Вт
10

ИДОЛОПОКЛОНСТВО

У

ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ

СОЧИНЕНІЕ

МИХАИЛА ПАЛЬМОВА

ПРЕПОДАВАТЕЛЯ НИЖЕГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРІИ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ

1897

Прот. 38

Отъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать дозволяется 25 апрѣля 1897 года.

Ректоръ Академіи, Епископъ *Іоаннъ*.



Т06
41

Скоропечатня и литографія П. Ѳ. Пухира. Толбухинъ пер. 3—5.

СОДЕРЖАНІЕ.

Стран.

ВВЕДЕНІЕ. — Задача и цѣль сочиненія. Научный интересъ разсмотрѣнія факта еврейскаго идолопоклонства. Источники и пособія. Объясненіе основъ встрѣчающейся въ сочиненіи латинской транскрипціи еврейскихъ словъ. I—XIV

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. **Причины возникновенія идолопоклонства у древнихъ евреевъ.** — Призваніе еврейскаго народа и частыя его (худшей части) уклоненія отъ своего призванія въ идолопоклонство. Несостоятельность рационалистическаго объясненія этихъ уклоненій. Сущность заключающагося въ Божественномъ Откровеніи рѣшенія вопроса о причинахъ возникновенія еврейскаго идолопоклонства. Идолопоклонство, какъ слѣдствіе пренебрежительнаго отношенія развращенныхъ евреевъ къ руководству провозвѣстниковъ Божественнаго Откровенія и хожденія своими путями. Свойственная евреямъ, какъ сынамъ востока, потребность чувственнаго представленія о Богѣ и привязанность къ чувственнымъ удовольствіямъ, развившіяся у нихъ подъ вліяніемъ египетскаго рабства, какъ первая причина тяготѣнія ихъ къ матеріалистическому язычеству. Грубость нравовъ, пониженіе нравственности, иногда безнравственность и недостатокъ религіозно-нравственнаго просвѣщенія, какъ наиболѣе благопріятныя условія для возникновенія, развитія и распространенія среди евреевъ оттѣненныхъ чертами язычества религіозныхъ вѣрованій и для смѣшенія высокихъ идей религіи Іеговы съ матеріальными представленіями язычества. Вредное духовное вліяніе на евреевъ со стороны хананеянъ, ассп-

Стран.

ріянъ, вавилонянъ, египтянъ, моавитянъ, аммонитянъ, филистимлянъ и другихъ сосѣднихъ языческихъ народовъ. Браки евреевъ съ языческими женщинами, мирныя торговыя сношенія, господство надъ язычниками и рабская отъ нихъ зависимость, какъ главные пути, по которымъ совершался переходъ языческихъ вѣрованій къ евреямъ. Вліяніе демоновъ на возникновеніе идолопоклонства у древнихъ евреевъ. Ученіе Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта и отцовъ и учителей Церкви объ этомъ предметѣ . . . . . 1—49

ГЛАВА ВТОРАЯ. **Ученіе ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей о языческихъ богахъ и о язычествѣ.**—Общія замѣчанія о вѣрованіи язычниковъ въ бытіе національныхъ боговъ и въ значеніе боговъ другихъ странъ. Существованіе этого вѣрованія у богоотступныхъ евреевъ. Противорѣчіе его ученію Священнаго Писанія о единствѣ Божіемъ и основному ученію священныхъ писателей о существѣ языческихъ боговъ, какъ предметовъ, лишенныхъ живого личнаго бытія. . . . . 49—51

§ I. **Свидѣтельства Священнаго Писанія, въ которыхъ языческіе боги отождествляются съ символизировавшими ихъ изображеніями, сдѣланными человѣческими руками, или съ предметами и явленіями природы** —Значеніе библейскихъ терминовъ „ацабимъ“, „целамимъ“, „семелъ“, „тэмуна“, „цир“, „маццебот“, „маскитъ“, „хамманимъ“, „ашеримъ“, „песилимъ“, „эцъ“, „эвенъ“, „масекаъ“ и „несекъ“. Положительныя свидѣтельства ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей о тождествѣ языческихъ боговъ съ изображеніями или предметами, которые язычники признавали за боговъ. Объясненіе неодинаково яснаго и подробнаго раскрытія мысли о тождествѣ боговъ съ изображеніями у различныхъ священныхъ писателей . . . 51—70

§ II. **Свидѣтельства Священнаго Писанія о языческихъ богахъ, какъ безсильныхъ существахъ и не-богахъ.** Значеніе библейскихъ терминовъ: „авенъ“, „эфесъ“, „гевелъ“, „шекеръ“, „элилимъ“, „гиллулимъ“, „эмимъ“, „мпфлецетъ“, „бошетъ“, „шиккуцъ“, „тоэвотъ“. Положительное ученіе священныхъ писателей о суетности, ничтожествѣ и мерзости языческихъ боговъ и о преступности служенія имъ . 70—81

§ III. **Свидѣтельства Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, повидимому, предполагающія бытіе языческихъ боговъ, какъ дѣйствительныхъ божественныхъ существъ.** — Смыслъ библейскихъ выраженій, въ которыхъ 1) говорится о богахъ вообще, 2) Іегова представляется могущественнѣйшимъ и славнѣйшимъ въ сравненіи съ другими богами, 3) говорится о борьбѣ Іеговы съ языческими богами и о побѣдѣ надъ ними, 4) языческіе боги отличаются отъ символизировавшихъ ихъ изображеній, сдѣланныхъ человѣческими руками, или предметовъ природы, и 5) языческіе народы представляются нахо-

Стран.

