, 1—8, XXIII, 38, XXIV, 1—14, 23), отчасти малозначительны, напримѣръ, вставка 'ohel mo^{c}ed (вмѣсто mikdasch, святилище или mischkan, жилище), жертвы за вину (XIX 21—22), kodesch kodaschîm (святое святыхъ, 21, 22). Только въ 25, 8 и слѣд. не удается выдѣлить добавленія цѣликомъ, но общепризнанъ фактъ, что послѣдняя редакція закона о святости исходитъ изъ жреческаго кодекса. Не слѣдуетъ бояться переоцѣнки литературно-историческаго значенія этой редакціи [190]).

2. Особаго вниманія заслуживаетъ заключительная рѣчь Лев. XXVI, 3—46. Эта рѣчь, принадлежность которой къ закону о святости ранѣе молчаливо признавалась, считается теперь нѣкоторыми изслѣдователями, напримѣръ, Нёльдеке, интерполяціей, чуждой книгѣ Левитъ. Во всякомъ случаѣ, эта рѣчь написана со спеціальной цѣлью, имѣющей отношеніе къ тому изложенію, которое ближайшимъ образомъ ей предшествуетъ. Если понимать эту рѣчь не въ качествѣ заключительнаго слова, какъ напр. рѣчи въ Исх. XXIII, 20—23 или во Второз. XXVIII, то ея позиція будетъ совершенно непонятна, на какомъ бы мѣстѣ жреческаго кодекса она ни стояла. Но она съ полной очевидностью примыкаетъ къ законамъ главъ 17—25. Земля и земледѣліе въ ней имѣютъ то же самое значеніе для религіи, какъ и въ главахъ 19, 23, 25; угроза, что земля выплюнетъ народъ, повторяется здѣсь въ еще болѣе полномъ видѣ; единственная заповѣдь, названная этимъ именемъ, это заповѣдь объ отдыхѣ земли на седьмой годъ (XXVI, 34, ср. XXV, 1—7). Рѣчь начинается оборотомъ, столь характеристическимъ для автора главъ 17 и слѣд.: «если вы будете поступать по повелѣніямъ моимъ и держаться заповѣдей моихъ»; въ нѣсколько измѣненномъ видѣ этотъ оборотъ повторяется въ стихахъ 15 и 43. Конецъ гласитъ (26, 46): «вотъ постановленія, законы и повелѣнія, которыя Ягве далъ для урегулированія отношеній между собой и Израилемъ на горѣ Синаѣ чрезъ Моисея». Очевидно, это заключительная подпись къ предшествующему своду «постановленій и законовъ», который лежитъ передъ нами въ главахъ XVII, 1—XXVI, 2. Гора Синай названа въ качествѣ мѣста откровенія также въ XXV, 1.

Если безспорно, что глава XXVI написана съ цѣлью дать заключеніе къ главамъ 17—25, то прежде всего напрашивается мысль, что авторъ этого законодательнаго сборника есть также и авторъ рѣчи. Но Нёльдеке думаетъ, что языкъ рѣчи сильно отклоняется отъ языка главъ 17—25. Однако, онъ самъ долженъ при-

знать цѣлый рядъ сходныхъ чертъ, и притомъ очень важныхъ, а нѣкоторыя различія, которыя онъ приводитъ (bamôth, hammanîm, gillûlîm 26, 30) въ дѣйствительности также скорѣе являются точками соприкосновенія. Рѣдкія и оригинальныя слова можно собрать и изъ предшествующихъ главъ; въ главѣ 26 они, можетъ быть, встрѣчаются нѣсколько чаще, но неправильно на этомъ основаніи считать языкъ рѣчи вообще очень оригинальнымъ, разъ онъ, наоборотъ, повсюду примыкаетъ къ реминесценціямъ предшествующихъ главъ. Тѣ черты, которыя дѣйствительно остаются различіями съ точки зрѣнія языка, получаютъ удовлетворительное объясненіе изъ различія матеріала: до 26 главы излагались законы сухимъ стилемъ, соотвѣтствующимъ дѣлу, а тутъ излагается пророчество въ формѣ поэтическо-патетической рѣчи. Въ законѣ субъективныя черты автора по большей части отступаютъ передъ объектомъ, который авторъ зачастую находилъ уже въ оформленномъ видѣ; въ рѣчи его субъективность можетъ свободно обнаружиться. Этого никакъ нельзя упускать изъ виду.

Противоположныя основанія, которыя Нёльдеке приводитъ противъ того, что рѣчь Лев. 26 по всей вѣроятности принадлежитъ къ главамъ 17—25, а не просто приклеена къ нимъ, совершенно исчезаютъ при ближайшемъ сравненіи литературнаго характера закона и рѣчи. Прежде всего глава 26 сильнѣйшимъ образомъ напоминаетъ намъ образъ мыслей и манеру выраженія Іезекіиля. Самое характерное мѣсто въ этомъ отношеніи—это 26, 39. Только что была высказана угроза, что Израиль будетъ уничтоженъ въ качествѣ народа, а остатокъ, который избѣгнетъ убійственнаго меча враговъ, будетъ уведенъ въ изгнаніе и тамъ будетъ изнывать подъ тяжестью перенесенныхъ несчастій и переживаемыхъ страданій. Эта угроза въ 26—39 находитъ дальнѣйшее выраженіе въ такихъ словахъ: «оставшіеся изъ васъ сгніютъ въ грѣхахъ своихъ въ земляхъ вашихъ враговъ и сгніютъ также въ грѣхахъ ихъ отцовъ; тогда признаются они въ грѣхахъ своихъ и въ грѣхахъ ихъ отцовъ». У Іезекіиля признаніе, дѣйствительно, также имѣетъ мѣсто со стороны его товарищей по изгнанію; они говорятъ (33, 10): «наши беззаконія и грѣхи гнетутъ насъ, мы гніемъ въ нихъ и не можемъ свыкнуться (съ ними)». Въ тѣхъ же выраженіяхъ пророкъ говоритъ, что, находясь въ тупомъ горѣ о смерти своей жены, онъ является какъ бы прообразомъ народа (24, 23): «вы не будете плакать и жаловаться, вы сгніете въ вашихъ грѣхахъ». Кромѣ окраски рѣчи въ стилѣ Іезекіиля, въ нашей рѣчи также есть немало другихъ сопутствующихъ явленій, которыя мы констатировали въ предшествующихъ законахъ. Конечно, въ рѣчи нельзя найти слѣдовъ іеговистическаго законодательства (не считая того, что

Исх. 23, 20 и слѣд. было образцомъ и для Второз. 28 и для Лев. 26); но зато очень явственно вліяніе пророковъ, даже древнѣйшихъ, напримѣръ, Амоса (стихъ 31). И книга Іезекіиля и Лев. 26 одинаково были бы немыслимы, если бы для нихъ не существовало основы въ предшествующей пророческой литературѣ.

Что касается до отношеній этой главы къ Второзаконію, то ея сходство съ Второз. 28 очень велико, и не только со стороны матеріала, но и со стороны плана. Лексическихъ точекъ соприкосновенія, правда, немного, но зато онѣ очень важны. Выраженія 16 стиха повторяются въ ветхомъ завѣтѣ только во Второз. XXVIII, 22, 65; точно также rîschonîm въ значеніи предки (стихъ 45) встрѣчается только во Второз. 19, 14 и въ позднѣйшей литературѣ (Ис. 61, 4). Выраженіе «необрѣзанное сердце» встрѣчается въ законѣ также только одинъ разъ, именно, во Второзаконіи; кромѣ того, оно встрѣчается въ современной ему или въ нѣсколько болѣе поздней литературѣ (Іерем., IV, 4; IX, 24—25; Іезекіиль, XLIV, 7, 9). Есть еще нѣсколько отзвуковъ Іереміи, но они по большей части не такъ опредѣленны [191]). Если бы наша глава не стояла въ книгѣ Левитъ, то, несомнѣнно, ее стали бы считать репродукціей отчасти древнѣйшихъ пророчествъ, но главнымъ образомъ пророчествъ Іереміи и Іезекіиля; замѣтимъ, что 34 стихъ дѣйствительно приведенъ во II Хрон., 36, 32 въ качествѣ слова пророка Іереміи.

Мотивъ въ пользу отдѣленія главы 26 отъ главъ 17—25 только одинъ: съ необыкновенной наглядностью обнаруживаются происхожденіе этой увѣщательной и угрожающей рѣчи изъ эпохи плѣна или послѣ плѣна. Но съ нашей точки зрѣнія это обстоятельство только доказываетъ принадлежность главы 26 къ главамъ 17—25 и блестящимъ образомъ подтверждаетъ тотъ приговоръ, который мы и безъ того уже постановили относительно времени происхожденія этого законодательства. «Если вы, несмотря на все это, не послушаете меня, но со враждой пойдете противъ меня, то я съ ожесточенной враждой пойду противъ васъ и всемеро накажу васъ за ваши грѣхи. Вы будете ѣсть плоть вашихъ сыновей и дочерей, я разрушу ваши высоты и повалю ваши столбы въ честь солнца и нагроможу васъ на ваши идолы, и вы будете отвратительны душѣ моей. И я превращу ваши города въ груды развалинъ, опустошу ваши святилища и не буду нюхать благоуханія вашихъ жертвъ. И я опустошу вашу землю, такъ что оцѣпенѣютъ отъ ужаса ваши враги, которые поселятся въ ней, а васъ я разсѣю между народами и обнажу мечъ вслѣдъ за вами, и земля ваша будетъ пустыней, а ваши города грудами развалинъ. Тогда земля получитъ свои субботы во всѣ годы запустѣнія, когда вы будете въ землѣ

вашихъ враговъ; тогда земля будетъ праздновать и получитъ свои субботы; во всѣ годы запустѣнія она допразднуетъ свои субботы, которыхъ она не праздновала, пока вы въ ней жили. А въ сердце тѣхъ, кто останется изъ васъ, я пошлю уныніе въ странѣ вашихъ враговъ; шумъ колышащагося листа будетъ пугать ихъ, и они побѣгутъ отъ него, какъ отъ меча, и упадутъ, хотя никто и не преслѣдуетъ ихъ; они будутъ спотыкаться другъ о друга, какъ въ ужасѣ передъ мечемъ, когда никто не будетъ преслѣдовать ихъ, и безъ остановки будете бѣжать отъ враговъ вашихъ. И вы затеряетесь среди народа, и земля вашихъ враговъ пожретъ васъ. А тѣ изъ васъ, которые останутся, сгніютъ въ грѣхѣ своемъ въ землѣ враговъ своихъ и въ грѣхахъ отцовъ своихъ, въ грѣхѣ невѣрности, которую они по отношенію ко мнѣ проявляли, и признаются въ томъ, что они шли противъ меня, и я пошелъ противъ нихъ и ввелъ въ землю враговъ ихъ. Тогда склонится необрѣзанное сердце ихъ, и тогда они получатъ воздаяніе за свой грѣхъ, и я вспомню о моемъ завѣтѣ съ Іаковомъ, и о моемъ завѣтѣ съ Исаакомъ, и о моемъ завѣтѣ съ Авраамомъ, и вспомню я о землѣ. И земля, покинутая ими, получитъ свои субботы, пока она будетъ лежать лишенная жителей, какъ пустыня, а сами они получатъ воздаяніе за свой грѣхъ, потому что они отвергли законы мои и презирали повелѣнія мои. Но при всемъ томъ, когда они будутъ въ землѣ враговъ своихъ, я не отвергну и не презрю ихъ до того, чтобы совершенно уничтожить ихъ и чтобы нарушить мой завѣтъ съ ними, ибо я — Ягве, ихъ богъ. И я напомню имъ завѣтъ мой съ предками, которыхъ я вывелъ предъ глазами народовъ изъ земли египетской, чтобы быть ихъ богомъ, я Ягве» (XXVI, 27—45).

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что такъ нельзя было писать ранѣе вавилонскаго плѣна. Конечно, оппоненты надѣются спастись ссылкой на ассирійскій плѣнъ; но гдѣ въ нашей рѣчи родственныя черты съ выраженіями древняго подлиннаго Исаіи? Какъ доказано, подобныя идеи, чувства и выраженія, какъ они выражены въ этой рѣчи, господствовали въ эпоху Іезекіиля; но трудно доказать, чтобы паденіе Самаріи могло повергнуть Іерусалимъ въ такого рода уныніе: вѣдь въ сѣверномъ царствѣ рѣчь Лев. 26, не могла быть написана, такъ какъ она предполагаетъ единство культа. И во Второз. 29, 30, и въ этой рѣчи слово обращено къ іудеямъ, а іудеямъ было чуждо живое сознаніе ихъ солидарности съ уведенными въ плѣнъ израильтянами, такъ что, внимая подобнымъ угрозамъ, іудеи врядъ ли могли думать объ Израилѣ. По моему мнѣнію, авторъ нашей рѣчи навѣрное жилъ или незадолго до конца вавилонскаго плѣна, или послѣ него, такъ какъ въ заключеніи рѣчи онъ имѣетъ въ виду реставрацію. Для такихъ пророковъ, какъ

напр. Іеремія и Іезекіиль, еще имѣетъ смыслъ подобное заглядываніе въ счастливое будущее, но въ Лев. 26 оно противорѣчитъ историческому костюму рѣчи и цѣлямъ угрозы и, повидимому, естественнѣе всего объясняется случайностью, то-есть дѣйствительнымъ событіемъ. Въ сравненіи съ Іереміей и Іезекіилемъ пріоритетъ не на сторонѣ Лев. 26; это обнаруживается изъ того, что выраженіе необрѣзанное сердце создается впервые у Іереміи (IV, 4; IX, 24—26). Въ рѣчи Лев. 26 оно перенято въ качествѣ готоваго, извѣстнаго термина; кромѣ того фразу сгніютъ въ грѣхахъ Іезекіиль повторяетъ со словъ другихъ, слѣдовательно, она была введена въ литературный оборотъ только этимъ пророкомъ, а въ рѣчи является заимствованіемъ [192]).

Критика Лев. 17 и слѣд. приводитъ къ тому результату, что даже законодательный сборникъ, появившійся только въ эпоху плѣна, былъ рецепированъ и помоложенъ жреческимъ кодексомъ. Поэтому намъ не приходится страшиться, что гипотеза Графа свалится отъ угрозы Шрадера «критическимъ анализомъ».

3. Можно упомянуть еще о двухъ или о трехъ важныхъ слѣдахъ окончательной жреческой обработки шестикнижія. Въ разсказѣ о потопѣ 6—9 стихи VII главы есть редакціонная вставка, которая имѣетъ цѣлью устранить противорѣчіе между JE и P; эта вставка раздѣляетъ представленія жреческаго кодекса и говоритъ его языкомъ. Въ заголовкѣ Второзаконія мы читаемъ такой стихъ «и было въ сороковомъ году, въ одиннадцатомъ (ᶜaschthê) мѣсяцѣ, въ первый день мѣсяца, говорилъ Моисей къ сынамъ израилевымъ, сообразно всему, что заповѣдовалъ ему о нихъ Ягве» (Второзак. 1, 3); самые недвусмысленные признаки показываютъ, что этотъ стихъ принадлежитъ жреческому кодексу и вставленъ для того, чтобы принять Второзаконіе въ составъ послѣдняго. Ранѣе уже было указано, что въ книгѣ Іисуса Навина жреческій кодексъ является только вставкой въ іеговистическо-девтерономистическій разсказъ.

Жреческій кодексъ состоитъ изъ двоякаго рода элементовъ: во первыхъ, изъ самостоятельнаго ядра книги четырехъ завѣтовъ, во вторыхъ, изъ безчисленныхъ добавленій и вставокъ, которыя, правда, преимущественно примыкаютъ къ книгѣ четырехъ завѣтовъ, но не чужды также и всему шестикнижію. Надо удивляться, что противъ ожиданія это утвержденіе не встрѣтило противорѣчія. Въ двойственной природѣ жреческаго кодекса Райссель (Ryssel) даже нашелъ средство спасти книгу четырехъ завѣтовъ отъ изгнанія изъ отечества. Именно, онъ отдѣляетъ эту книгу произвольно долгимъ промежуткомъ времени отъ добавленій, которыя онъ оставляетъ на произволъ судьбы. Для объясненія самаго близкаго взаимнаго род-

ства той и другой части жреческаго кодекса онъ считаетъ достаточнымъ сказать, что онѣ происходятъ изъ однихъ и тѣхъ же круговъ, изъ круговъ іерусалимскаго жречества. Если бы іерусалимскій храмъ въ эпоху Соломона былъ такимъ же автономнымъ и единственно законнымъ святилищемъ, какъ въ эпоху чужеземнаго господства, если бы жрецы при Ахазѣ, Езекіи и Іосіи могли говорить въ томъ же тонѣ, какъ и послѣ плѣна, если бы было позволительно представлять ихъ себѣ такъ, какъ всякому хочется, а не такъ, какъ о нихъ свидѣтельствуетъ исторія, словомъ, если бы вообще не было никакой израильской исторіи,—то такое объясненіе могло бы сойти; но и въ этомъ случаѣ, конечно, оно было бы только произволомъ и ничѣмъ больше. Вторичная часть жреческаго кодекса съ неизбѣжной необходимостью стягиваетъ къ себѣ первичную. Формальная и матеріальная однородность частей жреческаго кодекса, полнѣйшее совпаденіе ихъ тенденцій и представленій, манеры и выраженій, поневолѣ заставляютъ считать составленное изъ этихъ частей цѣлое единымъ съ исторической точки зрѣнія, хотя оно не является таковымъ съ литературной точки зрѣнія.

III.

1. Въ послѣднее время, противъ наступательныхъ попытокъ «тенденціозной критики» была выставлена непреодолимая преграда: языкъ жреческаго кодекса. Къ сожалѣнію, Римъ (Riehm), Деличъ и Дильманъ также мало обосновали veto языка, какъ Шрадеръ veto критическаго анализа, а противъ необоснованнаго утвержденія не требуется выступать съ выраженіями по существу. Но я пользуюсь этимъ поводомъ, чтобы подѣлиться нѣкоторыми моими разрозненными наблюденіями; быть можетъ, не мѣшаетъ замѣтить, что я имѣлъ случай сдѣлать ихъ вовсе не въ связи съ изслѣдованіемъ пятикнижія, а совсѣмъ по другому поводу. Я былъ крайне удивленъ, встрѣтивъ во II Сам. 16, 13 выраженіе l^{e}-^{c}ummathô (рядомъ съ нимъ); не менѣе я удивился, встрѣтивъ bara (онъ сотворилъ) въ двухъ мѣстахъ: Ис. 4, 5 и Ам. 4, 13; прослѣдивъ распространеніе этихъ двухъ словъ въ языкѣ, я напалъ на слѣдъ аналогичныхъ явленій.

Языкъ доплѣнныхъ историческихъ книгъ въ общемъ близко родственъ языку произведенія іеговиста; напротивъ, языкъ жреческаго кодекса совершенно отличный и особенный. Слѣдуя обычной практикѣ, можно толковать эту особенность языка въ томъ смыслѣ, что жреческій кодексъ происходитъ изъ болѣе ранняго періода. Но не говоря уже о томъ, что въ такомъ случаѣ языкъ жреческаго кодекса, значитъ, не оказалъ никакого вліянія, съ такимъ толкованіемъ плохо мирится и то обстоятельство, что по

мѣрѣ того, какъ мы все глубже и глубже будемъ восходить къ древнѣйшимъ документамъ, дошедшимъ до насъ изъ древнѣйшей еврейской литературы, разстояніе по языку будетъ не уменьшаться, а увеличиваться. Съ пѣсней Деворы (Суд. 5) и съ пѣсней Давида на смерть Саула и Іонаѳана можно сравнить поэтическіе отрывки въ JE, но въ P мы не найдемъ ничего подобнаго. Наоборотъ, очень поздно вставленные разсказы Суд. XIX—XXI, I Сам. VII, VIII, X, 17 и слѣд., XII, I Цар. XIII и апокрифическія прибавленія въ I Цар. VI—VIII, съ точки зрѣнія языка скорѣе всего обнаруживаютъ склонность къ жреческому кодексу. То же самое отношеніе мы встрѣчаемъ при сравненіи языка пятикнижія съ языкомъ пророческой литературы. Стиль рѣчи Амоса, Исаіи, Михея, соотвѣтствуетъ стилю іеговиста, но не стилю жреческаго писателя.

Съ языкомъ жреческаго кодекса впервые согласуются отдѣльныя важныя выраженія Второзаконія и книги, названной по имени пророка Іереміи; далѣе, въ гораздо большемъ числѣ такія выраженія встрѣчаются у пророка Іезекіиля, который при этомъ обнаруживаетъ родственныя черты далеко не только съ Лев. 17—26 [193]). Въ книгахъ слѣдующихъ пророковъ, эпохи плѣна, вплоть до Малахіи, точки соприкосновенія ограничиваются деталями, но не прекращаются; онѣ также иногда встрѣчаются въ псалмахъ и въ Екклезіастѣ. Реминесценціи языка жреческаго кодекса встрѣчаются исключительно въ книгѣ Хроникъ и въ нѣкоторыхъ псалмахъ [194]).

По своеобразности языка жреческій кодексъ стоитъ особнякомъ и отъ позднѣйшей литературы. Эта обособленность отчасти обязана своимъ происхожденіемъ цѣлому ряду техническихъ выраженій, отчасти постоянному повторенію однѣхъ и тѣхъ же формъ, т. е. крайней бѣдности языка. Но если мы скинемъ со счета эту рѣзко выраженную индивидуальность писателя, то останется установленнымъ, что цѣлый рядъ чрезвычайно характеристическихъ выраженій, употребляемыхъ авторомъ жреческаго кодекса, не встрѣчается до плѣна, но постепенно появляется и входитъ въ употребленіе лишь со времени плѣна. Этотъ фактъ также не отрицается, но вокругъ него только ходятъ, а подойти боятся Я предлагаю поэтому здѣсь краткую статистику матеріала Быт. I, интереснаго съ точки зрѣнія языка, чтобы указанный фактъ могъ произвести большее впечатлѣніе.

Быт. I, 1: reschîth въ древнѣйшемъ еврейскомъ языкѣ означаетъ не начало дѣйствія, исполняемаго во времени, а первую (и обыкновенно лучшую) часть дѣла. Въ значеніи начала во времени, въ качествѣ понятія, противоположнаго 'ah^{a}rîth (послѣднее, край, конецъ), reschîth встрѣчается впервые въ Второ-

законіи XI, 12 (ср. напротивъ XIII, 10), далѣе въ заголовкахъ у Іереміи XXVI, 1, XXVII, 1, XXVIII, 1, XLIX, 34 и въ Исх. XLVI, 10, наконецъ въ агіографахъ Іов. VIII, 7, XLIX, 12, Притчи, XVII, 14, Екклез., VII, 8. Въ Быт. X, 10 (J) reschîth mam^{e}laktô— нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ у Іерем. XXVII, 1, именно въ Быт. первая часть царства, у Іереміи — начало царствованія. Чтобы сказать «въ началѣ» въ болѣе раннюю эпоху, говорятъ въ stat. absol. baththʿhillâ, bari' schonâ, въ stat. constr. — baththʿhillâth thʿhillath [195]).

О словѣ barâ, столь замѣчательномъ благодаря своему специфически богословскому значенію, мы уже говорили выше (стр. 270). Не считая Ам. 4, 13 и Ис. 4, 5, оно встрѣчается внѣ жреческаго кодекса у девтерономиста Исх. 34, 10, Числъ 16, 30 (?), Второз. 4, 32 и Іерем. 31, 32; далѣе у Іезек. XXI, 35, XXVIII, 13, 15; Малах. II, 10, псал. LI, 12; LXXXIX, 13, 48; CII, 19; CIV, 30; CXLVIII, 5; Екклез., 12, 1; но чаще всего, двадцать разъ, оно встрѣчается въ Ис. 40—66; удивительно, что его нѣтъ въ кн. Іова, гдѣ его слѣдовало бы ожидать. Оно не имѣетъ ничего общаго съ berê (вырубать) и barî (= m^{e}rî, жирный).

Быт. I, 2: thohû wabohû (хаосъ) встрѣчается еще только у Іерем. 4, 23, Ис. 34, 11; одно thohû встрѣчается чаще, но, кромѣ Ис. 29, 21, также только въ позднѣйшей литературѣ: Второз. 32, 10; I Сам. 12, 21; Ис. XXIV, 10; XL, 17, 23; XLI, 29; XLIV, 9; XLV, 18 и сл.; XLIX, 4; LIX, 4; Іовъ, VI, 18; XII, 24; XXVI, 7; псал. 107, 40. Глаголъ raphê (сидѣть на яйцахъ), обычный въ арамейскомъ діалектѣ, встрѣчается въ ветхомъ завѣтѣ только въ одномъ единственномъ и притомъ позднемъ мѣстѣ Второз. 32, 11; однако надо допустить возможность, что для болѣе частаго примѣненія этого слова не было случая.

Быт. I, 4: habdîl и nabdîl (отдѣлять и отдѣляться), обычные въ жреческомъ кодексѣ, употребляются впервые авторомъ Второзаконія и редакторомъ-девтерономистомъ (Второз., IV, 41; X, 8; XIX, 7; XXIX, 20; I Цар. VIII, 53), затѣмъ Іезекіилемъ (XXII, 26; XXXIX, 14; XLII, 20) и авторомъ Ис. 40—66 (LVI, 3; LIX, 2), а больше всего хронистомъ (I Хрон., XII, 8; XXIII, 13; XXV, 1; II Хрон., XXV, 10. Ездры, VI, 21; VIII, 24; IX, 1; X, 8; XI, 16; Неем. IX, 2; X, 29; XIII, 13). Относительно jôm 'ehad (день одинъ, Быт. I, 5) ср. Joseph. Antiqu. 1, 29: «это долженъ былъ быть первый день, а Моисей говоритъ одинъ день; я могъ бы здѣсь объяснить причину, но такъ какъ я (во введеніи) обѣщалъ сдѣлать всѣ объясненія въ особой книгѣ, то я откладываю до тѣхъ поръ» [196]). Точно также раввины въ Genesis Rabba считали это

выраженіе неправильнымъ; впрочемъ, ему находится параллель въ позднѣйшемъ выраженіи 'ehad lahodesch (въ первый день мѣсяца). Въ сирійскомъ говорятъ обычно had beschabbê, отсюда въ новомъ завѣтѣ для обозначенія перваго дня недѣли говорится μία σαββάτων.

Быт. I, 6—rakî$^{a^c}$ (твердь), кромѣ жреческаго кодекса, встрѣчается только у Іезекіиля (I, 22—26; X, 1), и у еще болѣе позднихъ писателей: псал. XIX, 2; CL, 1; Даніил., 12, 3, ср. Іовъ, 37, 18 [197]).—Быт. I, 10 jammîm (въ единств. море; ст. I, 22; Лев. XI, 9, 10) въ древнѣйшую эпоху рѣдкое выраженіе высокаго поэтическаго стиля; напротивъ, обычно у Іезекіиля (десять разъ) и въ псалмахъ (семь разъ), далѣе у Іова, 6, 3; Неем., 9, 6; Іона, 2, 4; Дан., 11, 45.—Быт. I, 11: mîn (родъ), въ особенности въ формѣ l^{e}mînehû (по роду ихъ)—весьма своеобразное слово; кромѣ Быт., I; Лев. XIV; Быт. VI, 20; VII, 14, встрѣчается еще только во Второз. XIV и Іезек. 47, 10.

Быт., I, 26: d^{e}mûth (подобіе, также V, 1, 3) не встрѣчается въ древнѣйшей литературѣ. Оно встрѣчается впервые во II Цар., 16, 10, но это мѣсто позднѣе Второзаконія, такъ какъ его авторъ тотъ же, что и главъ XI и сл., XXI и слѣд. Далѣе у Іезекіиля (15 разъ), Ис. XIII, 4, XL, 8; II Хрон. 4, 3; псал. 58, 5; Дан., 10, 16. Это слово заимствовано изъ арамейскаго; соотвѣтствующій глаголъ входитъ въ употребленіе также только въ ту эпоху, когда начинаетъ проникать въ іудейскую среду арамейскій діалектъ.

Быт. I, 27: zakar (мужескій) въ болѣе раннюю эпоху = zakûr; ибо, если послѣдняя вокализація (Исх. XXIII, 17; XXXIV, 23; Второз. XVI, 16; XX, 13) правильна (а въ этомъ нельзя сомнѣваться), то ее слѣдовало бы также провести и въ Исх. XXXIV, 19, Второз. XV, 19; I Цар. XI, 15 и сл. Въ жреческомъ кодексѣ zakar встрѣчается необыкновенно часто, но за предѣлами его только въ позднѣйшей литературѣ Второз. IV, 16, Іерем. XX, 15, XXX, 6; Іезек. 16, 17; Малах. I, 14; Ис. 66, 7; Суд. XXI, 11, 12; II Хрон. XXXI, 16; Ездр. VIII. Еще менѣе благопріятны наблюденія относительно n^{e}kebâ (женскаго пола): кромѣ жреческаго кодекса оно встрѣчается только у Іереміи (31, 22) и у девтерономиста (4, 16). Іеговистъ, какъ извѣстно, говоритъ всегда 'îsch w^{e}'isch-schâ даже о животныхъ; напротивъ, редакторъ шестикнижія слѣдуетъ словоупотребленію жреческаго кодекса.

Быт. I, 28: hajâ haromeśeth (животное ползающее) возбуждаетъ удивленіе тѣмъ, что членъ (ha) выпущенъ при существительномъ и поставленъ въ видѣ суффикса только при прилагательномъ, какъ будто авторъ хотѣлъ сказать точно по гречески: ἀνὴρ

ὁ ἀγαθός вмѣсто ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός. Точно также 1, 31 jôm hasch-schesch-schî (день шестой) и 2, 3 jôm hasch-sch^{e} bi^{c}î (день седьмой). Этотъ оборотъ переноситъ насъ въ тотъ поздній періодъ, когда обычно говорили hereb haj-jônâ (мечъ губительный) и k^{e}neseth 'hag-g^{e}dôlâ (собраніе великое). — Глаголы kabasch (попирать, подчинять) и radâ (властвовать) — арамаизмы. Въ словѣ kib^{e}schûhâ (властвуйте надъ ними) въ Быт. I мы встрѣчаемъ единственный разъ глагольный суффиксъ; въ прочихъ случаяхъ всегда употребляются формы 'otham и 'othô; такое же отношеніе и въ другихъ частяхъ жреческаго кодекса. Въ главномъ источникѣ іеговиста, J, эти замѣны глагольнаго суффикса при помощи 'eth ставятся лишь иногда и по особымъ основаніямъ; можно вообще утверждать, что по мѣрѣ приближенія къ болѣе поздней эпохѣ эти замѣны становятся все болѣе и болѣе излюбленными [198]). Параллельно этому различію, для обозначенія мѣстоименія «я» ягвистъ употребляетъ 'anokî, а жреческій кодексъ—'anî; послѣдняя форма все болѣе и болѣе часто употребляется въ позднѣйшую эпоху.

Послѣднія замѣчанія уже выводятъ насъ за предѣлы Быт. I; для оцѣнки языка жреческаго кодекса въ общемъ я могу теперь указать на статью Ф. Гизебрехта, касающуюся критики шестикнижія. Такія слова, какъ korban (даръ), ^{c}esem (кость, кости), l^{e} ^{c}ummath (подобно тому, какъ), ^{c}aschtê (одиннадцатый), уже каждое въ отдѣльности и само по себѣ имѣютъ рѣшающее значеніе для признанія поздняго времени происхожденія жреческаго кодекса. Нельзя думать, чтобы такія обыденныя слова не могли употребляться въ остальной литературѣ до плѣна, если они тогда существовали въ языкѣ. Ихъ нельзя также считать техническими терминами; сказать по еврейски korban для обозначенія жертвы или дара — все равно что по нѣмецки поставить вмѣсто Gebet — prière. Въ остальномъ, при сравненіи лексическаго матеріала, всегда надо принимать во вниманіе, что первоначальное состояніе библейскихъ книгъ приведено въ крайній безпорядокъ, во первыхъ, обработкой и редакціей, повсюду наложившей свою руку, а во вторыхъ — произволомъ переписчиковъ (въ такихъ кажущихся мелочахъ, какъ 'anokî и 'anî, особенно за предѣлами пятикнижія); поэтому, въ общемъ приходится опираться только на пропорціи и довольствоваться, напр., такимъ показаніемъ, что извѣстное слово на одномъ и томъ же пространствѣ въ древнѣйшей литературѣ встрѣчается три раза, а въ болѣе поздней — двадцать семь разъ.

Отчасти мы говорили здѣсь о достояніи чисто еврейскаго языка, о такихъ словахъ, которые давно уже существовали въ живомъ языкѣ и говорѣ, но не употреблялись въ древнѣйшей литературѣ

и вошли въ литературный оборотъ позднѣе, въ кн. Сираха и въ Мишнѣ; отчасти мы говорили о такихъ образованіяхъ, которыя ранѣе встрѣчались въ единичныхъ случаяхъ (Іуд. 9, 27) и затѣмъ неожиданно стали излюбленными, напр. millu'îm (жертва при посвященіи жреца), kippûrîm (день очищенія), pikkûdîm (смотръ), или напр. употребленіе слова 'adam (человѣкъ) вмѣсто 'îsch въ смыслѣ quidam, встрѣчающееся уже въ кн. Левитъ. Но отчасти можно указать и арамаизмы. Правда, уже рано встрѣчаются удивительныя явленія, въ родѣ neder вмѣсто nezer (обѣтъ), thannê (восхвалять), hîdâ (загадка), millel (говорить, въ E, Быт. 21, 7); ta^{c}an вмѣсто sa^{c}an (нагружать, E, Быт. 45, 17, вмѣсто ^{c}amas, J, 44, 13), и во Второзаконіи ^{c}abat вмѣсто habal (брать въ залогъ). Но арамаизмы, въ родѣ korban, въ качествѣ обычнаго обозначенія жертвы, mahâ (истреблять, вмѣсто mahas, Числ, 34, 11), raba^{c} (лежать, совокупляться, вмѣсто rabas, Лев. 19 и 20), kin^{e}jan (пріобрѣтеніе, достояніе), hesed (стыдъ, позоръ), m^{e}nakkijâ (чаша), ^{c}$_{a}$bûr (прибыль, сборъ съ жатвы, Іис. Нав., V), dûb вмѣсто zûb (течь, истекать, Лев. 26, 16) и nathar (вскакивать, = maschar, употребит. въ Мишнѣ), — въ жреческомъ кодексѣ все таки наводятъ на большія размышленія. Арамаизмы также bath sch^{e}nathâ (однолѣтняя), bêth 'abôth (домъ отцовъ) — plural composit., форма 'azkarâ (мучная жертва, входящая въ составъ курительной жертвы), правописаніе katal вмѣсто kathal (убивать) [199]).

2. Историческое изученіе еврейскаго языка еще только начинается. Въ области лексической его слѣдовало бы распространить и на собственныя имена; тогда оказалось бы, что не только Pharnak (Числ. 34, 25), но и составныя имена, какъ Pheda-zur, Pheda-'el, Nathana-'el, Phagi-'el, Eli-'asaph указываютъ не столько на моисееву, сколько на персидскую эпоху, и находятъ для себя аналогіи въ книгѣ Хроникъ. Съ другой стороны, слѣдовало бы привлечь къ изслѣдованію также числительныя и ихъ постановку, предлоги и частицы. Употребленіе предлоговъ b^{e} и l^{e} въ жреческомъ кодексѣ очень своеобразно. Это привело бы насъ, далѣе, къ синтаксису или, вѣрнѣе, къ риторикѣ и стилистикѣ, къ области очень трудной и мало разработанной, но необыкновенно важной и чрезвычайно подходящей для сравнительнаго изслѣдованія. Наконецъ, наибольшихъ результатовъ мы достигли бы въ области сравненія такихъ параллелей, которыя находятся въ несомнѣнномъ, прямомъ отношеніи другъ къ другу. Самое разительное доказательство зависимости жреческаго кодекса отъ іеговиста, это оборотъ saddîk b^{e}dorotaw (праведный въ родахъ его, Быт. 6,

9, P) въ сравненіи съ saddik b'dôr hazzê (праведный въ родѣ этомъ, Быт. 7, 1, JE). Множест. dorôth стоитъ совершенно на одной и той же доскѣ съ mînîm (роды) и съ 'ammê ha-'ares (народы земли) раввиновъ и со σπέρματα Галат., 3, 15: dorôth означаетъ не послѣдовательныя поколѣнія, а современниковъ, индивидуумовъ одного и того же рода, живущихъ въ одно и то же время.

Слова вновь переносятъ насъ къ вещамъ, на томъ основаніи, что во многихъ случаяхъ возрастъ слова зависитъ отъ введенія обозначаемаго ими предмета. Имя bether въ Пѣснѣ Пѣсней, напр., предполагаетъ культуру маловатра*) въ Сиріи и Палестинѣ. Греческій кодексъ перечисляетъ краски, ткани, золотыя издѣлія, породы драгоцѣнныхъ камней, не встрѣчающіяся нигдѣ въ ветхомъ завѣтѣ; наряду съ Іезекіилемъ, греческій кодексъ является главнымъ источникомъ въ ветхомъ завѣтѣ для исторіи технической культуры, и тѣмъ менѣе приходится считать случайностью, что оба они покрываютъ другъ друга даже съ точки зрѣнія географическаго горизонта. Въ этомъ отношеніи точки соприкосновенія находятся также, хотя и въ меньшей степени, между греческимъ кодексомъ и авторомъ Ис. 40—66; онѣ должны быть объяснены несомнѣнно, исторически, вавилонской эпохой [200]).