дящимися подъ водительствомъ ложныхъ боговъ, подобно тому, какъ еврейскій народъ представляется находящимся подъ водительствомъ Іеговы . . . . . 81—90

§ IV. **Понятіе объ идолопоклонствѣ.** Различныя названія его въ Священномъ Писаніи и ученіе о немъ, какъ ненормальномъ явленіи, забвеніи и оставленіи Господа, прелюбодѣяніи и противленіи Слову Божію, а также безуміи и служеніи суетѣ . . . . . 90—94

§ V. **Законы относительно идолопоклонства.** — Идолопоклонство, какъ преступленіе противъ Іеговы. Наказаніе за него, по Моисеевымъ установленіямъ, отдѣльнымъ лицамъ, городамъ и всему народу. Справедливость строгихъ наказаній виновныхъ въ грѣхѣ идолопоклонства . . . 94—96

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Сущность древне-еврейскаго идолопоклонства.—Раздѣленіе еврейскаго идолопоклонства на два вида: а) неполное и б) полное. Понятіе о томъ и другомъ и взаимное ихъ отношеніе. Планъ дальнѣйшихъ разсужденій объ идолопоклонствѣ . . . . . 97—99

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Неполное идолопоклонство.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. **Почитаніе Іеговы подъ формою изображеній.**—Общія замѣчанія объ этомъ первомъ типѣ неполнаго идолопоклонства. Запрещеніе Слова Божія изображать Бога въ чувственной формѣ. Объясненіе его. Образцы нарушенія евреями этой заповѣди . . . . . 100—101

§ 1. **Служеніе золотому тельцу.**—Исторія возникновенія служенія золотому тельцу: А) **при Синаѣ.** Идея золотого тельца. Грѣхъ израиля. Происхожденія формы тельца для изображенія Іеговы. Взглядъ библеистовъ на происхожденіе этой формы изъ египетскаго идолослуженія. Семитическое происхожденіе формы золотого тельца. Несостоятельность мнѣнія Бика о конусообразной формѣ синайскаго изображенія Іеговы. Б) **Культъ Іеровоама I.** Обстоятельства его происхожденія. Отношеніе его къ синайскому богослуженію въ честь золотого тельца. Двоякое рѣшеніе вопроса о происхожденіи Іеровоамовыхъ золотыхъ тельцовъ, поставленныхъ въ Веѳилѣ и Данѣ. Преступность культа Іеровоама предъ судомъ Откровеннаго закона. Исторія культа въ царствахъ израильскомъ и іудейскомъ. Обличеніе его со стороны истинныхъ пророковъ Іеговы . 102—132

§ 2. **Культъ Михи и Данитянъ и Гедеона.** — Сущность библейскаго повѣствованія о происхожденіи культа Михи и переходѣ его въ предѣлы Данова колѣна. Время прекращенія культа. Предметы культа: „песел“, „массека“,

Стран.

«эфод» и «терафим». Отношеніе между ними и назначенія ихъ. Эфодъ Гедеона. Анализъ библейскаго повѣствованія объ этомъ эфодѣ. Связь Михина культа съ культомъ Гедеона. Незаконность того и другого. 132—146

§ 3. **Культъ мѣднаго змія.**—Библейское сказаніе о происхожденіи мѣднаго змія въ пустынѣ. Символическое и прообразовательное значеніе мѣднаго змія. Почитаніе его, подъ именемъ Нехуштанъ, за Бога въ землѣ ханаанской и уничтоженіе царемъ Езекіей. Сущность преступленіе израиля . . . . . 146—152

ГЛАВА ВТОРАЯ.

§ 1. **Служеніе на высотахъ.**—Филологическое и предметное значеніе еврейскаго названія высотъ „бама“ плп во мн ч. „бамот.“ Религіозное значеніе „бамот“ у языческихъ народовъ. Причина уваженія послѣднихъ къ „бамот.“ Священное значеніе высотъ у евреевъ. Принципіальное отличіе взгляда евреевъ на высоты отъ языческаго взгляда. Сущность закона о мѣстѣ для богослуженія въ Ветхомъ Завѣтѣ. Нарушеніе этого закона евреями чрезъ служеніе на высотахъ послѣ построенія іерусалимскаго храма. Условія возникновенія культа на высотахъ въ честь Іеговы. Причины распространенности этого культа въ царствѣ израильскомъ. Указаніе мѣстъ „бамот“ въ этомъ царствѣ. Уничтоженіе ихъ Іосіей. Судьба высотъ въ іудейскомъ царствѣ. Борьба съ ними благочестивыхъ царей и поддержаніе ихъ нечестивыми. Отношеніе пророковъ къ еврейскому культу высотъ . 152—176

§ 2. **Служеніе подъ священными деревьями и у священныхъ источниковъ.** — Служеніе подъ деревьями въ честь Іеговы во времена патріарховъ и позднѣе. Переходъ его въ идолослуженіе. Отношеніе пророковъ къ служенію евреевъ подъ деревьями. Угрозы за это служеніе. Переходъ отъ него къ служенію въ честь натуралистическихъ божествъ. Связь этого идолослуженія у евреевъ съ идолослуженіемъ прежнихъ обитателей Палестины, а не арійскихъ народовъ. Служеніе Іеговѣ у священныхъ источниковъ. Переходъ его въ полное идолослуженіе подъ ханаанейскимъ вліяніемъ . . . . . 177—181

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. **Терафимъ.**—Исторія похищенія терафимовъ Рахилью изъ дома Лавана. Существованіе ихъ въ домѣ Іакова и уничтоженіе. Терафимы въ культѣ Михи и Данитянъ и въ домѣ Мелхолы, жены Давида. Уничтоженіе ихъ царемъ Іосіей. Упоминаніе о нихъ въ исторіи послѣ вавилонскаго плѣна. Этимологическое значеніе слова „терафим“. Свидѣтельства переводовъ Священнаго Писанія о реальномъ значеніи терафимовъ. Терафимы какъ предметы религіознаго суевѣрія и гаданія о будущемъ. Форма терафимовъ. Неодинаковое отношеніе къ нимъ со стороны суевѣрныхъ людей въ различныя времена. Отношеніе этого типа идолопоклонства къ истинной религіи Іеговы. . . . . 181—195

Стран.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Полное идолопоклонство.