*) Μαλοβαθρον — порода масличнаго дерева, доставлявшая самое драгоцѣнное масло для помазаній и втираній. Выраженіе Пѣсн. Пѣсн. 2, 17 harê bether (горы, покрытыя маловатромъ), толкуется, впрочемъ, также иначе: у Іереміи и въ кн. Бытія bether означаетъ разрѣзъ, кусокъ (жертвы); отсюда горы съ разсѣлинами.

Переводчикъ.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Устная и писанная тора.

Мы всѣ знаемъ изъ Новаго Завѣта, какимъ значеніемъ пользовалось среди іудеевъ писаніе, книга закона. О древнемъ Израилѣ, напротивъ, говорится во вступительномъ стихотвореніи къ Западновосточному Дивану, что среди него такую же важность имѣло слово, такъ какъ это было сказанное (живое) слово. Этотъ контрастъ, который, очевидно, почувствовалъ Гёте, дѣйствительно характеристиченъ и заслуживаетъ болѣе подробнаго обсужденія.

I.

1. Второзаконіе и греческій кодексъ были записаны лишь въ позднюю эпоху; такимъ образомъ, только іеговистическое законодательство (Исх. 20—23, 34) можетъ считаться письменнымъ исходнымъ пунктомъ исторіи израильской религіи. Дѣйствительно, это законодательство можетъ быть использовано въ такомъ смыслѣ, хотя, конечно, не въ полномъ объемѣ. Именно, обычно считаются съ тѣмъ, что синайская книга завѣта (Исх. XX, XXII—XXIII, 19) дана осѣдлому народу, совершенно свыкшемуся съ земледѣліемъ, народу, хозяйственное развитіе котораго пошло уже гораздо дальше первыхъ начатковъ денежнаго хозяйства*). Моисеевымъ закономъ въ собственномъ смыслѣ обычно принято считать только декалогъ, главнымъ образомъ на томъ основаніи, что, какъ засвидѣтельствовано, онъ былъ написанъ на двухъ каменныхъ доскахъ священнаго ковчега. Однако и о Второзаконіи говорится, что оно, съ одной стороны, было написано на 12 камняхъ, а съ другой стороны, что оно было положено въ священный ковчегъ (Второз. 31, 26). Слѣдовательно, нельзя безусловно полагаться на такія данныя. Извѣстіе о декалогѣ, повидимому подтверждается замѣчаніемъ I Цар. 8, 9, но значеніе этого замѣчанія ослабляется тѣмъ, что оно связано съ матеріаломъ, подвергшимся девтерономистической обработкѣ, и кромѣ того интерполировано. Въ виду этого, тѣмъ болѣе приходится придавать значеніе другому обстоятельству: именно, названіе «ковчегъ завѣта» (то-есть, ящикъ, въ которомъ лежалъ законъ) [201]) свойственно позднѣйшимъ писателямъ, и если встрѣчается въ древнѣйшихъ разсказахъ, то только въ качествѣ корректуры, какъ свидѣтельствуетъ спорадическій характеръ его употребленія и сравненіе текста LXX съ масоретскимъ текстомъ. Въ древнюю эпоху ковчегъ не былъ просто вмѣстилищемъ закона; наоборотъ, въ качествѣ ковчега Ягве, онъ имѣлъ самостоятельное значеніе самъ по себѣ; это съ достаточной очевидностью можно выяснить изъ I Сам. 4—6. Подобно тому, какъ двѣнадцать masseboth (каменныхъ столбовъ), окружавшихъ жертвенникъ на священной горѣ въ Сихемѣ, только впослѣдствіи были превращены памятники закона, такъ и «ковчегъ завѣта» произошелъ изъ древняго идола, путемъ неправильнаго толкованія этого термина. Если въ ковчегѣ вообще лежали камни, то они врядъ ли служили матеріаломъ для письма, тѣмъ болѣе, что въ послѣднемъ случаѣ они не были бы скрыты во мракѣ святилища, какъ таинственная святыня, но были бы выставлены публично. Сюда надо прибавить, что традиція о содержаніи десяти заповѣдей, которыя должны были значиться на двухъ скрижаляхъ, вступаетъ въ разладъ сама съ собою. Она передаетъ намъ два совершенно различныхъ декалога, Исх. 20 и Исх. 34. Слѣдовательно, мы не обладаемъ дѣйствительнымъ и точнымъ зна-

*) Исх. 21, 35; ср. 21, 32 съ Суд. 9, 4.

ніемъ о томъ, что стояло на скрижаляхъ; и если такіе камни вообще лежали въ ковчегѣ (что, конечно, не лишено вѣроятія), то на нихъ ничего не было написано. Здѣсь не мѣсто рѣшать вопросъ, какая изъ двухъ версій декалога заслуживаетъ пріоритета; для нашей цѣли достаточно того отрицательнаго результата, къ которому мы пришли.

2. Конечно, и древній Израиль располагалъ немалымъ количествомъ основныхъ положеній, которыя, какъ думали, были даны богомъ для регулированія человѣческой жизни; но эти положенія не получили письменнаго закрѣпленія. Въ широкомъ смыслѣ обычай и узусъ считались божественнымъ учрежденіемъ, напр. способы и правила земледѣлія: Ягве далъ наставленіе земледѣльцу и научилъ его правиламъ. Въ частности, именно авторитетъ Ягве сообщаетъ принудительную силу неписанному закону обычая. «Такъ не принято дѣлать въ Израилѣ», «это глупость въ Израилѣ» — эти и подобныя выраженія оскорбленія народной совѣсти часто повторяются и свидѣтельствуютъ о силѣ обычая; обычаю подчиняются вслѣдствіе страха передъ божествомъ. «Навѣрно нѣтъ страха передъ богомъ въ этомъ мѣстѣ, и убьютъ меня изъ-за моей жены», думаетъ Авраамъ въ Герарѣ. «Какъ могу я сдѣлать такое великое беззаконіе и согрѣшить противъ бога?» говоритъ Іосифъ египтянкѣ. «Жители Содома были злые и тяжко грѣшили противъ Ягве», говорится въ Быт. 13, 13. Въ томъ же родѣ мы читаемъ во Второз. 25, 18: «амалекитяне напали на Израиля во время перехода и перебили отставшихъ, которые не въ силахъ были итти дальше, и не страшились (амалекитяне) бога». Очевидно, что эти требованія божества извѣстны и имѣютъ обязательную силу не только для израильтянъ, но и для всего міра, слѣдовательно, они не восходятъ къ спеціальнымъ заповѣдямъ; еще задолго до Моисея ихъ соблюдаютъ патріархи. «Я знаю Авраама», говоритъ Ягве (Быт. 18, 19), «что онъ прикажетъ своимъ потомкамъ соблюдать путь Ягве, примѣнять правду и справедливость».

Но гораздо бо̀льшее значеніе придавалось спеціальной торѣ Ягве, которая постановляла не законы для поведенія, имѣющіе всеобщую силу, но указывала человѣку путь въ опредѣленныхъ трудныхъ случаяхъ, когда онъ самъ не умѣлъ найти рѣшенія. Такого рода тора есть особенный даръ, которымъ надѣленъ Израиль (Второз. 33, 4); именно, она довѣрена жрецамъ, вліяніе которыхъ въ царскую эпоху (а о ней здѣсь и идетъ рѣчь) гораздо больше основывалось на этомъ обладаніи торой, чѣмъ на привилегіи приносить жертву. Глаголъ, посредствомъ котораго вводится тора, означаетъ въ древнѣйшихъ случаяхъ его примѣненія давать отвѣтъ или рѣшеніе. Причастіе отъ этого глагола въ двухъ примѣрахъ

gibe^{c}ath môrê и 'allôn môrê, означаетъ дающаго оракулъ; послѣднее выраженіе объясняется посредствомъ другого, чередующагося съ нимъ въ смыслѣ «дубъ прорицателей». Такъ какъ мы знаемъ, что въ дни Саула и Давида жрецы сообщали отвѣты божества посредствомъ ефода и посредствомъ привязанныхъ къ послѣднему жребіевъ, которые давали тотъ или иной отвѣтъ на опредѣленно поставленный двойной вопросъ, то ихъ тора развилась изъ этихъ гаданій (Сам. XIV, XXIII, XXX). Урим и туммим считаются еще во Второз. 33, 8, истинными и всеобщими знаками жреческаго достоинства; ефодъ упоминается въ историческихъ книгахъ въ послѣдній разъ въ I Цар. 2, 26 [202]), но, повидимому, онъ держался въ употребленіи еще до эпохи Исаіи (Ос. 3, 4, Ис. 30, 22). Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе общаго духовнаго прогресса, такіе языческіе посредники и вспомогательныя средства для полученія торы вышли изъ употребленія (Аввак. 2, 19). Но тора осталась устнымъ рѣшеніемъ и отвѣтомъ; какъ цѣлое, она всегда есть только потенція, и притомъ присущая только богу, а чрезъ него — жрецамъ; она не можетъ быть отвлечена отъ этого субъекта, ученіе мыслится только, какъ дѣятельность учителя. Нѣтъ такой торы, которая была бы готовой системой, существующей безъ виновника, каждому доступной; она создается актуально, только въ отдѣльныхъ изреченіяхъ, которыя, конечно, постепенно становятся основаніемъ для неподвижной традиціи. «Они сохраняютъ твое слово и берегутъ твой законъ, они учатъ Іакова твоимъ правиламъ, и Израиля твоимъ повелѣніямъ».

Тора жрецовъ прежде всего, повидимому, имѣла правовой характеръ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда не было законной власти, или когда вопросъ былъ слишкомъ труденъ для разрѣшенія человѣческими силами, дѣло въ послѣдней инстанціи переносилось къ богу, т. е. къ святилищу или къ жрецамъ (Исх. XVIII, 25—26). Жрецы, слѣдовательно, образовывали своего рода высшую судебную инстанцію, моральный авторитетъ которой основывался исключительно на добровольномъ признаніи и не могъ подкрѣпить свои отвѣты принужденіемъ: «если человѣкъ погрѣшитъ противъ другого, то богъ между ними судья», говорится очень неопредѣленно въ I Сам. 2, 25. Нѣкоторые особенно торжественные правовые акты совершались также передъ лицомъ бога (Исх. 21, 6). Но чѣмъ больше вмѣстѣ съ царской властью укрѣплялась гражданская юстиція, тѣмъ больше fas должно было освобождать изъ своего лона jus. Познаніе бога, которое Осія считаетъ содержаніемъ торы (гл. 4), все еще ближе связано съ юриспруденціей, чѣмъ съ богословіемъ; но такъ какъ познаніе сводится къ тому, что богъ требуетъ отъ человѣка справедливости, вѣрности и

благожелательности, то оно въ своей основѣ является моралью, хотя мораль въ ту эпоху ставила свои требованія скорѣе обществу, чѣмъ совѣсти. Конечно, еще до плѣна выработалась традиція ритуала (II Цар. XVII, 27—28). Но подъ понятіе торы подводились тѣ обряды, которымъ жрецы должны были учить другихъ, а не тѣ, которые отправлялись самими жрецами; это различіе можно прослѣдить еще въ книгѣ Левитъ, гдѣ въ качествѣ thôrôth обозначены преимущественно указанія животныхъ, дозволенныхъ и недозволенныхъ въ пищу, и указанія о состояніяхъ чистоты и нечистоты, о проказѣ и о ея отличительныхъ признакахъ (ср. Второзак. 24, 8).

Такъ было въ Израилѣ, о которомъ до сихъ поръ мы приводили свидѣтельства, такъ было и въ Іудѣ. Нельзя думать, чтобы поговорка: «тора не изсякнетъ у жреца, совѣтъ у старѣйшины и слово у пророка», ходившая въ эпоху Іереміи и Іезекіиля, появилась только при жизни послѣднихъ; во всякомъ случаѣ, она по существу дѣла подходитъ къ болѣе ранней эпохѣ. Жрецы являются основою духовнаго порядка вещей не потому, что они приносятъ жертвы, а потому что они поучаютъ; и при этомъ ихъ тора есть живая сила, которая отвѣчаетъ на частные случаи и не даетъ отказа. Михей упрекаетъ жрецовъ за то, что они даютъ отвѣты за деньги (3, 11); другими словами, это значитъ, что ихъ мудрость основывается на доступной только имъ традиціи; то же самое говорятъ нѣкоторыя замѣчанія Второзаконія (XVII, 10—11; XXIV, 8). Какъ бы въ отвѣтъ на вышеприведенныя изреченія (Іерем. XVIII, 18, Іезек. 7, 26), мы слышимъ жалобу: «Іерусалимъ разрушенъ, царь и князья среди язычниковъ, тора прекратилась, пророки не могутъ найти лица Ягве» (Плачъ, 2, 9); послѣ того какъ погибли святилище и жрецы, уже нѣтъ больше торы, и вмѣстѣ съ этимъ сѣкира подрубила подъ корень народную жизнь. Тора, которая еще во Второзаконіи носитъ по существу правовой характеръ (17, 11), у послѣплѣнныхъ пророковъ получаетъ рѣзкій ритуальный привкусъ, не чувствующійся въ болѣе раннюю эпоху; но даже и у послѣднихъ она есть еще устное ученіе жрецовъ (Агг. 2, 11).

Жрецы выводили свою тору отъ Моисея, они хотѣли только сохранять и сберегать то, что оставилъ послѣ себя Моисей (Второзак. XXXIII, 4, 9, 10). Они считали его своимъ прародителемъ (33, 8; Судей, 18, 30), его тесть—мадіанитскій жрецъ на Синаѣ, подобно тому какъ и самъ Ягве, до извѣстной степени, ведетъ свое происхожденіе отъ древнѣйшаго бога Синая. Но въ то же время Моисей считался несравненнымъ родоначальникомъ пророчества (Числ. 12, 6 и слѣд. Второзак. 34, 10; Осія, 12, 14); и братъ его, Ааронъ, также не только левитъ (Исх. 4, 14), но и пророкъ (4, 15;

Числ. 12, 2). Слѣдовательно, между жрецами и пророками, т. е. прозорливцами, существуетъ близкая связь, какъ у другихъ народовъ, такъ и у евреевъ (I Сам. 6, 12, I Цар. 18, 19, ср. съ II Цар. 10, 19). Чтобы быть жрецомъ, т. е. человѣкомъ, который ведетъ за другихъ сношенія съ небомъ, въ древнѣйшую эпоху было необходимо не знаніе техники культа, тогда еще очень простой и неразвитой; нужно было быть человѣкомъ божіимъ, стоять на дружеской ногѣ съ богомъ, на что преимущественно передъ другими былъ способенъ прозорливецъ (II Цар. 18, 30 и слѣд.). Различіе между жрецомъ и прозорливцемъ въ самую раннюю эпоху не было устойчивымъ, и еще въ I Сам. 1—3 Самуилъ—кандидатъ въ жрецы, а въ I Сам. 9—10 — прозорливецъ.

Даже въ болѣе позднюю эпоху, когда жрецы и пророки раздѣлились и обособились, связь между ними все таки осталась и въ израильскомъ царствѣ (Осія 4, 5) и въ особенности въ іудейскомъ царствѣ (II Цар. 23, 2; Іерем. XXVI, 7—6, V, 31; Второз. XVIII, 1—8, 9—22; Зах. 7, 3). Ихъ связывало другъ съ другомъ откровеніе Ягве, которое продолжало происходить черезъ посредство тѣхъ и другихъ и сохраняло среди нихъ свою жизненность. Отъ Ягве исходитъ тора жрецовъ и слово пророковъ; Ягве есть подлинный мудрецъ, какъ называетъ его Исаія въ XXX, 20—21, гдѣ пророкъ говоритъ народу о мессіанической эпохѣ: «тогда уже не будетъ скрываться твой мудрецъ, но глаза твои увидятъ твоего мудреца, и уши твои услышатъ слова нѣкоего, кто зоветъ позади тебя: вотъ путь, по нему идите!—если вы уклонитесь налѣво, или направо». Тора и слово — родственныя понятія, которыя могутъ замѣщать другъ друга (Второзак. 33, 9; Ис. I, 10; II, 3; V, 24; VIII, 16, 20). Отсюда также объясняется, почему жрецы и пророки сообща предъявляли претензіи на Моисея: Моисей при этомъ вовсе не считался основателемъ культа. Различіе между жрецами и пророками въ тотъ періодъ, когда оно вполнѣ выработалось, можно опредѣлить слѣдующимъ образомъ; тора жрецовъ — это постоянно текущій источникъ, а тора пророковъ — источникъ, бьющій съ перерывами; но зато, когда онъ открывается, то бьетъ съ особенной силой. Жрецы предшествуютъ пророкамъ, когда тѣ и другіе называются вмѣстѣ; очевидно, жрецы сплотились ранѣе и крѣпче. Существенные признаки жрецовъ—это сословность и традиція, непрерывно размножающаяся внутри ихъ сословія; они сохраняютъ и берегутъ тору (Второзакон. 33, 9). Именно вслѣдствіе того, что они всецѣло опираются на традицію и зависятъ отъ нея, ихъ претензія на Моисея, какъ на отца, родоначальника и основателя ихъ традиціи, скорѣе имѣетъ за себя внутреннее оправданіе [203]), да и въ обычномъ словоупотребленіи повсюду подъ торой прежде

всего и главнымъ образомъ разумѣлась жреческая тора. Какъ извѣстно, у пророковъ не было отца (I Сам. 10, 12); ихъ значеніе покоится на отдѣльныхъ лицахъ; характеристично, что отъ пророковъ до насъ дошли только имена и жизненные образы. Повинуясь ходу обстоятельствъ, они, правда, также образовали корпораціи, но, собственно говоря, уничтожили этимъ свою сущность: корифеи всегда стоятъ особнякомъ сами по себѣ. Вмѣсто сословной традиціи, удовлетворяющей случаямъ повседневной жизни, среди пророковъ мы находимъ вдохновеніе отдѣльныхъ экстатиковъ, возбуждаемыхъ необыкновенными случаями. Послѣ того, какъ духъ старѣйшихъ мужей бога съ Моисеемъ во главѣ до извѣстной степени былъ какъ бы заколдованъ въ учрежденіяхъ, онъ сталъ искать и нашелъ себѣ новый клапанъ въ средѣ пророковъ: старый огонь съ вулканической силою прорвалъ тѣ слои, которые когда-то также въ текучемъ видѣ поднялись изъ глубины, а теперь окаменѣли и расположились слоями.

Жизненная стихія пророковъ—это наступательное шествіе всемірной исторіи, которое сметаетъ людскія организаціи, которое рушитъ народы и ихъ дома и смѣшиваетъ ихъ въ кучу мусора, которое оставляетъ послѣ себя цѣлымъ только земное основаніе, а само не нуждается ни въ какомъ обоснованіи. Когда земля рушится во время землетрясенія, тогда пророки торжествуютъ: тамъ, въ вышинѣ, останется только Ягве. Они проповѣдуютъ не на данные тексты; они говорятъ отъ духа, который направляетъ все, а самъ никѣмъ не направляется. Опираются ли они хоть когда нибудь на другой авторитетъ, кромѣ моральной очевидности, на другое основаніе, кромѣ собственнаго сознанія истины? Понятіе подлиннаго пророческаго откровенія именно и заключается въ томъ, что Ягве помимо всякаго правильнаго посредства открывается отдѣльному лицу, призванному человѣку; въ такомъ лицѣ съ особой энергіей выражается таинственное и неподдающееся анализу отношеніе, въ которомъ божество стоитъ къ человѣку. Нѣтъ откровенія, отдѣленнаго отъ пророка, in abstracto; откровеніе живетъ въ богочеловѣческомъ *я* пророка. Синтезъ видимыхъ противорѣчій возможенъ такимъ путемъ: субъективное въ высшемъ смыслѣ, возвышающееся надъ всѣми законами, есть истинно объективное, божественное. Какъ таковое, оно находитъ себѣ оправданіе въ согласіи съ общественной совѣстью, съ которой считались пророки, такъ же, какъ Іисусъ въ евангеліи Іоанна въ своей полемикѣ противъ обычнаго богослуженія. Пророки не возвѣщаютъ ничего новаго, они возвѣщаютъ только старую истину. Проявляя поистинѣ творческую дѣятельность, они въ то же время сохраняютъ чувство полнѣйшей пассивности; опредѣленіе homo tantum et audacia, которое съ полнымъ правомъ можно было бы примѣнить къ такимъ людямъ, какъ Илія, Амосъ и Исаія, по отношенію къ нимъ означаетъ то же самое, что и deus tantum et servitus. Но ихъ credo нельзя найти ни въ какой книгѣ. Прямо варварство, когда, такъ сказать, лицо этого явленія безобразятъ закономъ.

3. Пустая иллюзія, будто пророки объясняли и примѣняли законъ. Малахія (около 450), правда, говоритъ въ III, 22: «помните о торѣ Моисея, моего раба»; но гдѣ мы найдемъ еще аналогичное мѣсто? Не въ примѣръ новѣйшимъ критикамъ, гораздо правильнѣе судили на исходѣ до-плѣнной исторіи люди, дѣлавшіе обзоръ двигательныхъ силъ, божественныхъ, а также и небожественныхъ. Въ исторіи, написанной этими людьми, пророки были не толкователями Моисея, а равными ему по происхожденію его продолжателями; божественное слово въ ихъ устахъ вѣситъ не меньше, чѣмъ въ устахъ Моисея; они являются такими же, какъ Моисей, органами духа Ягве, черезъ посредство которыхъ онъ присутствуетъ во Израилѣ. Какъ говорится во Второз. 18, непосредственное откровеніе народу было исчерпано десятью заповѣдями; съ тѣхъ поръ въ дальнѣйшее время устами Ягве служатъ пророки. Ягве говоритъ Моисею: «я пробужу имъ пророка, подобнаго тебѣ, изъ числа твоихъ братьевъ и вложу ему въ уста мои слова, чтобы онъ говорилъ имъ, что я ему поручу, и если кто не будетъ слушать моихъ словъ, которыя онъ будетъ говорить отъ моего имени, съ того я взыщу за это». И у Іереміи голосъ пророка, звучащій всегда въ надлежащее время, занимаетъ то самое мѣсто, которое съ точки зрѣнія господствующаго мнѣнія должно бы подобать закону; Іеремія знаетъ только живое приказаніе Ягве, ему неизвѣстенъ завѣтъ, данный одинъ разъ навсегда. «Я приказывалъ вашимъ отцамъ, когда вывелъ ихъ изъ Египта, только одно: слушайте мой голосъ и ходите по тѣмъ путямъ, которые я всегда вамъ буду указывать. И съ того дня, какъ ваши отцы вышли изъ Египта, я посылалъ къ вамъ рабовъ моихъ пророковъ, всегда заранѣе приказывая имъ, но вы не слушали ихъ». Такой взглядъ на значеніе пророка мы встрѣчаемъ еще послѣ плѣна у Захаріи (505 г.). «Такъ говорилъ Ягве Саваоѳъ (до-плѣна, отцамъ): судите по истинѣ и поступайте другъ съ другомъ съ добротою и мягкосердечіемъ, не притѣсняйте сиротъ, вдовъ, чужеземцевъ и бѣдныхъ и не замышляйте въ сердцѣ ничего дурного противъ кого бы то ни было изъ братьевъ! Но они не хотѣли обращать вниманіе на это, держали прямо шею свою, ихъ уши были глухи, и сердца ихъ были тверды, какъ кремень, и не слушали торы и тѣхъ словъ, которыя Ягве Саваоѳъ черезъ своего духа заповѣдалъ говорить древнимъ пророкамъ—и насталъ великій гнѣвъ Ягве Саваоѳа. И какъ онъ взывалъ къ нимъ и они не слу-

шали, то (сказалъ онъ), такъ теперь и они будутъ звать, а я не буду слушать, и я разсѣю ихъ среди народовъ.... Такъ говоритъ Ягве Саваоѳъ (послѣ плѣна современному поколѣнію); какъ рѣшилъ я наказать васъ безъ сожалѣнія, ибо ваши отцы меня разгнѣвали, такъ въ эти дни я рѣшилъ опять оказать благодѣяніе дому Іуды. Не бойтесь! Вотъ что вы должны дѣлать: говорите другъ другу правду, произносите въ вашихъ судахъ приговоры по правдѣ и сообразно со спасительнымъ правосудіемъ; не замышляйте ничего дурного другъ противъ друга и прекратите ложныя клятвы; ибо все это ненавижу я, говоритъ Ягве» (VII, 9—14; VIII, 14—17). Тутъ наводитъ на размышленіе и содержаніе торы, на соблюденіи которой у Захаріи основана теократія, и возведеніе торы къ «древнимъ», т. е. къ до-плѣннымъ пророкамъ. Даже и Ездра (IX, 10—11) находитъ еще возможнымъ сказать: «мы забыли твои заповѣди, которыя ты заповѣдалъ черезъ рабовъ твоихъ пророковъ, говоря: земля, въ которую вы идете, чтобы захватить ее, есть земля, загрязненная мерзостью народомъ, живущимъ въ ней, они наполнили ее своей нечистотою отъ края и до края». Ездра имѣетъ въ виду Второзаконіе, Іезекіиля и Лев. 17—26.

Первое мѣсто среди тѣхъ библейскихъ писателей, которые, исходя изъ конца, размышляютъ о смыслѣ минувшаго развитія, занимаетъ авторъ 40—66 гл. кн. Исаіи. Тора, которую онъ называетъ также mischpat (право, т. е. истина), въ его глазахъ есть совокупность божественнаго и вѣчнаго во Израилѣ. Но для него тора неотдѣлима отъ того, кто ее возвѣщаетъ, отъ раба Ягве (XLII, 1—4; XLIX, 1—6; L, 4—9, LII, 13—LIII, 12). Это имя обозначаетъ пророка, но здѣсь подъ нимъ разумѣется Израиль, пророкъ въ широкомъ смыслѣ. Призваніе Израиля не есть призваніе свѣтскаго царства, оно не въ томъ, чтобы глазѣть и шумѣть на улицахъ (XLII, 1—4); наоборотъ, его призваніе спокойное, оно заключается въ томъ, чтобы возвѣщать тору и добиваться ея признанія, и притомъ одинаково и среди Израиля, и среди язычниковъ. Израиль является пророкомъ не по своимъ собственнымъ внутреннимъ качествамъ, но благодаря своему отношенію къ Ягве, въ силу своего призванія, какъ носитель божественной истины. Поэтому нѣтъ противорѣчія въ томъ, что рабъ начинаетъ работу среди самого Израиля. До сихъ поръ онъ неутомимо трудился только внутри своего собственнаго народа, который всегда былъ склоненъ отступаться отъ Ягве и отъ самого себя; не обращая вниманія на позоръ и страданіе, онъ неустанно принималъ на себя порученія своего господина и возвѣщалъ его слово. Но тщетно! Онъ не смогъ отвратить побѣду язычества во Израилѣ, побѣду, за которой послѣдовала побѣда язычества надъ Израилемъ.

Теперь, въ плѣну, Ягве порвалъ отношенія къ своему народу; живутъ еще отдѣльные евреи, но рабъ, народъ Ягве—мертвъ. Но если бы тора умерла вмѣстѣ съ нимъ, то сама истина должна была бы подчиниться лжи, язычеству. Этого не можетъ быть, истина должна получить свои права, должна выйти на свѣтъ. Подобно тому, какъ для апостола Павла духъ является ручательствомъ за воскресеніе того, кто вновь рождается, такъ и для нашего автора тора есть залогъ воскресенія Израиля, оправданіе раба Ягве. Конечный успѣхъ дѣла, которое является дѣломъ самого бога, превзойдетъ всѣ ожиданія. Тора, рабъ Ягве, проникнетъ собою не только самого Израиля и произведетъ новое рожденіе народа, но истина изъ Израиля возсіяетъ на весь міръ и достигнетъ побѣды среди всѣхъ язычниковъ (49, 6); и тогда обнаружится, что какъ ни безплодна была работа раба до плѣна, все таки она не была напрасна.

Мнѣ нѣтъ нужды разъяснять, какъ необыкновенно жизненно (я бы сказалъ, какъ необыкновенно исторично) здѣсь понятіе торы и какъ оно несовмѣстимо съ понятіемъ «торы Моисея». Тору Второисаіи прежде всего можно было бы сравнить съ логосомъ пролога евангелія отъ Іоанна, если понимать логосъ въ соотвѣтствіи съ Іоан. 10, 35, а не по Филону. Какъ Іисусъ есть божественное откровеніе, ставшее человѣкомъ, такъ и рабъ Ягве есть божественное откровеніе, ставшее народомъ. Сходство ихъ сущности и значенія влечетъ за собою сходство ихъ дѣятельности и страданія, такъ что и на самомъ дѣлѣ довольно заманчиво мессіаническое толкованіе Исаіи LII, 13—LIII, 12.

II.

1. Въ восемнадцатомъ году царя Іосіи (621 до Р. Х) было найдено и опубликовано Второзаконіе. Въ разсказѣ о его открытіи (II Цар. 22—23) оно вездѣ называется просто книгою торы: слѣдовательно, это тогда была первая и единственная книга закона. Конечно, уже раньше не только пророки записывали свои рѣчи, но и жрецы, вѣроятно, также записывали многіе изъ своихъ отвѣтовъ; какъ предполагаетъ Ватке, возможно, что мы обладаемъ памятникомъ ихъ духа, напр., въ синайской книгѣ завѣта. Но Второзаконіе, предполагающее такія древнѣйшія произведенія и не разъ заимствующее изъ нихъ матеріалъ, отличается отъ нихъ не только гораздо болѣе значительнымъ объемомъ, но и гораздо болѣе значительными притязаніями. Оно составлено съ очевидною цѣлью пріобрѣсти официальное значеніе въ качествѣ книги, а не оставаться частною записью; и попытка сдѣлать государственнымъ закономъ опредѣленно формулированную писанную тору сначала противъ всякаго ожиданія удалась. Потомъ, конечно, наступила

реакція, но вавилонскій плѣнъ завершилъ побѣду закона. Въ эпоху появленія Второзаконія вслѣдъ за невѣроятнымъ возбужденіемъ, наступило глубочайшее уныніе (Ам. 8, 11 и слѣд.). Въ такое время всѣ тѣ, кто не отчаявался въ будущемъ, обратились къ духовнымъ пріобрѣтеніямъ прошлаго. Эти пріобрѣтенія во время были фиксированы въ книгѣ, во Второзаконіи, съ цѣлью практическаго примѣненія къ гражданской и религіозной жизни народа. Среди всеобщаго крушенія книга торы не погибла, но уцѣлѣла и стала компасомъ для тѣхъ, кто держалъ курсъ по направленію къ новому Израилю. Какъ твердо было рѣшеніе использовать ее въ качествѣ нормы, показываетъ обработка шестикнижія и историческихъ книгъ, предпринятая въ эпоху плѣна.

Вмѣстѣ съ появленіемъ закона прекратилась старая свобода и не только въ области культа, который былъ теперь ограниченъ Іерусалимомъ, но и въ области религіознаго духа. Теперь существовалъ верховный и объективный авторитетъ: это означало смерть для пророчества. Ибо для пророчества было необходимо, чтобы среди пшеницы могли выростать и плевелы. Даже если считать совершенно общими и совершенно непрактичными тѣ признаки, которые по указаніямъ Второзаконія отличаютъ истиннаго пророка отъ ложнаго, то все таки въ этихъ признакахъ ясно обнаруживается тенденція къ контролю и къ единообразію, и эта тенденція создала эпоху. Конечно, въ намѣренія законодателя не входило причинить ущербъ устной торѣ или свободному слову. Но этого впослѣдствіи нельзя было избѣжать, и тому же благопріятствовали внѣшнія обстоятельства; впечатлѣніе, что пророчеству пришелъ конецъ, почувствовалось впервые не только въ эпоху маккавейскихъ войнъ. Уже раньше мы слышимъ жалобу, что изсякло наставленіе жрецовъ и слово пророковъ (Плачъ, 2, 9); задается вопросъ, гдѣ тотъ, кто въ старину вкладывалъ свой духъ въ Израиля (Исаія, 63, 11); въ эпоху Нееміи сомнительные вопросы, по крайней мѣрѣ, теоретически оставались нерѣшенными, пока не явится «жрецъ съ уримъ и туммимъ», т. е. лицо облеченное даромъ прорицанія и достойное довѣрія (Неем. 7, 65). Можно назвать Іеремію послѣднимъ пророкомъ; тѣ, кто явились послѣ него, были пророками только по имени. Іезекіиль проглотилъ книгу (III, 1—3) и затѣмъ изложилъ ее отъ своего имени. Уже онъ, а не только Захарія, называетъ доплѣнныхъ пророковъ древними пророками, сознавая, что онъ только эпигонъ. Подобно Даніилу, онъ размышляетъ надъ ихъ словами и комментируетъ ихъ посредствомъ своего собственнаго пророчества (XXXVIII, 17; XXXIX. 8). Гораздо болѣе заслуживаетъ имени пророка авторъ Ис. 40 и слѣд., но онъ не хочетъ имъ быть, его анонимность, очевидно, намѣренная, не оставляетъ въ этомъ никакого сомнѣнія. И дѣйствительно, онъ скорѣе теологъ, онъ размышляетъ надъ результатами прошедшаго развитія, закваской котораго было пророчество, какъ надъ прочнымъ пріобрѣтеніемъ; онъ пожинаетъ жатву. Что касается до послѣплѣнныхъ пророковъ, то мы уже видѣли, что Захарія говоритъ о древнихъ пророкахъ, какъ о законченномъ рядѣ, къ которому онъ не причисляетъ ни себя, ни себѣ подобныхъ. Въ произведеніи позднѣйшаго анонима, присоединенномъ къ книгѣ Захаріи, мы находимъ слѣдующія замѣчательныя слова: «въ то время (на которое уповаетъ авторъ), говоритъ Ягве, я истреблю имена идоловъ изъ страны, чтобы они больше не упоминались, и прекращу также пророковъ и нечистый духъ; и если какой человѣкъ еще будетъ пророчествовать, то его родители скажутъ ему: ты долженъ умереть, такъ какъ ты говоришь ложь отъ имени Ягве; и родители пронзятъ его, если онъ будетъ прорицать» (Зах. XIII, 2—3).

2. Но Второзаконіе было программой для реформаціи, а не для реставраціи. Оно предполагало существованіе культа и лишь поправляло его въ нѣкоторыхъ пунктахъ, имѣющихъ общее значеніе. Но вотъ храмъ былъ разрушенъ, и богослуженіе прервано; нужно было записать прежнюю практику, если не хотѣли обрекать ее на погибель. Такимъ образомъ произошло, что въ плѣну способъ совершенія культа сталъ предметомъ торы, причемъ рядомъ съ реставраціонной точкой зрѣнія, естественно, продолжала дѣйствовать и реформаціонная точка зрѣнія. Мы видѣли (стр. 52 и слѣд.), что Іезекіиль первый сдѣлалъ этотъ шагъ, продиктованный обстоятельствами. Въ послѣдней части своего произведенія онъ положилъ начало закрѣпленію культа, записавъ обычный ритуалъ іерусалимскаго храма. Къ нему примкнули другіе жрецы (Лев. 17—26), и такимъ образомъ въ плѣну создалась изъ жрецовъ своего рода школа людей, которые написали и привели въ систему то, что ранѣе они примѣняли на практикѣ. Послѣ того какъ храмъ былъ возстановленъ, теоретическое усердіе, однако, сохранилось, и дальнѣйшая разработка ритуала продолжалась во взаимодѣйствіи съ возобновленной практикой. Жрецы, оставшіеся въ Вавилонѣ, даже издалека принимали не меньше участія въ священнослуженіи, чѣмъ ихъ братья въ Іерусалимѣ, занимавшіеся отправленіемъ культа; послѣдніе, живя при неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, повидимому, не могли точно исполнять ритуалъ, педантично соблюдать установленные обычаи. Послѣднимъ результатомъ этой долголѣтней работы является жреческій кодексъ. Правда, высказывалось мнѣніе, что созданіе подобнаго произведенія нельзя приписывать такой эпохѣ, которая стремилась только къ возстановленію прежняго. Но даже если согласиться, что этотъ приговоръ правиленъ, все таки

нельзя не признать, что именно такое время было какъ нельзя болѣе подходящимъ для искусственной систематизаціи имѣвшагося налицо матеріала; однако по существу оригинальность жреческаго кодекса какъ разъ въ этомъ и состоитъ [205]).