Общія замѣчанія объ этомъ видѣ идолопоклонства. Натуралистическій и пантеистическій характеръ его. Сабеизмъ, какъ наиболѣе извѣстная евреямъ форма идолопоклонства. Условія, благопріятствовавшія распространенію этой формы среди евреевъ. Двоякая форма служенія небеснымъ свѣтиламъ у древнихъ евреевъ . . . . 195—201

ЧАСТНѢЙШЕЕ РАЗСМОТРѢНІЕ РАЗЛИЧНЫХЪ ВИДОВЪ ПОЛНАГО ЕВРЕЙСКАГО ИДОЛОПОКЛОНСТВА.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. **Непосредственное или безобразное служеніе древнихъ евреевъ небеснымъ свѣтиламъ.**

§ 1. **Солнцу.** — Библейскія свидѣтельства объ этомъ служеніи. Время и источникъ его. Уничтоженіе культа въ честь солнца Іосіей. Признаки его существованія у ессеевъ. Религіозные обряды и принадлежности культа въ честь солнца . . . . . 202—206

§ 2. **Лунѣ.** — Источникъ и время еврейскаго идолослуженія въ честь богини неба. Главныя мѣста идолослуженія. Различныя его названія въ Священномъ Писаніи. Значеніе названія богини луны „царицей неба“ (мелехет гашшамаим). Особенности культа въ честь богини. Жертва изъ пироговъ. Составъ ея, обряды и порядокъ принесенія. Названіе культа женскимъ. Цѣлованіе руки въ этомъ культѣ. Общій характеръ культа . . . . . 206—213

§ 3. **Созвѣздіямъ и всему воинству небесному.** — Общій характеръ этого идолослуженія. Значеніе названія „воинство небесное“. Опредѣленіе значенія „маззалот“, какъ созвѣздія или ряда созвѣздій (Зодіакъ). Подтвержденіе его въ переводахъ Священнаго Писанія, древнемъ и новѣйшемъ словоупотребленіи и въ надписяхъ. Религіозное почитаніе знаковъ Зодіака и воинства небеснаго у различныхъ народовъ, особенно у халдеевъ. Связь еврейскаго идолослуженія съ ассирійскимъ или халдейскимъ. 213 216

ГЛАВА ВТОРАЯ. **Образныя божества древнихъ язычествовавшихъ евреевъ, имѣвшія отношеніе къ солнцу:**

§ 1. **Ваалъ.** — Широкая извѣстность имени этого божества у хананейскихъ народовъ. Названія его въ еврейской Библіи и переводахъ, а также въ собственныхъ именахъ. Нарицательное значеніе имени Ваалъ, какъ общее названіе высшаго божества. Сходство его съ Зевсомъ и Юпитеромъ по значенію. Ваалъ, какъ богъ неба, въ частности — солнца. Доказательства солярнаго его значенія. Двоякое значеніе Ваала, какъ солнечнаго божества. Эмблемы его изъ царствъ: растительнаго, животнаго и пернатаго. „Хамманим“ и „маццебот“. Значеніе этихъ названій изображеній Ваала. Форма и мате-

Стран.

ріалъ послѣднихъ. Храмы и формы служенія въ честь Ваала. Жрецы и пророки этого идола. Виды жертвъ въ честь Ваала по марсельскому тарифу. Одежды и содержаніе Вааловыхъ жрецовъ . . . . . 217—234

§ 2 **Ваал-Вериѳъ** — Имя и значеніе этого идола. Время служенія ему у израильтянъ. Радостный характеръ празднествъ въ честь его. Принесеніе жертвъ и мѣсто служенія ему . . . . . 234—237

§ 3 **Ваал-Зебубъ**.—Названіе этого идола, какъ бога мухъ, въ переводахъ Библіи. Аналогіи. Ваал-Зебубъ, какъ богъ солнца и лѣта, господинъ и виновникъ происхожденія мухъ, а позднѣе — удаленія ихъ, какъ вредныхъ насѣкомыхъ. Значеніе Ваал-Зебуба, какъ оракула. Внѣшній видъ идола. Ваал-Зебубъ, съ перемѣной имени на Веельзевулъ, какъ князь бѣсовскій . . . . . 237—242

§ 4) **Ваал-Фегоръ**. — Происхожденіе и значеніе имени этого моавитскаго и мадіанитскаго божества. Значеніе его, какъ производительнаго божества, имѣвшаго своею дѣятельностью физическое оплодотвореніе. Происхожденіе служенія въ честь Ваал-Фегора у израильтянъ. Преступность этого культа и живучесть его въ средѣ еврейскаго народа . . . . . 242—246

§ 5. **Хамосъ**, идолъ моавитскій.—Упоминаніе о немъ въ памятникѣ Меши, царя моавитскаго. Почитаніе его аммонитянами и другими народами. Переходъ его къ израилю при Соломонѣ. Несправедливость мнѣнія о тождествѣ Хамоса съ Ваал-Фегоромъ и признаніе лишь сходства. Отношеніе Милхома къ Хамосу. Солнечное значеніе Хамоса. Изображенія и символы его. Хамосъ какъ богъ войны. Жертвы въ честь его. Этимологія имени „Хамосъ“ . . . . . 246—251

§ 6. **Молохъ**.—Названіе идола въ еврейской Библіи и у LXX. Почитаніе его у различныхъ народовъ подъ различными именами. Солярное его значеніе. Отличіе отъ Ваала, однимъ изъ атрибутовъ котораго онъ былъ. Доказательства солярнаго значенія этого идола, заимствуемыя изъ его имени (Молохъ = царь), изображенія и богослужебнаго культа Смыслъ библейскаго выраженія: „проводить чрезъ огонь Молоху“. Значеніе человѣческихъ жертвъ въ культѣ Молоха, составъ и способы принесенія ихъ. Огонь, какъ непремѣнный атрибутъ Молохова культа и символъ Молоха. Молохъ, какъ богъ войны. Сходство его съ Хамосомъ. Исторія идолослуженія въ честь Молоха у древнихъ евреевъ. Мѣсто принесенія жертвъ въ честь Молоха въ іудейскомъ царствѣ. Тофетъ. Источникъ еврейскаго идолослуженія въ честь Молоха . . . . . 251—272

§ 7 **Таммузъ**.—Замѣчанія отцовъ и учителей Церкви о тождествѣ этого идола съ греческимъ Адонисомъ, происшедшимъ отъ сиро-финикійскаго. Свѣдѣнія о сиро-фи-

Стран.