Жреческій кодексъ, вдѣланный въ пятикнижіе въ качествѣ его руководящей законодательной части, сдѣлался окончательнымъ «моисеевымъ закономъ». Какъ таковой, онъ былъ опубликованъ и введенъ во время намѣстничества Нееміи, во вторую половину правленія царя Артаксеркса Лонгимана, вавилонскимъ книжникомъ Ездрою. Разсказъ объ этомъ событіи сохранился до насъ въ Неем. 8—10; къ сожалѣнію, его начало и вмѣстѣ съ этимъ обозначеніе года обрѣзано. Въ первый день седьмого мѣсяца весь народъ, какъ одинъ человѣкъ, собрался на площадь передъ водяными воротами, и отъ Ездры потребовали, чтобы онъ принесъ книгу закона Моисеева, заповѣданнаго отъ Ягве Израилю. Книжникъ всталъ на деревянную каѳедру, по семи жрецовъ стали справа и слѣва отъ него. Когда онъ раскрылъ книгу, встали всѣ присутствовавшіе, и мужчины и женщины; громкимъ аминь они отвѣтили на вступительное благословеніе, подняли руки и пали на землю. Тогда Ездра сталъ читать книгу отъ раннаго утра до полудня мелкими абзацами, которые повторялись и разъяснялись нѣсколькими левитами, стоявшими среди толпы. Дѣйствіе чтенія было таково, что поднялся всеобщій плачъ, такъ какъ народъ сознавалъ, что до сихъ поръ онъ не слѣдовалъ заповѣдямъ божіимъ; Нееміи, Ездрѣ и левитамъ пришлось успокоивать возбужденіе. Они сказали: сегодняшній день посвященъ Ягве, вашему богу; не печальтесь и не плачьте, идите, ѣшьте жирное и пейте сладкое и дайте тѣмъ, кто ничего не принесъ съ собою! Тогда собравшіеся разсѣялись и устроили «великое веселіе», ибо они поняли слова, которыя имъ были сообщены. На другой день чтеніе продолжалось, но только передъ старѣйшинами фамилій; тутъ дошла очередь до самой подходящей къ моменту части закона, именно, до предписанія о праздникахъ, въ частности о праздникѣ кущей, въ пятнадцатый день седьмого мѣсяца, который предписывалось праздновать подъ зелеными вѣтвями; какъ разъ приближалось начало этого праздника. Съ великимъ усердіемъ приступили, сообразно съ предписаніемъ закона Лев. 23, къ приготовленіямъ къ этому празднику, не совершавшемуся правильно со временъ Іисуса Навина, и при радостномъ участіи всего народа справляли его отъ 15 до 22 дня мѣсяца *). А на 24 день, народъ, одѣвшись во вретища и посыпавъ голову пепломъ, справлялъ великій день покаянія. Празднество и на этотъ разъ началось чтеніемъ закона, а затѣмъ послѣдовало исповѣданіе грѣховъ, которое отъ имени народа было объявлено левитами и кончалось просьбой о милости и снисхожденіи. Это была подготовка къ главному заключительному акту, состоявшему въ томъ, что свѣтскія и духовныя должностныя лица и старѣйшины общины, въ числѣ восьмидесяти пяти, дали письменное обязательство соблюдать опубликованную Ездрою книгу закона, а всѣ прочіе обязались присягою и подъ страхомъ проклятія поступать согласно торѣ бога, данной чрезъ раба божія Моисея, и соблюдать всѣ заповѣди Ягве, его постановленія и законы. Въ особенности внушалось исполненіе тѣхъ предписаній пятикнижія, которыя имѣли прямое значеніе для народа (наибольшая часть предписаній касалась ритуала жрецовъ), и въ особенности тѣхъ предписаній, которыя касались повинностей мірянъ по отношенію къ жрецамъ, повинностей, на которыхъ покоилось существованіе іерократіи [206]).

*) Въ теченіе восьми дней, по Лев. 23, 39, вопреки Второз. XVI, 13—15.

Удивительнымъ образомъ ветхозавѣтные критики, вплоть до Кюэнена, придавали мало значенія этому замѣчательному разсказу; Кюэненъ первый оцѣнилъ его по достоинству. Очевидно, что въ этомъ разсказѣ Неем. 9—10 мы имѣемъ точную параллель къ II Цар. 22—23. Въ особенности бросается въ глаза XXIII, 1—3: Іосія приказалъ собраться всѣмъ старѣйшинамъ Іуды и Іерусалима и пошелъ къ дому Ягве въ сопровожденіи мужей Іуды, жителей Іерусалима, жрецовъ, пророковъ и всего народа, знатныхъ и незнатныхъ; у дома Ягве прочиталъ онъ собранію всѣ слова книги закона и вмѣстѣ со всѣмъ народомъ обязался передъ Ягве соблюдать всѣ слова этой книги. Подобно тому, какъ засвидѣтельствовано, что Второзаконіе стало извѣстнымъ въ 621 году, а до тѣхъ поръ было неизвѣстно, точно также засвидѣтельствовано, что другого рода тора, тора пятикнижія (ибо, судя по Нееміи IX и X, 30 и слѣд., не подлежитъ никакому сомнѣнію, что законъ Ездры представлялъ изъ себя все пятикнижіе) сдѣлалась извѣстной во второй половинѣ пятаго столѣтія, а до тѣхъ поръ была неизвѣстна. Отсюда прежде всего неопровержимымъ образомъ явствуетъ, что Второзаконіе есть первая ступень законодательства, а жреческая тора — вторая ступень; далѣе, то заключеніе, которое обычно дѣлается относительно времени происхожденія Второзаконія на основаніи факта опубликованія его царемъ Іосіей, слѣдуетъ сдѣлать и относительно происхожденія жреческаго кодекса на основаніи его опубликованія и введенія Ездрой и Нееміей. Только особо важныя внутреннія основанія способны пошатнуть наиболѣе вѣроятную гипотезу, что кодификація ритуала произошла сама собой только въ послѣ-плѣнный періодъ, такъ какъ эта гипотеза основывается на

самомъ положительномъ извѣстіи. Но мы уже видѣли, какъ дѣло обстоитъ съ такими внутренними основаніями.

3. Ездра и Неемія и восемьдесятъ пять мужей великаго собранія, названные по именамъ въ качествѣ лицъ, подписавшихъ договоръ (Неем. 8 и слѣд.), въ позднѣйшей традиціи считаются основателями канона. Нельзя сказать, чтобы это было неправильно, но съ еще бо̀льшимъ правомъ можно считать основателемъ канона царя Іосію. Введеніе закона, сначала Второзаконія, а потомъ всего пятикнижія, было, дѣйствительно, рѣшительнымъ шагомъ, благодаря которому на мѣсто живой рѣчи стало писаніе, и народъ, имѣющій слово, сталъ народомъ, имѣющимъ книгу. Съ теченіемъ времени къ книгѣ присоединились книги; книга была введена формально и торжественно посредствомъ двухъ актовъ, слѣдовавшихъ другъ за другомъ, книги пріобрѣли такое же офиціальное значеніе для іудейской общины незамѣтнымъ образомъ. Понятіе канона исходитъ всецѣло изъ писанной торы; у іудеевъ даже пророки и агіографы называются торой, хотя и не торой Моисея.

Вопросъ о происхожденіи канона, вполнѣ освѣщенный исторіей, благодаря двумъ разсказамъ II Цар. 22—23 и Неем. 8—10, въ дисциплинѣ «Введеній» обычно представляется въ высшей степени неяснымъ. Обыкновенно представляютъ себѣ, что Іосія ввелъ законъ, но не канонъ, а Ездра, наоборотъ, ввелъ канонъ, а не законъ. Аналогія, заимствованная изъ вторичной части канона, пророковъ и агіографовъ, переносится безъ разсужденій на первичную часть канона, на тору Моисея. Думаютъ, что подобно тому, какъ историческія и пророческія книги частью долго существовали, прежде чѣмъ сдѣлались каноническими, также было дѣло и съ закономъ. Однако по отношенію къ закону дѣло обстоитъ иначе по существу. Законъ хочетъ имѣть значеніе закона, хочетъ быть книгою общины: различія между закономъ и канономъ не существуетъ. Послѣ этого мы безъ труда поймемъ, что тора, которая, какъ литературное произведеніе, моложе, чѣмъ историческія пророческія книги, въ то же время, какъ законъ, древнѣе тѣхъ произведеній, которыя первоначально и по существу совершенно не имѣли характера закона, а пріобрѣли такой характеръ при случаѣ, когда были присоединены къ существовавшему закону, закону въ собственномъ смыслѣ.

Если мы признаемъ, что канонъ отличаетъ іудейство отъ древняго Израиля, то тѣмъ самымъ мы признаемъ, что писанная тора отличаетъ іудейство отъ Израиля. Ту воду, которая въ прошедшія времена била въ источникахъ, эпигоны черпали изъ цистернъ.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Теократія, какъ идея и какъ учрежденіе.

Въ новѣйшее время играютъ выраженіями «теократія» и «теократическій», не отдавая себѣ отчета о смыслѣ этихъ понятій и о правѣ ихъ употреблять. Извѣстно, что первый создалъ слово θεοκρατία Іосифъ [207]), и что этотъ писатель, говоря о моисеевой конституціи, видѣлъ передъ собою священное общежитіе своей эпохи въ той формѣ, какую оно имѣло до 70 года до Р. Х. Но на дѣлѣ въ древнемъ Израилѣ теократія никогда не существовала въ качествѣ формы правленія. Господство Ягве было тогда идеальнымъ представленіемъ; только со времени плѣна стали производиться попытки осуществить это господство внѣшними средствами въ формѣ господства святыхъ. Быть можетъ, главная заслуга Библейской Теологіи Ватке заключается въ томъ, что онъ прослѣдилъ на протяженіи вѣковъ происхожденіе теократіи и превращеніе идеи въ учрежденіе.

I.

1. Сторонники господствующаго взгляда отрицаютъ, что Моисей написалъ пятикнижіе; но тѣмъ настойчивѣе они утверждаютъ, что община скиніи собранія въ пустынѣ была организована такъ, какъ описано въ жреческомъ кодексѣ. Повидимому, въ основѣ этого взгляда лежитъ та точка зрѣнія, что Моисей въ противномъ случаѣ не имѣлъ бы никакого значенія, — какъ будто ничего не значитъ посѣять на полѣ времени сѣмя, созрѣвающее въ теченіе вѣчности подъ вліяніемъ родившейся изъ него игры противоположныхъ вліяній и силъ. Въ дѣйствительности, Моисей можетъ считаться основателемъ «моисеевой конституціи» лишь въ томъ же смыслѣ, какъ Петръ учредителемъ римской іерархіи. Въ эпоху царей и судей мы не замѣчаемъ никакихъ слѣдовъ мнимой древнѣйшей священной организаціи. Она должна была быть чѣмъ то вродѣ педагогической смирительной рубашки, должна была сломить необузданное своеволіе евреевъ и охранить ихъ отъ дурныхъ вліяній извнѣ. Но даже если бы мы хотѣли согласиться, что могла существовать въ древности конституція, стоявшая до такой степени внѣ всякой связи съ внутренней жизнью народа, все таки исторія древняго Израиля показываетъ намъ только необычайно свѣжія и естественныя стремленія. Дѣйствующія лица проникнуты всецѣло велѣніями своей натуры, и это качество свойственно въ одинаковой степени, съ одной стороны, убійцамъ и прелюбодѣямъ, а съ другой стороны — мужамъ божіимъ. Это личности, которыя родятся только на свободномъ воздухѣ. Іудейство, осуществившее и послѣдовательно

развившее моисееву конституцію, не оставило поля дѣятельности для личности; въ древнемъ Израилѣ божественнымъ правомъ обладало не учрежденіе, а творческій духъ отдѣльныхъ личностей. Индивидуумы не только говорили, какъ пророки, но они также и дѣйствовали, какъ судьи и цари, проявляя при этомъ свободную иниціативу, а не подчиняясь внѣшней нормѣ; и все таки именно поэтому они дѣйствовали въ духѣ Ягве. Въ высшей степени характеристическимъ образомъ обнаруживается различіе эпохъ въ концепціи Саула, которую мы выше видѣли въ двухъ версіяхъ, выдѣленныхъ нами и подвергнутыхъ сравненію (стр. 217 и слѣд.).

2. Ватке сдѣлалъ простое, но очень важное замѣчаніе: священная конституція общины, столь подробно описанная въ жреческомъ кодексѣ, крайне неполна и предполагаетъ самое главное, что необходимо должно было основаться ко времени Моисея, именно, государство, безъ котораго не можетъ существовать и церковь. Чтобы содержать богатый и очень дорогой культъ и огромный рой клириковъ, были необходимы высокія подати и повинности; для того, чтобы взыскивать ихъ, и для того, чтобы неуклонно поддерживать уваженіе къ священнымъ лицамъ и учрежденіямъ и въ особенности поддерживать строгую централизацію и единообразіе законнаго богослуженія среди все еще дикаго народа, была необходима исполнительная власть, которая охватывала бы весь народъ и удерживала бы его въ подчиненіи. Но гдѣ эта единая власть въ періодъ судей? Главная власть тогда принадлежала самымъ мелкимъ кружкамъ, фамиліямъ и родамъ; повидимому, ихъ мало ограничивала стоявшая надъ ними власть колѣна, а понятіе государства вообще еще не существовало. Иногда родственные роды, а также сосѣднія племена, соединялись для общихъ предпріятій; но эти соединенія происходили не въ силу какой-либо конституціонной организаціи, а подъ вліяніемъ нужды, и только тогда, когда находился выдающійся человѣкъ, становившійся во главѣ и успѣвавшій собрать ополченіе. Эти преходящія соединенія подъ предводительствомъ военныхъ вождей (ср. герцоговъ у германцевъ) были подготовительными ступенями къ длительному соединенію подъ властью царя; попытка въ послѣднемъ направленіи была сдѣлана уже въ эпоху мадіанитской войны, но она не имѣла успѣха. Во время трудной и продолжительной борьбы противъ филистимлянъ обнаружилась настоятельная потребность въ прочномъ соединеніи колѣнъ, и нашелся человѣкъ, отвѣчавшій требованіямъ времени. Саулъ, знатный человѣкъ изъ веніаминовой Гаваа, былъ приведенъ въ ярость издѣвательствомъ, которое позволили себѣ тогда по отношенію къ евреямъ даже аммонитяне; въ отвѣтъ на ихъ вызовъ Саулъ созвалъ на борьбу жителей своей страны, и на это ему дала

право не какая-либо должность, но лишь его собственный порывъ: его энтузіазмъ дѣйствовалъ заразительно, возбуждалъ почтительный страхъ. Онъ началъ свою карьеру совершенно такъ же, какъ любой изъ прежнихъ судей, но когда онъ довелъ дѣло до побѣды, онъ не выпустилъ ее изъ рукъ. Предметъ исканій, царь, былъ найденъ.

Изъ такихъ естественныхъ зачатковъ произошло тогда государство безъ всякаго приспособленія къ формѣ «моисеевой теократіи»; оно отмѣчено всѣми признаками новаго творенія. Только Саулъ и Давидъ создали изъ еврейскихъ племенъ настоящій народъ въ политическомъ смыслѣ этого слова (Второзак. 33, 5). Даже для позднѣйшаго поколѣнія Давидъ оставался неотдѣлимымъ отъ идеи Израиля, онъ былъ царь просто; Саулъ отодвинулся въ тѣнь, но они оба вмѣстѣ являются основателями царства и постольку имѣютъ гораздо большее значеніе, чѣмъ ихъ преемники. Именно они дали общественной жизни центръ и содержаніе, имъ была обязана нація своимъ историческимъ самосознаніемъ. На царской власти основывается дальнѣйшая организація, на почвѣ царства выросли всѣ дальнѣйшія учрежденія. Традиція говоритъ, что въ эпоху судей каждый дѣлалъ, что хотѣлъ, но не потому, что не была тогда въ силѣ моисеева конституція, а потому, что тогда не было царя въ странѣ. Послѣдствія появленія царской власти были важны также и для религіозной области, поскольку благодаря политическому подъему народа снова выступила на первый планъ національно-историческая сущность Ягве. Этому старому богу пустыни нѣкоторое время грозила опасность стать богомъ земледѣлія и скотоводства, подобнымъ Ваалу-Діонису, вслѣдствіе усвоенія культомъ Ягве ханаанскаго праздничнаго культа; это усвоеніе послѣдовало въ эпоху судей, но, впрочемъ, было совершенно неизбѣжно. Правда, праздничный культъ еще долго оставался источникомъ язычества, но тѣмъ не менѣе онъ все больше и больше терялъ свой натуральный характеръ и въ концѣ концовъ, чтобы вообще сохранить свое существованіе, долженъ былъ связаться съ націей и ея исторіей. Отношеніе Ягве къ народу и государству установилось непоколебимо, какъ скала; даже для самаго худшаго идолопоклонника Ягве былъ богомъ Израиля; на войнѣ никому не приходило въ голову ожидать побѣды и спасенія не отъ Ягве, а отъ другого бога. Это было результатомъ того факта, что Израиль сдѣлался государствомъ; царство Ягве въ опредѣленномъ политическомъ смыслѣ есть религіозное выраженіе основанія государства Сауломъ и Давидомъ. Теократіей было именно само государство; древніе израильтяне смотрѣли на гражданское государство, какъ на чудо, или, по ихъ выраженію, какъ на помощь божества. Взглядъ позднѣйшихъ іудеевъ на теократію всегда подразумѣвалъ

государство, какъ нѣчто уже существующее, и потому іудеи могли построить на этой основѣ теократію, какъ особую духовную сущность.

3. Царство Давида и Саула недолго удержалось на высотѣ положенія. Упадокъ начался расколомъ; съ тѣхъ поръ какъ ассиріяне стали стучаться въ двери, оно неудержимо покатилось къ гибели. Но тѣмъ живѣе сохранилось воспоминаніе о времени расцвѣта и могущества; надѣялись на его возвращеніе. Изъ контраста между печальной дѣйствительностью и славнымъ прошлымъ родилось изображеніе государства, какъ оно должно быть; состоянію внутренней анархіи и внѣшняго разгрома, въ которомъ находилось тогда государство, пророки противопоставили образецъ теократіи. Теократія въ представленіи пророковъ не есть явленіе иного порядка въ сравненіи съ политическимъ общежитіемъ, какъ, напр., духовная величина есть явленіе иного порядка, чѣмъ свѣтская величина; наоборотъ, теократія покоится на тѣхъ же основаніяхъ, что и политическое общежитіе, именно, есть только идея послѣдняго. Классическое изображеніе этой идеи далъ Исаія въ картинахъ будущаго, обычно называемыхъ мессіаническими пророчествами. Въ этихъ пророчествахъ предсказываются не случайныя явленія, но ставятся цѣли, осуществленіе которыхъ, правда, ожидается только въ будущемъ; но эти цѣли имѣли, или должны были имѣть значеніе уже для современности, и къ нимъ стремится общежитіе въ силу своей истинной природы.

Мессіаническія картины начинаются изгнаніемъ ассиріянъ; но центръ тяжести ихъ лежитъ въ возстановленіи внутреннихъ основъ государства, необходимомъ вслѣдствіе гнилости послѣднихъ, наступившей подъ вліяніемъ внѣшняго кризиса. Разстройство управленія, упадокъ суда, эксплоатація слабыхъ сильными—вотъ недуги, которые надо излечить. «Какъ сдѣлался чинный городъ блудницей, онъ былъ наполненъ судомъ, правда жила въ немъ,—а теперь убійцы! Твои должностныя лица—мошенники и воры, всѣ они любятъ подарки и гонятся за подкупомъ, сиротѣ они не оказываютъ правосудія, и дѣло вдовы не доходитъ до нихъ. Поэтому говоритъ господь: о, я натѣшусь надъ моими противниками и отомщу за себя моимъ врагамъ! Я обращу мою руку противъ тебя, Сіонъ, и какъ въ щелокѣ растаютъ твои шлаки, и я сдѣлаю твоихъ судей, какъ были первые (судьи), и твоихъ совѣтниковъ, какъ были въ началѣ; и тогда назовутъ тебя настоящимъ славнымъ городомъ. Сіонъ будетъ очищенъ судомъ, а его жители—справедливостью» (I, 21—27). Пророкъ всегда имѣетъ въ виду существующее естественное общежитіе, но никакъ не общежитіе, характеризующееся особенной святостью его организаціи. Царство Ягве для него совершенно тождественно съ царствомъ Давида; задачи, которыя онъ ставитъ

царству Ягве, по своей природѣ политическія, пожалуй, такія, какія въ настоящій моментъ слѣдовало бы поставить турецкой имперіи *). У пророка вовсе нѣтъ сознанія различія между человѣческимъ и божественнымъ правомъ; право само по себѣ, спеціально юридическое право, божественно, за нимъ стоитъ авторитетъ «святого» во Израилѣ. «Въ этотъ день Ягве Саваоѳъ будетъ для остатка своего народа драгоцѣнной короной и великолѣпной діадемой, будетъ духомъ права для того, кто сидитъ въ судѣ, и духомъ силы для тѣхъ, кто отбиваетъ войну отъ границъ» (XXVIII, 5—6). Ягве, дѣйствительно, вполнѣ царь, поэтому справедливость есть его главное свойство и главное требованіе, и эта справедливость есть только судебное или соціальное понятіе; справедливость въ смыслѣ нагорной проповѣди могла бы быть поставлена на ряду съ этимъ понятіемъ только въ томъ случаѣ, если бы само собой подразумѣвался гражданскій правопорядокъ, но послѣдняго тогда совершенно не было. Управляющій Ягве—это человѣческій царь. Земной властитель не заграждаетъ пути небесному властителю, тѣмъ болѣе, что безъ него не можетъ обойтись даже будущее славное царство. «Тогда будетъ господствовать царь по праву, и князья будутъ управлять по справедливости; каждый будетъ, какъ пріютъ отъ бури, какъ защита отъ непогоды, подобно ручьямъ воды въ пустынѣ, какъ тѣнь тяжелой скалы въ томящейся жаждой странѣ» (XXXII, 1—2). Такъ какъ существующій царь не удовлетворяетъ этимъ общимъ требованіямъ, то Исаія надѣется на новаго царя, который долженъ соотвѣтствовать образу древняго Давида, на Мессію. «Тогда пробьется отпрыскъ изъ древа Іессея, и выростетъ ростокъ изъ его корня, на него спустится духъ Ягве, духъ мудрости и разума, духъ совѣта и военной доблести, духъ страха и познанія бога, онъ будетъ дышать страхомъ Ягве. Онъ будетъ судить не на основаніи того, что увидятъ его глаза, и будетъ рѣшать не на основаніи того, что услышатъ его уши; онъ будетъ судить правосудно малыхъ и дѣло несчастныхъ въ странѣ будетъ рѣшать по справедливости, но преступника онъ будетъ поражать жезломъ своихъ устъ и дыханіемъ своихъ губъ, онъ будетъ убивать грѣшника, праведность будетъ опоясаніемъ его чреслъ, и вѣрность будетъ опоясаніемъ его бедръ. Тогда волкъ будетъ жить вмѣстѣ съ ягненкомъ, и барсъ будетъ лежать около козленка, теленокъ и львенокъ будутъ ѣсть вмѣстѣ, и маленькій мальчикъ будетъ стеречь ихъ. Тогда будутъ рядомъ пастись корова и медвѣдица, рядомъ будутъ лежать ихъ дѣтеныши, и левъ будетъ ѣсть солому, какъ волъ; грудной младенецъ будетъ гладить усики ехидны, и

*) Писано въ 1878 году. *Переводчикъ.*

отнятый отъ груди протянетъ руку къ глазамъ василиска; не будетъ ни преступленій, ни несправедливостей на всей моей святой горѣ» (XI, 1—9). Обыкновенно думаютъ, что это пророчество говоритъ о всеобщемъ золотомъ вѣкѣ на землѣ, но Исаія подъ мѣстомъ дѣйствія разумѣетъ только священную гору, т. е. городъ Давида, центръ его царства. Благодаря справедливому и строгому правленію сына Давида, справедливость и вѣрность сливаются другъ съ другомъ, сильный не осмѣливается обидѣть слабаго. Страхъ передъ строгостью закона влечетъ за собою всеобщее довѣріе, ягненокъ не боится волка. Противоположностью этого идеала является внутреннее безправіе и анархія, а не внѣшняя война; надежда направлена не на международный миръ, какъ ясно и изъ стиховъ 1—5, и изъ стиха 9. Мессію украшаютъ только элементарныя добродѣтели правителя; это опять таки характеристично для природы царства, во главѣ котораго онъ стоитъ, для понятія теократіи.

Другіе пророки этого періода согласны съ Исаіей (Плачъ, 4, 20); только Осія и тутъ сохраняетъ свое своеобразіе. Онъ, повидимому, считаетъ царство, какъ таковое, зломъ и не разъ противополагаетъ его господству Ягве. Но надо замѣтить, что онъ основываетъ свой приговоръ исключительно на историческомъ опытѣ. Въ десятиколѣнномъ царствѣ верховную власть постоянно присваивали себѣ узурпаторы: вмѣсто того, чтобы быть охраной порядка и права, верховная власть тамъ сдѣлалась игрушкой въ рукахъ партій, причиной вѣчныхъ волненій. Именно это сѣверно-израильское царство Осія и имѣетъ въ виду; и онъ обрекаетъ его на гибель только потому, что оно не оправдывало себя за триста лѣтъ своего существованія и не оправдываетъ себя въ моментъ настоящей опасности. Онъ исходитъ не изъ апріорной теоріи, онъ не примѣняетъ въ качествѣ мѣрила образецъ теократической конституціи, данной ранѣе всякаго историческаго развитія. Безъ сомнѣнія, Осія также не имѣетъ никакого представленія о томъ, что угодная богу форма общежитія была открыта на Синаѣ, и что не годится судить на основаніи фактическихъ обстоятельствъ.

4. Теократія въ формѣ завѣта, пріобрѣвшей такую популярность позднѣе, существовала также не со времени Моисея. Отношеніе Ягве къ Израилю, было искони естественнымъ; никакое средостѣніе, способное навести на размышленія, не отдѣляло его отъ его народа. Только съ того момента, когда сирійцы и ассиріяне стали угрожать существованію Израиля, пророки, напр., Илія и Амосъ, подняли божество высоко надъ народомъ, перерѣзали естественную связь между ними и замѣнили ее обусловленнымъ отношеніемъ, именно, обусловленнымъ нравственно. Всевышнимъ былъ для нихъ Ягве, богъ справедливости; богъ Израиля существовалъ для нихъ только на второмъ планѣ и лишь постольку, поскольку Израиль соотвѣтствовалъ тѣмъ требованіямъ справедливости, которыя богъ ему открылъ изъ милости: пророки перевернули обычное расположеніе этихъ двухъ основныхъ членовъ вѣры. «Если ваши грѣхи, какъ шарлахъ, то можно ли ихъ считать бѣлыми, какъ снѣгъ? Если они красны, какъ пурпуръ, могутъ ли они быть, какъ шерсть? Если вы слушаетесь и повинуетесь, то вы будете наслаждаться благами страны, но если вы будете отнѣкиваться и противиться, то вы пожрете мечъ, ибо уста Ягве сказали это». Эти слова выдвигаютъ на первый планъ природу и содержаніе тѣхъ условій, которыя Ягве ставитъ народу; тора Ягве, которая первоначально, подобно всякому дѣлу Ягве, подводилась подъ понятіе помощи, именно, подъ понятіе правосудія, указанія пути, разрѣшенія запутанныхъ вопросовъ, теперь понимается въ смыслѣ совокупности требованій Ягве, отъ исполненія которыхъ исключительно зависитъ отношеніе Ягве къ Израилю. Такимъ способомъ фактически возникло понятіе завѣта, т. е. договора; оно возникло изъ напрашивавшихся самого собою предпосылокъ, но тѣмъ не менѣе было совершенно ново. Но имя b^{e}rîth (завѣтъ, договоръ) еще не встрѣчается у древнихъ пророковъ; мы не находимъ его даже у Осіи, который въ остальномъ даетъ этому понятію самое опредѣленное выраженіе при помощи употребляемой имъ метафоры брака. Незнакомство Осіи съ техническимъ значеніемъ b^{e}rîth'a такъ бьетъ въ глаза изъ замѣчаній 2,20 и 6,7, что приходится произнести приговоръ и надъ мѣстомъ 8,1, вѣроятно интерполированнымъ.

По всей вѣроятности, имя b^{e}rîth имѣетъ совершенно иной исходный пунктъ. У древнихъ евреевъ не было другого представленія и другого обозначенія для закона, кромѣ понятія договора. Законъ получалъ юридическую силу только вслѣдствіе того, что тѣ, для кого онъ имѣлъ значеніе, обязывались его соблюдать. Такъ дѣло обстоитъ въ Исх. XXIV, 3—8, во II Цар. XXIII, 1—3 и еще въ Іерем. XXXIV, 8 и слѣд.; совершенно то же самое мы видимъ у древнихъ арабовъ. Отсюда и обозначеніе sepher b^{e}rîth (книга завѣта) одинаково употребляется и для іеговистической и для девтерономистической книги закона.

Употребленіе слова b^{e}rîth, т. е. договоръ, для обозначенія закона очень удобно можетъ быть примѣнено по отношенію къ основной пророческой идеѣ и можетъ быть истолковано сообразно съ послѣдней. Именно, отношеніе Ягве къ Израилю было обусловлено требованіями его справедливости, содержаніе которыхъ было изложено

въ его словѣ и въ его повелѣніяхъ. Отсюда Ягве и Израиль стали контрагентами договора, посредствомъ котораго первоначально различные представители народа обязывались между собою соблюдать, напр., законъ Второзаконія [208]). Идея заключенія договора между Ягве и Израилемъ выдвинулась въ центръ религіозной мысли, повидимому, со времени того торжественнаго и чреватаго послѣдствіями акта, посредствомъ котораго Іосія ввелъ Второзаконіе; эта идея господствуетъ во Второзаконіи, у Іереміи, Іезекіиля. въ Ис. 40—66, въ Лев. 17—26 и болѣе всего въ книгѣ четырехъ завѣтовъ. Несомнѣнно, вавилонское изгнаніе, какъ нѣкогда ассирійское, со своей стороны содѣйствовало тому, что народъ свыкся съ идеей условности и возможности разрѣшенія вопроса объ отношеніи Ягве къ Израилю. Отсюда было вполнѣ естественно, что когда царство Ягве было разрушено, и земля его была опустошена, завѣтъ сдѣлался той нитью, за которую уцѣпился народъ, послѣ того какъ изъ подъ его ногъ ускользнула прежняя почва.

II.

1. Хижина Давида распалась окончательно, и не рождался царь, который воздвигъ бы ее снова. Для царства пришелъ не кризисъ, но конецъ. Подъ вліяніемъ гибели царства религіозныя надежды, поскольку онѣ еще сохранились, не удерживались уже болѣе въ границахъ данныхъ основныхъ положеній; ихъ полетъ сталъ болѣе свободнымъ, и по большей части онѣ превратились въ необузданный бредъ. Ранѣе на заднемъ планѣ всегда былъ угрожающій врагъ, дѣйствительно надвигающаяся опасность; эта реальная угроза заставляла ожидать страшнаго пожара, давно уже подготовленнаго огромнымъ скопленіемъ горючаго матеріала внутри царства. Со времени плѣна стали фантазировать о всеобщемъ соединеніи никому невѣдомыхъ народовъ противъ новаго Іерусалима, хотя дѣйствительность уже не подавала никакого повода къ такимъ фантазіямъ [209]). Когда-то цѣлью всѣхъ желаній было національное государство, какъ оно существовало при Давидѣ; теперь стали мечтать о господствѣ Израиля надъ всѣмъ міромъ; это господство должно было подняться въ Іерусалимѣ надъ развалинами языческихъ царствъ. Исторія не налагала уже болѣе своей узды на пророчество, послѣ того какъ оно потеряло опору въ исторіи.

Но эксцентрическія надежды, возлагавшіяся на Ягве, съ другой стороны уравновѣшивались трезвыми и достижимыми цѣлями, которыя въ связи съ этими мечтами ставились людямъ. Именно, для тѣхъ, кто ждалъ утѣшенія Израиля, тогдашняя ситуація ставила практическія задачи. Древніе пророки довольствовались высказываніемъ своихъ идей, критикой существовавшихъ недуговъ;

имъ не приходилось говорить о томъ, что надо дѣлать, такъ какъ дѣйствительное руководство народомъ находилось въ другихъ рукахъ. Но послѣ того, какъ вмѣстѣ со старымъ обществомъ потерпѣли крушеніе его вожди, во главѣ того Израиля, котораго нужно было создать заново, могли и должны были встать благочестивые. Этотъ будущій Израиль былъ уже издавна предметомъ ихъ стремленій, а теперь они стали въ него твердо вѣрить. Прежде, несмотря на переживаемый опасный кризисъ, предъ народомъ не стояла такая серьезная угроза, что продолженіе народной жизни нельзя считать естественнымъ и само собой понятнымъ дѣломъ. Но теперь продолженіе жизни народа уже перестало быть само собой понятнымъ; грозила непосредственная опасность, что іудейскіе изгнанники будутъ поглощены язычниками, среди которыхъ они жили, какъ это случилось ранѣе съ самарійскими изгнанниками. Вмѣстѣ съ тѣмъ потеряли точку опоры и мессіаническія надежды, ибо хотя ихъ осуществленіе все еще было въ рукахъ Ягве, но возникалъ вопросъ, останутся ли люди, на которыхъ надежды должны исполниться. Слѣдовательно, все толкало къ тому, чтобы спасти теперь отъ гибели священный остатокъ и организовать его настолько крѣпко, чтобы онъ въ качествѣ носителя обѣтованія могъ пережить бури промежуточной эпохи.

Но старое общежитіе въ томъ видѣ, какой оно имѣло раньше, оставило о себѣ плохую память въ руководителяхъ реставраціи: они относили на счетъ стараго царства отвергающій Израиля приговоръ Ягве, который богъ произнесъ устами своихъ рабовъ и ходомъ исторіи. Задумывались надъ словами пророковъ, что не могутъ помочь крѣпости, кони и воины, цари и князья, и сдѣлали изъ нихъ основные выводы для практики; хотѣли серьезно провести господство только одного Ягве. Обстоятельства благопріятствовали этимъ стремленіямъ, и это было самое главное. Положеніе вещей было тогда не таково, чтобы можно было думать о возстановленіи настоящаго государства; политической реставраціи не допускало чужеземное господство (Ездры 4, 19 и слѣд.). За что же можно было ухватиться, откуда взять средства, чтобы выйти изъ бѣды? Пророческія идеи не годились въ качествѣ матеріала для постройки, онѣ были непримѣнимы на практикѣ. Тогда обнаружилась важность учрежденій, традиціонныхъ формъ, для сохраненія даже духовнаго содержанія религіи.

Храмъ іудейскаго царства рано затмилъ собою остальныя святилища и въ теченіе VII столѣтія совершенно отнялъ у нихъ жизнь. Подъ покровомъ царской власти возвысились іерусалимскіе жрецы и въ концѣ концовъ достигли исключительно правомѣрнаго положенія въ сравненіи со своими товарищами по сословію.

Чѣмъ слабѣе становилось государство, чѣмъ глубже оно падало со времени Іосіи, тѣмъ выше подымался храмъ въ глазахъ народа, тѣмъ значительнѣе и самостоятельнѣе становилась сила его многочисленнаго жречества: во время Іереміи она проявляется несравненно ощутительнѣе, чѣмъ во время Исаіи. Возвышенію іерусалимскаго храма и жречества соотвѣтствуетъ неоспоримое и быстрое развитіе культа въ VII столѣтіи; столь ославленное долгое царствованіе Манассіи скорѣе дало толчокъ развитію культа, чѣмъ поставило ему преграды. Это развитіе обнаруживается не только во введеніи роскошнаго матеріала, напримѣръ, куренія ѳиміама, но еще больше въ пристрастіи къ громоздкимъ и многозначительнымъ священнодѣйствіямъ, напр. къ жертвоприношеніямъ дѣтей и къ очистительнымъ жертвамъ. Даже тогда, когда были удалены эти чудовищныя мерзости, все таки осталась кровожадная серьезность, съ которой теперь отправлялось богослуженіе.

Чѣмъ тѣснѣе сростался іерусалимскій культъ съ сознаніемъ іудейскаго народа, тѣмъ крѣпче сплочивалось сословіе жрецовъ, и когда царство рушилось, въ этой средѣ сохранились элементы для образованія заново «общины», въ соотвѣтствіи съ тогдашними обстоятельствами и потребностями. Община воздвигалась на развалинахъ стараго святилища (I Цар. 8, Агг. 1 и слѣд., Захар. 1 и слѣд.). Обычаи и порядки въ общемъ не были созданы заново, хотя подверглись полному преобразованію въ деталяхъ; творческій элементъ заключался въ томъ, что они были связаны въ систему и были примѣнены въ качествѣ средствъ для возстановленія организаціи «остатка».

Іезекіиль первый пошелъ по пути, указанному временемъ. Онъ является посредствующимъ звеномъ между пророчествомъ и закономъ. Онъ хочетъ быть пророкомъ и дѣйствительно исходитъ изъ пророческихъ идей: но онъ догматизируетъ не свои собственныя идеи, а идеи своихъ предшественниковъ. По натурѣ онъ жрецъ, и его спеціальная заслуга заключается въ томъ, что онъ заключилъ душу пророчества въ тѣло аполитическаго общежитія, основаннаго на храмѣ и культѣ. Важнѣе всего въ его книгѣ главы 40—48, которыя Ортъ (J. Orth) совершенно правильно характеризовалъ, какъ ключъ къ ветхому завѣту.