никійскомъ Адонисѣ. Двоякій характеръ празднествъ въ честь его и время этихъ празднествъ. Миѳъ объ Адонисѣ. Сходство Таммуза съ сиро-финикійскимъ Адонисомъ по значенію имени, природѣ, виду и культу. Внутренняя природа сиро-финикійскаго Адониса. Теллуристическій и солярный взглядъ на него. Несправедливость перваго и вѣроятность втораго. Таммузъ, какъ олицетвореніе солнца въ весеннее и лѣтнее время года и слѣд. какъ модификація Ваала. Внѣшній его видъ и культъ Замѣчаніе о Гадад-Риммонѣ . . . 273–285

§ 8. **Дагонъ**, идолъ филистимскій.—Широкая извѣстность его культа. Храмы и изображенія Дагона. Культъ. Тождество Дагона по идеѣ съ ассирійскимъ Даканомъ. Ану, какъ прототипъ Дагона. Солярное значеніе Дагона. Дагонъ, какъ богъ рыбъ и моря по преимуществу и какъ богъ войны. Служеніе ему у евреевъ. 285–292

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. **Божества древнихъ язычествовавшихъ евреевъ, имѣвшія отношенія къ лунѣ.**

Общія замѣчанія о женскихъ божествахъ. Отношеніе ихъ къ мужскимъ и къ „великой матери боговъ“. Связь ихъ съ природою и отношеніе къ лунѣ. Астарта и Ашера, какъ два главныхъ типа женскихъ еврейскихъ божествъ, имѣвшихъ отношеніе къ лунѣ 292–295

§ 1. **Астарта**, главное хананаское женское божество.—Значеніе имени этой богини и широкая извѣстность ея культа. Происхожденіе ея изъ Месопотаміи. Ассирійская Истаръ, какъ прототипъ ея Свойства хананаской Астарты, какъ астральнаго божества, имѣвшаго значеніе сперва богини луны, а потомъ Венеры. Астарта, какъ огненная богиня. Символы ея и изображенія. Астарта, какъ богиня моря и земли; рожденія и жизни; войны, гибели и смерти, и, наконецъ, какъ богиня охоты. Двоякій характеръ культа Астарты, олицетворявшей, съ одной стороны, чистую небесную любовь, съ другой—земную. Возможность соединенія въ одной богинѣ двухъ противоположныхъ идей 295–308

§ 2. **Ашера**.—Свидѣтельства переводовъ Библіи и древнихъ еврейскихъ писателей о значеніи имени этого божества („роща или дерево“). Значеніе его, какъ названія статуи, изъ дерева приготовленной. Матеріалъ и величина Ашеръ. „Ашера“ и „Ашеры“. Мѣсто поставленія Ашеръ. Форма статуй Ашеры. Идея богини Ашеры, какъ астральнаго божества, вытекающая изъ тождества ея съ Астартой. Ашера, какъ богиня земли. Чувственный характеръ ея культа. Кедеши Значеніе названія ихъ галлами. Какой смыслъ должно соединять съ безнравственными экзальтаціями кедешей въ культѣ Ашеры? Особенности культа этой богини. Опредѣленіе отношенія ея и богини Астарты къ Ваалу и Молоху 308–322

Стран.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. **Историческій очеркъ идолослуженія въ честь Ваала и Астарты-Ашеры у язычествовавшихъ евреевъ.** — Начало и развитіе идолослуженія у израильтянъ въ честь Ваала (Ваал—Фегора) на равнинахъ моавитскихъ Увлеченіе культомъ Ваала въ землѣ хананейской послѣ смерти Іисуса Навина. Соединеніе этого идолослуженія съ идолослуженіемъ въ честь Астарты. Исторія совмѣстнаго почитанія Ваала и Астарты Борьба Гедеона съ этимъ идолослуженіемъ. Служеніе Ваал-Верифу въ Сихемѣ. Почитаніе Ваала и Астарты во время судей до Самуила. Борьба Самуила съ этимъ видомъ идолопоклонства. Идолослуженіе при Соломонѣ и послѣ раздѣленія еврейскаго царства. Процвѣтаніе его при Ахавѣ и Іезавели. Борьба съ нимъ пр Божія Илія Преданность идолослуженію (въ честь Ваал—Зебуба) Охозіи; существованіе Ваалова культа при Іорамѣ. Уничтоженіе его изъ государственнаго употребленія Іуемъ. Существованіе его въ израильскомъ царствѣ до паденія. Предположеніе о существованіи его въ Самаріи послѣ паденія израильскаго царства. Суккотъ—беноѳъ. Окончательное уничтоженіе служенія Ваалу и Астартѣ—Ашерѣ царемъ Іосіей въ израильскомъ царствѣ Распространеніе этого идолослуженія въ іудейскомъ царствѣ со времени Ровоама, при Авіи. Борьба съ нимъ Асы и Іосафата Преданность ему Іорама и Гоѳоліи и борьба съ нимъ Іоаса при Іоддаѣ, послѣ смерти котораго оно снова появилось Нечестіе Ахаза и благочестіе Езекіи Увлеченіе идолопоклонствомъ Манассіи до плѣненія Асаргаддономъ и уничтоженіе послѣ возвращенія изъ плѣна Нечестіе Аммона. Борьба Іосіи съ разлившимся въ его царствѣ идолослуженіемъ. Вѣроятность существованія идолослуженія въ честь Ваала и Астарты—Ашеры при преемникахъ Іосіи до плѣна вавилонскаго, времени его прекращенія. Хананейскій источникъ идолослуженія въ честь Ваала и Астарты у евреевъ Постепенное развитіе идолослуженія въ честь Ваала. 322 335

ГЛАВА ПЯТАЯ. **Божества древнихъ язычествовавшихъ евреевъ, имѣвшія отношеніе къ планетамъ.**

Общія замѣчанія о планетныхъ божествахъ, какъ вторичныхъ манифестаціяхъ первыхъ высшихъ боговъ Связь ихъ съ солнечными и лунными. Время происхожденія. Уваженіе къ нимъ у вавилонянъ и почитаніе у израильтянъ. . . . . 335—336

ЧАСТНѢЙШЕЕ РАЗСМОТРѢНІЕ КУЛЬТОВЪ ПЛАНЕТНЫХЪ БОЖЕСТВЪ ДРЕВНИХЪ ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

§ 1. **Кіюнъ** по LXX **Ремфанъ**.—Свидѣтельство пр. Амоса 5, 25—26 объ этомъ божествѣ. Чтеніе этого свидѣтельства

Стран.