И вотъ явился на свѣтъ божій этотъ искусственный продуктъ, священная іудейская конституція. Ея детальное изображеніе мы имѣемъ въ жреческомъ кодексѣ. То различіе, которое стараются провести между моисеевой теократіей и послѣплѣнной іерократіей, слишкомъ тонко. Теократія, какъ конституція, есть іерократія. Если Моисей учредилъ такую конституцію, то онъ сдѣлалъ это въ качествѣ пророка, провидѣвшаго тѣ отношенія, которыя

наступили тысячу лѣтъ спустя послѣ него (стр. 162 и слѣд., 259 и слѣд.). Древній Израиль еще не былъ сдавленъ до предѣловъ религіозной общины; общественная жизнь еще не пошла тогда въ услуженіе къ святынѣ, первосвященникъ и жилище Ягве еще не были центромъ, вокругъ котораго все вертѣлось (стр. 169—228). Все это измѣнилось только тогда, когда было уничтожено политическое существованіе сначала Самаріи, а потомъ Іуды. Благодаря этому, народъ сдѣлался царствомъ жрецовъ и святымъ народомъ (Исх. 19, 6, Исаія, 61, 6). Ранѣе господство бога было предметомъ вѣры, въ которой находили себѣ опору естественные порядки человѣческаго общества; теперь господство бога получило видимое выраженіе въ формѣ государства божія, въ свойственнной этому господству искусственной сферѣ, покрывшей собой обычную народную жизнь. Идея, ранѣе проникавшая собою естественное тѣло, должна была теперь получить свое собственное тѣло, чтобы получить правильное спеціальное осуществленіе. Возникло матеріальное внѣшнее различіе между святымъ и мірскимъ; явилось стремленіе какъ можно рѣзче провести между ними границы и все дальше и дальше отодвигать область природы. У Іезекіиля, въ Лев. 17—26 и въ жреческомъ кодексѣ святость есть господствующій идеалъ. Это понятіе само по себѣ довольно безсодержательное и главнымъ образомъ антитетическое; первоначально понятіе святого было разнозначущее съ понятіемъ божественнаго, но теперь оно преимущественно употребляется въ смыслѣ духовнаго, жрескаго, какъ будто божественное можетъ быть противопоставлено свѣтскому, естественному при помощи внѣшнихъ признаковъ.

Моисеева теократія, послѣдній остатокъ погибшаго государства, даже не есть государство; она является искусственнымъ аполитическимъ продуктомъ, созданнымъ при неблагопріятныхъ условіяхъ съ энергіей, которая вѣчно будетъ замѣчательной; необходимымъ придаткомъ теократіи было чужеземное господство. По своей сущности она ближе всего родственна древней вселенской церкви, и она дѣйствительно была матерью послѣдней. Съ эстетической точки зрѣнія, пожалуй, нельзя говорить о іудейской церкви, но съ исторической точки зрѣнія это вполнѣ правильно, и въ концѣ концовъ слѣдовало бы предпочесть это опредѣленіе, такъ какъ за именемъ теократія обыкновенно скрывается смѣшеніе понятій.

2. Моисеева теократія кажется какъ будто огромнымъ шагомъ назадъ; законъ Ягве означаетъ своеобразіе его народа въ сравненіи съ язычниками. Въ дѣйствительности это своеобразіе заключалось не въ культѣ; было бы напраснымъ трудомъ раздувать тѣ или иные оттѣнки еврейскихъ и греческихъ ритуаловъ до размѣровъ принципіальнаго различія. Культъ — это языческій элементъ

въ израильской религіи; я понимаю при этомъ терминъ «языческій» вовсе не въ низменномъ и дурномъ смыслѣ. Если культъ въ жреческомъ кодексѣ превратился въ главную суть, то это какъ будто свидѣтельствуетъ о систематическомъ движеніи назадъ, къ язычеству, съ которымъ неустанно боролись пророки и котораго они все-таки не могли вырвать съ корнемъ. Можно согласиться, что при конституированіи новаго Іерусалима пророческія стремленія были извращены существовавшимъ тогда естественнымъ направленіемъ среди массы, на которую пророки воздѣйствовали. Но все-таки и въ законническомъ богослуженіи мы повсюду находимъ слѣды рѣшительнаго пророческаго вліянія. Мы уже видѣли, какъ сильно обнаруживается это вліяніе повсюду въ дѣйствіи централизаціи. Правда, централизація въ жреческомъ кодексѣ не ставится въ связь съ борьбою противъ ненадлежащаго или чуждаго Израилю богослуженія. Но все-таки ее надо понимать, какъ полемическое мѣропріятіе, ставящее себѣ цѣлью борьбу; если централизація разсматривается, какъ естественная необходимая аксіома, то это означаетъ полную побѣду пророческихъ требованій въ той области, въ которой она встрѣчала самыя тяжелыя препятствія. Исключительная монолатрія никоимъ образомъ не прирождена культу, ее возможно вывести только изъ такихъ взглядовъ, которые чужды природѣ культа, она есть явленіе, параллельное монотеизму. Поклоненіе божеству, изгоняющее изображенія божества, также не подчеркивается спеціально въ жреческомъ кодексѣ въ противность Второзаконію, но пріобрѣтаетъ совершенно самостоятельное значеніе и настолько увѣрено въ себѣ, что безъ всякой опасности вбираетъ въ себя и ассимилируетъ даже сомнительные и противорѣчивые элементы. Золотой ефодъ, противъ котораго ратуетъ Исаія, сдѣлался украшеніемъ первосвященниковъ, лишеннымъ всякаго значенія; талисманы, которые запрещаетъ еще Іезекіиль, разрѣшаются (Числ. XV, 37—41), но они служатъ для того, «чтобы помнили о всѣхъ заповѣдяхъ Ягве и исполняли ихъ, и чтобы не заблуждались, слѣдуя велѣніямъ своего сердца и своихъ глазъ, соблазны которыхъ прежде приводили къ блуду». Уже нѣтъ вопроса о грубомъ богослуженіи, по отношенію къ которому въ другихъ мѣстахъ всегда употребляется выраженіе zanâ (блудодѣйствовать); чужой богъ, служеніе которому запрещается, — это собственное сердце человѣка и его необузданныя стремленія.

Можно пойти дальше и сказать, что культъ, благодаря законодательству о культѣ, сталъ чуждъ своей собственной сущности, одержалъ побѣду внутри самого себя. Это всего явственнѣе обнаруживается въ сферѣ праздничнаго быта. Праздники потеряли свое отношеніе къ жатвѣ и скотоводству и стали праздниками, связанными съ историческими воспоминаніями; они отрицаютъ свое происхожденіе отъ природы и празднуютъ учрежденіе сверхъестественной религіи и воспоминанія объ относящихся сюда благодѣяніяхъ Ягве. Изъ праздниковъ исчезаетъ все общечеловѣческое и свободно выросшее, они пріобрѣтаютъ характеръ статутовъ и специфически израильское значеніе. То же самое мы видимъ по отношенію къ жертвамъ. Онѣ уже не втягиваютъ божество въ земную жизнь при всякомъ важномъ случаѣ, чтобы и оно приняло участіе въ жизненныхъ радостяхъ и горестяхъ. Это уже не попытки людей задобрить божество и привести его въ благосклонное настроеніе при помощи наивныхъ средствъ. Онѣ выдвинулись изъ области природы и сдѣлались орудіями божественной благодати, которыя Ягве установилъ во Израилѣ въ качествѣ таинствъ теократіи. Уже исчезла вѣра въ то, что богу можно доставить удовольствіе и наслажденіе содержаніемъ дара; ему нравится и на него дѣйствуетъ только строгое выполненіе ритуала. Жертвы должны приноситься со строгимъ соблюденіемъ предписаній: на надлежащемъ мѣстѣ, въ надлежащее время, надлежащими лицами, надлежащимъ образомъ. Жертвы основываются не на внутренней цѣнности вещи, не на непосредственномъ побужденіи случая, но на положительномъ, регулирующемъ всѣ подробности повелѣніи абсолютной немотивированной воли. Разрѣзана связь между культомъ и чувственнымъ міромъ; уже не можетъ болѣе явиться опасность примѣси нечистыхъ безнравственныхъ элементовъ, опасность, которая постоянно имѣла мѣсто въ еврейской древности. Культъ перестаетъ выростать изъ внутреннихъ побужденій, онъ становится упражненіемъ и благочестіемъ. Его значеніе не натуральное, но трансцендентное, ни съ чѣмъ несравнимое и недостижимое; его главное дѣйствіе, которое онъ всегда и безъ промаха оказываетъ, — очищеніе. Ибо со времени плѣна сдѣлалось до извѣстной степени перманентнымъ сознаніе грѣховности, явившееся вслѣдствіе отверженія народа отъ лица Ягве. Это сознаніе не могло исчезнуть даже тогда, когда наложенное въ наказаніе тягло было исполнено, и гнѣвъ божества собственно уже былъ потушенъ.

Но разъ цѣнность священныхъ приношеній стала заключаться уже не въ нихъ самихъ, а въ соблюденіи божественныхъ предписаній, то и центръ культа перемѣстился изъ области самого культа въ область морали. Въ результатѣ, жертвы и дары отступили на второй планъ передъ аскетическими упражненіями, которыя стояли въ еще болѣе тѣсной и простой связи съ моралью. На мірянъ были распространены тѣ предписанія, которыя первоначально были даны большею частью для посвященія жрецовъ къ исполненію ими богослужебныхъ функцій; соблюденіе этихъ запо-

вѣдей тѣлесной чистоты среди іудейства считалось неизмѣримо болѣе важнымъ, чѣмъ основной офиціальный культъ, и самымъ прямымъ путемъ вело къ теократическому идеалу святости и всеобщаго священства. Вся жизнь была втиснута въ предѣлы указаннаго пути, такъ какъ іудеи, принужденные постоянно исполнять какую-нибудь божественную заповѣдь, воздерживались отъ слѣдованія мыслямъ и желаніямъ своего сердца. Съ другой стороны, этотъ мелочный и все болѣе надоѣдливый частный культъ постоянно поддерживалъ живое чувство грѣховности въ душѣ каждаго отдѣльнаго человѣка.

Великій патологъ іудейства былъ вполнѣ правъ: въ моисеевой теократіи культъ сдѣлался педагогическимъ исправительнымъ средствомъ. Ему чужда сердечность; если бы онъ не былъ древнимъ обычаемъ, то онъ никогда не могъ бы расцвѣсти изъ самого себя. Онъ уже не коренится въ наивномъ чувствѣ, онъ есть мертвое дѣло, несмотря на всю свою важность, и именно благодаря той тягостности и добросовѣстности, съ которою онъ отправлялся. Во время реставраціи іудейства старые обычаи были сшиты въ новую систему, которая, однако, служила только формой для сохраненія болѣе благороднаго содержанія: это содержаніе могло быть спасено только путемъ заключенія его въ такую твердую оболочку, недоступную чуждымъ вліяніямъ. Язычество во Израилѣ, противъ котораго тщетно протестовали пророки, было преодолѣно внутри своей собственной области закономъ, а культъ, послѣ того какъ въ немъ была убита природа, былъ превращенъ въ панцырь супранатуралистическаго монотеизма.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1) W. M. L. de Wette, Beiträge zur Einleitung in das A. T. II Bände Halle 1806, 1807. J. F. L. George. Die älteren judischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch. Berlin, 1835. W. Vatke. Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Berlin, 1835. K. H. Graf. Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments. Leipzig, 1866. Хорошо извѣстно, что Графъ, также какъ и І. Ортъ, обязанъ своими критическими изслѣдованіями своему страсбургскому учителю (Рейссу); но это стало очевидно только въ 1879 г., когда Графъ выступилъ съ опубликованіемъ извѣстныхъ положеній, которыя Рейссъ формулировалъ еще въ 1833 г. или по другимъ даннымъ въ 1834 г., но не рѣшился тогда же представить ихъ на судъ большой богословской публики въ напечатанномъ видѣ. Положенія эти слѣдующія: (L'Histoire Sainte et le Loi. Paris, 1879, p. 23—24): 1) Историческій элементъ пятикнижія можетъ и долженъ быть разсматриваемъ отдѣльно, и его нельзя сливать съ элементомъ законодательнымъ. 2) И тотъ и другой могли существовать безъ письменной редакціи; упоминаніе у древнихъ писателей о нѣкоторыхъ традиціяхъ изъ временъ патріарховъ или Моисея не доказываетъ существованія пятикнижія; народъ можетъ имѣть обычное право безъ письменнаго кодекса. 3) Національная традиція Израиля восходитъ въ болѣе глубокую древность, чѣмъ законы пятикнижія, и редакція первой древнѣе редакціи послѣднихъ. 4) Главный интересъ историка долженъ направляться на установленіе даты законовъ, такъ какъ на этой почвѣ можно скорѣе всего достигнуть опредѣленныхъ результатовъ. Поэтому необходимо произвести перекрестный допросъ свидѣтелей. 5) Исторія, излагаемая въ книгахъ Судей и Самуила и даже отчасти въ книгахъ Царей, стоитъ въ противорѣчіи съ такъ называемыми законами; слѣдовательно, послѣдніе были неизвѣстны въ ту эпоху, когда были редактированы упомянутыя книги, и скорѣе всего они не существовали въ тѣ времена, которыя тамъ описаны. 6) Пророки VIII и VII вв. ничего не знаютъ о моисеевомъ кодексѣ. 7) Іеремія первый пророкъ, который знаетъ писанный законъ, и его цитаты относятся ко Второзаконію. 8) Второзаконіе (IV — XXVIII, 69) есть та книга, которую жрецы будто бы нашли въ храмѣ при царѣ Іосіи. Этотъ кодексъ есть древнѣйшая часть законодательства, принятая въ пятикнижіе. 9) Исторію Израиля, поскольку дѣло идетъ о національномъ развитіи, опредѣляемомъ письменными законами, надо раздѣлять на два періода: до и послѣ Іосіи. 10) Іезекіиль положилъ начало редакціи обрядового кодекса и законовъ, которые окончательно организовали жреческую іерархію. 11) Книга Іисуса Навина вовсе не есть позднѣйшая часть всего произведенія. 12) Редакторъ пятикнижія рѣзко отличается отъ древняго пророка Моисея. — Рейсса, однако, нельзя ставить на одну линію съ Ватке. Послѣднему блеснулъ свѣтъ, когда первый только что написалъ свою книгу; онъ не познакомился съ этой книгой, когда она явилась, но узналъ о ней пятьдесятъ лѣтъ спустя послѣ своего собственнаго открытія.

2) Hermann Hupfeld. Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung. Berlin, 1853. Theodor Nöldeke. Die s. g. Grundschrift des Pentateuchs (въ Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, Kiel, 1869).

3) J. Wellhausen, Die Komposition des Hexateuchs (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, 1877). За детали я не стою; но я думаю, что я указалъ правильный путь для изслѣдованія съ точки зрѣнія общаго метода изученія литературнаго процесса, посредствомъ котораго возникло пятикнижіе. До сихъ поръ существенныя поправки къ моей концепціи сдѣлалъ лишь Кюэненъ въ Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Josua (печатавшихся въ 1877 г. въ Leidener Theologisch. Tijdschrift); но эти поправки пріятнаго рода, такъ какъ онѣ освобождаютъ мои основные взгляды отъ послѣднихъ остатковъ старой закваски механическаго раздѣленія на источники. Кюэненъ указываетъ, именно, что нѣкоторые элементы, отнесенные мною къ элогисту, нельзя считать фрагментами когда то самостоятельнаго связнаго цѣлаго; это вставочныя позднѣйшія добавленія, приставшія, какъ паразиты, къ инородному цѣлому.

4) K. H. Graf, Die sogenannte Grundschrift des Pentateuch's въ Merx's Archiv, 1869, стр. 466—477. Уже въ письмѣ къ Кюэнену отъ 12 ноября 1866 г. (Theol. Tijdschrift, 1870, стр. 412) онъ говорилъ: «вы заставляете меня предчувствовать разрѣшеніе этой загадки.... именно, что элогистическія части кн. Бытія должны быть позднѣе іеговистическихъ». Графъ и въ этомъ отношеніи слѣдовалъ Рейссу, который въ op. cit стр. 24, говорилъ о себѣ: «слабая сторона моей критики заключалась въ томъ, что по отношенію ко всему тому, что не входило въ перечисленные мною выше пункты, я оставался въ старой колеѣ, пробитой моими предшественниками, принимая безъ дальнихъ изслѣдованій, что пятикнижіе—прозведеніе элогистическаго историка, пополненное іеговистическимъ историкомъ, и не отдавая себѣ отчета въ томъ, какимъ образомъ къ историческому элементу могъ присоединиться законодательный элементъ, которымъ я исключительно занимался».

5) I Цар. VIII, 16. По Второз. XII, 10 и слѣд. локальное единство культа является закономъ съ тѣхъ поръ, когда израильтяне достигли спокойствія (menucha). Если сравить съ этимъ II Сам. VII, 11 и I Цар. V, 18, то menucha какъ будто наступило впервые въ эпоху Давида и Соломона. Но тогда слѣдовало бы періодъ Судей представлять много короче, чѣмъ тѣ его границы, которыя отводятся ему теперешней хронологіей. Ср. Joseph, Contra Ap. I, 127.

6) Быт. V, 14, 16: такъ какъ Каинъ былъ изгнанъ изъ земли (Ханаана), то онъ былъ изгнанъ отъ лица Ягве (Іон., I, 3, 10). 46, 4: Іаковъ не долженъ бояться переселенія въ Египетъ, такъ какъ Ягве хочетъ, въ видѣ исключительной милости, перемѣнить вмѣстѣ съ нимъ свое мѣстожительство. Исх. 15, 17: ты привелъ твой народъ къ горѣ твоего наслѣдія, къ мѣсту, которое ты приготовилъ себѣ для жилища; послѣдующее разъясненіе: къ святилищу, которое основали твои руки, — истекаетъ изъ положенія, что гора наслѣдія есть не что иное, какъ гористая страна Палестина. I Сам. 26, 19: Давидъ, изгнанный на чужбину Сауломъ, вслѣдствіе этого лишенъ семейнаго соучастія въ наслѣдіи Ягве и принужденъ служить другимъ богамъ. Осія, VIII, 1: подобный орлу стучится въ домъ Ягве: т. е, ассиріянинъ въ страну Ягве; 9, 15: изъ моего дома прогоню я ихъ, т. е. израильтянъ изъ ихъ страны. Яснѣе всего говоритъ Осія въ IX, 3—5: они не остаются жить въ странѣ Ягве, Ефремъ долженъ пойти опять въ Египетъ, и въ Ассурѣ будутъ они ѣсть нечистое: они уже не возливаютъ Ягве вина и не приносятъ ему жертвы; какъ хлѣбъ печали ихъ хлѣбъ, кто ѣстъ его, тотъ нечистъ, ибо ихъ хлѣбъ только для (утоленія) голода, не приходитъ въ домъ Ягве—что будете вы дѣлать во время собранія и въ день праздника Ягве! ср. Іерем., XVI, 13, Іезек., IV, 13; Малах. II, 11; II Цар. XVII, 25 и слѣд. Возможно также, что великій гнѣвъ въ II, Цар. III, 27 представляется не столько гнѣвомъ Ягве, сколько гнѣвомъ Камоша, въ землѣ котораго находится израильское войско.

7) Слѣдуетъ, быть можетъ, отмѣтить множ. ч. камни. Были жертвенныя мѣста, состоявшія изъ одного большого камня. (I Сам, XIV, 33, VI, 14—15; II Сам. XX, 8; Суд. VI, 20, XIII, 19—20; I Цар. I, 9). Но такъ какъ такіе отдѣльные священные камни легко могли пріобрѣтать миѳологическую связь съ божествомъ, то ихъ считали непристойными, какъ видно изъ Суд. VI, 22—24, гдѣ каменный жертвенникъ, камень котораго, какъ думали, былъ мѣстомъ теофаніи подъ дубомъ, на которомъ принесъ жертву Гедеонъ, и изъ котораго вышелъ огонь (VI, 19—21), исправленъ въ жертвенникъ на камняхъ. Моисеевы (священные камни) въ Исх. 24, 4, различаются отъ жертвенниковъ, но въ другихъ мѣстахъ, очевидно, отожествляются съ ними (Быт. XXXIII, 20, XXXV, 14) и вездѣ болѣе или менѣе отожествляются съ божествомъ (Быт., XXVIII).

8) Ср. Joseph, Ant. 15, 364; Bellum, 4, 533. Правильно понялъ это Эвальдъ, Geschichte des Volkes Jsrael, I³, стр. 436 слѣд. A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham. u. s. w., Berlin, 1871) вноситъ въ вопросъ грязную политику. «Онъ, впрочемъ, не входитъ въ самый Сихемъ и Веѳиль — это мѣста, враждебныя Іудѣ — но съ чисто іудейской демонстраціей онъ выстроилъ поблизости отъ нихъ жертвенники и призвалъ имя Іеговы» (стр. 22). Онъ построилъ алтари какъ разъ на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они позднѣе стояли; они стояли не внутри городовъ! Въ Быт. 18 дубъ Мамври также долженъ фиксировать не жилище Авраама, но мѣсто явленія Ягве.

9) Впрочемъ, прославлялся только публичный культъ, въ особенности культъ на нѣкоторыхъ главныхъ мѣстахъ; напротивъ, домашній культъ пенатовъ, къ которому особенно были привязаны женщины, не одобрялся уже Іаковомъ (въ E). Ашеры не упоминаются, литыя изображенія бога отвергаются, въ особенности въ E. Быть можетъ, въ этомъ случаѣ уже въ JE имѣла мѣсто корректура древней легенды.

10) De Wette, Habilitationschrift über das Deuteronomium (Jena, 1805) unter 5: de hoc unico cultus sacri loco... priores libri nihil omnino habent. De sacrificiis tantum unice ante tabernaculum conventus offerendis lex quaedam exstat. Sed in legibus de diebus festis, de primitiis et decimis, tam saepe repetitis, nihil omnino monitum est de loco unico, ubi celebrari et offerri debeant (Opusc. theol. p. 163—165). См. возраженіе въ Composition des Hexateuchs (1899), p. 150.

11) Премудр. Соломона IX, 8, называетъ храмъ *μίμημα σκηνῆς ἁγίας*. Іосифъ говоритъ (Antiq, 3, 103) о скиніи: *ἣ δ' οὐδεν μεταφερομενου και συμπεριναστοῦντος ναοῦ διέφερε*. Онъ называетъ ее прямо святымъ домомъ, точно также какъ дворъ — храмомъ и лагерь — городомъ.

12) Такое представленіе о скиніи рождается у насъ, когда въ кн. Хроникъ она нѣсколько разъ непроизвольно смѣшивается съ храмомъ; см. Graf, стр. 55. Въ Zebachim (Мишна) 14, 4 говорится: antequam erectum esset tabernaculum, fuerunt excelsa licita; postquam erectum est tabernaculum, prohibita fuerunt excelsa. По I Цар., III, 2, вышедшему изъ подъ руки редактора-девтерономиста, только съ момента построенія храма вступило въ силу запрещеніе высотъ.

13) Въ полномъ соотвѣтствіи съ этимъ редакторъ-девтерономистъ книги Царей считаетъ законъ имѣющимъ законную силу со времени построенія храма, но признаетъ постоянное уклоненіе практики, а хронистъ, наоборотъ, регулярно передѣлываетъ іудейскую исторію сообразно съ закономъ.

14) Эта палатка, однако, нигдѣ не примѣняется для цѣлей, указанныхъ закономъ, но служитъ просто помѣщеніемъ для ковчега, стоитъ внѣ лагеря,

какъ древнѣйшія святилища внѣ городовъ, и охраняется Іисусомъ, какъ привратникомъ; Іисусъ даже спитъ въ ней; ср. Самуила, привратника Или! Нѣкоторыя основныя черты способа постройки Каабы согласуются со способомъ постройки скиніи: покрытый тканью кубическій камень лежалъ внутри двора, ограниченнаго колоннами; отъ этого двора было отгорожено еще особое пространство (higr), непосредственно соприкасавшееся съ одною стороною святилища. Здѣсь не мѣсто вдаваться въ объясненіе этихъ чертъ.

15) По переводу LXX, Іис. Нав., XXIV, 33: послѣ смерти Іисуса и Елеазара λαβόντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ την κεβωτὸν τοῦ θεοῦ περιεφεροσαν εν Σαυτοῖς. Ср. Wagenseil, Sota, стр. 151. По Jo. Buxtorf и Sal. van Til (Ugol. Bd. 8) эта теорія въ особенности разрабатывалась Моверсомъ. De-Wette противъ нея (Beiträge, стр. 108 слѣд.), также Vatke, op. c., стр. 316 прим.

16) Изъ всѣхъ жрецовъ Номвы кровавой бани избѣжалъ только Авіаѳаръ (I Сам., XXII); Садока, слѣдовательно, тамъ не было.

17) У LXX этого мѣста нѣтъ, и вездѣ въ другихъ случахъ въ I Сам., I—IX святилище въ Силомѣ называется hêkal, т. е. ни въ какомъ случаѣ не палаткой (hêkal значитъ «дворецъ», «храмъ». — Переводчикъ).

18) Ср. нѣчто подобное въ Іис. Нав. VI, 19, 24, IX, 27, гдѣ именно анахронизмъ показываетъ, что представленіе о скиніи собранія было неизвѣстно автору. Что въ Силомѣ, дѣйствительно, стоялъ постоянный домъ, слѣдуетъ изъ Іереміи, 7, 12, гдѣ пророкъ ссылается на развалины этого божьяго дома. Іеремія можетъ разсматривать въ качествѣ предшественника Іерусалима только досоломоново святилище; кромѣ того, со времени царской эпохи нѣтъ ни малѣйшаго слѣда какого-либо болѣе значительнаго храма въ Силомѣ.

19) Кн. Хроникъ имѣетъ достаточныя причины превратить Аведдара въ левита. Но Геѳъ самъ по себѣ, въ особенности при Давидѣ, былъ филистимскимъ городомъ, а Аведдаръ принадлежалъ къ гвардіи Давида, которая состояла премущественно изъ иностранцевъ и филистимлянъ. Кромѣ того, имя Аведдаръ врядъ ли израильское.

20) Для рутинной дисциплины историко-критическихъ «введеній» II Сам. 7 была locus probans classicum въ пользу того, что вплоть до построенія храма функціонировала моисеева скинія собранія. И едва ли можно подыскать болѣе разительное доказательство тупости взгляда этой дисциплины. Правильно только, что II Сам. 7 отрицаетъ, чтобы ковчегъ до построенія храма стоялъ въ домѣ. Но это общее сужденіе, проистекающее притомъ изъ опредѣленныхъ побужденій, врядъ ли заслуживаетъ такого же довѣрія, какъ отдѣльныя случайныя указанія, изъ которыхъ явствуетъ, что ковчегъ долгіе годы стоялъ въ домѣ Авинадава, и что храмъ въ Силомѣ былъ домомъ. Авторъ нашей главы, повидимому, имѣетъ въ виду главнымъ образомъ военное время, а ковчегъ во всякомъ случаѣ былъ первоначально военной святыней, принадлежавшей сначала колѣну Іосифа (Іисусу Навину), а потомъ Давиду (II Сам. XI, 11, XV, 24).

21) Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments, стр. 127 и сл.

22) На II Цар. XVIII, 22 нельзя очень полагаться; разсказъ объ осадѣ Іерусалима ассиріянами не современенъ этому событію, какъ это видно вообще изъ полнѣйшей неопредѣленности извѣстій о внезапномъ уходѣ ассиріянъ и его причинахъ, и въ особенности изъ XIX, 7 (36—37). Именно, здѣсь авторъ держится во всякомъ случаѣ того взгляда, что Сенахерибъ былъ убитъ въ 701 г., скоро послѣ безплоднаго похода; но въ дѣйствительности онъ царствовалъ до 684 или 681 г. (Smith, Assyrian Eponym Canon, стр. 90, 170). Слѣдовательно, разсказчикъ писалъ не просто лѣтъ двадцать спустя послѣ событій, а много позже, настолько, сколько нужно, чтобы эти двадцать лѣтъ могли до

такой степени укоротиться; онъ, безъ сомнѣнія, находится уже подъ вліяніемъ Второзаконія. Во всякомъ случаѣ, II Цар. 18, 4 (21, 3) заслуживаетъ большаго довѣрія, чѣмъ II Цар. 18, 22. Однако, если въ датахъ книги Царей и сохранились извѣстныя автентичныя извѣстія, то они не только были внесены туда по выбору редактора-девтерономиста, но также подверглись обработкѣ съ его стороны; очень легко могло случиться, что редакторъ считалъ себя вправѣ сдѣлать такое обобщеніе, которое превратило очищеніе культа отъ идоловъ (прежде всего іерусалимскаго храма, произведенное Езекіей подъ вліяніемъ Исаіи, въ уничтоженіе высотъ, каменныхъ столбовъ и ашеръ. Общеизвѣстно, какъ мало различія въ эпохахъ и степеняхъ признаютъ позднѣйшіе писатели, когда дѣло коснется еретическаго незаконнаго культа: они всегда все валятъ въ одну кучу. Но въ дѣйствительности реформація, несомнѣнно, совершалась постепенно. Сначала у Осіи и Исаіи мы находимъ полемику противъ рѣзныхъ и литыхъ изображеній, затѣмъ у Іереміи — полемику противъ дерева и камня, т. е. противъ ашеръ и каменныхъ столбовъ; движеніе шло со стороны пророковъ, и больше всего и даже исключительно слѣдуетъ полагаться на ихъ автентичное свидѣтельство.

23) Jahrbb. für prot. Theol., I, стр. 352: и я могъ бы спросить, относится ли къ тому времени, когда Израиль чувствовалъ боязливое благоговѣніе передъ традиціей, такого рода произведеніе, которое даетъ намъ картину раздѣленія земли и жертвенныхъ обычаевъ всего Израиля, неоднократно уклоняющуюся отъ дѣйствительности?

24) Untersuch., стр. 130: слѣдуетъ всегда имѣть въ виду, что авторъ и въ разсказахъ, и въ законахъ всегда изображаетъ прежде всего свои теоріи и идеалы, а не дѣйствительныя отношенія. Сюда относится прославленіе скиніи собранія и т. д.

25) 'akal 'al had-dam собственно значитъ «ѣсть мясо, не совершивъ обряда разбрызгиванія крови», ср. выше стр. 16 и сл. Іезекіиль думаетъ, что на высотахъ не только неправильно приносить жертвы, но и неправильно закалывать. Ср. Захар., 9, 7.

26) II Хрон. 11, 15. Нѣчто подобное, хотя и не совсѣмъ одно и то же, говорятъ мусульмане, именно, что древніе арабы посвящали свое служеніе джинамъ; ближе подходитъ сюда тотъ случай, когда божества спускаются на степень привидѣній. Ср. Варухъ, 4, 7; псал., 95, 5; 106, 37 (по LXX); I Коринѳ., 10, 20.

27) Что въ Лев. VII, 22—27 не повторяются давно существующія и подробныя предписанія о благодарственной жертвѣ, но прибавлены новыя относительно закланія, ясно изъ слѣдующихъ словъ: скотъ, изъ котораго можно приносить Ягве жертву (ст. 25), и: во всѣхъ вашихъ жилищахъ (ст. 26), а также изъ практики іудейства.

28) По отношенію къ жертвамъ Второзаконіе стоитъ еще совершенно на той же точкѣ зрѣнія, что и JE.

29) Быт. IV. 3—5. Числъ. 16, 15. I Сам. II, 17, 29; XXVI, 19. Ис. 1, 13. Малах. I, 10—13, II, 12 и сл., III, 3 и сл. Въ жреческомъ кодексѣ minhâ есть исключительно terminus technicus для мучной жертвы. Общее названіе жертвы въ переводѣ LXX и въ новомъ завѣтѣ — δῶρον (Матѳ., V, 23 и сл., VIII, 4; XV, 5; XXIII, 18 и сл.) Ср. Spencer, III, 2, De ratione et orig. sacrificiorum.

30) Іезек. XVI, 13, 19, XLVI, 14. I Хрон. IX, 29; XXIII, 29. Сирах. XXXV, 2, XXXVIII, 11, XXXIX, 32. Ис. I, 13, LXVI, 3 по LXX. Въ жреческомъ кодексѣ soleth встрѣчается болѣе сорока разъ.

31) Этотъ глаголъ употребляется древними писателями въ формѣ Pi^{c}el, въ жреческомъ кодексѣ (и въ кн. Хроникъ)—въ Hiphil, въ переходную эпоху авторомъ кн. Царей—въ разныхъ формахъ. По крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ формы можно опредѣленно различить, это будетъ perfectum, imperativum и infinitivum; различіе между j^{e}katter и jaktîr, maktîr и m^{e}katter, какъ извѣстно покоится на мало достовѣрной традиціи. Ср. напр. katter jaktîrûn I Сам. 2, 16; переписчики и раввины, устанавливавшіе пунктуацію, предпочитаютъ подъ вліяніемъ пятикнижія hiphîl. — Въ жреч. кодексѣ (кн. Хроникъ) hiktîr имѣетъ и то и другое значеніе; но безъ послѣдующаго дополненія оно по большей части употребляется для обозначенія воскуренія ѳиміама, въ значеніи же сожигать оно обычно сопровождается дополненіемъ ham-mizbeḥâ (на жертвенникѣ), на которомъ настоящая жертва куренія какъ разъ не приносилась.—Употребленіе существительнаго k^{e}toreth въ значеніи жертва ѳиміама, въ которомъ оно исключительно и очень часто употребляется въ жреческомъ кодексѣ, впервые можно указать у Іезекіиля (VIII, 11, XVI, 18, XXIII, 41), затѣмъ часто въ кн. Хроникъ, въ остальномъ ветхомъ завѣтѣ только въ Притч. 27, 9, но въ свѣтскомъ смыслѣ. Кромѣ этихъ мѣстъ, оно въ такомъ значеніи нигдѣ не встрѣчается, даже въ такихъ позднихъ мѣстахъ, какъ I Сам., 2, 28, псал. 66, 15 и 141, 2. У писателей, которые несомнѣнно относятся къ доплѣнной эпохѣ, это слово встрѣчается всего два раза, но оба раза въ самомъ общемъ смыслѣ: Ис. I, 13: не приносите мнѣ напрасныхъ жертвенныхъ даровъ, они для меня отвратительное куреніе; Второз. 33, 10: левиты приносятъ куреніе (= жиръ благодарственной жертвы) къ твоему носу, и жертву всесожженія на твой жертвенникъ. — Имя l^{e}bonâ (ѳиміамъ) впервые встрѣчается у Іереміи VI, 20, XIII, 26, XLI, 5; кромѣ Іереміи, только въ жреческомъ кодексѣ (девять разъ), Ис. 40—66 (три раза), Неем. и Хрон. (три раза), Пѣсни пѣсней (три раза). Ср. Софон., III, 10; I Цар. 9, 25.

32) Куреніе ѳиміама неизвѣстно еще Гомеру, и θύω означаетъ то же самое, что и katar: возносить куски жертвы въ дымѣ.

33) Жертвенникъ для всесожженій передъ храмомъ называется также столомъ (Малах., 1, 7, Енохъ, 89, 73), подобно тому, какъ жертва называется хлѣбомъ Ягве.

34) Сообразно съ этимъ, ^{c}aśâ (дѣлать, приготовлять) слѣдуетъ понимать въ смыслѣ варить въ Суд. VI, 19. Ср. еще у Іезекіиля дома для производства варки при храмѣ XLVI, 20, 24. Въ I Сам. 1, 9 надо читать beschêlâ вмѣсто beschilô и уничтожить послѣдующія слова w^{e}ah^{a}rê schatô. Ср. Tabari, 1. 2590.

35) Ср. полемическое предписаніе Исх. 12, 9 съ Второз. 16, 7.

36) Лев. 7, 29 и сл. ничего не говоритъ о хлѣбахъ, несмотря на то, что именно здѣсь подробно описывается способъ приношенія, который долженъ примѣняться жертвователемъ. Если въ P говорится: 7, 12 «если онъ приноситъ жертву, какъ thodâ, то онъ долженъ для нея приносить сдѣланные на маслѣ прѣсные пирожки, обмазанные масломъ прѣсные блины и смѣшанную съ масломъ крупичатую муку» (по LXX); 7, 13 „заквашенные хлѣбы долженъ приносить онъ въ качествѣ дара для благодарственной жертвы thodâ“—то такъ и напрашивается подозрѣніе, что ст. 12 есть предвзятая автентичная интерпретація, напередъ старающаяся устранить соблазнъ ст. 13, и что первое ^{c}al въ ст. 13, плохо вяжущееся со вторымъ, есть позднѣйшая корректура. Ст. 13 лучше подходитъ къ ст. 11, чѣмъ ст. 12.—Исх. 34, 25.

37) Надо предполагать, что Іефѳай (Суд. 11, 31) ожидалъ, что навстрѣчу

къ нему изъ дому выйдетъ человѣкъ, а не собака. —Въ спискѣ, стоящемъ въ текстѣ, не считается sacrificium iuge II Цар., 16, 15. Извѣстіе I Цар., 3, 4, быть можетъ, должно быть соединено съ 3, 15; но отъ этого, конечно, оно не становится достовѣрнѣе. Само собою понятно, что въ данномъ случаѣ надо всегда обращать вниманіе только на такія мѣста, которыя разсказываютъ о дѣйствительно принесенныхъ жертвахъ, а не говорятъ вообще объ одномъ или нѣсколькихъ разрядахъ жертвъ. Извѣстія послѣдняго рода могутъ, конечно, имѣть въ виду только ^{c}olâ, но изъ нихъ нельзя извлечь никакихъ указаній относительно практики.

38) Исх. X, 25, XVIII, 12, XXIV, 5, XXXII, 6. Іис. Нав., VIII, 31, Суд., XX, 26, XXI, 4. I Сам. VI, 14 и сл. X, 8, XIII, 9—12. II Сам. VI, 17 и сл., XXIV, 23—25; I Цар. III, 15, VIII, 63 и сл. II Цар. V, 17, X, 24, 25. — Zeugma Суд. XX, 26, XXI, 4 не согласуется съ древнѣйшимъ словоупотребленіемъ.—Настоящее названіе для holocaustum, повидимому, kalîl (Второз. 33, 10. I Сам. 7, 9), а не ^{c}olâ. — Были ли жертвенныя приношенія всякаго рода подобны zebaḥ, трудно рѣшить, вѣроятно, что нѣтъ. Можно предположить, что schelamîm была болѣе торжественной жертвой, чѣмъ простое zebaḥ. Слово жиръ употребляется въ Быт. 4, 4, Исх. 23, 18 въ очень общемъ смыслѣ. Неясно, что надо подразумѣвать подъ благословеніемъ zebaḥ'a въ I Сам., 9, 13; быть можетъ, это своего рода изъявленіе милости.

39) Чтобы явиться предъ Ягве, евреи надѣвали красивыя платья и украшенія (Исх. III, 22, XI, 2 и сл., XII, 35 и сл.; Ос. II, 15; Іезек. XVI, 13, ср. Сир. 20, 61), освящали себя (I Сам. 16, 5, 4 и сл. 11, 18) или были освящаемы другими (I Сам. 16, 5, Исх. XIX, 10, 14). Жертвенный пиръ считается kodesch (святымъ), ибо не только жрецы ѣдятъ kodesch, но и всѣ освященные (I Сам., 21, 5 и сл.). Смыслъ освященія разъясняетъ I Сам., 21, 5 и II Сам. 11, 4. Ягве приглашаетъ воинства народовъ на свою жертву, въ качествѣ которой онъ отдаетъ имъ какой-либо другой народъ; онъ называетъ мидянъ, которымъ онъ предоставляетъ Вавилонъ, своими освященными, т. е. гостями (Софон. I, 7 и сл.; Іерем. 46, 10; Іезек. 39, 17; Ис. 13, 3 и сл.).

40) Слѣдуетъ обратить вниманіе, что какъ разъ въ эту эпоху начала свирѣпствовать эпидемія жертвоприношеній дѣтей, было введено куреніе ѳиміама, появились новыя моды, которыя ввелъ царь Манассія, и изъ которыхъ, навѣрное, удержалось многое такое, что отвѣчало настроенію эпохи и было совмѣстимо съ культомъ Ягве, или казалось пригоднымъ для возвеличенія его достоинства и строгости. Ср. Israelit. und jüd. Geschichte, 1897, стр. 129.

41) Быть можетъ, точнѣе слѣдуетъ сказать, что здѣсь 'aschaṃ, при возвращеніи неправильно захваченнаго, просто есть уплата пятой части его стоимости, а не жертва барана, которую требуетъ Лев. V. Въ Числъ V также называется 'aschaṃ именно эта пятая часть.

42) Жертва является предлогомъ въ I Сам. XVI, 1 сл., I Цар., I, 9 и сл., ср. Притча, VII, 14.

43) Kuenen, Godsdienst van Israel, II, 271. По II Цар. 16, 15, въ эпоху Ахаза въ іерусалимскомъ храмѣ ежедневно приносились ^{c}olâ утромъ и minḥâ вечеромъ. Іезекіиль (46, 13—15) говоритъ также только объ утреннемъ ^{c}olâ. Ср. еще Ездр. 9, 4, Неем., 10, 33. Въ жреческомъ кодексѣ вечернее minḥâ усилено до степени второго ^{c}olâ; но рядомъ съ этимъ minḥâ удержалось все таки въ видѣ ежедневнаго minḥâ первосвященника и распространено также на утро въ Лев. VI, 12—16. — Ежедневное minḥâ, повидимому, древнѣе, чѣмъ ежедневное ^{c}olâ. Легко могла притти мысль, что богу еже-

дневно надо приготовлять пиръ; но расходы по принесенію ежедневнаго ʿolâ для простого жертвеннаго мѣста были слишкомъ велики, и кромѣ того, въ обычай людей не входило ежедневно ѣсть мясо. Приношеніе ежедневнаго minhâ уже въ I Цар. XVIII, 29, 36 примѣняется для счета времени послѣ полудня, и такой способъ обозначенія продолжаетъ существовать до самаго поздняго времени, въ то время какъ thamîd, т. е. ʿolâ никогда не эксплоатировалось для подобной цѣли. Но и ежедневное minhâ не было самымъ древнимъ обычаемъ; такимъ были хлѣбы предложенія, которые достигали той же цѣли, но не каждый день возлагались свѣжіе.—Ср. Dea Syr. § 44.

44) Ср. Дан. VIII, 11—13; XI, 31; XII. 11. Неем. X, 33. Іоиль, I, 9, 13, 16; II, 14. Joseph, Antiqu. XIV, 65, 477, XV, 248.

45) Ср. текстъ LXX. Въ масоретскомъ текстѣ третье лицо, относящееся къ князю, поправлено во второе, въ качествѣ обращенія къ жрецу; но послѣдній у Іезекіиля совершенно немыслимъ.

46) Если гнѣвъ соображается съ правилами «завѣта», то это знаменуетъ собою полное извращеніе первоначальнаго понятія: это насмѣшка надъ условіями сдѣлки. Весь ужасъ гнѣва и заключался въ томъ, что его никоимъ образомъ нельзя было предвидѣть, и ничего противъ него нельзя было подѣлать.— Когда надъ народомъ повисалъ гнѣвъ Ягве, тогда не только переставали приносить жертвы, но даже избѣгали называть его имя, чтобы не обратить на себя его вниманіе. Ос. III, 4, IX, 4; Амосъ, VI, 10.

47) Относительно умолчанія жреческаго кодекса о музыкѣ въ храмѣ и относительно расцвѣта ея во второмъ храмѣ см. Israelit. und jüd. Gesch, стр. 192. Фактически іудейское богослуженіе, наперекоръ жреческому кодексу, не потеряло древняго радостнаго характера, или, лучше сказать, въ позднѣйшую эпоху постепенно все болѣе и болѣе вновь пріобрѣтало его, по мѣрѣ того, какъ жалкая секта вновь разросталась до размѣровъ народа.

48) ~~Оригинальная форма для изреченія Исх. 34, 25 удержалась въ~~ Исх. 23, 18 (haggî, а не hag hap-pesah). Хотя во Второзаконіи pesah встрѣчается чаще, но въ 16, 16 все еще говорится hag ham-massôth.

49) Можно было бы, конечно, въ противовѣсъ этому вспомнить, что отрывокъ Лев. 23, 9—22 принадлежитъ въ настоящее время жреческому кодексу. Но сборникъ Лев. 17—26, какъ извѣстно, только обработанъ и рецепированъ жреческимъ кодексомъ, а первоначально былъ самостоятельнымъ сводомъ, стоящимъ между Второзаконіемъ и жреческимъ кодексомъ, какъ мостъ между ними, и въ однихъ частяхъ приближается къ первому, а въ другихъ— ко второму; мы имѣемъ полное право примѣнить Лев. XXIII, 9—22 въ этой связи на томъ основаніи, что описанные тамъ обряды получаютъ жизнь и значеніе только указаннымъ въ текстѣ образомъ.

50) Haneberg, Altertümer, II. Aufl. стр. 656. Dozy, Supplément, II, 181. Въ Второзаконіи пятидесятница, какъ ʿasereth, продолжается только одинъ день, въ то время какъ пасха и кущи—недѣлю.

51) Отсюда laj^{e}lâ schimmurîm, nox vigiliarum, Исх. XII, 42.

52) Не доказываетъ противнаго мѣсто Ос. 13, 2: „они дѣлаютъ себѣ литыя изображенія изъ своего серебра, по капризу своей фантазіи дѣлаютъ масляныхъ идоловъ, которымъ говорятъ они, люди, приносящіе жертву, цѣлуютъ тельцовъ“. Пророкъ врядъ ли могъ порицать человѣческія жертвы такъ мимоходомъ, скорѣе шутливо, чѣмъ съ раздраженіемъ; онъ скорѣе выдвинулъ бы возмутительную, ужасную сторону этого дѣла, чѣмъ его безсмыслицу. Поэтому zob^{e}hê 'adam вѣроятно означаетъ: приносящій жертву изъ genus „человѣкъ“. Но даже если бы этими словами обозначалось лицо, закалывающее человѣка,

то все таки на основаніи ихъ нельзя было бы выводить заключенія о регулярности жертвъ дѣтей.

53) kadoschîm въ противоположность n^{e}darîm.

54) lith^{e}kuphath haj-jomîm (= при смѣнѣ года) I Сам. I, 20; Исх. 34, 22. Сообразно съ этимъ надо понимать также mijjomîm jomîmâ Суд. XXI, 19, I Сам., 1, 3; ср. Захар. 14, 16.

55) Конечно, I Цар. 12, 32 въ высшей степени недостовѣрно. I Цар. 8 плохо вяжется съ 6, 38, хотя толкованіе bûl и 'ethanîm правильно.

56) Исх. XX, 24—26 звучитъ почти протестомъ противъ порядковъ соломонова храма, въ особенности ст. 26.

57) Захар. 14, 16 и сл.: «оставшіеся въ живыхъ изъ народовъ, которые ходили въ походъ противъ Іерусалима, изъ года въ годъ будутъ ходить поклоняться Ягве Саваоѳу и праздновать праздникъ кущей. А тѣ изъ родовъ земли, кто не пойдетъ вмѣстѣ съ ними въ Іерусалимъ поклоняться Ягве Саваоѳу, для тѣхъ прекратится дождь». А египтяне, которые, благодаря Нилу, не нуждаются въ дождѣ, будутъ наказаны другимъ способомъ, если не пойдутъ на праздникъ кущей. Ср. Ис. 62, 4 и сл., 62, 9; 64, 10.

58) Времена печали — до извѣстной степени интердикты, когда пріостанавливается общеніе между богомъ и человѣкомъ. Въ другое время вообще не ѣли ничего такого, изъ чего бы сначала богъ не получалъ своей доли; не ѣли не только накакого другого мяса, но и никакой другой растительной пищи, ибо первинки зерна и вина считались началомъ созрѣвшаго сбора и освящали весь сборъ. Все остальное было нечисто; ср. Іезек. 4, 13, Второз. 26, 14.

59) Отсутствіе святилища обосновано только при первой пасхѣ, и, быть можетъ, должно имѣть значеніе только для нея. Различіе между pesah misraîm (въ Египтѣ) и pesah dôrôth (современныхъ поколѣній) необходимо уже потому, что первая есть историческій фактъ, а вторая — праздникъ въ воспоминаніе объ этомъ фактѣ. Напротивъ, не стоитъ возражать, если въ защиту первоначальности пасхальнаго ритуала по жреческому кодексу указываютъ, что только этотъ ритуалъ соотвѣтствовалъ условіямъ пребыванія въ Египтѣ.

60) Различіе не уничтожается и тѣмъ, что въ жреческомъ кодексѣ началомъ дня считается вечеръ, ибо, во первыхъ, этотъ счетъ не можетъ имѣть практическаго значенія, такъ какъ датированіе все таки начинается съ утра, и вечеръ наканунѣ 15-го дня мѣсяца всегда называется 14-мъ днемъ (Лев. XXIII, 27, 32); во вторыхъ, во Второзаконіи первый день праздника именно тотъ день, на вечеръ котораго падаетъ пасха, и за нимъ слѣдуютъ не семь, а шесть дней, въ то время какъ въ жреческомъ кодексѣ праздникъ продолжается съ 14-го по 21-й день мѣсяца включительно (Исх. XII, 18). Если maharath hasch-schabbath (день, слѣдующій за субботой) указываетъ не на день, слѣдующій за 14 нисана (какъ въ Іис. Нав. V, 11), а на 15-й день нисана, какъ въ іудейской традиціи (Лев. XXIII, 11 по LXX), то къ 14 и 15 нисана прибавляется въ качествѣ особаго праздничнаго дня еще 16-е нисана.

61) Только въ II Сам. 11, 1 «возвращеніе года» падаетъ на весну.

62) Въ Исх. XII, 2 эта перемѣна эры формально устанавливается Моисеемъ: «этотъ мѣсяцъ (пасхальный мѣсяцъ) пусть будетъ у васъ началомъ мѣсяцевъ, пусть онъ будетъ первымъ мѣсяцемъ года». По мнѣнію Джорджа Смита (The Assyrian eponym canon, стр. 19) ассирійскій годъ начинался вмѣстѣ съ весеннимъ равноденствіемъ; ассирійскій обычай зависитъ отъ вавилонскаго. Несмотря на противоположное мнѣніе Иделера, я былъ твердо убѣжденъ, что вавилонскій годъ начинался весною, задолго до того, какъ я узналъ результаты работъ ассиріологовъ по этому вопросу. Впрочемъ, въ Палестинѣ изгнан-

ники недолго придерживались вавилонскаго года и скоро вернулись къ старому обычному въ странѣ счету съ осени, такъ что церковный новый годъ опять совпалъ съ гражданскимъ. Ср. Isr. und jüd. Gesch., 1897, стр. 169, прим. 1. Какъ извѣстно, и субботній годъ высчитывался отъ осени до осени (Лев. 25, 9).

63) Kuenen, Historisch-Kritisch Onderzoek², II, 196, 216.

64) Подобное же явленіе обнаруживается и по отношенію къ мѣрамъ вѣса. «Священный секель», который часто встрѣчается въ жреческомъ кодексѣ и нигдѣ больше, могъ быть такъ названъ не ранѣе, чѣмъ успѣли одѣться чудеснымъ ореоломъ даже самыя естественныя явленія древне-израильской жизни, ставшія уже исчезнувшими. Въ противоположность «царскому камню» секель названъ въ глоссѣ къ II Сам. 14, 26; царь здѣсь никто иной, какъ великій царь Азіи. Интересно, что священный секель жреческаго кодекса для Іезекіиля еще самая обыкновенная вещь; ср. Исх. 30, 13 съ Іезек. 45, 12.

65) Что у Іезекіиля 10-й день надо ближе понимать, какъ rôsch haschschanâ, явствуетъ не только изъ того, что это обозначеніе употребляется исключительно въ такомъ смыслѣ, но и изъ того, что не случайно пророкъ видитъ новый Іерусалимъ какъ разъ въ новый годъ. Но тогда, сообразно съ Лев. 25, 9, надо думать, что трубы, возвѣщающія наступленіе юбилейнаго года, должны трубить на 10-й день *седьмого* мѣсяца.

66) «Если Лев. 16 принадлежитъ къ первоначальному составу Priesterschrift'a, а въ 444 году все пятикнижіе было опубликовано Ездрой, и все таки этотъ день тогда не былъ отпразднованъ, то послѣ этого приходится согласиться, что законы могутъ существовать, но не исполняться». Такъ говоритъ Дилльманнъ (во Введеніи къ Лев. XVI, 1880, стр. 525); всякій согласится съ нимъ, что законъ, ранѣе полученія оффиціальнаго значенія, долженъ быть сначала обнародованъ.

67) Послѣ второго разрушенія Іерусалима Титомъ посты также настолько усилились, что приходилось перечислять дни, въ которые постъ запрещался.

68) George Smith, The Assyrian eponym canon, стр. 19 и сл.: «у ассиріянъ первые двадцать восемь дней каждаго мѣсяца раздѣлялись на четыре недѣли, по семь дней въ каждой, причемъ соотвѣтственно этому седьмой, четырнадцатый, двадцать первый и двадцать восьмой были субботами; въ эти дни вообще запрещалась работа».

69) I Сам. XX, 5, 6; II Цар., 4, 23; Амосъ, 8, 5; Ис., 1, 13; Осія, 2, 13. Конечно, нельзя признавать, что hallel имѣетъ что либо общаго съ араб. hilâl (новолуніе). Hilâl, повидимому, соотвѣтствуетъ евр. helel.

70) Мы имѣемъ дѣло съ несомнѣннымъ противорѣчіемъ въ Быт. 2, 2, разъ тамъ сначала говорится: онъ окончилъ работу на седьмой день, — и затѣмъ: онъ праздновалъ седьмой день послѣ работы. Очевидно, что послѣднее предложеніе есть автентичная интерпретація, прибавленная на основаніи очень прозрачныхъ мотивовъ.

71) Къ той же самой эпохѣ относится, вѣроятно, также Ис. 56, 2 и 58, 13 и Іерем. 18, 19 и сл. Въ послѣднемъ мѣстѣ говорится, что заповѣдь о покоѣ была дана еще отцамъ, но они не соблюдали ее.

72) Ни въ Числ. III, IV, VIII, ни въ остальномъ ветхомъ завѣтѣ нигдѣ нѣтъ слѣдовъ жреческаго достоинства первенцовъ. Ср. Composit. des Hexateuchs, 1899, стр. 177 и сл.

73) Впрочемъ, отношенія между Ааронидами и левитами рисуются различнымъ образомъ въ первичныхъ и вторичныхъ составныхъ частяхъ жреческаго кодекса, какъ показалъ Кюэненъ къ Числ., 16—18. По основному ядру, между Ааономъ и Левіемъ въ эпоху Моисея господствуетъ полное

согласіе; различіе не заставляетъ забывать о принадлежности къ одному и тому же колѣну, даетъ себя чувствовать опредѣленная симпатія къ левитамъ. Такъ дѣло обстоитъ, кромѣ Числ. 16 и 17, также въ Числ. 18. Очень характеристично, что грозныя слова Іезекіиля, относящіяся къ левитамъ (44, 17), повторяются въ Числ. 18, 23, но проникнуты совсѣмъ другимъ, мирнымъ смысломъ. Во вторичныхъ частяхъ жреческаго кодекса бездна между clerus major и clerus minor сильно расширяется, левиты, насколько возможно, принижаются. Такъ стоитъ дѣло въ Числ., 3, 4, 8. но въ особенности характерны вставки въ разсказѣ Числ. 16. Различіе, впрочемъ, больше касается существа дѣла, чѣмъ настроенія; но тѣмъ не менѣе его нельзя не замѣтить. Ср. Composit. des Hexateuchs, стр. 342.

74) Въ ст. 7 вмѣсто wajjapherû читай: wattapherû; въ ст. 8 вмѣсто watteschîmûn — watteschîmûm и вмѣсто lakem — l°kî. Всѣ корректуры по LXX.

75) Jahrbb. für protest. Theologie, 1875, стр. 351: «та черта, что жреческій кодексъ считаетъ настоящими жрецами только Ааронидовъ, находитъ себѣ отраженіе у Іезекіиля, который еще болѣе исключительнымъ образомъ признаетъ жрецами только сыновъ Садока».

76) Въ кн. Хроникъ, ради согласованія съ пятикнижіемъ, доказывается посредствомъ искусственныхъ генеалогіей, что сыны Садока по непрерывной линіи происходятъ отъ Аарона и Елеазара. Это впервые открылъ Ватке (стр. 344 и сл.), затѣмъ Кюэненъ (Theol. Tijdschrift, III, 463 — 509), наконецъ я (Text der Bücher Samuel., стр. 48—51).

77) Въ I Сам., I и сл. рѣчь, конечно, идетъ всегда только объ Или, двухъ его сыновьяхъ и одномъ слугѣ; еще Давидъ и Соломонъ при своемъ главномъ храмѣ имѣли, повидимому, только одного или двухъ жрецовъ. Могъ ли въ такомъ случаѣ Доэгъ казнить 85 человѣкъ однихъ мужчинъ?

78) Подробнѣе вопросъ изложенъ въ Composit. des Hexateuchs, 1899, стр. 363 и сл.

79) bêth 'elohîm, домъ бога, не что иное, какъ домъ для помѣщенія изображенія бога; 'ephod вездѣ, кромѣ жреческаго кодекса, — изображеніе бога, 'ephod bad — одѣяніе жреца.

80) Параллелизмъ построенія домовъ на высотахъ и назначенія жрецовъ въ I Цар., 12, 31, повидимому, не случаенъ. Bamâ могла быть простымъ жертвенникомъ; но домъ на высотѣ подразумѣваетъ изображеніе бога и требуетъ хранителя святыни.

81) По II Цар., XVII, 27—28, иностранные колонисты, поселенные ассиріянами въ Самаріи, послѣ уведенія въ плѣнъ жителей Самаріи, были сначала пожраны львами за то, что не знали правильнаго способа ночитанія бога страны. Тогда Эсархаддонъ послалъ туда одного изъ плѣнныхъ самарійскихъ жрецовъ, который выбралъ себѣ мѣстопребываніемъ Веѳиль, при старомъ главномъ святилищѣ, и поучалъ (môrê) колонистовъ религіи мѣстнаго бога. Это извѣстіе предполагаетъ существованіе замкнутаго сословія жрецовъ, продолжавшаго существовать долгое время даже въ изгнаніи.

82) Ср. напр. II Цар., 12, 5 и сл. отношеніе Іоаса къ Іодаю, 16, 10 и сл. отношеніе Ахаза къ Уріи, наконецъ, еще гл. 22 отношеніе Іосіи къ Хелаіи.

83) Рехавиты, появившіеся въ сѣверномъ царствѣ, удержались въ Іудеѣ, и Іеремія предсказывалъ имъ, что никогда не прекратится у нихъ вождь-жрецъ изъ фамиліи основателя (35, 19).

84) Въ перев. LXX недостаетъ XXXIII, 14—26. Удивителенъ параллелизмъ ст. 17—22 и ст. 23—26. Повидимому, Давидъ и Левій фигурируютъ вслѣдствіе неправильнаго истолкованія выраженія «два племени» въ ст. 24,

подъ которыми собственно разумѣются Іуда и Ефремъ. Во всякомъ случаѣ w^{e}dawid въ ст. 26 интерполировано.

85) Іезек. XL, 46, XLIII, 19, XLIV, 10, 15, XLV, 5, XLVIII, 11—13, 22, 31. Ис. 66, 21. Зах. 12, 13. Малах. II, 4, 8, III, 3.

86) Необходимыя замѣчанія о I Сам., 6, 15 сдѣланы на стр. 105, а о I Цар. 8, 4—на стр. 38. Не надо и доказывать, что I Цар. 12, 31 есть результатъ девтерономистической обработки, виновникъ которой писалъ не ранѣе второй половины плѣна. Въ Text der Bücher Samuelis (Göttingen, 1871) я доказалъ, что II Сам. XV, 24 сплошь испорчено.

87) Матеріалъ главъ 7—10 кн. Исходъ даетъ прекрасную возможность доказать, что Аарона въ J первоначально не было, но что онъ былъ прибавленъ только компиляторомъ, соединившимъ вмѣстѣ J и E. Именно, приказаніе Ягве явиться къ фараону въ J всегда относится только къ Моисею (VII, 14, 26; VIII, 16; IX, 1, 13; X, 1); только въ дальнѣйшемъ развитіи дѣйствія появляется рядомъ съ Моисеемъ Ааронъ, четыре раза, именно въ томъ случаѣ, когда фараонъ въ бѣдѣ приказываетъ привести Моисея и Аарона, чтобы найти у нихъ заступничество. Но замѣчательнымъ образомъ вслѣдъ за этимъ Ааронъ опять совершенно игнорируется, Моисей отвѣчаетъ одинъ, говоритъ только отъ своего имени, а не отъ имени также и Аарона (VIII, 5, 22, 25; IX, 29), и хотя Моисей является самъ-другъ, онъ все таки продолжаетъ дѣйствовать въ единств. числѣ и молится въ единств. числѣ (VIII, 8, 26; IX, 33; X, 18): перемѣна числа въ 10, 17 при такихъ условіяхъ довольно подозрительна. Выходитъ, какъ будто іеговистъ-компиляторъ считалъ приличествующимъ ассистентство Аарона именно при просьбѣ о заступничествѣ.

88) 10, 8 и сл.; 18, 1. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Второзаконія левитскіе жрецы, повидимому, прибавлены только рукою позднѣйшей обработки; ср. Compos. des Hexat., 1899, стр. 357—359. Второз. 18, 2 и 18, 5 также, повидимому, принадлежатъ рукѣ позднѣйшаго редактора, равно какъ и выраженіе «все колѣно Левій» въ 18, 1.

89) Ср. Reste Arab. Heidentums, 1897, стр. 31. — (Въ послѣднее время предлагается новое объясненіе термина «левитъ»: именно, въ такъ наз. минейскихъ надписяхъ, оставшихся отъ мадіанитянъ, арабскаго племени, кочевавшаго около Синая и по Исх. находившагося въ тѣсной связи съ Моисеемъ, жрецъ называется lawi'u, жрица — lawi'at. Отсюда, въ связи съ постояннымъ употребленіемъ евр. lewî для обозначенія жреца, предполагаютъ, что этотъ терминъ былъ нарицательнымъ именемъ жреца въ древнѣйшую эпоху у евреевъ и родственныхъ имъ народцевъ. Параллелизмъ усиливается еще тѣмъ, что евр. kôhên, жрецъ, также существовало въ томъ же значеніи у арабовъ и финикіянъ. Ср. Benzinger, Hebräische Archäologie, II. Auflage, стр. 342—344. — Переводчикъ).

90) Исх. 4, 14; Втор. 38, 8; Суд. 17 и сл.- Исх. XXXII, 26—28; Второз. X, 8 и сл.; XII, 12, 18 и сл. XIV, 27, 29; XVI, 11, 14; XVII, 9, 18; XVIII, 1—8; XXIV, 8 XXVII 9, 14; XXXI, 9, 25. Іис. Нав., III, 3; XIII, 14, 33; XIV, 3 и сл.; XVIII, 7. Суд. 19 и сл. I Сам. 6, 15; I Цар., XII, 31; Іерем. 33, 17—22; Іезек., 44, 8 и сл.; Ис. 66, 21; Захар., 12, 13; Малах. II, 4, 8; III, 3.— Только глоссы II Сам. 15, 24 и I Цар. 8, 4 (ср. впрочемъ II Хрон., 5, 5), можетъ быть, основываются на жреческомъ кодексѣ.

91) Характеристичны такіе имена смѣщенныхъ жрецовъ іудейской области, какъ Libni, Hebroni, Korhi; ср. Compos. des Hexat., 1899, стр. 182.

92) Напр. Іис. Нав. 3, 3. Ис. 66, 21 въ переводѣ LXX; Второз. 18, 1 Судей, 17, 13 у Іеронима; во многихъ мѣстахъ сирійскаго перевода.

93) Приходится сомнѣваться, относится ли списокъ Ездры 2 ко времени

перваго возвращенія изъ плѣна при Кирѣ (Gött. Gel. Anz., 1897, стр. 94), и пробило ли себѣ уже тогда дорогу различіе между жрецами и левитами, котораго требуетъ Іезекіиль: оказывается, что ни Малахія (2, 4), ни прибавленіе ко Второзаконію не знаютъ фактическаго существованія этого различія. Въ дѣйствительности это различіе было, повидимому, впервые проведено Ездрою и Нееміей, когда они окончательно заново организовали теократію на основаніи жреческаго кодекса.

94) См. Графъ, op. cit., стр. 231, Эвальдъ III, стр. 380 и слѣд., Ватке стр. 568, Графъ въ Merx 'Archiv I, стр. 225 и слѣд. Kuenen, Godsdienst II, стр. 104 и слѣд. Josephus, Ant. 20, 216 и слѣд.

95) Kohen ha-rosch (жрецъ главный) встрѣчается впервые во II Сам. 15, 27, но здѣсь ha-rosch принадлежитъ интерполятору стиха 24 (вмѣсто ha-rô'ê). Далѣе hak-kôhen hag-gadol (жрецъ великій) II Цар., 12, 11; но II Цар. 12 принадлежитъ автору II Цар. 16, 10 и слѣд. и гл. 22—23. Во всѣхъ другихъ мѣстахъ просто жрецъ. — Ср. II Цар. 19, 2, Іерем. 19, 1, II Цар. 23, 4; 25, 18, Іерем. 20, 1; 29, 25—26. Въ I Сам. 2, 36 k^{e}hunâ должно значить жречество, жреческое сословіе, такъ что слово связано съ s^{e}-phahenî, включи меня.

96) Clem. Recogn. I, 46: Aaron chrismatis compositione perunctus.. .. princeps populi fuit et tamquam rex primitias et tributum per capita accepit a populo. Ibid. I. 48: chrisma per quod pontificatus praebebatur vel prophetia vel regnum.

97) Объ остальномъ см. Israel. und jüd. Geschichte, 1897, стр. 190. Первосвященникъ не былъ уже напередъ и этнархомъ послѣплѣнной общины; онъ сдѣлался таковымъ только въ эпоху Ездры и Нееміи. Я уже говорилъ (прим. 93), что тогда впервые было также проведено на практикѣ различіе между жрецами и левитами.

98) Маркъ 2, 26: ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως. Тутъ нѣтъ никакого смѣшенія съ Ахимелехомъ, но это выраженіе значитъ: въ промежутокъ времени, обозначаемый первосвященничествомъ Авіаѳара.

99) Это явствуетъ изъ Сир. 50 и изъ цѣлаго ряда данныхъ Іосифа, напр. Ant. XVIII, 90 и слѣд., XX 6 и слѣд. и изъ Гекатея у Діодора 40, 3.

100) Schok (бедро) въ противоположность z^{e}rô^{a} (рука) во всякомъ случаѣ означаетъ заднюю ногу; первоначально, впрочемъ, это слово означаетъ не femur, какъ въ арамейскомъ и арабскомъ языкѣ, но crus, а затѣмъ въ еврейскомъ оно, какъ crus, распространяется на всю ногу для обозначенія приношенія жрецамъ и употребляется въ такомъ расширенномъ смыслѣ; Іосифъ впрочемъ придерживается болѣе узкаго значенія (κνήμη). Невѣрный переводъ βραχίων въ LXX, у Филона и въ Вульгатѣ объясняется стремленіемъ устранить различіе жреческаго кодекса отъ Второзаконія. Удивительно, что обрядъ помахиванія (за исключеніемъ Лев. 9, 21) производился только съ грудью, а не бедромъ, которое называется просто therumâ, т. е. обязательное приношеніе; ср. Benzinger, Archäoligie, стр. 459 (по I изд.). Требованіе груди является древнѣйшимъ, оно занимаетъ мѣсто передней ноги, требуемой Второзаконіемъ, хотя при жертвѣ назирея (Числ. 6, 19 и слѣд.) жрецъ получалъ то и другое. Въ этой области обнаруживается нѣкоторое колебаніе практики.

101) Philo, de praemiis sacerdotum § 3. Josephus, Ant. 3, 229. 4, 74.

102) Законъ Второзаконія объ отказѣ на третій годъ отъ десятины (которая обычно съѣдалась самими жертвователями) въ пользу бѣдныхъ въ дѣйствительности есть замѣна предоставленія бѣднымъ всей жатвы на седьмой годъ, чего требуетъ Исх. 23; этотъ законъ тѣсно связанъ съ непосредственно слѣдующимъ за нимъ закономъ о sch^{e}mittâ на седьмой годъ и объ отпу-

щеніи на волю еврейскихъ рабовъ послѣ шести лѣтъ службы. Ср. Compos. des Hexat., 1899, стр. 355 и слѣд.

103) Переводъ семидесяти точно различаетъ ἀ'παρχαί и πρωτογεννήματα, также Philo, De pream. sacerd. § 1 и 2 и Іосифъ, Antiq. IV, 70, 241. — Взаимоотношенія ma^{ca}śer (десятина), rêschîth (лучшая часть), bikkûrîm (первинки), th^{e}rûmath jad (даръ руки) требовали бы подробнаго изслѣдованія съ тщательнымъ различіемъ между различными источниками и эпохами вплоть до Мишны. Различія между ними для меня не вполнѣ ясны; но не подлежитъ никакому сомнѣнію направленіе развитія, въ теченіе котораго kodaschîm, т. е. регулярныя жертвы (въ противоположность n^{e}darîm и n^{e}dabôth), постепенно снизошли на степень простыхъ приношеній жрецамъ.

104) Наоборотъ слѣдуетъ сказать, что Числ. 18 принадлежитъ къ ядру жреческаго кодекса, которое еще не знаетъ левитскихъ городовъ (примѣч. 73).

105) По отношенію къ Хеврону, Гаваону, Сихему, Рамоѳу, Манаиму и Ѳавору (Осія 5, 1) это доказываютъ историческія извѣстія, по отношенію къ Веѳсамису, Астароѳу, Кадесу, быть можетъ, также Риммону — названія. Но, конечно, и въ данномъ случаѣ нельзя считать жреческій кодексъ послѣдовательнымъ и исторически достовѣрнымъ. Что касается Осіи V, 1—2, то повидимому первоначальный смыслъ этого мѣста таковъ: «вы стали силкомъ для Массифы и раскинутой сѣтью для Ѳавора, и вы сдѣлали глубокую яму Ситтима». Ситтимъ, какъ лагерная стоянка при Моисеѣ и Іисусѣ Навинѣ, навѣрное былъ святилищемъ, какъ Кадесъ, Галгалъ и Силомъ; пророкъ указываетъ такія мѣста, въ которыхъ, по его мнѣнію, культъ былъ особенно соблазнителенъ и губителенъ для души; его упрекъ обращенъ къ жрецамъ, которые являются субъектомъ въ его изреченіяхъ.

106) Вмѣсто ^{c}eśrîm l^{e}schaboth (45, 5) слѣдуетъ читать по LXX sch^{e}-^{c}arîm l^{e}schaboth, города, чтобы жить (въ нихъ). Ср. у LXX, 42, 3 такую же перестановку буквъ. Выраженіе ворота (т. е. рынки, судный мѣста) въ смыслѣ города навѣяно Второзаконіемъ.

107) Хронистъ не понялъ и сдѣлалъ совершенно неузнаваемымъ раздѣленіе героевъ на группу изъ трехъ и на другую изъ тридцати лицъ, стертое порчей текста II Сам. 23 (Text der Büch. Sam., 213—216). Поэтому онъ имѣлъ возможность прибавить въ концѣ еще рядъ другихъ именъ, числомъ свыше тридцати. Въ стихѣ 24 ясно обнаруживается его стиль, но элементы онъ уже нашелъ гдѣ-то готовыми.

108) Замѣчаніе 12, 13 связано, быть можетъ, съ II Сам. 20, 18; Іодай, князь дома Ааронова, т. е. первосвященникъ, это совершенно немыслимое лицо при наличности исторически удостовѣреннаго ряда Или, Финеесъ, Ахитовъ (Ахимелехъ), Авіаѳаръ, является отраженіемъ Іодая II Цар., 11, 12, а извѣстіе, что тогда примкнулъ къ Давиду Садокъ съ 22 знатными жрецами, есть незаслуживающая довѣрія замѣна извѣстія кн. Самуила, согласно которому жрецомъ, безъ разсужденія державшимся Давида, былъ Авіаѳаръ, болѣе древнія права котораго не были пріятны сынамъ Садока и позднѣйшимъ жрецамъ; 22 главныхъ жреца, повидимому, соотвѣтствуютъ главамъ 22 послѣплѣнныхъ жреческихъ фамилій (Неем. XII, 1—7, 12—21, X, 3—9; I Хрон.. XXIV, 7—18).

109) I Хрон. 13, 10; это противорѣчіе тѣмъ болѣе изумительно, что хронистъ, посредствомъ добавленія 13, 2 какъ будто молчаливо одобряетъ перевозку ковчега на колесницѣ, запряженной коровами, рядомъ съ которой идутъ клирики.

110) Это видно изъ сравненія I Хрон. X, 1—2 съ II Сам. XI, 1, XII, 30. Замѣчаніе: Давидъ остался въ Іерусалимѣ, когда войско двинулось противъ Раввы, подготовляетъ во II Сам. XI прелюбодѣяніе Давида съ

женою военноначальника, находящагося на театрѣ военныхъ дѣйствій, но въ I Хрон. XX, I не имѣетъ смысла и противорѣчитъ ст. 2, по которому Давидъ находится все таки въ лагерѣ при Равва, хотя переходный разсказъ о его присоединеніи къ войску и о всемъ интермеццо съ Вирсавіей и Уріей, выпущенъ (де Ветте, стр. 18, 20, 60).