въ еврейской Библіи и въ разныхъ переводахъ. Объясненіе греко-славянскаго текста пророчества. О ношеніи идоловъ въ религіозныхъ процессіяхъ. Ремфанъ, какъ названіе Сатурна. Несправедливость мнѣній о Ремфанѣ, какъ олицетвореніи солнца и Венеры. Объясненіе еврейскаго масоретскаго текста. Сиккутъ и Кіюнъ, какъ синонимичныя названія планеты Сатурна, иначе называемой Саккутъ и Кеванъ. Ассирійское происхожденіе еврейскаго идолослуженія въ честь Кіюна—Ремфана. Время служенія въ честь этого идола и особенности его культа . . . . . 336—345

§ 2 **Адраммелехъ и Анаммелехъ.**—Перенесеніе этихъ божествъ въ Самарію при Саргонѣ. Центръ ихъ почитанія—Сепарваимъ. Значеніе имени „Адраммелехъ". Первоначально солнечное значеніе этого бога. Значеніе его, какъ олицетворенія планеты Сатурна (впослѣдствіи). Высшее его значеніе въ ряду планетныхъ боговъ. Различныя его названія на вавилонскихъ памятникахъ, характеризующія его, какъ выразителя идеи силы и могущества и защитника противъ злыхъ духовъ. Внѣшнія его изображенія и храмы въ честь его. Культъ его. Значеніе имени „Анаммелехъ". Идея этого идола и сущность культа. Различныя пониманія его имени. . 345—350

§ 3 **Нергалъ**, идолъ Куеа. — Упоминаніе его имени въ собственныхъ именахъ и на вавилонскихъ памятникахъ. Значеніе и образованіе этого имени. Внутреннее значеніе идола. Мнѣніе древнихъ толкователей о Нергалѣ, какъ богѣ солнца, или богѣ огня. Раввинское пониманіе Нергала, какъ божества, имѣвшаго видъ пѣтуха. Подтвержденіе его въ надписяхъ. Связь этого изображенія идола съ внутреннимъ значеніемъ его, какъ бога войны, которому въ планетномъ мірѣ соотвѣтствуетъ Марсъ. Названія Нергала въ клинообразныхъ надписяхъ. Параллели его у арабовъ и мендаитовъ. Изображенія его на ассиро-вавилонскихъ барельефахъ. Нергалъ, какъ защитникъ домовъ и стражъ противъ злыхъ духовъ. Мѣста его культа. . . . . 351—355

§ 4. **Нево**, халдейско—ассирійскій богъ.—Почитаніе его израильтянами, моавитянами, хананеями и другими народами. Значеніе имени его, какъ бога планеты Меркурія. Внутреннее значеніе этого идола, какъ представителя вдохновенія, письменности и краснорѣчія. Нево, какъ богъ оракула. Изображенія его и атрибуты. Мѣста идолослуженія и храмы въ честь Нево. Ношеніе изображеній Нево и жертвы въ честь его, какъ главныя формы его культа. Отношеніе его къ Хамосу и Ваал—Фегору. . . . . 355—362

§ 5. **Мородахъ.**—Существованіе его культа въ Вавилонѣ и у ассиріянъ. Миѳологическое сказаніе о происхожденіи этого идола отъ Неа или Ї-х. Внутреннее значеніе

Стран.

Меродаха, какъ демиурга, устроителя неба и земли, и какъ бога войны. Меродахъ, какъ олицетвореніе планеты Юпитера. Образное его почитаніе. Предположеніе о почитаніи его евреями . . . . . 362—364

ГЛАВА ШЕСТАЯ **Божества язычествовавшихъ евреевъ, упоминаемыя въ Библіи, но недостаточно извѣстныя по своей идеѣ**

§ 1. **Ашима**—божество Емаоа, впослѣдствіи Самаріи.—Раввинское объясненіе его имени въ значеніи козлообразнаго или обезьянообразнаго божества. Невѣроятность этого объясненія. Существующія въ позднѣйшей литературѣ объясненія имени. Вѣроятность признанія его за божество планеты Эсмуна . . . . . 365—367

§ 2. **Нивхазъ**—идолъ Аввы, впослѣдствіи Самаріи.—Признаніе его раввинами за божество, подобное египетскому Анубису. Филологія имени. Несправедливость раввинскаго объясненія значенія бога, вытекающая изъ отвращенія вавилонянъ и ассиріанъ къ собакѣ. Мнѣніе о происхожденіе имени „Нивхазъ“ изъ древне-персидскаго языка. Аналогія Нивхаза съ Небазомъ сабеевъ, княземъ тьмы и ада. Мнѣнія о Нивхазѣ, какъ олицетвореніи планеты Меркурія, или солнца, быстро распространяющаго свѣтъ . . . . . 367—368

§ 3. **Тартакъ**—другое божество Аввы и Самаріи.—Раввинское представленіе объ этомъ идолѣ, какъ зоолатрическомъ божествѣ, изображавшемся въ формѣ осла. Сходство его съ Тифономъ. Невѣроятность этого объясненія. Опроверженіе мнѣнія о почитаніи евреями ослиной головы. Мнѣніе о Тартакѣ, какъ солярномъ божествѣ. Объясненіе имени изъ древне-персидскаго языка. Тартакъ, какъ вавилонское божество, сходственное съ аккадскимъ Turtak или I—tak, божествомъ рѣки Тигра. Аналогичное ему божество Dibarra, представитель гибели и разрушенія . . . . . 369—372

§ 4. **Нисрохъ**.—Библейское свидѣтельство объ этомъ божествѣ. Названія его у древнихъ писателей и въ переводахъ. Значеніе имени, по объясненію раввиновъ и послѣдующихъ писателей. Мнѣніе о Нисрохѣ, какъ божествѣ астральнаго типа. Признаніе его за божество планеты Сатурна, или за бога Ассура, или за бога созвѣздія орла. Происхожденіе имени отъ ассирійскаго „nasru“ = орелъ и соотвѣтственное этому значеніе его. Изображенія его на ассирійскихъ памятникахъ. Сходство его съ Ао или Ї—а и значеніе его, какъ олицетворенія силы движенія воздуха и разума, зиждущаго міръ, какъ бога движенія первоначальной воды, владыки водъ, господина моря, царя бездны, бога плодородія и источника счастья и изобилія, покровителя супружествъ, бога союзника и щедраго . . . . . 372—376

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. **Фаталистическія божества древнихъ язычествовавшихъ евреевъ: Гадъ и Мени.**—Библейское свидѣтель-

Стран.