111) Таковы XXI, 1: «и сатана возсталъ противъ Израиля и возбудилъ Давида» вмѣсто: «и Ягве возсталъ» и т. д. (II Сам. 24, 1); въ томъ же родѣ XXI, 6 «Левія и Веніамина Іоавъ не сосчиталъ, такъ какъ приказаніе царя для него было мерзостью» — прибавка, объясняющаяся съ одной стороны изъ Числъ, 1, 49, съ другой стороны изъ того, что священный городъ лежалъ въ области Веніамина. Далѣе XXI, 16, 27: «Давидъ увидалъ, что ангелъ стоитъ между небомъ и землей, и мечъ его обнаженъ въ его рукѣ, простертой противъ Іерусалима» слѣдуетъ сравнить съ II Сам., 24, 16 (I Хрон. 21, 15): «ангелъ простеръ руку свою, чтобы погубить Іерусалимъ, и онъ былъ около гумна Орны»; по древнѣйшимъ воззрѣніямъ, у ангеловъ не было крыльевъ (Быт. 28). Далѣе, 21, 25: «Давидъ далъ Орнѣ 600 сиклей золота за его гумно»; въ II Сам. 24, 24, напротивъ, только 50 сиклей серебра; автору кн. Хроникъ ничего не стоило заставить царя расплатиться по царски.

112) Ср. финикійскую надпись въ формѣ вѣнка въ Пиреѣ, 96 до Р. Х., линіи 3 и 6.

113) Напр., раздѣленіе золота на спеціальные роды (Ш, 4 и сл., 8, 9), десять золотыхъ столовъ и сто золотыхъ чашъ (4, 8), окованныя желѣзомъ двери наружныхъ воротъ (4, 9), ворота двора жрецовъ (4, 9), завѣсы между святилищемъ и святымъ святыхъ (3, 14).

114) Ср. I Цар. 3, 1. Въ 9, 24 по меньшей мѣрѣ слѣдовало бы сказать bêtô 'ascher banâ lô (домъ его, который онъ построилъ себѣ), но, быть можетъ, и это не поправить дѣла.

115) Нѣтъ нужды говорить далѣе о VIII, 12—16 (I Цар. 9, 25); довольно безразличны слѣдующія измѣненія: прибавка VII, 12—15, составленная сплошь изъ реминесценцій, пріукрашеніе VIII, 3—6, сотканное изъ I Цар., IX, 17—19, варіанты VIII, 17 и сл., IX, 21, вслѣдствіе неправильнаго пониманія I Цар., IX, 26 и сл., X, 22.

116) Конечно, авторъ Хроники даже въ разсказѣ объ этихъ схизматикахъ не въ силахъ отрѣшиться отъ своихъ законническихъ представленій; это почти комическимъ образомъ обнаруживается въ томъ, что жрецы Іеровоама совершаютъ свои еретическія манипуляціи точь въ точь по предписаніямъ жреческаго кодекса и производятъ свое посвященіе въ санъ посредствомъ великаго жертвоприношенія (13, 9).

117) Ср. конечно Второз. XVI, 18—20, XVII, 8—13 и кромѣ того Compos. des Hexat., 1899, стр. 257.

118) Сравненіе съ XXIX, 1—2, XXXI 1, 20, 21, XXXII, 22 показываетъ, что исходнымъ пунктомъ для всѣхъ этихъ странностей являются данныя II Цар., XVIII, 1—7, говорящія, конечно, совершенно иное.

119) Здѣсь не мѣсто это доказывать; но ср. Stähelin, Specielle Einleitung (1862), стр. 139 и сл., Bertheau, стр. XIV и сл. Graf, стр. 116.

120) Ср. по отношенію къ Рувиму кромѣ I Хрон., V, 1—10, еще V, 18, XI, 42, XII, 37, XXVI, 32, XXVII, 16; по отношенію къ Симеону, кромѣ I Хрон., IV, 24—43, еще XII, 25, II Хрон., XV, 9, XXXIV, 6, и замѣтьте, что въ двухъ послѣднихъ мѣстахъ Симеонъ причисляется къ сѣверному царству, чтобы вышло десять колѣнъ.

121) Мааха, которая, быть можетъ, тождественна съ Молехеѳой, считается и женой и сестрой Махира, но происходя изъ Галаада (Беѳъ-Мааха), она со-

всѣмъ сюда не подходитъ, такъ какъ рѣчь идетъ о Манассіи по сю сторону Іордана: чтобы заполнить пустыя мѣста хронистъ не брезговалъ никакимъ матеріаломъ.

122) = IX, 35—44; это быть можетъ указываетъ, что IX, 1—34, было вставлено позднѣе.

123) Въ schen^{e}'assar I Хрон., 3, 18 Костерсъ (Kosters) призналъ scheschbassar, ср. Σανααβασσαρος въ греч. кн. Ездры, форма, объясняющаяся съ арамейскаго.

124) Прежде всего встрѣчается прибавленіе при Ирамеилѣ (ст. 34—41), не этнологическаго, но чисто генеалогическаго характера; оно доводитъ родословную таблицу, состоящую изъ 15-ти членовъ, почти до эпохи, современной хронисту, и кромѣ того стоитъ лишь въ мнимой связи съ предшествующимъ (ср. ст. 34 со ст. 31); оно употребляетъ регулярно форму hiphil hôlîd, которая совсѣмъ не встрѣчается въ ст. 25—33 и лишь спорадически встрѣчается въ стихахъ 42—50, въ трехъ мѣстахъ, которыя заставляютъ подозрѣвать позднѣйшую редакцію.

125) Въ Таргумѣ кениты, родственные Халеву, обозначены, какъ салмины (Σαλμιοι, Σαλμηνοι, у Steph. Byz); это названіе встрѣчается также въ Пѣснѣ Пѣсней (1, 5) и въ наватейскихъ надписяхъ часто связывается съ натеями (ed. Euting II, 7, IV, 4, IX, 3). Среди фамилій неѳинеевъ, перечисленныхъ въ Неем. VII, 46—60, встрѣчаются также и сыны Салмы рядомъ со многими другими именами, которыя ясно обнаруживаютъ не израильское иностранное происхожденіе (Іезекіиль, 44) этихъ храмовыхъ рабовъ, напр. ст. 48, 52, 53, 55, 57.

126) Фаресъ, Есромъ, Хармій, Оръ и Сувалъ 4, 1 — это генеалогическій нисходящій рядъ: слѣдовательно, непремѣнно вмѣсто Хармія надо читать Хелувай, тѣмъ болѣе, что въ послѣдующемъ дополненіи на третьемъ мѣстѣ стоитъ Хелувъ, а не Хармій; это добавленіе, идя снизу, прежде всего говоритъ о Сувалѣ (ст. 2) далѣе объ Орѣ (ст. 3—10), который стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Ас—ору, какъ Товъ къ Ис—тову, и, наконецъ, на третьемъ мѣстѣ о Хелувѣ или Халевѣ (ст. 11—15).

127) При составленіи книгъ Ездры и Нееміи хронистъ также пользовался не такимъ большимъ числомъ источниковъ, какъ думаютъ. Нѣтъ никакого основанія отрицать, что Плачъ II Хрон. 35, 25 соотвѣтствуетъ нашему Плачу Іереміи; но, по крайней мѣрѣ, нельзя считать правильнымъ, что онъ имѣетъ отношеніе къ смерти Іосіи (Іосифъ, Ant. 10, 78.

128) Римл. 11, 2: ἐν Ἠλίᾳ τι λέγει ἡ γραφή; это значитъ: какъ написано въ отрывкѣ о Иліи?

129) Какъ извѣстно, обработкѣ подверглись только II, 6—XVI, 31; обработка пощадила I, 1—II, 5 и также XVII, 1—XXI, 25. Но безъ труда можно замѣтить, что первый отрывокъ стоитъ на самомъ надлежащемъ мѣстѣ въ качествѣ общаго введенія между Моисеемъ и царской эпохой, и что въ этомъ отношеніи онъ гораздо содержательнѣе и поучительнѣе, чѣмъ послѣдующій руководящій разсказъ II, 6 и слѣд. Кромѣ того, между 1, 16 и 4, 11 существуетъ формальное отношеніе. Далѣе, что касается главъ 17 и 18, то по внѣшности эта исторія движенія Дана къ сѣверу примыкаетъ къ непосредственно предшествующему ей разсказу, по которому колѣно еще находится „въ лагерѣ Дана“, но сильно стѣснено, такъ что ему не можетъ помочь даже Самсонъ. Что касается главъ 19—21, то, конечно, можно колебаться, были ли онѣ исключены изъ обработки, или ихъ еще совсѣмъ не существовало во время обработки; однако, слѣдуетъ обратить вниманіе, что и въ этомъ случаѣ главы 17 и 18 подразумѣваются въ качествѣ предшествующаго разсказа. Объ этомъ

свидѣтельствуетъ левитъ изъ іудейскаго Виѳлеема и въ особенности реминсценція 19, 1, которая, какъ мы увидимъ, не имѣетъ подъ собою почвы въ главахъ 19—21. Сравни еще 20—18 съ 1, и слѣд.

130) 'elôn, 'elâ въ арам. значитъ просто дерево, въ евр. обычно священное дерево (Ис. 1—29 и слѣд.), по большей части безъ различія породъ. Этотъ терминъ обнимаетъ собою не только дубъ и теревинѳъ, но и пальму. Именно 'elôn d^{e}borâ (пчелиное дерево у Веѳиля) въ другомъ мѣстѣ называется thamar (пальма), Элимъ получилъ свое имя отъ семидесяти пальмъ, и Элаѳъ у Краснаго моря быть можетъ также.

131) «Слова Гедеона имѣютъ смыслъ только въ томъ случаѣ, если мы предположимъ, что господство Іеговы представлено пророками или жрецами, чего однако не было въ періодъ судей и противъ чего свидѣтельствуетъ исторія самаго Гедеона»—Ватке, стр. 263. Впрочемъ по 9, 1 и сл. Гедеонъ былъ дѣйствительно государемъ надъ Ефремомъ и Манассіей; царскаго титула онъ, быть можетъ, не носилъ, но судя по IX, 22—23, этотъ титулъ ему и не предлагался

132) Стихъ 12 есть приглашеніе начать борьбу: вѣдь Девора не можетъ пѣть побѣдную пѣсню, которая восхваляетъ счастливый исходъ борьбы. На томъ же основаніи данный въ текстѣ переводъ: „плѣни твоихъ поработителей“ болѣе естественный и болѣе правильный.

133) Опредѣленіе продолжительности царствованіе Ишваала въ два года объясняется точно также, какъ по отношенію къ Саулу I Сам. 13, 1: . . . „лѣтъ было Саулу, когда онъ сдѣлался царемъ и два года царствовалъ онъ надъ Израилемъ“. Подобно тому, какъ еще теперь не обозначены годы жизни въ этомъ послѣднемъ стихѣ, отсутствующемъ у LXX, такъ первоначально было выпущено и число лѣтъ царствованія; совершенно нелѣпое „два“ произошло изъ слѣдующаго слова, обозначающаго годъ, которое по еврейски звучитъ совершенно одинаково, какъ и слово, обозначающее два.

134) Въ предсказаніи Валаама о благословенной будущности Израиля (Числ. 23 и слѣд.) взглядъ пророка въ особенности направленъ на царство, какъ на главное благословеніе Израиля. Въ общемъ смыслѣ 23, 21: „Ягве, его богъ, съ нимъ, и будетъ громко звучать среди него ликованіе по случаю царя“. Спеціальный намекъ на Саула 24, 7: „и надъ Агагомъ торжествуетъ его царь и его царство возвышается“. На Давида 24, 17: „я вижу его хотя и не теперь, я зрю его, хотя и не вблизи; восходитъ звѣзда изъ Іакова и ростокъ изъ Израиля и раздробляетъ виски Моаву и затылокъ всѣхъ его сыновъ..., и Эдомъ будетъ также завоеванъ“. Тора и царская власть по Второзаконію XXXIII, 4—5—два величайшихъ дара божественной милости.

135) Что касается до остального, то ясно, что авторъ X, 8, XIII, 7—15 никакъ не могъ считать, что Самуилъ въ гл. XI находится уже въ Галгалѣ, прежде чѣмъ онъ приводитъ послѣдняго туда въ гл. XIII. Мы уже видѣли, что XI, 12—14 есть добавленіе, но въ XI, 7 имя Самуила должно быть также интерполировано. И дѣйствительно, въ 11, 15 еще и по теперешнему тексту дѣйствуетъ народъ, т. е. войско, своей собственной рукою. Въ то же время отсюда слѣдуетъ, что X, 8, XIII, 7—15 древнѣе, чѣмъ главы VII, VIII, X, 17 и слѣд., XII.

136) Отрывокъ XIX, 1—7 ничѣмъ не мотивированъ: его позднѣйшее происхожденіе обнаруживается изъ его знакомства съ гл. 18; продолженіе разсказа 18, 29^{a} (по LXX) начинается только въ 19, 9. Въ первый разъ Давидъ убѣгаетъ послѣ того, какъ Саулъ бросаетъ въ него копьемъ (XIX 8—10), но въ стихѣ 11 онъ оказывается еще дома и въ ст. 12 убѣгаетъ во второй разъ при помощи женской хитрости къ Самуилу въ Раму. Однако въ гл. 20 онъ, какъ и раньше, оказывается въ Гваа. Царь удивляется, что Давидъ не при-

ходитъ къ обѣду; Іонаѳанъ увѣряетъ Давида въ благосклонности его отца, въ которой Давидъ, впрочемъ, сомнѣвается, хотя и не можетъ сдѣлать опредѣленныхъ возраженій. Послѣ того какъ констатируется смертельная ненависть царя, Давидъ, наконецъ, серьезнымъ образомъ предпринимаетъ бѣгство; въ гл. 21 и 22 мы находимъ его на пути въ Іуду черезъ Номву, но въ 21, 11 онъ еще разъ снова ускользаетъ отъ Саула.

137) Это выраженіе повторяется въ I Сам. 17 и доказываетъ зависимость этой легенды отъ II Сам. XXI, XXIII, гдѣ собраны и изложены въ чисто народномъ тонѣ разсказы о герояхъ, участвовавшихъ въ войнахъ Давида съ филистимлянами. См. выше, стр. 154, замѣчанія относительно I Хроникъ 20, 5

138) Только въ одномъ отношеніи Іонаѳанъ ограничиваетъ свое самоотреченіе; онъ получаетъ отъ будущаго царя торжественное ручательство, что его семейство будетъ пощажено. Тутъ въ основѣ лежитъ интересная черта изъ современной разсказчику эпохи. Давидъ не слѣдовалъ систематически восточному обычаю, сообразно съ которымъ новый правитель истреблялъ предшествовавшую династію; въ частности онъ сдѣлалъ исключеніе въ пользу сына, оставшагося послѣ Іонаѳана. «Весь мой родъ, говоритъ Мериваалъ въ II Сам. 19, 29, обреченъ на смерть передъ моимъ господиномъ царемъ, а ты посадилъ меня за столъ; какое же право я еще имѣю жаловаться (даже на несправедливости!)». Этотъ же сынъ Іонаѳана сдѣлался родоначальникомъ іерусалимской фамиліи, процвѣтавшей вплоть до плѣна.—Древнѣйшими чертами въ I Сам. 20, надо считать слѣдующія: важность новолунія, фамильную жертву въ Виѳлеемѣ быть можетъ камень 'eben 'azel, который не имѣлъ ничего общаго съ легитимнымъ культомъ, такъ какъ его имя испорчено дважды и такимъ своеобразнымъ образомъ.

139) Стремленіе позднѣйшихъ поколѣній прославить Давида хуже всего разыгралось въ завѣщаніи Давида I Цар. II, 1—12. Уже языкъ завѣщанія обнаруживаетъ въ ст. 2—4, что эта вставка сдѣлана позднѣе Второзаконія, а содержаніе заимствовано изъ послѣдующаго разсказа. Но въ этомъ послѣднемъ Соломонъ въ своемъ образѣ дѣйствій по отношенію къ Адоніи, Авіаѳару, Іоаву и Семею руководится совсѣмъ не завѣщаніемъ, а другими мотивами; разсказчикъ не скрываетъ своего намѣренія показать, какъ тронъ Соломона былъ укрѣпленъ посредствомъ устраненія враждебнаго ему элемента. Къ тому же тонкія разсужденія царя совсѣмъ не вяжутся съ тѣмъ впечатлѣніемъ, которое мы получаемъ изъ I Цар. I—II объ ослабѣвшемъ отъ старости Давидѣ.

140) Числа, относящіяся къ царямъ Іуды, начиная съ 4-го года Соломона, слѣдующія: 37+17+3+41+25+8+1+6+40+29+52+16+29+55+2+31+11+11=430 лѣтъ. При этомъ не считаются Іоахазъ и Іехонія, а если накинуть одинъ годъ на ихъ царствованіе, то придется положить на Соломона 36. Числа, относящіяся къ царямъ Израиля, начиная съ перваго года Іеровоама, слѣдующія: 22+2+24+2+12+22+2+12+28+17+16+41+1+10+2+20+9. Эти искусственныя числовыя отношенія сообщилъ мнѣ Эрнстъ Крей (Krey). О томъ, что синхронизмы первоначально сюда не относились, см. Jahrbb. für deutsche Theol. 1875, стр. 607 и слѣд. Правильный взглядъ на Іезек. IV впервые опубликовалъ Бернгардъ Думъ (Duhm, Theologie der Propheten, стр. 253). Число 390, которое масоретскій текстъ даетъ въ стихѣ 5 для продолжительности плѣна сѣверныхъ израильтянъ, невозможно. Вѣдь Іезекіиль не могъ думать, что они находятся уже 365 лѣтъ на чужбинѣ, а съ другой стороны, время наказанія, остающееся для нихъ еще впереди, нельзя считать больше 40 лѣтъ, такъ какъ именно столько по разсчету Іезекіиля продолжится плѣнъ іудеевъ, а реставрація, по его мнѣнію, должна произойти одновременно для Израиля и Іуды и даже для Египта (XXIX, 11—16)—очевидно въ силу

одной и той же причины, именно, въ силу ожидаемаго черезъ 40 лѣтъ ниспроверженія владычества халдеевъ. Число 390 попало въ ст. 5 по ошибкѣ изъ стиха 9, гдѣ говорится совсѣмъ о другомъ, не о годахъ плѣна, но о дняхъ послѣдней осады Іерусалима; на такомъ же смѣшеніи основывается глосса въ ст. 13. Переводъ LXX даетъ для плѣна израильтянъ правильную сумму 150 лѣтъ, исключая послѣднія сорокъ искупительныхъ лѣтъ, общихъ съ Іудой, или 190 лѣтъ, включая эти 40 лѣтъ. Замѣчательно, что 390 = 240 + 150. Ср. еще Robertson Smith, въ Journal of Philolog., vol. X, стр. 209, 213.

141) Такія прибавки, какъ mis^{e}wôth jahwê (повелѣнія Ягве) I Цар. 18, 18 (LXX правильно jahwê безъ mis^{e}wôth), ^{c}azbû b^{e}ritheka (оставили завѣтъ твой) — у LXX правильно ^{c}azbûka безъ berîth (оставили тебя) и болѣе обширныя I Цар, XVIII, 31, 32^{a}, II Сам. VI, 2 (^{a}scher nikrâ и т. д.), я не принимаю въ разсчетъ, такъ какъ онѣ происходятъ изъ различныхъ эпохъ и по большей части моложе девтерономистической обработки и скорѣе могутъ служить предметомъ критики текста, чѣмъ литературной критики. Само по себѣ, конечно, очень важно открыть и устранить эту ретушировку. Вся древняя традиція покрыта ею, точно слизью юдаистическаго пищеваренія.

142) Крей предполагаетъ, что послѣдняя упомянутая дата, освобожденіе Іехоніи изъ тюрьмы на 37-ой годъ послѣ вступленія на престолъ, первоначально была сознательно поставлена въ качествѣ границы хронологіи снизу, и къ тому же какъ разъ на этой датѣ заканчиваются сорокалѣтніе періоды, на которые, по мнѣнію Крея, распадаются іудейскія слагаемыя. Если это такъ, то нельзя считать начальной эпохой четвертый или пятый годъ Соломона; ибо тогда 37 или 36 лѣтъ, падающіе на Соломона, не умѣстятся, если считать конечнымъ пунктомъ 37 годъ Іехоніи. Но указанная эпоха совершенно неестественна также потому, что нельзя такъ разрывать 40 лѣтъ правленія Соломона, и если въ эпоху Соломона вообще хотѣли сдѣлать разрѣзъ исторіи, то его нужно было сдѣлать въ моментъ раздѣленія царства, какъ даннаго исторіей исходнаго пункта рядовъ царей Израиля и Іуды. Достойно вниманія, что 37 лѣтъ Іехоніи, приходившіеся на конецъ древнѣйшаго разсчета, который, быть можетъ, старался вычислить только сорокалѣтнія поколѣнія и, быть можетъ, также 500-лѣтній періодъ, начиная съ Давида (40+40+20+41+40+40+31+38+80 +79¼) соотвѣтствуютъ 37 годамъ Соломона, съ которыхъ начинается теперешній разсчетъ книгъ Соломона. Въ позднѣйшее время хронологію подвергли еще всякаго рода измѣненіямъ и исправленіямъ; это видно изъ прибавленныхъ впослѣдствіи синхронизмовъ царей Израиля и Іуды, изъ колеблющихся и параллельныхъ датъ книги Судей (напр. междуцарствія и мелкіе судьи, троякое исчисленіе эпохи филистимскаго ига), а также изъ варіантовъ перевода LXX. — Сравн. Aphraates, 84 и слѣд.

143) Паденіе Самаріи приводило уже древнѣйшихъ пророковъ къ подобнымъ разсужденіямъ по отношенію къ сѣверному царству, но все таки обычно (Амосъ 5, Исаія 9) они долго не отличались такимъ радикальнымъ характеромъ и не шли такъ далеко. Только Осія, впрочемъ, прослѣживаетъ вину современности вплоть до начальной эпохи, но онъ беретъ примѣры преимущественно (какъ Мих. 6) изъ первоначальной исторіи Іакова и Моисея, и все таки онъ еще слишкомъ мало выходитъ изъ предѣловъ собственно историческаго времени, чтобы обозрѣвать его съ такой высокой точки зрѣнія. Осія является предшественникомъ позднѣйшихъ пророковъ также въ томъ отношеніи, что онъ смотритъ на человѣческое царство, какъ на главный недугъ Израиля; впрочемъ, для этого ему давали очень побудительныя основанія отношенія современной ему эпохи.

144) Ср. Kuenen, de Profeten (Leiden, 1875) II, стр. 143. Одно изъ

этихъ девтерономистическихъ пророчествъ приведено въ текстѣ, стр. 243. Отчасти такія пророчества анонимны, напр. II Цар. X, 30 и слѣд. XXI, 10 и слѣд., отчасти вложены въ уста древнимъ авторитетамъ, напр. I Цар. XVI, 1 и слѣд. Не разъ редакторъ, вѣроятно, находилъ начало пророчествъ въ своихъ источникахъ и затѣмъ излагалъ ихъ на свой ладъ, напр. I Цар. XIV, 7 и слѣд., XXI, 21 и слѣд., II Цар. IX, 7 и слѣд. Въ этихъ мѣстахъ ясно обнаруживаются девтерономистическія идеи и обороты въ стилѣ Іереміи и Іезекіиля, но тамъ и сямъ встрѣчаются выраженія оригинальнаго рода, которыя, конечно, всегда затѣмъ повторяются. Вѣроятно не вымышлены также и имена, какъ напр. Іиуй, сынъ Анани: дѣло не пошло еще такъ далеко, какъ въ книгѣ Хроникъ.

145) Хорошій примѣръ въ этомъ родѣ—мѣсто I Цар. XI, 1 и слѣд., разобранное на стр. 251; краткое предложеніе ’az jibnê и т. д. («тогда построилъ...», стр. 7) сразу выдѣляется изъ остального многорѣчиваго, но безсодержательнаго матеріала. Другіе примѣры ср. II Цар. XVI, 3 и сл., XVIII, 4.

146) 5-й годъ Ровоама (I Цар., 14, 25). 23-й годъ Іоаса (II Цар. 12, 7), 14-й годъ Езекіи (II Цар., 18, 13), 18-й годъ Іосіи (II Цар. 22, 3), 4-й и 11-й года Соломона (I Цар., VI, 37, 38). Впрочемъ, эти даты отчасти встрѣчаются въ разсказахъ іудейскаго происхожденія, но стоящихъ въ тѣснѣйшей связи съ этими краткими замѣтками и, повидимому, на нихъ опирающихся. Можно допустить, что такія опредѣленныя числа, нѣкогда еще болѣе многочисленныя, дали точки опоры для приблизительнаго исчисленія продолжительности царствованія каждаго царя, на чемъ и была построена систематическая хронологія. Во всякомъ случаѣ, эти отдѣльныя даты сами по себѣ стоятъ внѣ системы; то же самое слѣдуетъ замѣтить и о датахъ возраста іудейскихъ царей при вступленіи на престолъ; эти даты, быть можетъ, также восходятъ къ анналамъ. Выраженіе ’az (тогда) встрѣчается въ I Цар. III, 16, VIII, 1, 12, IX, 11, XI. 7, XVI, 21, XXII, 50, II Цар. VIII, 22, XII, 18, XIV, 8, XV, 16, XVI, 5.

147) Точно также Елисей помазалъ и Іиуя, II Цар. IX, 1 слѣд. Поэтому былъ сдѣланъ пропускъ послѣ I, 19, 18; ср. Thenius’ Kommentar.

148) Наперекоръ XXI, 27—29, въ XXII, 38 сдѣлана попытка доказать исполненіе угрозы по отношенію къ самому Ахаву. Раньше разсказывается, что рабы царя, убитаго на колесницѣ, принесли его трупъ изъ Рамоѳа Галаадскаго въ Самарію, чтобы тамъ положить его въ гробницу; и вотъ въ 22, 38 говорится: «и они вымыли колесницу въ самарійскомъ пруду, и собаки лизали его кровь, и блудницы купались тамъ по слову Ягве». Вотъ и объясненіе, какимъ образомъ собаки могли въ Самаріи лизать кровь Ахава, конечно, уже давно высохшую послѣ сраженія! Къ сожалѣнію, интерполяторъ прозѣвалъ, что по слову Ягве, 21, 19 собаки должны были лизать кровь Ахава не въ Самаріи, а въ Іезреелѣ на землѣ Навуѳея. Ст. XXII, 38 есть интерполяція, дѣлающая честь іудейскому остроумію.

149) Разсказчикъ хронологически также не очень далеко стоитъ отъ событій. Онъ сѣверный израильтянинъ, какъ видно изъ выраженія «Вирсавэ, которая въ Іудѣ». (19, 3) и изъ 19, 9, ср. съ Второз. 1, 2: іудей не могъ такъ легко и такъ сильно ошибиться въ опредѣленіи разстоянія, хотя, конечно, слѣдуетъ думать, что Хоривъ съ точки зрѣнія этого разсказчика врядъ ли находился въ томъ мѣстѣ, на которомъ мы издавна привыкли его помѣщать. Далѣе, признакомъ древности является то простодушіе, съ которымъ Илія борется въ Израилѣ противъ Ваала и въ то же время въ Сидонской землѣ вступаетъ въ самыя дружественныя сношенія съ почитателями Ваала (еванг. Лук., IV, 25 и сл.).

150) Согласованіе простирается даже на мелочи, вплоть до выраженій. Я не указываю на mabbul (потопъ) и thebâ (ковчегъ Ноя), но меня поразили слѣдующіе примѣры. Въ P Быт. 6, 9 говорится: Ной праведный въ родахъ его, въ JE 7, 1: праведный въ родѣ его — это совсѣмъ необычный оборотъ рѣчи, надъ которымъ раввины и Іеронимъ немало ломали голову. Точно также P. Быт. 17, 21: сынъ, котораго тебѣ родитъ Сара въ это время на будущій годъ, и JE 18, 14: въ это же время на ближайшій годъ я опять приду къ тебѣ, и тогда у Сары будетъ сынъ. Въ томъ же родѣ P. Исх. VI, 12, VII, 7: (Моисей) я съ необрѣзанными устами, (Ягве) вотъ я дѣлаю тебя богомъ для фараона, и твой братъ Ааронъ будетъ твоимъ пророкомъ, и JE IV, 10, 16: (Моисей) я тугъ на уста и тугъ на языкъ, (Ягве) Ааронъ будетъ для тебя устами, и ты будешь ему вмѣсто бога.

151) ’êd (?)—миѳическая вода и, вѣроятно, терминъ, несмотря на отсутствіе члена.

152) Теперь я, однако, считаю возможнымъ, что Быт. 4 и 11 не имѣютъ рѣшающаго значенія для разгадки смысла Быт. 2—3, и что знаніе, закрытое для людей, по крайней мѣрѣ первоначально понималось, какъ волшебство и волшебная сила. Ср. замѣчанія въ примѣч. 157 относительно кн. Еноха; далѣе еврейское jid’onî (знахарь, колдунъ) и арабское schâ^{c}ir (poëta, вдохновенный) и ^{c}arraf (divinator, знахарь).

153) Ср. k^{e}rub въ южно-арабскихъ собственныхъ именахъ; также Fraenkel, Fremdwörter, стр. 274. Изображеніе южно-арабскихъ херубовъ среди священныхъ деревьевъ находится на таблицѣ 73 Cod. Inscrip. Semiticarum, IV.

154) Ср. Composit. des Hexat., 1899, стр. 305. Дерево познанія поставлено на мѣсто древа жизни.

155) Очень вѣроятно, что въ основѣ сада бога лежитъ священная роща (араб. himâ), гдѣ вода соединяется съ зеленью, гдѣ находятся плоды священнаго дерева tabu (Ср. Bedjans, Acta Mart. I, 65) и гдѣ дикіе звѣри—anîs т. е. довѣрчиво гуляютъ вмѣстѣ съ людьми, такъ какъ имъ нечего бояться.

156) Ср. Амосъ IV, 12, 13, V, 8, 9, IX, 5, 6. Осія, XIII, 4 по LXX. Замѣчательно I Цар. VIII, 53 по LXX: ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ.

157) Болѣе грубая параллель къ Быт. 2—3, также своего рода грѣхопаденіе—это уничтоженіе границы между божественнымъ и человѣческимъ родомъ въ Быт. VI, 1—4. Позднѣе этотъ мотивъ былъ вновь вынутъ изъ подъ спуда, напр. въ кн. Еноха, съ нѣкоторымъ приближеніемъ къ Быт. 2—3; именно, демоны сообщаютъ людямъ запрещенное знаніе тайнъ и волшебства. Въ Быт. I чрезъ бездну, отдѣляющую духъ, какъ божественной субстанцію, отъ плоти, какъ человѣческой субстанціи, перекинутъ мостъ въ видѣ одинакового образа человѣка и бога. Съ Быт. I согласуется пс. 8.

158) Я стою только за пріоритетъ Быт. II—III, сравнительно съ Быт. I, но не думаю, что разсказъ о раѣ и грѣхопаденіи у евреевъ очень старъ. За его древность не говоритъ то обстоятельство, что во главѣ генеалогіи человѣческаго рода онъ ставитъ человѣка и его жену; въ этой роли скорѣе можно было бы ожидать змѣю (которая по первоначальнымъ семитическимъ вѣрованіямъ вовсе не была враждебной божеству), какъ въ Chronicon Edessenum и въ абиссинской легендѣ. Ср. Compos. des Hexat., 1899, стр. 305. — Далѣе, подлиннымъ еврейскимъ мѣстопребываніемъ божества былъ Синай, подлиннымъ еврейскимъ жизненнымъ призваніемъ — кочевой образъ жизни патріарховъ, а не садоводство и земледѣліе. Наконецъ, нельзя думать, чтобы вар-

вары могли создать себѣ идеи о благословеніи и проклятіи цивилизаціи. Матеріалъ Быт. II—III врядъ ли проникъ въ еврейскую среду ранѣе Соломона. Врядъ ли можно рѣшить, гдѣ его родина; скорѣе всего можно было бы думать вообще о финикіянахъ и хананеяхъ, что подкрѣпляется также и Быт. IV. Однако, такъ какъ въ JE послѣдней прародиной человѣчества послѣ Эдема и Нода считается Вавилонъ, то въ конечномъ счетѣ евреи могли получить легенду о первобытныхъ временахъ, вѣроятно, оттуда.

159) См. Нёльдеке, въ Jahrbb. für protest. Theol. 1875, стр. 344. Быт. XV, 13—16 опредѣленно указываетъ, что поколѣніе въ этотъ періодъ считалось въ 100 лѣтъ.

160) Небесная радуга есть первоначально орудіе бога, мечущаго стрѣлы, и поэтому символъ его гнѣва; богъ выпускаетъ ее изъ рукъ въ знакъ того, что его гнѣвъ улегся, и что теперь онъ умилостивленъ и благосклоненъ. Если громъ гремитъ для того, чтобы вселить страхъ передъ вторичнымъ потопомъ, то радуга является на небѣ тогда, когда вновь появляются солнце и милость. keschetḥ въ ветхомъ завѣтѣ не означаетъ просто дуга; это слово всегда значитъ военный лукъ. И важнѣе всего то, что арабы также представляли себѣ Ириду совершенно въ видѣ лука божества: kuzaḥ пускаетъ стрѣлу изъ своего лука и затѣмъ вѣшаетъ его на облакахъ. Въ представленіяхъ іудеевъ и адептовъ іудейства вплоть до христіанской эпохи радуга сохранила замѣчательно близкое отношеніе къ божеству. Эдомитское имя божества kaus странно рядомъ съ kuzaḥ.

161) Впрочемъ, по Быт. VI, 1—7 потопъ долженъ истребить весь допотопный человѣческій родъ. Рѣшеніе VI, 7 не допускаетъ исключеній; никому изъ тѣхъ, въ комъ смѣшаны духъ и плоть, не суждено продолжать свой родъ на землѣ; значитъ, не составляетъ исключенія и Ной. Если онъ спасся, то онъ, подобно Еноху, долженъ быть унесенъ съ земли. На это указываетъ выраженіе, употребляемое и по отношенію къ Ною: съ богами ходилъ Ной. Енохъ (жрческ. кодекса, но не іеговиста) и Ной конкурируетъ другъ съ другомъ, какъ два человѣка, спасшихся изъ допотопнаго человѣческаго рода. Эта конкуренція даетъ себя чувствовать въ книгѣ Еноха. По Ен. 17 Енохъ, подобно вавилонскому Ною, живетъ у устья сліянія рѣкъ. По Узенеру, Араратъ, на который былъ унесенъ Ной, есть собственно мѣстопребываніе боговъ. Есть сходныя черты между Ноемъ и Діонисомъ: плаваніе на кораблѣ и вино.

162) Разсказы объ Авраамѣ и Исаакѣ настолько похожи другъ на друга, что невозможно считать ихъ другъ отъ друга независимыми; но разсказы объ Исаакѣ носятъ болѣе первоначальный характеръ, что въ особенности ясно видно изъ сравненія Быт. XX, 2—16 и XXVI, 6—12. Болѣе краткая и болѣе мірская версія, въ которой героемъ является Исаакъ, въ то же время болѣе жизненна и лучше мотивирована; длинная и поучительная версія, въ которой фигурируетъ Авраамъ, превращаетъ возможную опасность въ дѣйствительную, въ силу этого дѣлаетъ необходимымъ вмѣшательство божества и такимъ образомъ достигаетъ возвеличенія патріарха, хотя онъ совсѣмъ и не заслужилъ славы. Конечно, всѣ толкователи книги Бытія считаютъ главу XX оригиналомъ главы XXVI, но ихъ приговоръ основывается не на сравненіи параллелей; напротивъ, исходя изъ того, что отецъ старше сына, они считаютъ разсказы объ отцѣ болѣе древними, чѣмъ разсказы о сынѣ, и видятъ въ Исаакѣ простой сколокъ съ Авраама. Но противъ этого положенія, правда, само собою напрашивающагося, возникаетъ сомнѣніе: именно, въ позднѣйшемъ развитіи легенды ясно обнаруживается тенденція сдѣлать Авраама патріархомъ par excellence и отодвинуть въ тѣнь другихъ. Напротивъ, въ древнѣйшей литературѣ Исаака мы встрѣчаемъ уже у Амоса, а Авраама въ первый разъ встрѣчаемъ только у Ис. 40—66; мѣсто Михея 7, 2 составлено послѣ плѣна, а въ Ис. 29, 23 слова: который избавилъ Авраама,—неподлинны, для нихъ нѣтъ подходящаго мѣста въ этомъ предложеніи, а представленіе объ избавленіи Авраама (изъ огня халдеевъ) появляется лишь въ очень позднюю эпоху. Впрочемъ, я не хочу утверждать, что въ эпоху Амоса Авраамъ не былъ еще извѣстенъ; но только врядъ ли онъ уже тогда стоялъ на одной ступени съ Авраамомъ и Исаакомъ. Въ качествѣ хевронскаго святого онъ могъ быть халевитскаго происхожденія и, быть можетъ, стоялъ въ связи съ Рамомъ, (I Хрон. 2); Авраамъ вмѣсто Авирамъ—такая же замѣна, какъ Авнеръ вмѣсто Авинеръ и Ахавъ вмѣсто Ахіавъ.