ство о почитаніи этихъ божествъ еврейскимъ народомъ. Сущность культа и время идолослуженія въ честь ихъ. Нарицательное значеніе слова „Гадъ". Гадъ, какъ имя божества. Сходство этого божества съ сирійскимъ Гадо по имени и по культу. Значеніе Гада, какъ домашняго духа, генія счастья. Неосновательность мнѣнія о Гадѣ, какъ божествѣ планеты Юпитера и солнца Этимологическое и реальное значеніе имени „Менн" Сходство этого божества съ греческимъ Тихи, или вавилонскимъ Ману, заботившимся объ участіи и судьбѣ. Принадлежность его къ разряду низшихъ фаталистическихъ божествъ. Мнѣнія о тождествѣ этого божества съ божествами луны: Мануеи, Мины, Изиды, Астарты-Онки, Истаръ и Манатъ до-исламскихъ арабовъ. Фатализмъ, какъ прямой переходъ къ антропоморфизму . . . . . 376—383

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. **Заключительный моментъ въ исторіи еврейскаго идолопоклонства.**— Антропоморфизмъ, какъ завершительная ступень древне-еврейскаго язычества. Условія его возникновенія и развитія и свойства. Связь антропоморфическихъ божествъ съ внѣшнею природою. Время появленія этой формы идолопоклонства у евреевъ. Духовное состояніе еврейскаго народа въ вавилонскомъ плѣну. Отвращеніе отъ идолопоклонства и любовь къ истинной религіи, какъ слѣдствія плѣна. Чистота и духовность религіозныхъ вѣрованій. Замѣна человѣкообразныхъ выраженій въ Библіи духовными. Любовь къ Слову Божію и общее религіозно-нравственное обновленіе народа по выходѣ изъ плѣна и при Ездрѣ и Нееміи. Паденіе нравственности въ еврейскомъ народѣ послѣ Нееміи. Дурные и добрые примѣры первосвященниковъ. какъ управителей народа. Язычествовавшая партія среди евреевъ при Антіохѣ Епифанѣ. Обряды въ честь Геркулеса. Культъ Гермеса. Языческій образъ дѣйствій первосвященника Менелая, брата Іасона. Превращеніе іерусалимскаго храма въ храмъ Юпитера олимпійскаго, а храма самарійскаго на горѣ Гаризимъ въ храмъ Юпитера страннопріимнаго. Мерзость запустѣнія въ іерусалимскомъ храмѣ. Гоненіе на священную древне-еврейскую письменность. Опасности для еврейской религіи и народа при Антіохѣ Епифанѣ. Твердость вѣры у однихъ іудеевъ и увлеченіе язычествомъ со стороны другихъ. Плоды дѣятельности Маттаоіи и Іуды Маккавея на пользу еврейской религіи. Несправедливость мнѣнія о привязанности евреевъ къ идолопоклонству въ это время, основаннаго на 12, 39 и сл. 2 Маккав. книги. Взглядъ на похищеніе воинами вещей, посвященныхъ іамнійскимъ идоламъ. Твердость вѣры у евреевъ. Проявленіе ея при Симонѣ Маккавеѣ. Заключеніе о па-

Страп.

денін язычества среди евреевъ предъ временемъ пришествія Іисуса Христа на землю . . . . . 383—396

ПРИЛОЖЕНІЕ.—Послѣдовательный перечень еврейскихъ словъ, встрѣчающихся въ сочиненіи, въ латинской транскрипціи съ параллельнымъ графическимъ начертаніемъ ихъ знаками еврейскаго алфавита . . . . . 397—416

ВВЕДЕНІЕ.

Въ религіозной жизни древнихъ евреевъ можно наблюдать два противоположныхъ направленія: законное и незаконное, или іеговизмъ и паганизмъ. Эти два направленія проходятъ почти чрезъ всю исторію еврейскаго богоизбраннаго народа, хотя не съ одинаковой силой и напряженностью. Среди свѣтлыхъ религіозныхъ представленій въ различные моменты жизни этого народа довольно часто встрѣчаются представленія, оттѣненныя чертами язычества. Послѣднія иногда даже внѣшне преобладаютъ надъ первыми. Чистая идея монотеизма, положенная въ основу вѣроученія и нравоученія евреевъ, какъ хранителей откровенной религіи, съ самаго перваго періода ихъ жизни, и наложившая печать существеннаго отличія ихъ религіи отъ религій другихъ народовъ, весьма часто и сильно помрачалась у нихъ языческими представленіями. Въ дѣйствительности она не всегда служила основаніемъ государственнаго, общественнаго и церковнаго строя ихъ жизни. По приказанію царей, въ основу ихъ народной жизни иногда полагались языческіе принципы. Если справедливо замѣчаніе нѣмецкаго поэта Гёте о томъ, что „борьба вѣры съ невѣріемъ составляетъ глубочайшую тему всей всемірной исторіи“, то оно, прежде всего, должно имѣть свое основаніе въ исторіи еврейскаго народа. Послѣдняя представляетъ много примѣровъ этой борьбы, то усиливавшейся, то ослабѣвавшей, однако всегда кончавшейся внутреннимъ

торжествомъ вѣры надъ невѣріемъ. Представить эту борьбу и составляетъ задачу настоящаго сочиненія.

Въ виду наблюдаемаго въ означенной борьбѣ множества примѣровъ преобладанія темныхъ религіозныхъ представленій надъ свѣтлыми, а также въ виду внѣшняго сходства проявленія религіозной жизни еврейскаго народа съ проявленіями религіозной жизни у другихъ народовъ, представители раціонализма утверждаютъ, что политеизмъ есть первоначальная форма религіи, предшествующая монотеизму, какъ менѣе совершенное болѣе совершенному. Общій законъ прогресса, по ихъ мнѣнію, приложимъ одинаково ко всѣмъ народамъ, не исключая и еврейскаго съ его богооткровенною религіею. Примѣры вѣры въ единаго истиннаго Бога, какъ Духа, предшествующіе по времени примѣрамъ многобожія и говорящіе не въ пользу представителей раціонализма, послѣдними обыкновенно принимаются за исключенія, не могущія служить основаніемъ для сужденія объ общемъ теченіи религіозной жизни еврейскаго народа, или несправедливо, а иногда и тенденціозно перетолковываются. При этомъ всегда допускается пренебрежительное отношеніе какъ къ сверхъ-естественному Откровенію, сохранившему подобные примѣры, такъ и къ правиламъ его истолкованія, предлагаемымъ библейскою наукою, содержащею ученіе о способахъ уразумѣнія и изъясненія подлиннаго смысла Св. Писанія (священно-библейскою православною герменевтикою). Вмѣсто того, чтобы безпристрастно посмотрѣть на различные фазисы религіозной жизни еврейскаго народа, уяснить примѣры борьбы вѣры съ невѣріемъ, монотеизма съ политеизмомъ, и представить ихъ въ свѣтѣ исторіи, защитники религіознаго прогресса, увлеченные полемическими цѣлями, съ предубѣжденіемъ относятся къ этимъ примѣрамъ. При разсмотрѣніи различныхъ фазисовъ еврейскаго идолопоклонства и многихъ фактовъ еврейскаго увлеченія язычествомъ, они, по большей части, упускаютъ изъ вниманія ходъ историческихъ событій, во многихъ сомнительныхъ случаяхъ имѣющій рѣшающее значеніе. Подобное отношеніе къ библейскимъ примѣрамъ вѣры и невѣрія есть явленіе не древнѣйшихъ только временъ, но и позднѣйшихъ. Съ распространеніемъ позитивизма и развитіемъ критическаго направленія въ пониманіи различныхъ вопро-

совъ вѣры оно съ особеннымъ напряженіемъ стало заявлять о себѣ. Чрезъ переводы изъ западной литературы оно проникло и къ намъ, въ Россію [1]). Правда, въ области библейской науки и науки вообще такое критическое направленіе не имѣетъ подъ собой твердой почвы и не можетъ разсчитывать на блестящую будущность, тѣмъ не менѣе, какъ наличный фактъ, пользующійся извѣстностію, оно заслуживаетъ справедливой оцѣнки. Вслѣдствіе этого настоящее сочиненіе имѣетъ быть ограничено не изложеніемъ только борьбы вѣры съ невѣріемъ съ положительной стороны. Оно имѣетъ въ виду пролить и нѣкоторый свѣтъ на общій духъ и характеръ библейскихъ вѣрованій еврейскаго народа чрезъ критическую оцѣнку существующихъ въ библейской наукѣ пристрастныхъ и неправыхъ сужденій о различныхъ моментахъ этихъ вѣрованій. Въ этомъ случаѣ оно будетъ преслѣдовать апологетическую цѣль. Само собою разумѣется, на всестороннее раскрытіе общаго вопроса, касающагося религіозной жизни древнихъ евреевъ во всѣхъ ея фазисахъ, оно не можетъ претендовать, особенно въ виду того, что положительная сторона еврейской религіи довольно полно раскрыта въ сочиненіи преосв. Хрисанѳа: „Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“ (Спб., т. III, 1878).

По замѣчанію извѣстнаго физіолога Сентъ-Илера, „въ физіологіи и по аномаліямъ можно изучить законы органической жизни“. Это приложимо и къ другимъ областямъ знанія, гдѣ истина также познается по ея оборотной сторонѣ. По аналогіи можно сказать, что и чрезъ разсмотрѣніе различныхъ фактовъ еврейскаго идолопоклонства, какъ уклоненія отъ нормы первоначальноіі откровенной религіи, можно лучше уяснить и нагляднѣе представить себѣ послѣднюю. Среди многихъ искаженій истинной религіи часто рельефно выступаютъ черты истиннаго богопознанія, хотя и прикрытаго тѣнью язычества, на подобіе того, какъ на темномъ

---

[1]) Въ видѣ примѣра, въ данномъ случаѣ можно указать на переведенную съ 4-го французскаго изданія „Древнюю исторію народовъ востока“ Ж. Масперо (изд. Солдатенкова. 1895, Москва). Сочувственное отношеніе нѣкоторой части свѣтской журналистики къ этому труду, встрѣтившему справедливую оцѣнку въ одномъ изъ духовныхъ журналовъ (Труд. Кіев. Дух. Акад., 1895, окт.), можетъ служить достаточнымъ показателемъ господствующаго въ этой части журналистики направленія въ пониманіи тѣхъ или другихъ вопросовъ вѣры.

фонѣ съ особенною рельефностію выступаютъ свѣтлыя точки. Не подлежитъ сомнѣнію, что въ связи съ фактомъ развитія еврейскаго идолопоклонства, противъ котораго со всею силою вооружались ревнители истиннаго благочестія и откровенной религіи, всегда шло развитіе и уясненіе послѣдней. Всякое уклоненіе еврейскаго народа отъ нормы истинной религіи въ тотъ или другой періодъ необходимо производило долю своего вліянія на всю исторію религіи этого народа и сопровождалось общимъ пониженіемъ его религіознаго духа и наоборотъ, исправленіе этихъ уклоненій и направленіе въ сторону іеговизма влекло за собою быстрый подъемъ религіознаго народнаго духа. Отсюда уясненіе болѣзненной стороны религіознаго сознанія древнихъ евреевъ, выразившейся въ фактѣ идолопоклонства, способно оказать услугу разъясненію вообще внутренняго смысла религіозной исторіи еврейскаго народа. Въ этомъ заключается научно-историческій интересъ разсмотрѣнія факта еврейскаго идолопоклонства, представляющаго одно изъ мрачныхъ явленій внутренней духовной жизни еврейскаго народа.