163) Впрочемъ, это соображеніе не имѣетъ такого же рѣшающаго значенія, какъ предыдущее. Іаковъ—мирный пастухъ не только по идилической формѣ, но и по своей внутренней сущности, какъ кричащая противоположность своему брату Исаву, который отличается воинственнымъ нравомъ, несмотря на то, что изображенъ также въ идилической формѣ. Такія исключенія, какъ Быт. 14 и 48, 22 (гл. 34), только подтверждаютъ правило.

164) Іис. Нав., 15, 61 ḥan-nibschan вѣроятно, надо читать правильнѣе ḥak-kibschan (плавильная печь) такъ какъ благодаря наличности члена можно ясно распознать значеніе этого названія.

165) Ср. Онугнаѳа и верблюжью челюсть, Jakut, IV, 353, 9 и слѣд. Въ Быт. 16, 13 вмѣсто ḥ^{a}lim (здѣсь) надо читать 'elohîm (Ср. I Сам. 3, 13) и передъ 'aḥ^{a}re (послѣ) надо прибавить что либо въ родѣ w^{e}haj.

166) Теорія Гердера неправильна также и по отношенію къ арабамъ, какъ въ особенности выяснилъ Шпренгеръ въ возраженіяхъ Коссэну де-Персевалу (Essai, préface стр. IX).

167) Гупфельдъ странно выразилъ это наблюденіе, говоря, что Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ гораздо болѣе осѣдлы въ жреческомъ кодексѣ, чѣмъ въ іеговистѣ. Но какъ разъ жреческій кодексъ особенно прилежно и часто подчеркиваетъ путешествія, кочевой образъ жизни патріарховъ; онъ говоритъ всегда только о томъ, что Авраамъ жилъ въ землѣ Хананской, и даже въ гл. XVII, описывая явленія бога, онъ не называетъ опредѣленнаго мѣста; только когда дѣло доходитъ до погребенія Сарры и Авраама, семьи патріарховъ пріобрѣтаетъ въ силу этой побудительной причины поле Макфела у Хеврона (вѣроятно, согласно съ утраченнымъ разсказомъ іеговиста), гдѣ съ тѣхъ поръ она надолго поселяется. Поселеніе Исаака и Іакова у могилы Авраама имѣетъ скорѣе отрицательное, чѣмъ положительное значеніе. Наоборотъ, путешествія патріарховъ вдоль и поперекъ Палестины въ іеговистѣ изображаютъ ихъ не въ видѣ блуждающихъ номадовъ, но приводятъ ихъ въ соприкосновеніе со всѣми тѣми священными мѣстами, къ которымъ они имѣютъ спеціальное отношеніе. Впрочемъ, въ томъ обстоятельствѣ, что патріархи путаютъ мѣста своего жительства (меньше всего это случается въ ягвистѣ), уже сказывается порча легенды; эта порча была необходимымъ послѣдствіемъ литературной композиціи разрозненнаго матеріала. Повидимому, въ первоначальной легендѣ Авраамъ жилъ въ Хевронѣ, Исаакъ въ Вирсавэ, Іаковъ въ Сихемѣ.

168) Riehm (op. cit., стр. 302 и сл.) считаетъ конечно, рѣшеннымъ, что религіозная традиція, идущая изъ глубочайшей древности, характеризуется своею „скромною простотою“, и своимъ „тономъ, приличествующимъ возвышенному сюжету“, и что она разукрашается всяческими чудесами и тайнами только съ теченіемъ времени, народною фантазіей, которая, однако, не такъ то легко можетъ найти доступъ въ серьезную литературу (!). Римъ ссылается на то, что представленіе объ ангелахъ, выработавшееся, правда, уже издавна

среди народа, у древнѣйшихъ пророковъ встрѣчается лишь въ отдѣльныхъ случаяхъ, и, напротивъ, чаще встрѣчается у позднѣйшихъ, напр. у Іезекіиля, Захаріи, Даніила. Трудно выдѣлить изъ этой мѣшанины правду и ошибки. Въ жреческомъ кодексѣ, правда, мы не находимъ ангеловъ, но за то тамъ есть Азазель и бѣсы пустыни (sche^{e}irîm; ср. II Хрон., XI, 15, Ис., XIII, 21. XXXIV, 14; см. въ текстѣ, стр. 45); значитъ, тамъ, гдѣ нѣтъ боговъ, дѣйствуютъ духи. Въ основномъ источникѣ іеговиста, J, преимущественно встрѣчается mal^{e}'ak jahwê, вѣсть Ягве; это самъ Ягве, поскольку онъ является или открывается въ явленіи природы, или въ человѣческомъ образѣ; впрочемъ, какъ будто mal^{e}'ak, отчасти, по крайней мѣрѣ, внесенъ іудейской корректурой вмѣсто Ягве; ср. Deutsch. Morgenländ. Zeitschr., 1878, стр. 742, прим. 1. Нѣчто иное представляетъ изъ себя b^{e}nê 'elohîm, сыны божіи, существа божественной природы, на которыхъ, быть можетъ, намекаетъ также выраженіе „мы“ въ устахъ Ягве (Быт. III, 22, XI, 7). То и другое представленіе, несомнѣнно, очень старо. Въ другомъ основномъ источникѣ іеговиста, E, повидимому, произошло смѣшеніе, небесные сонмы не только сыны и спутники божества (XXXII, 2, 3), но и его посланники, посредники, чрезъ которыхъ происходитъ обмѣнъ сношеній между небомъ и землей (28, 12): здѣсь mal^{e}'akîm стоятъ рядомъ съ богомъ, во множ. числѣ. Видѣніе Михея (1 Цар., XXII, 19 и сл.) показываетъ, что это представленіе не очень молодо. Что разумѣетъ Римъ подъ глубочайшей древностью? періодъ, изъ котораго до насъ не дошло ни одного памятника? Но почему же тогда онъ привлекаетъ пророческую литературу? Разъ онъ допускаетъ, что представленія объ ангелахъ рано существовали „въ народной фантазіи“, то ему слѣдовало бы рѣшиться и на дальнѣйшую уступку, именно, согласиться, что тѣ, кто записалъ народную легенду нѣсколько иначе относились къ народнымъ вѣрованіямъ, чѣмъ пророки, проповѣдники покаянія. Нельзя также въ этомъ отношеніи мѣрить историческія книги тѣмъ же масштабомъ, что и доисторическую традицію. Далѣе, какое представленіе скорѣе можетъ быть первоначальнымъ, то ли, что ангелы пользуются лѣстницей, какъ въ кн. Бытія, или что они имѣютъ крылья, какъ у Исаіи? Наконецъ, что касается до ссылки на Іезекіиля (?), Захарію и Даніила, то, мнѣ думается, довольно ясна разница между систематической ангелологіей, повсюду оперирующей съ числами и именами, и дѣтскою вѣрою въ ангеловъ. Первая отодвигаетъ бога въ даль, вторая приближаетъ его. Ср. Ewald, коммент. къ Apokal., III, 14 (1828).

169) Исх. VI, 2—3 (P) = III, 13—14 (JE). Что пріоритетъ теофаніи на сторонѣ іеговиста, ясно уже изъ такой подробности, какъ горящій кустъ, въ то время какъ въ P, собственно говоря, всѣ характерныя черты теофаніи стерты; но въ особенности это доказывается сравненіемъ Исх. VII, 7 (P) и IV, 16 (JE). Выраженіе VII, 1: «вотъ я дѣлаю тебя богомъ для фараона, и Ааронъ будетъ твоимъ пророкомъ», извращаетъ соотвѣтствующее выраженіе IV, 16: «Ааронъ будетъ тебѣ устами, а ты будешь ему богомъ». Вѣдь если Ааронъ есть пророкъ или уста Моисея, то по первоначальной и единственной соотвѣтствующей дѣлу концепціи, Моисей долженъ быть богомъ именно для Аарона, а не для фараона.

170) Что таковъ, дѣйствительно, былъ первоначальный обычай, явствуетъ изъ слова hathan, обозначающаго и обрѣзаніе, и жениха (соотв. араб. зятю), и на этомъ значеніи основывается смыслъ выраженія Исх. 4, 25 hathan damîm (женихъ крови). Еще въ настоящее время первоначальный обычай господствуетъ среди нѣкоторыхъ арабскихъ племенъ, подобно тому, какъ Сихемъ (Быт. 34) долженъ передъ бракомъ обрѣзаться.

171) Мы не знаемъ, гдѣ находился Синай, и врядъ ли Библія единодушно указываетъ его мѣсто; споры по этому вопросу характеристичны для дилетантовъ. Лучшую точку опоры даетъ Мадіанъ въ Исх. II; вѣроятно, это Мадіанъ на арабскомъ берегу Мертваго моря. Судя по цитатѣ, приведенной въ текстѣ, Синай находился на юго-востокъ отъ Эдома; путь отъ Синая къ Кадесу идетъ черезъ Сеиръ и Фаранъ.

172) Передъ авторомъ жреческаго кодекса синайское законодательство іеговиста и Второзаконіе лежали уже въ готовомъ видѣ; это обнаруживается уже изъ того, что въ P есть и законодательство на горѣ Синаѣ, и законодательство въ Арвоѳъ-Моавѣ, а между ними еще законодательство въ Синайской пустынѣ.

173) Riehm, op. cit. 292: «изложеніе спокойно, просто, свободно отъ всякихъ риторическихъ и поэтическихъ украшеній, и способъ выраженія при однородныхъ объектахъ звучитъ эпическимъ однообразіемъ. Многіе отрывки выразительны именно своею безыскусственной простотою и объективностью, и нигдѣ не замѣчается стремленіе произвести эффектъ и подогрѣть интересъ читателя при помощи литературнаго искусства». Ср. противоположное мнѣніе Lichtenberg'a, Werke, II, 162 и сл. (1844).

174) Также дѣло изображается вообще въ позднѣйшей традиціи, напр. въ пѣснѣ въ Исх. XV, которая, за исключеніемъ древняго начала, есть псаломъ въ духѣ остальныхъ псалмовъ и ничѣмъ не напоминаетъ древнѣйшихъ пѣсенъ Суд. V, II Сам., I, Числ. XXI.

175) Точно также въ JE Іисусъ Навинъ дѣйствуетъ одинъ, а въ P всегда исключительно рядомъ съ жрецомъ Елеазаромъ. См. примѣч. 87.

176) Въ отрывкѣ, подвергшемся девтерономистической обработкѣ (Іис. Нав., XXI, 43—45), обнаруживается еще колебаніе, нѣкоторое безсиліе отрѣшиться отъ стараго (Второз., VII, 22, Суд., III, 1—2), и, кромѣ того, здѣсь гораздо яснѣе мотивъ новшества: хананеи истребляются для того, чтобы предохранить новыхъ поселенцевъ отъ зараженія ихъ идолопоклонствомъ.

177) Впрочемъ, по отношенію къ нѣкоторымъ даннымъ возможно и здѣсь примѣненіе историческаго масштаба. Можно назвать болѣе правильнымъ представленіе, что въ Хевронѣ во времена Авраама жили хананеи и ферезеи, чѣмъ представленіе, что тамъ жили тогда хетты. Послѣдніе, по II Сам., 24, 6 (LXX), жили въ Келе-Сиріи и по II Цар. VII, 6—поблизости отъ дамасскихъ арамеевъ. Извѣстіе, что израильтяне, въ качествѣ пастуховъ, получили отъ фараона пастбищную землю Гесемъ на сѣверо-восточной границѣ Египта и жили тамъ сами по себѣ, заслуживаетъ предпочтенія передъ другимъ извѣстіемъ, что они поселились среди египтянъ въ лучшей части страны.

178) Жреческій кодексъ знаетъ не только аузитовъ (^{c}ûs), но и итуреевъ. Въ запрещеніи брака въ близкихъ степеняхъ родства онъ идетъ гораздо дальше Второзаконія, если только, какъ и слѣдуетъ, не считать Второз. 27; ср. Compos. des Hexat., 1899, стр. 363. P нигдѣ не говоритъ о пророкахъ и прозорливцахъ. Въ противоположность kahal Второзаконія, общинѣ, покоящейся еще чисто на кровной связи (общинѣ гражданъ, полноправныхъ въ политическомъ и сакральномъ отношеніяхъ), ^{c}edâ жреческаго кодекса уже почти исключительно религіозная величина; іудей тотъ, кто исповѣдуетъ религію закона, gerîm не исключаются отъ святыни; понятіе человѣчества прорывается черезъ кровную месть въ изреченіи: «кто проливаетъ кровь человѣка, того кровь также должна быть пролита». Въ особенности замѣчательно одухотвореніе такихъ понятій и вещей, какъ sabâ (войско), schôphar (рогъ) th^{e}rû^{c}â (труба); см. мое примѣчаніе къ Ам., III, 6. Слѣдуетъ также обра-

тить вниманіе на 365-дневный годъ, который жреческій кодексъ приводитъ въ связь съ Енохомъ и Ноемъ; также интересна большая сумма, которую въ P Авраамъ платитъ за пещеру для гробницы. Объ отсутствіи персовъ въ Быт. X см. Compos. des Hexat., стр. 311.

179) Столь важная противоположность между представительствомъ mal^{e}'ak Ягве и самимъ Ягве въ Исх. 33 не имѣла бы смысла безъ ковчега. Сдѣлавъ литого идола, израильтяне гарантировали себѣ, что они не останутся безъ чувственнаго представленія божества, и поэтому Ягве даетъ имъ ковчегъ вмѣсто тельца. Compos. des Hexat., 1899, стр. 93 и сл.

180) Назначеніе судей и попечителей I, 9—18; Тавера, Масса, Кивротъ-Таава IX, 22; Даѳанъ и Авиронъ XI, 6; Валаамъ XXIII, 5; Ваалъ-Фегоръ IV, 3. Только нигдѣ нѣтъ, повидимому, связи съ іеговистическимъ разсказомъ Числъ XII. Втор. I, 9–18 разыгрывается еще на Хоривѣ, но даетъ возможность распознать знакомство съ Числъ XI и пользуется той и другой версіей для новаго и нѣсколько иного рода варіанта.

181) Нельдеке примѣняетъ не разъ такія числа, какъ 12 и 70, въ томъ смыслѣ, какъ будто они встрѣчаются только въ P. Это не такъ. Въ началѣ кн. Бытія P группируетъ по десяти, JE—по семи; 12 и 40 встрѣчаются одинаково часто и въ P и JE, и не рѣже 70. Поэтому странно, что разсказъ о 12 источникахъ и 70 пальмахъ въ Элимѣ относятъ къ P только въ силу этихъ чиселъ, 12 и 70. Даты возраста патріарховъ, поскольку онѣ не служатъ для хронологической системы, также не являются вѣрнымъ признакомъ P; ср. Быт. XXXI, 38; XXXIII, 2; XLI, 26; L, 26; Второз. XXXIV, 7, Іис. Нав., XXIV, 29. Только имена 70 душъ и 12 развѣдчиковъ есть неоспоримая принадлежность жреческаго кодекса; нетрудно было бы показать (въ особенности по отношенію къ Быт. XLVI, 8—27), что они еще менѣе первоначальны, чѣмъ суммы, которыя въ такой круглой величинѣ собственно не сходятся съ такимъ перечисленіемъ отдѣльныхъ слагаемыхъ.

182) Joh. Hollenberg, Studien und Kritiken, 1874, ср. 462 и сл.

183) Aug. Kayser, Das vorexilische Buch der Vorgeschichte Israels (Strassb., 1874), стр. 147 и сл.—Joh. Hollenberg, Der Charakter der alexandr Übersetzung des Buch. Josua (Programm des Gymnas. zu Mörs), стр. 15.

184) Histor.-Krit. Onderzoek (Leiden, 1861), стр. 165: редактора пятикнижія надо искать въ тѣхъ же самыхъ кругахъ, гдѣ «книга началъ» возникла, расширилась и была видоизмѣнена, т. е. среди іерусалимскихъ жрецовъ; стр. 194: по обычному мнѣнію, редакторомъ всей книги Іисуса Навина былъ девтерономистъ, но его рука видна не повсюду, напр. ея не видно въ жреческихъ отрывкахъ; послѣдняго редактора надо отличать отъ девтерономиста.

185) Ср. Compos. des Hexat., стр. 149—172, въ особенности относительно выдѣленія добавленій редактора, о которыхъ мнѣ не придется упоминать въ дальнѣйшемъ изложеніи. Я привлекаю, напр., изъ гл. 23, только ст. 9—22, 39—44, изъ гл. 24 только ст. 15—22.

186) Ср. 24, 15 и сл. съ Исх. 22, 27 (21, 17); 24, 18 съ Исх. 21, 28 и сл., 24, 19—20 съ Исх. 21, 33–34; 24, 21 съ Исх. 21, 28 и сл.; въ 24, 22 замѣтьте полемическое отношеніе къ Исх. XXI, 20 и сл., 26 и сл.

187) XVII, 7 (ср. II Хрон., XI, 15); XVIII, 21; XIX 4; XIX, 26, 29, 31; XX, 2 и сл., 6; XXVI, 1, 30. Для опредѣленія даты особенно важно строгое запрещеніе служенія Молоху. О Лев. 17, ср. въ текстѣ, стр. 46 и сл.

188) По поводу Лев. XXII, 24—25 ср. Kuenen, Weltreligion und Volksreligion (Berlin), 1883, стр. 326 и сл.

189) Ср. Colenso, Pentateuch and Joshua, VI, стр. 3—23; Kayser, op. cit. 177—179. Smend, zu Ezechiel, стр. XXV.

190) L. Horst въ своей статьѣ о Лев. 17.—26 и Іезекіилѣ (Kolmar, 1881) неопровержимымъ образомъ показалъ, что механическая критика, въ области которой Дилльманъ идетъ еще дальше своего предшественника Кнобеля, совершенно неспособна разрѣшить литературную проблему, которую ставитъ законъ о святости; но его попытка спасти посредствомъ модификаціи старый страссбургскій тезисъ, что Іезекіиль естьавторъ этого закона, разбивается о Лев. 26, какъ правильно замѣтилъ Кюненъ (Leiden. Th. Tijdschr., 1882, стр. 646. Ср. прим. 192, 191). Слѣдуетъ обратить вниманіе на отношеніе Іерем., XVI, 18 съ одной стороны въ стиху 30, съ другой—къ ст. 18 нашей главѣ. Въ послѣдней наказаніе за грѣхъ больше въ семь разъ, а у Іереміи — вдвое. Такъ же у Исаіи, XL, 2, LXI, 7: съ этимъ пророкомъ Лев. 26 имѣетъ далѣе сходство въ удивительномъ употребленіи глагола raṣâ (въ качествѣ объекта обычно стоитъ грѣхъ или вина).

191) Ср. S. Fraenkel, въ Zeitschr. für alttest. Wissenschaft, 1899, стр. 181.

192) Попытка Горста отнести рѣчь Лев. 26 къ послѣднимъ годамъ царя Седекіи (op. cit. стр. 65—66) является только результатомъ его тезиса, что этотъ законъ составилъ Іезекіиль, когда онъ былъ еще юношей, тезиса, который устанавливается Горстомъ какъ разъ въ силу этого результата. Дѣличу кажется невѣроятной дерзостью, что я читаю въ Іезек. 33, 10 то, что тамъ стоитъ (Zeitschr. für Kirchliche Wissenschaft, 1880, стр. 619). О Второз. X, 16, XXX, 6 и вообще о color Hieremianus Второзаконія ср. Composit. des Hexat., стр. 192.

193) Замѣчательно въ особенности выраженіе p^{e}'ath negeb thêmanâ (сторона южная, къ югу) у Іезекіиля и въ жреческомъ кодексѣ. Въ послѣднемъ negeb, даже когда это слово относится къ дѣйствительному Negeb (странѣ на югъ отъ іудейскихъ горъ), употребляется все таки въ значеніи югъ (Числ, 34, 3, Іис. Нав. 15, 2—4), т. е. совершенно потеряло свой подлинный смыслъ.

194) Амосъ, 4, 11 заимств. изъ Быт. 19, 29; это такъ же ясно, какъ и то, что оригиналъ для Ам. 1, 2 надо искать у Іоиля, 4, 19.

195) Крайне удивительна вокализація b^{e}rêschîth, вмѣсто ожидаемой barêschîth. Правда, ее старались оправдать посредствомъ перевода „въ началѣ, когда богъ создалъ небо и землю—но земля была безвидна и пуста, и тьма лежала надъ бездной, и духъ божій парилъ надъ водою — тогда сказалъ богъ: да будетъ свѣтъ!“ Но такая конструкція сомнительна, и во всякомъ случаѣ не ее имѣла въ виду эта вокализація, такъ какъ іудейская традиція (перев. LXX, Онкелосъ, Аквила) единогласно переводитъ: „въ началѣ сотворилъ богъ небо и землю“. Напротивъ, въ арамейскомъ языкѣ встрѣчается b^{e}reschîth, не въ status emphaticus, но въ stat. absolutus въ формѣ st. constructus, вмѣсто: въ началѣ.

196) jôm стоитъ въ status constructus; ср. Агг., I, 1, Jos. Styl. XLVI 10, 11, XLIII, 12. Въ древнѣйшемъ евр. яз. такая конструкція встрѣчается только при датированіи годами правленія царя; ср. также schanath hasch-sch^{e}bi^{c}î (годъ седьмой) Второз. 15, 9.

197) Это слово не означаетъ, какъ обычно принимаютъ, нѣчто вытянутое, тонко выкованное. Вѣдь, во первыхъ, небо нигдѣ не представляется въ видѣ жести, во вторыхъ указанное значеніе подходитъ только къ формѣ Pi^{c}el, но производное изъ нея существительное будетъ rikku^{ac}. Форма Qal, съ которой надо связывать rakî^{ac}, встрѣчается въ Ис. 42, 5; 44, 24; псал. 136, 6.

Обычно ее переводятъ расширять, но безъ всякихъ основаній. Параллель мы находимъ въ выраженіяхъ jasad и kûn (ср. псал. 24, 2 и 136, 6); LXX во всѣхъ трехъ случаяхъ передаютъ посредствомъ στερεοῦν и сообразно съ этимъ rakî^{a} ^{c} переводятъ черезъ στερέωμα (firmamentum). Только это значеніе, передаваемое традиціей и очень подходящее, подтверждается сирійскимъ яз., гдѣ глаголъ r^{e}kâ^{c} употребляется въ значеніи укрѣплять.

198) Въ псалмахъ эти суффиксы встрѣчаются постоянно, за исключеніемъ 106, 46. Въ пс. 27, 4; 67, 2 дѣло обстоитъ иначе, а въ 31, 6 padîthâ 'ôthî есть прибавка, не подходящая къ связи.

199) Ср. de Lagarde, Übersicht über die Bildung der Nomina въ Abhandlungen der Götting. Gesellschaft der Wissenschaften, XXXV, 1889, стр. 146 и сл.

200) Относительно Пѣсни Пѣсней ср. Schürer, въ Theol. luth. Zeitschr., 1879, стр. 31: „это произведеніе вслѣдствіе встрѣчающихся въ немъ названій растеній и т. под., также является важнымъ источникомъ для исторіи внѣшней культуры“.

201) Ср. I Цар. 8, 21: «ковчегъ, въ которомъ лежалъ завѣтъ Ягве»; 8, 9: «въ ковчегѣ были только двѣ каменныхъ доски, которыя Моисей положилъ туда на Хоривѣ, скрижали завѣта, который Ягве заключилъ съ сынами Израиля». Съ выраженіемъ Второзаконія «скрижали завѣта» въ жреческомъ кодексѣ чередуется выраженіе «скрижали свидѣтельства», т. е. тоже закона. Вмѣсто ha^{c}edûth II Цар. 11, 12 надо читать hass^{e} ^{c}adôth по II Сам. 1, 10,

202) Здѣсь надо читать ha'ephôd вмѣсто '^{a}rôn '^{a}donaj, и также въ I Сам. 14, 18; ср. I Сам. VII, 1, XXIII, 6; II Сам. VI, 1 и сл.

203) Это притязаніе имѣетъ больше основаній за себя и въ исторіи; ибо, если Моисей что нибудь сдѣлалъ, то онъ основалъ святилище въ Кадесѣ и положилъ тамъ начало торѣ, которую продолжали послѣ него жрецы при ковчегѣ, продолжая такимъ образомъ прясти нить исторіи Израиля, могучимъ образомъ окрѣпшую въ рукахъ царства. Пророки появились среди евреевъ только ко времени Самуила; но прозорливцы были древнѣе Моисея и врядъ ли такъ же близко стояли къ его традиціи, какъ жрецы при святилищѣ ковчега Ягве.

204) Іеремія, въ молодые годы въ свою очередь содѣйствовавшій введенію закона, позднѣе; повидимому, былъ мало удовлетворенъ дѣйствіемъ закона: «ради лжи писалъ лживый стилетъ писцовъ». Люди презирали пророческое слово, такъ какъ у нихъ была тора, записанная чернымъ по бѣлому (ср. VIII, 7—9).

205) Дилльманъ находитъ, что это самый естественный въ мірѣ тезисъ, и что можно еще изъ ACD (!) доказать, что жречество центральнаго святилища уже въ древнюю эпоху записало тору; нелѣпость, будто бы жреческіе и богослужебные законы были записаны или даже созданы только въ плѣну и въ Вавилоніи. Нелѣпость нелѣпостью, а правда правдой. Нельзя назвать прогрессомъ, что за царями слѣдовали первосвященники, а за пророками раввины; однако, это фактъ. Наконецъ, очень часто бываетъ, что традиціонная практика записывается только тогда, когда ей угрожаетъ смерть, и что книга есть такъ сказать revenant исчезнувшей жизни.

206) Внутренняя достовѣрность фактическаго содержанія этого разсказа свидѣтельствуетъ сама за себя. Хронистъ не самъ составилъ этотъ разсказъ, но заимствовалъ его изъ своего главнаго источника, изъ того-же, изъ котораго онъ сообщаетъ отрывки мемуаровъ Ездры и Нееміи; это ясно изъ того, что хронистъ, списывая въ Ездр. 2 седьмую главу кн. Нееміи, невольно еще

прибавляетъ Неем. 8 (= Ездры, III, 1). Слѣдовательно, Неем. 7 и 8 находились въ его распоряженіи уже въ ихъ теперешней связи, и онъ не могъ написать самъ гл. 8 и сл.

207) *Ουκοῦν ἄπειροι μὲν αἱ κατὰ μέρος τῶν ἐθῶν καὶ τῶν νόμων παρὰ τοῖς ἅπασιν ἀνθρώποις διαφοραί. Οἱ μὲν γὰρ μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδ' ὁτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξεν τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς* (contra Apion., 2, 164).

208) Эта варіація могла произойти тѣмъ легче, что b^{e}rîth напр. говорится о капитуляціи, условія которой ставитъ сильнѣйшій; равноправіе контрагентовъ вовсе не входило въ понятіе b^{e}rîth'a. Ср. колеблющееся представленіе Іереміи, XXXIV, 13, 18.

209) Іезек. 38, 39, Исх. 66, 18—24; Іоиль, 4; Захар. 12, 14. Въ Ис. V, 26, напротивъ, само собою понятно чтеніе gôj вмѣсто gojîm, единств. вмѣсто множеств.

Библиотека
Вл. Авдиева
N 2784

ПРИЛОЖЕНІЯ

КЪ РУССКОМУ ИЗДАНІЮ.

Библиотека
Вл. Авдиева
№ 24911

I. Указатель составныхъ частей шестикнижія.

При опредѣленіи границъ составныхъ частей шестикнижія въ деталяхъ еще существуютъ разногласія, но въ цѣломъ и главномъ соглашеніе достигнуто. Въ основу настоящаго указателя желательно было бы положить суммирующій обзоръ, но такой сдѣланъ только для первыхъ четырехъ книгъ шестикнижія, именно К. Корниллемъ (C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments, 6. Aufl, 1908). Поэтому, для указателя составныхъ частей остальныхъ двухъ книгъ приходится остановиться на выводахъ того или другого отдѣльнаго ученаго. Естественнѣе всего для этого было выбрать самого Велльгаузена (ср. его Composition des Hexatenchs, не разъ цитированную въ книгѣ). Мелкія подраздѣленія въ составѣ главныхъ источниковъ шестикнижія опущены, за исключеніемъ Второзаконія, и матеріалъ распредѣленъ прямо по крупнымъ рубрикамъ. Мелкія $^{a\ c}$ и ^{b} означаютъ начало, середину и конецъ стиха, звѣздочкой * обозначены переработки. Въ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльныя главы представляютъ изъ себя цѣлое, переработанное изъ частей J и E, онѣ помѣщаются въ указателѣ подъ рубрикой или J, или E, судя по преобладанію того или другого источника.

---

1) Составъ первыхъ четырехъ книгъ

(Бытія — Числъ).

P **Быт.** I, 1—II, 4^{a}, V, 1—21, 22*, 23, 24*, 25—27, 28*, 30—32, VI, 9—22, VII, 6, 11, 13—16^{a}, 17^{a*}, 18—21, 23^{b}? 24, VIII, 1—2^{a}, 3^{b}—5, 13^{a}, 14—19; IX, 1—17, 28—29, X, 1^{a}, 2—7, 20, 22—23, 31—32, XI, 10—27, 31—32, XII, 4^{b}—5, XIII, 6, 11^{b}—12^{c}, XVI, 1^{a}, 3, 15—16, XVII, XIX, 29, XXI, 1^{b}, 2^{b}—5, XXIII, XXV, 7—11^{a}, 12—17, 19—20, 26^{b}, XXVI, 34—35, XXVII, 1—9, XXIX, 24, 28^{b}—29, XXX, 4^{a}, 9^{b}, 22^{a}, XXXI, 18*, XXXIII, 18^{a*}, XXXV, 6^{a}, 9—13^{a}, 15, 22^{b}—29, XXXVI, 1^{a}, 2^{a}, 5^{b}—8, 40—43, XXXVII, 1—2, XLI, 46^{a}, XLVI, 6—7, 8—27? XLVII, 5—6^{a} по LXX, 7—11, 27^{b}—28, XLVIII, 3—6, XLIX, 1^{a}, 28^{b}—32, 33? L, 12—13.

Исх. I, 1—5, 7*, 13, 14*, II, 23*, 24—25, VI (безъ ст. 1), VII, 1—13, 19, 20^{a}, 21^{b}—22, VIII, 1—3, 11^{a}—15, IX, 8—12, XI, 9—10, XII, 1—20, 28, 37*, 40—41, 43—51, XIII, 1—2, 20, XIV, 1—2, 4, 8, 9, 10^{b}, 15*, 16^{a}—18, 21—23, 26—27^{a}, 28^{a}, 29, XVI (вся по существу P, нѣкот. стихи изъ J), XVII, 1^{ac}, XIX, 2^{a}, 1*, XXIV, 15^{b}—18^{a}, XXV—1—XXXI, 18^{a}, XXXIV, 29—35; XXXV—XL.

Лев. вся книга.

Числъ I, 1—X, 28, XIII, 1—17[a*], 21, 25, 26[a], 32, XIV, 1[a], 2, 5—7, 10, 26—38, XV, XVI (нѣск. стиховъ перераб. изъ J), XVII—XIX, XX, 1—13, 22—29, XXI, 4[a], 10*, 11* XXII, 1, XXV, 6—XXXI, 54, XXXII, 1[a], 2[b], 4[a], 18—19 28—3. XXXIII—XXXVI.

J Быт. II, 4[b]—IV, 26, V, 29, VI, 1—8, VII, 1—2, 3[b], 4—5, 7*, 10, 12, 16[b], 17[b], 22*, 23*, VIII, 2[b]—3[a], 6—12, 13[b], 20—22, IX, 18—27, X, 1[b], 8—19, 21*, 25—30, XI, 1—9, 28—30, XII (нѣск. стиховъ изъ P), XIII (нѣск. стих. изъ P.), XV, 1*, 2[a], 3[b], 4, 6, 9—10, 17—18, XVI (нѣск. стих. изъ P), XVIII, XIX (кромѣ ст. 29), XXIV, XXV — XXVII, XXVIII, 10, 13—16, 19[a], XXIX—XXX, XXXII, XXXIII, XXXIV, 1—2[a], 2[b], 3*, 5*, 7*, 11—12, 13*, 19, 25*, 26, 29[b], 31, XXXV, 21*, 22[a], XXXVI?, XXXVII, 3—4, 12—13[a], 14[b], 18[b], 20[a], 21*, 23[a], 25—27, 28[a], 32, 33*, 34[b], 35[a], XXXVIII, XXXIX, XLIII, XLIV, XLVI, 1[a], 5[b], 28—34, XLVII, 1—5[a], 6[b], 13—26, 27[a*], 29—31, XLVIII, 2[b], 9[b]—10[a], 13—14, 17—19, XLIX, 1[b]—27 (Благословеніе Іакова), 33[c], L, 1—11, 14, 26[c].

Исх. I, 6, 7[c], 8—10, 14[c], 15—18, 20[b], 22?, II, 11—23[a], IV, 1—12, 19, 20[a], 24—26, 27*, 30[b], 31*, V, VI, 1, VII, 14—15[a], VIII—X, XI, 4—8, XII, 21—27?, 29—39, 42[a], XIII, 3—16 (Dt?), 21—22, XIV, 5[a], 6, 10—14?, 19[b], 20[c], 21[c], 24, 25[b], 27*, 28[b], 30—31, XV, 1—18, 22[b], 25[b], XVI, 4*, 5, 13[b]—15, 21 по LXX, 27—30, 35[a], XXXIII, 1—4?, 12—23?, XXXIV, 1*[a], 2—3, 4*, 5*, 10—28.

Числъ X, 27—32, XI, 4—6, 10—13, 15, 31—34, XIII, 17[c], 19, 22[a], 28*, 29*, XIV, 1*, 3—4, 8—9, 11, XVI, 1[b], 2*, 12—14, 15*, 25, 26*, 27[b]—33, XX, 1[c], 3[a], 5, XXIV, XXV, 1[b]—2, 4[a], XXXII, 1[cb], 2[a], 4[b]—6, 20—23, 25—27, 33*, 39, 40—42.

E Быт. XV, 1*, 2[b]—3[a], 5, 11, 12[c], 13*, 14*, 16, XX—XXII, XXVIII, 11—12, 17—22, XXIX, 1, 15—18, XXX, 1[c]—3[c], 6, 8, 17—20[a], 22[c], 23[b], 26, 28, XXXI, XXXII, 1—3, 14[b], 22, 23[b], 24[b], 30—31, XXXIII, 5[b], 11[a], 18[b]—20, XXXIV, 1—2[a]?, 2[b], 3[b]—4, 6, 8* 9—10[b], 13*, 14*, 15*, 16—18[a], 20, 21—22*, 23*, 24*, 25*, 27[a], 28—29[a], XXXV, 1—5, 6[b]—8, 14*, 16—19, 20, XXXVI, 5—11, 13[b]—14[a], 15—18[a], 19—20[b], 22, 24, 28*, 29—31, 34[a], 35[b], 36, XL—XLII, XLV, XLVI, 1[b]—5[a], XLVII, 12, XLVIII, 1—2[a], 7?, 8[b]—9[a], 10[b]—12, 15—16, 20—22, L, 3[b], 4[a], 7[b], 10[a*], 15—26.

Исх. I, 11—12, 19—22, II, 1—10, III, IV, 13—16?, 17—18, 20[b], 27—28, 30[a], 31*, VII, 15[b], 17[b*], 20[cb], XI, 1—3, XII, 31[a], 35—36?, 39[b], XIII, 17—19, XIV, 3*, 5[b], 7*, 9[c], 15[c], 16[a], 19[a], 20*, 25[a], XV, 20—27, XVII—XXIV, XXXI, 18[b], XXXII, XXXIII, 5—11, XXXIV, 1[b], 28[b]?

2) Составъ Второзаконія.

(D′ — основное ядро, D[a] и D[b] — вторичныя части, составленныя писателемъ-девтерономистомъ).

D′ — XII—XXVI.
D[a] — I—IV, 40, XXVII.
D[b] — IV, 45—49, V—XI, XXVIII—XXX.
P — XXXII, 48—52, XXXIV, 1, 7[a]?, 8, 9.
J — XXXI, 14—22.
JE — XXXXII, 1—43, XXXIV, 2—7*, 8, 9*.
XXXIII — Благословеніе Моисея.

3) Составъ кн. Іисуса Навина.

P — IV, 19, V, 10—12, IX, 15[b], 17—21, XIII, 15—13, XIV, 1—5, XVI, 1—4[a], 5—12[a], 20—62, XVI, 4—8, XVII, 1—7*, 9*, 10[a], XVIII, 1, 11—28; XIX, XX, XXI, 1, 40, XXII, 9—34.

JE — II, III, 1, 5, 9?, 10—17, IV, 1—5*, 6?, 8—11[a], 15—18*, V, 2, 3, 8, 9, 13—15, VI, 1—27, VII, VIII, 1—28*, IX, 2?, 3—15[a], 16, 22, 23, 26, 27[ac], X, 1—15, XI, 1—9, XVI, 1—3, 9, 10, XVIII, 2—10*, XXI, 41—43?, XXII, 8, XXIV, 1—33*.

D[ab] — I, III, 2—4, 6—8, IV, 6? 12—14, 20—24, V, 1, VIII, 30—35, IX, 24, 25, 27[b], XI, 10—20, 23[b]? XII, XIII, 1—14, XIV, 6—15, XV, 4[b], 12[b]—19, 63, XVII, 8, 9[c]?, 10[b]—18, XVIII, 7, XXI, 42—43? XXII, 1—6, 7[b], XXIII.

II. Хронологическій обзоръ общей и литературной исторіи евреевъ.

(По Э. Каучу).

Годы до Р. Х.	Событія исторіи Израиля и Іуды.	Произведенія еврейской литературы.	Событія исторіи нѣкоторыхъ другихъ народовъ.
4000—3000	—	—	Эпоха patesi въ южной Вавилоніи; города Uru (библ. Уръ), Uruk (библ. Эрехъ), Babilu (Вавилонъ) и др.
2264—2210	—	—	Хаммураби, царь Вавилона.
около 1400	Палестина по глиняному архиву Телль-эль-Амарна, подъ египетскимъ владычествомъ.	—	Въ Египтѣ Аменофисъ III.
около 1320	(Исходъ изъ Египта?) Утвержденіе израильтянъ въ восточно-іорданской странѣ.	—	—
около 1280	Завоеваніе Іерихона и постепенное утвержденіе израильтянъ среди хананеевъ.	—	—
съ 1250	Борьба съ Сисарой (хананскій царь).	Пѣснь Деворы (Суд. V).	—
—	Борьба съ мадіанитянами; первая попытка основанія царства Гедеономъ и Авимелехомъ.	—	—
около 1050—1020	Израиль подъ филистимскимъ игомъ. Саулъ изъ Веніамина—вождь народа въ борьбѣ противъ филистимлянъ. Основаніе царства.	Пѣснь Давидана смерть Саула и Іонаѳана (II Сам., I, 17 и сл.).	—
около 1000	Давидъ провозглашенъ царемъ надъ Іудой въ Хевронѣ. Завоеваніе власти надъ Израилемъ. Основаніе Іерусалима. Сверженіе филистимскаго ига. Подчиненіе моавитянъ, эдомитянъ, аммонитянъ. Возстаніе Авессалома.	—	—
около 970	Смерть Давида.	—	—
970—933	Соломонъ. Административное устройство царства. Быстрый ростъ хозяйственный и общественной жизни. Сношенія съ Тиромъ. Построеніе храма.	Благословеніе Іакова (Быт., XLIX, 1—27). Книга войнъ Ягве (ср. Числ., 21, 14). Книга праведныхъ (ср. Іис. Нав., X, 12 и сл., II Сам., 1, 18). Изреченія Валаама (Числ., 23 и 24).	—

Годы.	ИЗРАИЛЬ.	ІУДА.	Произведенія еврейской литературы.	Сосѣднія государства.
933—912	Іеровоамъ I.	933—917 Ровоамъ.	Народные разсказы (изъ Ефрема) о подвигахъ судей (въ кн. Судей); разсказы о Саулѣ (I Сам. IX и сл.) и Давидѣ (I Сам. XVI—I Цар. II).	Венададъ въ Дамаскѣ.
911	Истребленіе дома Іеровоама I.	913—873 Аса.		
911—888	Вааса.	—	—	—
883—877	Замврій, провозглашенъ царемъ въ войскѣ; основаніе Самаріи, новой столицы Израиля.	—	—	—

Годы.	ИЗРАИЛЬ.	ІУДА.	Произведенія еврейской литературы.	Сосѣднія государства.
876—854	Ахавъ, его жена Іезавель. Начало пророческаго движенія въ самарійскомъ царствѣ (Илія). 857 осада Самаріи Венададомъ, капитуляція его передъ Ахавомъ. 854 союзъ Ахава и Іосафата противъ арамеянъ.	873—849 Іосафатъ.	Книга завѣта (Исх. 21—23, ср. 24, 7).	Подчиненіе Ассиріей финикійскихъ городовъ (съ 858 Салманассаръ II).
854—842	Охозія. Іорамъ, въ союзѣ съ Іосафатомъ противъ Меши.	849—842 Іорамъ, женатъ на Гоѳоліи, дочери Ахава.	Ягвистическій источникъ (J) шестикнижія.	Надпись Меши, царя Моава, открыта 1869, древнѣйшій памятникъ т. наз. финикійскаго письма.
842	—	Гоѳолія производитъ переворотъ въ свою пользу; изъ дома Давида уцѣлѣлъ лишь Іоасъ, скрывш. въ храмѣ.	—	—
842—815	Іуй истребляетъ династію Замврія; кровавая баня въ Іезреелѣ. Борьба его противъ культа Ваала.	—	Разсказы I Сам. IV—VI (изъ Ефрема).	Азаилъ, царь Дамаска, бичъ Израиля.
836	—	Жрецъ Іодай производитъ революцію въ пользу Іоаса.	—	—
—	—	836—797 Іоасъ.	Благословеніе Моисея (Второз. 33), также изъ Ефрема.	Побѣдоносные походы ассирійскихъ царей въ Сиріи и Палестинѣ.
814—795	Іоахазъ. При немъ Аза-		—	—

798—783	Іоасъ, побѣды его надъ Венададомъ II Дамасскимъ.	797—779 Амасія.	—	—
783—743	Іероваамъ II.	Азарія (Озія).	Разсказы о Иліи и Елисеѣ (изъ Ефрема). Книга прор. Амоса. Элогистическій источникъ шестикнижія.	—
743—722	Постепенный упадокъ самарійскаго царства подъ ударами Ассиріи.	—	—	—
746—736	—	Іоаѳамъ.	—	—
743	—	Начало дѣятельности Исаіи.	Кн. прор. Осіи.	—
—	—	736—728 Ахазъ.	Въ тридцатыхъ годахъ гл. II—V, VI, XIII, X, 1—11. I. VII—IX, 6, XI, 1—9, IX, 7 и сл. кн. пророка Исаіи.	733 Завоеваніе Дамаска Тиглатъ-Пилесеромъ.
725	—	—	Михей, I—III.	—
722	Завоеваніе Самаріи Саргономъ; 27.280 человѣкъ уведено, страна колонизована переселенцами съ востока.	—	Исаія, XIV, 27 и сл., XXVIII, 1—6, XIX?	—
727—699	—	Езекія, вассалъ Ассиріи. Попытка очищенія іерусалимскаго культа.	Исаіи, X, 28 и сл., XX, XIV, 29 и сл., XVIII?, XXVIII — XXX, XXXI. XXXVII, 22 и сл., I? XXII?	—
705—701	—	Отпаденіе Езекіи отъ Ассиріи. Опустошительный походъ Санхериба въ Іудею.	—	—

Годы.	ІУДА.	Произведенія еврейской литературы.	Сосѣднія государства.
698—643	Манассія. Возрожденіе культа Ваала. Человѣческія жертвоприношенія въ Іерусалимѣ.	Михей, VI, I—VII, 6. Книга прор. Наума?	—
—	—	Соединеніе ягвиста и элогиста въ одно цѣлое JE.	670 Завоеваніе Египта Ассиріей.
640—609	Іосія.	—	—
621	—	Основное ядро Второзаконія (D′).	—
628	—	Начало дѣятельности Іереміи (гл. I—VI его книги).	—
621	Религіозная реформа Іосіи: установленіе единопочитанія Ягве, сосредоточеніе культа въ Іерусалимѣ и уничтоженіе мѣстныхъ святилищъ и всѣхъ аттрибутовъ прежняго политеистическаго культа.	—	—
609—597	Постепенный упадокъ іудейскаго царства подъ ударами Вавилона.	Книги Аввакума и Софоніи.	—
—	—	Рѣчи Іереміи въ гл. 7—26 и 45—49 его книги.	Съ 604 Навуходоносоръ, царь Вавилона.

597	Іехонія и 7.000 знатныхъ іудеевъ (въ томъ числѣ Іезекіиль) уведены въ плѣнъ Навуходоносоромъ послѣ первой осады Іерусалима.	Рѣчи Іереміи.	—
586	Конецъ іудейскаго царства: Іерусалимъ и храмъ разрушены, казни и вторичное плѣненіе.	—	—
573	—	Книга Іезекіиля.	—
573—560	—	Плачъ (Іереміи). Соединеніе рѣчей Іереміи и разсказовъ о немъ въ одну книгу.	—
558	—	—	Киръ, царь персидскій.
около 560	—	Происхожденіе Второзаконія въ его современномъ видѣ; вѣроятно, тогда же обработаны девтерономистомъ книги Судей, Самуила и Царей.	—
550—538	—	Законъ о святости (Лев. 27—26). Исаія, гл. 40—62 (Второисаія).	Завоеванія Кира, постепенный упадокъ Вавилона.
538	Киръ разрѣшаетъ іудеямъ вернуться.	—	Паденіе Вавилона.
520	—	Аггей.	—
520—518	—	Захарія.	—
516	Освященіе второго храма.	—	—

Годы.	ІУДА.	Произведенія еврейской литературы.	Сосѣднія государства.
около 500	—	Составленіе жреческаго кодекса (P) въ Вавилонѣ.	—
—	—	Малахія.	—
458	Книжникъ и жрецъ Ездра приводитъ изъ Вавилона вторую партію изгнанниковъ.	—	—
458—444	Ездра и Неемія проводятъ строгую обособленность іудеевъ; запрещеніе смѣшанныхъ браковъ; начало юдаистической нетерпимости.	Книга Руѳь.	—
—	—	Древнѣйшее собраніе богослужебныхъ пѣсенъ (псалмы 3—41).	—
444	Опубликованіе и введеніе Ездрой «книги закона Моисеева»; окончательная организація іерократической общины второго храма.	Записки Ездры (въ кн. Ездры и Нееміи).	—
около 432	—	Записки Нееміи (въ кн. Нееміи).	—
около 400	—	Происхожденіе пятикнижія въ современномъ видѣ.	—
около 332	—	Книга Іова, Пѣснь-Пѣсней.	—

331	—	—	Завоеваніе Персидской монархіи Александромъ.
около 300	—	Историческое произведеніе хрониста: книги Хроникъ, Ездры и Нееміи.	—
около 250	—	Екклесіастъ. Переводъ пятикнижія на греческій языкъ: начало такъ наз. перевода LXX.	—
164	Преслѣдованія Антіоха Епифана.	Книга Даніила.	—
около 150	Возстаніе Маккавеевъ. Образованіе независимаго царства.	Книга Есѳирь?	—
послѣ 140	—	Завершеніе книги псалмовъ.	—
послѣ 100	—	Завершеніе перевода LXX.	—

III. Указатель собственныхъ еврейскихъ именъ, встрѣчающихся въ основномъ текстѣ.

Ааронъ, 'ah^{a}ron 57, 58, 103, 106—108, 111, 118, 119, 120, 121, 124, 127, 129, 138, 143, 162, 179, 201, 208, 217, 273, 308, 313, 314, 327, 329, 336, 352,
Аведдаръ, ^{c}obed ^{e}dom, 38, 110, 150, 151, 192.
Авель, hebel, 48, 76, 132.
Авенниръ, 'abner, 149, 150, 216, 293.
Авессаломъ, 'abschalôm, 153, 231, 232.
Авимелехъ, ^{a}bîmelek, 80, 202, 215.
Авинеемъ, ^{a}bîno^{c}am.
Авиронъ, ^{a}bîram, 313, 330.
Авіаѳаръ, 'eb jath'ar, 112, 113, 137, 156, 193.
Авіезеръ, ^{a}bî^{c}ezer, 212.
Авія, ^{a}bijjahû, 162, 166, 167, 182, 183.
Авраамъ, 'abraham, 6, 24, 27, 48, 273, 277, 278, 280, 281, 282, 286. 288—282, 297, 298, 300, 301, 319, 340, 350.
Аврамъ, 'abram, 288.
Агагъ, ^{a}gag, 228, 230.
Агарь, hagar, 280, 286, 288, 294.
Аггей, haggaj, 94, 246, 310, 313.
Ададъ, h^{a}dad, 283.
Адамъ, 'adam, 6, 267, 268, 273, 274, 277, 297.
Адеръ, h^{a}dad, 251.
Адонія, ^{a}donîjahû, 156, 231.
Азаилъ, h^{a}za'el, 179, 255, 256.
Азарія, ^{c}azarjahû, 170, 179, 193, 194, 241.
Азотъ, 'aschdôd, 37, 182.
Аккаронъ, ^{c}ekrôn, 218.
Амарія, ^{a}marjahû, 193, 194.
Амасія, ^{a}masjahû, 136, 163, 179, 192, 197.
Аминадавъ, ^{c}ammînadab, 110, 118, 190.
Аммонъ, ^{c}ammôn, 182, 251, 280, 285, 286, 294.
Амнонъ, 'amnôn, 153, 166, 231.
Амонъ, 'amôn, 168, 197, 330.
Амосъ, ^{c}amos, 3, 9, 20, 21, 26, 28, 41, 42, 50, 51, 57, 60, 64, 81, 96, 97, 114, 116, 133, 163, 182, 197, 250, 280, 310, 319, 339, 343, 355, 368.
Амрамъ, ^{c}amram, 273.
Анани, h^{a}nanî, 178, 198.
Анаѳоѳъ, ^{c}anathôth, 16, 113, 137.
Анна, hannâ, 62, 111.
Аодъ, 'ehûd, 200, 201, 204.
Арамъ, ^{a}ram, 284, 286.

Аса, 'asâ, 167, 176, 177, 178, 181, 197, 198.
Асафъ, 'asaph, 126, 157, 191.
Асиръ, 'ascher 187, 290, 292, 316.
Асоръ, hasôr, 217.
Астароѳъ, ^{c}aschtharôth, 16.
Астарта, ^{c}aschtoreth, 200, 205, 216, 217, 243, 251.
Афекъ, ^{a}phek, 230.
Ахавъ, 'ah^{e}'ab, 3, 114, 178, 241, 253—258.
Ахазъ, 'ahaz, 166, 168, 176, 179, 180, 183, 196, 197, 342.
Ахимаасъ, ^{a}hîma^{c}as, 193, 201, 241.
Ахимелехъ, ^{a}hîmelek, 193, 240.
Ахитовъ, ^{a}hîtûb, 193, 194.
Ахія, 'ahîjahû, 197, 239, 243, 246, 251.
Вааліада, b^{e}^{c}eljada^{c}, 209.
Ваалъ, ba^{c}al, 48, 80, 168, 200, 205, 208, 209, 216, 217, 250, 253—258, 315, 330, 365.
Вааса, ba^{c}eschâ, 177, 181, 197, 198, 241.
Валаамъ, bile^{c}am, 49, 315, 316, 330.
Валла, bilhâ, 290.
Ванея, b^{e}najahû, 157.
Варадъ, bered, 283, 286.
Варакъ, barak 204, 211, 212, 217, 239.
Васанъ, baschan, 186, 330.
Васемаѳа, baś^{e}math, 289.
Ваѳуилъ, b^{e}thû'el, 289.
Вееръ, be'er, 289.
Веніаминъ, binjamîn, 139, 140, 174, 188, 189, 190, 204, 216, 218, 220, 221, 223, 290, 292, 316.
Веселіилъ, b^{e}sal'el, 158, 159.
Веѳиль, bêth-'el, 16, 19, 20, 23, 26, 27, 50, 80, 82, 113, 133, 137, 139, 163, 183, 245, 249, 250, 256, 285, 290, 298, 300.
Веѳсамисъ, bêth-schemesch, 16, 23, 37, 109.
Вирсавія, bathschebâ, 153, 189.
Вирсавэ, b^{e}er-schebâ, 16, 19, 20, 24, 26, 27, 139, 254, 283, 286, 300.
Виѳлеемъ, bêth-lehem, 154, 190, 235, 239, 291.
Воосъ, bo^{c}az, 190.
Гаваа, gibe^{c}â, 17, 207, 218, 219, 220, 221, 226, 227, 364.
Гаваонъ, gibe^{c}ôn, 15, 17, 35, 36, 38, 39, 113, 136, 157, 158, 159, 216, 331, 332.
Гадъ, gad, 185, 186, 187, 197, 290, 292, 314, 330.
Газеръ, g^{e}zer, 136.
Газува, ^{c}azûbâ, 190.
Гаи, ^{c}aj, 27.
Галаадъ, gile^{c}ad, 24, 136, 148, 204, 216, 253, 284, 286.
Галгалъ, gilgal, 16, 19, 20, 51, 133, 139, 220, 226—229, 230, 256, 259, 317.
Гедеонъ, gide^{c}ôn, 18, 19, 50, 59, 60, 109—111, 154, 200, 201, 204, 205, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 284.
Генададъ, henadad.
Гераръ, g^{e}rar, 350.
Гесемъ, goschen, 299.
Гесуръ, g^{e}schûr, 216.

Геѳъ, gath, 110, 154, 181, 187, 182, 218, 235.
Гирсомъ, gerschôn, 120, 126.
Годолія, g^{e}daljahû, 181.
Голіаѳъ, goljath, 154, 233, 234, 235, 237.
Гоморра, ^{c}amorâ, 51, 286, 295
Гоѳолія, ^{c}athaljahû, 168, 170—173, 197.
Гоѳоніилъ, ^{c}othnî'el, 200, 201, 203, 206.
Давидъ, dawîd, 3, 18, 20, 22, 23, 32, 35, 37, 38, 40, 111, 112—114, 118, 141, 148—157, 161, 162, 163, 165, 166, 171, 185, 187, 193, 196. 197, 209, 216, 230—240, 242, 243, 246, 249, 251, 253, 282. 283, 285, 293, 343, 351, 365—368, 370.
Дагонъ, dagôn, 37.
Даніилъ, danî'el, 1, 69, 189, 196, 358.
Данъ, dan, 19, 109, 113, 114, 120, 139, 160, 163, 185, 204, 206, 245, 249, 250, 290, 292, 316.
Даѳанъ, dathan, 313, 330.
Девора, d^{e}bôrâ, 200, 201, 203, 204, 211, 212, 239, 259, 293, 303, 307, 343.
Дина, dînâ, 294.
Ева, hawwâ, 267.
Еверъ, ^{c}eber, 277, 296.
Ездра, ^{c}ezrâ, 2, 7, 53, 90, 95, 124 и сл. 135, 141 и сл. 164, 190, 313, 356, 360—362, 371.
Езекія, hizkîjjahû 22, 41, 42, 163, 165, 166, 169, 176, 185, 342.
Елеада, 'eljadâ, 178, 251.
Елеазаръ, 'el^{c}azar, 36, 208, 273, 308, 314, 316, 317, 329.
Елеананъ, 'elhanan, 154, 235.
Елисей, ^{e}lîscha^{c}, 50, 117, 163, 239, 250, 255—259.
Еліилъ, 'elijel, 187, 192.
Еліоней, 'elj^{e}hô^{c}ênaj, 186, 189.
Елкана, 'elkanâ, 192.
Еманъ, hêman 126, 157, 191, 192.
Еносъ, 'enôsch, 274, 277.
Есевонъ, heschbôn, 136, 330.
Есеронъ, hesrôn, 189.
Есхолъ, 'eschkôl, 329.
Есѳаолъ, 'eschtha'ôl, 190.
Есѳирь, 'esther, 1.
Ефраѳа, ^{c}ophrâ, 16, 18, 50, 110, 208, 209, 210, 309.
Ефремъ, 'ephrajim, 19, 26, 51, 80, 83, 100, 110, 112, 116, 120, 136, 174, 187, 192, 212, 216, 249, 250, 285, 291, 316—318, 332.
Ефронъ, ^{c}ephrôn, 289, 290, 291.
Еѳанъ, 'êthan, 126.
Завулонъ, z^{e}bulûn, 187, 290, 292, 316,
Замврій, ^{c}omrî, 241, 248, 257.
Зара, zerah, 192, 285.
Захарія, zakarjahû, 94, 95. 170, 174, 246, 310, 313, 355—359.
Зевей, zebah, 213.
Зелфа, zilpâ, 290.
Зивъ, zîb, 215.
Зоровавель, z^{e}rubbabel, 125, 189.

Идиеунъ, j^{e}dûthûn, 157, 191, 192, 193.
Измаилъ, jischma'el, 170, 280, 281, 282, 286, 288—290, 293, 294.
Израиль, jiśra'el passim.
Ила, 'elâ, 241.
Или, ^{c}elî, 60, 62, 107 и сл., 113, 116, 118, 120, 121, 124, 130, 193, 201, 216, 240.
Илія, 'elijjahû, 3, 19, 117, 163, 178, 195, 239, 250, 253—259, 355, 368.
Ирамеилъ, j^{e}rahme'el, 189, 190, 285.
Иръ-Гересъ, ^{c}îr-heres, 16.
Исаакъ, jishak, 24, 26, 27, 28, 48, 254, 273, 280—283, 288—292, 293, 294, 295, 298, 300 340.
Исавъ, ^{c}eśaw, 280, 289, 290, 293, 294.
Исаія, jescha^{c}jahû, 2, 3, 22, 42, 51, 57, 62, 67, 73, 81, 163, 165, 197, 210, 237, 246, 310, 340, 343, 351, 355, 358, 366—368, 372—374.
Иссахаръ, jiśśakar, 187, 192, 204, 290, 292, 316.
Ишваалъ, 'îschba^{c}al, 148, 149, 209, 216.
Іависъ, jabesch, 184, 187, 220, 226.
Іавокъ, jabbok, 287.
Іаиль, ja^{c}el, 211.
Іаиръ, ja^{c}arê, 153.
Іаковъ, ja^{c}akob, 26, 27, 48, 115, 122, 123, 185, 193, 217, 249, 273, 280—287, 289—292, 294—298, 319, 340, 351.
Іезавель, 'izebel, 253, 254, 255, 257.
Іезекіиль, j^{e}hezkêl, 24, 30, 34, 45, 52, 53, 57, 58, 65, 66, 67, 91, 92, 93, 94, 96, 103—108, 118, 119, 120, 124. 126, 129, 132, 133, 135, 139 и сл., 193, 203, 229, 241, 245, 251, 332, 335—341, 344, 345, 348, 352, 356, 358, 359, 370, 372—374.
Іезреель, jizre^{c}êl, 216, 230, 255, 256, 258.
Іереамъ, j^{e}roham, 192.
Іеремія, jirm^{e}jahû, 17, 23, 24, 43, 52, 53, 57, 62, 67, 93, 98, 102, 120, 137, 164, 165, 180, 181, 189, 237, 245, 246, 251, 310, 339, 341, 344, 345, 348, 352, 355, 358, 370, 372.
Іерихонъ, j^{e}rîhô, j^{e}rehô, 256.
Іероваалъ, j^{e}rubba^{c}al, 80, 208, 209, 217.
Іеровоамъ, jarob^{c}am, 113, 114, 116, 162, 163, 166, 183, 186, 197, 198, 239, 241, 243, 246, 248—251.
Іерусалимъ, j^{e}rûschalaîm, 19, 20 и сл., 25, 38, 39, 41, 45, 49, 67, 68, 77, 80, 81, 89, 90, 105, 107, 113, 119, 120, 129, 134, 140, 149, 152, 158, 163, 164, 165, 166, 168, 174, 176, 177, 179, 180, 188, 196, 218, 225, 226, 231, 241, 243, 245, 249, 250, 251, 300, 340, 352, 358, 359, 361, 370, 372.
Іесви, jischbî, 153.
Іессей, jischaj, 149, 190, 367.
Іефѳай, jiphthah, 200, 202, 204, 215, 217.
Іехонія, j^{e}hôjakîm, 1, 189, 245, 246.
Іисусъ Навинъ, j^{e}hôschûa ben-nûn, 19, 35, 90, 108, 111, 120, 121, 135, 136, 154, 164, 187, 200, 201, 204, 206, 293, 303, 313, 316—319, 329—332.
Іуй, jehû, 114, 129, 170, 183, 197, 198, 239, 241, 255—258, 360.
Іоавъ, jô'ab, 156, 196, 216.
Іоакимъ, j^{e}hôjakîm, 181, 189, 197, 253.

Іоананъ, j^{e}hôhanan 193.
Іоасъ, j^{e}hô'asch, 131, 163, 169—173, 179, 182, 229.
Іоахазъ, j^{e}hô'ahaz, 189, 197.
Іоаѳамъ, jôtham, 179, 182, 186, 197.
Іовъ, 'îjob, 189, 268, 270, 344, 345.
Іодай, j^{e}hôjada^{c}, 118, 168, 170—173, 179, 194.
Іоиль, jô'êl, 95, 166, 197, 198.
Іона, jônâ, 196, 345.
Іонаѳанъ, j^{e}hônathan, 110, 114, 120, 226, 227, 232, 235, 293, 343.
Іорданъ, jardan, 212, 214, 216, 254, 314, 327.
Іорамъ, j^{e}hôram, 168, 178, 182, 183, 197, 241, 256, 257.
Іосафатъ, j^{e}hôschaphat, 165, 166, 167, 176, 178, 182, 183, 197, 198.
Іосифъ, j^{e}hôseph, 17, 59, 204, 249, 280, 281, 284, 290, 291, 292, 294, 295, 316—318, 350, 363.
Іосія, jôschijjahû, 18, 24, 29, 30, 31, 43, 66, 90, 119, 124, 126, 131, 131, 140, 164, 165, 166, 167, 169, 172, 174—176, 180, 189, 197, 203, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 310, 314, 342, 357, 361, 362, 270, 372.
Іоѳоръ, jith'rô, 48, 302.
Іувалъ, jûbal, 268.
Іуда, j^{e}hûdâ, passim.
Іудиѳь, j^{e}hûdîth, 289.
Кааѳъ, k^{e}hath, 126, 174, 273.
Кадесъ, kedesch, 286, 300—303, 312, 313, 329, 330.
Каинанъ, kênan, 274.
Каинъ, kajîn, 48, 76, 198, 268, 274, 277, 285.
Камошъ, k^{e}môsch, 206, 243, 251.
Каріаѳъ-Іаримъ, kirjath-j^{e} ^{c}arîm, 37, 110, 190, 216.
Каріаѳъ-Арвокъ, kirjath-ha'arba^{c}, 289, 290.
Кармилъ, karmel, 19, 254, 258.
Кенезъ, k^{e}naz, 200, 285.
Кисонъ, kischjôn, 211.
Корей, korah, 57, 58, 106, 192, 313, 314, 330.
Лаванъ, laban, 278, 282, 284, 286, 287, 289, 290, 294.
Ладданъ, la^{e}dan, 187.
Лаисъ, lajisch, 206.
Ламехъ, lemek, 274.
Левій, lewî, 103, 113, 121 и сл. 138, 185, 188, 192, 249, 259, 273, 284, 285, 290, 292, 294.
Ливанъ, l^{e}banôn, 160, 163, 186.
Лія, le'â, 121, 123, 185, 280, 284, 285, 287, 290, 291, 294.
Лотъ, lôt, 277, 280, 281, 282, 285—288, 293, 294.
Лузъ, lûz, 291.
Мадіамъ, midjan, 212, 299, 330.
Маилеѳа, mahalath, 290.
Макфела, makph^{e}lâ, 289—291, 298.
Малахія, mal^{e}'akî, 343, 345.
Малъ, mahôl, 192.

Мамври, mamrî, 27, 286, 289—291, 300.
Манаимъ, mahanajim, 26, 216, 300.
Манассія, m^{e}naschschî, 136, 168, 174, 180, 186, 196, 197, 198, 249, 291, 316, 318, 330, 372.
Маной, manô^{a}h, 19, 109, 154.
Масса, massâ, 115, 302.
Массифа, mispâ, 19, 26, 139, 208, 218, 219, 224—226.
Махиръ, makîr.
Махмасъ, mikmas, 16, 226, 227.
Мелхола, mîkal, 151, 234.
Мерари, m^{e}rarî, 126, 174.
Мериваалъ, m^{e}rî-ba^{c}al, 153, 209,
Мерива, m^{e}rîbâ, 115, 302.
Мерова, merab, 233.
Мерра, marâ, 302.
Милькомъ, malkom, 243, 251.
Мисадэ, môserâ, 329.
Миха, mîka, 109, 110, 111, 206.
Михей, mîkâ (h), 22, 51, 57, 163, 210, 343, 352.
Моавъ, mô'ab, 166, 182, 206, 251, 280, 284, 285, 286, 294, 315, 330.
Моилъ, môlîd, 190.
Моисей. moschê, 2, 4, 5, 8, 28, 32, 35, 39, 40, 47, 48, 49, 52, 53, 90, 103, 106, 108, 110, 115, 116, 119 и сл. 124, 128, 129, 135, 140, 143, 155, 157, 163, 169, 173, 176, 177, 185, 191, 194, 206, 217, 225, 243, 249, 273, 279, 280, 284, 296, 298, 299 — 308, 310 — 316, 324, 327 — 331, 337, 341, 344, 350, 352, 353—356, 361--364, 368, 372.
Наасонъ, nahschôn, 190.
Наасъ, nahasch, 217.
Навать, n^{e}bat, 197, 198.
Навеоеъ, n^{e}bajôth, 290.
Навуѳей, nabôth, 255, 256, 258.
Надавъ, nadab.
Намесеій, nimschî, 255.
Нахоръ, nahor, 277, 278.
Наѳанъ, nathan, 40, 112, 152, 153, 197.
Нееманъ, na^{c} aman, 50.
Неемія, nehemja, 2, 57, 98, 124, 126, 135, 141, 142, 188, 190, 313, 358—662.
Нефѳалимъ, naphthalî, 160, 192, 290, 292, 316.
Нодъ, nôd, 277.
Ной, nô^{a}h, 6, 45, 46, 48, 49, 273, 275, 276, 297, 298.
Номва, nob, 16, 17, 35, 36, 37, 107, 112, 232, 240.
Овидъ, ^{e}obed, 190.
Огъ, ^{c}ôg, 330.
Озія, ^{c}uzzijjahû, 179, 182, 229, 310.
Ольда, huldâ, 23.
Оривъ, ^{c}ôreb, 213.
Орна, ^{a}rawnâ, 19, 35, 154, 155, 158.
Оръ, hûr, 158, 190.
Осія, hôsche^{a}^{c}, 9, 20, 26, 28, 34, 42, 51, 64, 65, 67, 81, 82, 83, 92, 98, 116, 117, 164, 241, 250, 319, 351, 352. 353, 368, 369.

Охозія, ʾahazjahû, 119, 178, 197, 241, 257.
Падданъ-Арамъ, paddan-ʾaram, 278, 289—291.
Рама, ramâ, 16, 17, 116, 236.
Рамоѳъ, ramath, 136, 139.
Рафидимъ, rᵉphîdîm, 48.
Рахиль, rakel, 280, 281, 287, 290, 291, 294.
Ревекка, ribkâ, 278, 280, 283, 289—291.
Резонъ, rᵉzôn, 251.
Ровоамъ, rᵉhabᵉam, 167, 177, 182, 197, 241.
Рувимъ, rûben, 121, 185, 186, 187, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 314, 339.
Руѳь rûth, 190.
Садокъ, sadôk, 35, 36, 104, и сл., 112, 118, 119, 124, 125, 140, 143, 156, 193, 194, 253.
Саллумъ, schallûm, 189.
Салмонъ, śalmâ, 190.
Саломиоѳъ, schᵉlomîth, 192.
Самарія, schomᵉrôn, 19, 20, 21, 23, 79, 163, 210, 241, 246, 248, 250, 253, 257, 340, 373.
Самея, schᵉmaᶜjâ, 197.
Сампсонъ, schimschôn, 200, 201, 204, 215.
Самуилъ, schᵉmû'el, 2, 15, 17, 19, 62, 111, 112, 116, 121, 147 и сл., 163, 192, 193, 197, 201, 207, 215—231, 236—240, 259, 260, 353.
Сара, śaraj, 288.
Сараа, sorᶜâ, 190.
Саронъ, scharôn, 230.
Сарепта, sarᵉphath, 254.
Сарра, śarâ, 280, 288, 289, 291, 294, 298.
Саулъ, seha'ûl, 3, 50, 62, 109, 112, 113, 148, 149. 150, 185, 188, 201, 204, 209, 219—223, 226—240, 293, 343, 351, 364—366.
Сафатъ, schaphat, 255.
Саффанъ, schaphan, 174, 175.
Седекія, sidkijjâhû, 102, 189, 195.
Сепръ, seᶜîr, 290, 303, 330.
Секелагъ, siklag, 149, 150, 233, 238.
Селманъ, salmunnaᶜ, 213.
Сеннааръ, schinᶜar, 277.
Сепфора, sipporâ, 299.
Серухъ, śerûg, 278.
Сива, sîbâ, 153.
Сигонъ, sîhôn, 330.
Сигоръ, sôᶜar, 286.
Симеонъ, schimᶜôn, 121, 122, 185, 186, 187, 284, 285, 290, 291, 292, 294, 316.
Силомъ, schîlô, 16, 17, 18, 35, 36, 37, 44, 60, 80, 107, 109, и сл. 120, 130, 197, 251, 316, 317.
Симъ, schem, 277, 296.
Синай, sînaj, 48, 119, 301—303, 311, 312, 334, 337, 352, 368.
Синъ, sîn, 312.

Ситтимъ, schittîm, 315.
Сисара, sîsᵉrâ, 204, 211, 217.
Сихемъ, schᵉkem, 15, 16, 26, 27, 80, 122, 136, 205, 285, 294, 305, 317, 319, 349.
Сиоѳъ, scheth, 274.
Сіонъ, sijjôn, 18, 21, 22, 35, 38, 39, 40, 150, 151, 366.
Содомъ, sᵉdom, 51, 286, 287, 295, 350.
Сокхоѳъ, sukkôth, 213.
Соломонъ, schᵉlomô, 17, 18, 19, 20, 32, 33, 35, 36, 39, 59, 80, 91, 106, 107, 113, 114, 118, 153, 156—162, 165, 168, 171, 183, 193, 195, 197, 201, 202, 231, 232, 242, 243, 244, 248, 250, 251, 252, 253, 342.
Сонамъ, schûnem, 230.
Софонія, sᵉphanjahû, 57.
Соѳелакъ, schuphelah, 187.
Суфъ, sûph, 192.
Тиръ, sôr, 159, 255.
Урія, 'ûrijjâ, 153, 158, 168, 194.
Уръ, 'ûr, 277, 278, 301.
Фануилъ, pᵉnû'el, 19, 26, 213.
Фаранъ, pâran, 303, 312, 330.
Фаресъ, peres, 192, 285.
Финеесъ, pînᵉhas, 120, 193, 208, 216, 315.
Халевъ, kaleb, 189, 190, 285, 313, 329, 330.
Хамъ, ham, 186.
Ханаанъ, kᵉnaᶜan, 20, 28, 78, 80, 89, 211, 278, 283, 285, 288, 289 — 292, 297, 312, 313, 316, 327.
Харанъ, kᵉran, 277, 278.
Хевронъ, hebrôn, 23, 24, 26, 68, 136, 148, 149, 150, 187, 190, 216, 286, 289, 290, 300, 312, 313, 330.
Хелкія, hilkijjâ, 23, 174, 175.
Хетъ, heth, 287, 290, 291.
Хирамъ, hîram, 159, 124.
Хораѳъ, kᵉrîth, 254.
Хоривъ, horeb, 254, 327, 328, 329.
Эдемъ, ᶜeden, 264, 269, 276.
Эдомъ, ʾᵉdôm, 182, 251, 280, 281, 290, 294.
Элимъ, 'êlîm, 297.
Ягве, jahwê passim.
Ѳаанахъ, thaᶜanak, 136.
Ѳаворъ, thabôr, 211, 213.
Ѳамарь, thamar, 153.
Ѳара, therah, 277, 278.
Ѳаханъ, thahan, 187.
Ѳахаѳъ, thahath, 187.
Ѳелахъ, thelah, 187.
Ѳесви, thischbê, 253.
Ѳіэ, thôᵃh, 192.

Библиотека
ВЧ Афинска
1 2410/1

Опечатки и поправки.

Стр.	*Строка.*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
28	7 сверху	masseboth	massebôth
48	4 снизу	Іофора	Іѳѳора
64	2 сверху	nedabôth	n^{e} dabôth
—	„	nedarîm	n^{e} darîm
77	14 снизу	*min*	*min* здѣсь въ раздѣлительн. значеніи
89	16 сверху	schabuôth	schabu^{c}ôth
—	7 снизу	—	добавить въ концѣ строки *рано утромъ*
154	1 сверху	I Хрон. XXV	I Хрон. XX, 5
179	13 снизу	II Царей 16, 5	II Царей, 15, 5
190	15 и 16 сверху	Сараѳъ, Есѳаамъ	Сараа, Есѳаолъ
192	17 сверху	VIII	VI
—	19 снизу	Суѳъ	Суфъ
204	15 снизу	Сисера	Сисара
230	12—13 сверху	Сомана	Сонама
237	17 сверху	и Самуила	къ Самуилу
251	12 сверху	Есрома	Резона
277	12 снизу	Іаверъ	Еверъ
380	9 сверху	Σαντοις	ἑαυτοις

Библиотека
Вл. Арсеньева
№ 2784