Кромѣ чисто историческаго и богословскаго интереса, разсмотрѣніе факта еврейскаго идолопоклонства представляетъ и современно-научный интересъ, имѣющій свое объясненіе въ явленіяхъ научно-литературной жизни настоящаго времени. Вторая половина текущаго столѣтія ознаменована богатыми открытіями въ области египтологіи и ассиріологіи, какъ двухъ частей всемірной исторіи, имѣющихъ своимъ предметомъ египетскія и ассиро-вавилонскія древности. Эти двѣ отрасли знанія, не смотря на недавнее свое происхожденіе, настолько развились и обогатились содержаніемъ и разработкой матеріала, что по справедливости могутъ быть названы особыми науками, имѣющими особую литературу и требующими спеціальныхъ знаній. Возбуждая интересъ своею новизною, результаты этихъ наукъ послужили основаніемъ сильнаго оживленія библейско-исторической науки, какъ на западѣ Европы и въ Новомъ Свѣтѣ, такъ и въ нашемъ отечествѣ. Въ появленіи множества спеціальныхъ и общихъ изслѣдованій по предметамъ экзегетики, археологіи, филологіи, исагогики и другихъ отдѣловъ библейско-научнаго знанія, между прочимъ, можно видѣть высокое значеніе названныхъ

наукъ. Послѣднія (египтологія и ассиріологія) пріобрѣтаютъ еще особенную цѣнность влѣдствіе того, что даютъ возможность понять исторію жизни древнихъ народовъ въ ихъ отношеніи къ еврейскому, носителю откровенныхъ идей. Касаясь культуры, литературы, языка и исторіи религіи семитическихъ и хамитическихъ народовъ и чрезъ то давая существенныя средства для уясненія исторіи развитія внутренней жизни этихъ народовъ, короче: имѣя чисто историческій интересъ, найденные на забытомъ пепелищѣ исторической жизни древнихъ народовъ памятники, служащіе предметомъ означенныхъ наукъ, имѣютъ чрезвычайно важное значеніе и для уясненія религіозной жизни древнихъ евреевъ, такъ какъ послѣдніе въ лицѣ своихъ предковъ въ Халдеѣ имѣли свою колыбель, а въ Египтѣ продолжительное пребываніе въ качествѣ пришельцевъ. Предлагая свѣдѣнія изъ древней эпохи, которая совпадаетъ съ первоначальною исторіею израиля, всѣ эти памятники вмѣстѣ съ тѣмъ даютъ прекрасное средство для сравненія библейскихъ данныхъ съ сообщаемыми въ нихъ извѣстіями и, при ихъ согласіи другъ съ другомъ, могутъ пролить яркій свѣтъ на мрачный фактъ еврейскаго идолопоклонства. Сопоставить эти извѣстія съ библейскими и тѣмъ подтвердить подлинность и историческую ихъ достовѣрность является дѣломъ вполнѣ своевременнымъ. Это дастъ возможность болѣе или менѣе безпристрастно, съ объективной точки зрѣнія, подвергнуть уясненію вопросъ о фактѣ еврейскаго идолопоклонства, не раскрытый еще въ нашей библейско-исторической литературѣ.

Послѣднимъ замѣчаніемъ имѣется въ виду указать не на то, что вопросъ о фактѣ еврейскаго идолопоклонства, самъ по себѣ, есть новый вопросъ для нашей библейско-исторической литературы. Напротивъ, если какой, то именно этотъ вопросъ имѣетъ свою исторію. Съ нимъ можно встрѣтиться въ каждомъ сочиненіи, касающемся какъ религіозной жизни еврейскаго народа, такъ и гражданской, такъ какъ въ періодъ ветхозавѣтной ѳеократіи всякое политическое и общественное неустройство среди евреевъ являлось лишь слѣдствіемъ нарушенія вѣрности Іеговѣ, какъ истинному Богу; а потому идолопоклонство, какъ уклоненіе отъ служенія истинному Богу, имѣло значеніе

одного изъ прецедентовъ такого или иного состоянія общества. Въ этомъ смыслѣ оно есть предметъ всякой „Священной и Библейской исторіи Ветхаго Завѣта". Съ другой стороны, въ своихъ отдѣльныхъ моментахъ оно нерѣдко служило предметомъ и цѣлыхъ журнальныхъ статей, за немногими, впрочемъ, исключеніями, исчерпывающихъ результаты иностранной литературы, но при этомъ, большею частію, безъ отношенія къ даннымъ новѣйшихъ открытій въ области египетскихъ и ассиро-вавилонскихъ древностей [1]). Вопросъ объ идолопоклонствѣ у древнихъ евреевъ, какъ предметъ спеціальнаго сочиненія, получаетъ значеніе новизны лишь въ виду современныхъ открытій въ области ассиріологіи и египтологіи и отчасти какъ предметъ систематическаго изслѣдованія уклоненій еврейскаго народа отъ идеальнаго строя жизни.

Настоящее сочиненіе составлено на основаніи источниковъ Божественнаго Откровенія и нѣкоторыхъ внѣбиблейскихъ памятниковъ, при руководствѣ многоразличныхъ пособій, какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ, имѣющихъ отношеніе къ экзегетикѣ, археологіи, исторіи, филологіи, апологетикѣ и др., и представляетъ собою во многихъ случаяхъ воспроизведеніе результатовъ этихъ пособій и оцѣнку ихъ съ научно-библейской точки зрѣнія. Уясняя и опредѣляя содержаніе библейскихъ свидѣтельствъ о томъ или другомъ моментѣ темныхъ еврейскихъ вѣрованій, чрезъ сопоставленіе ихъ съ внѣ-библейскими извѣстіями о томъ же предметѣ, въ особенности съ данными египтологіи и ассиріологіи, мы по преимуществу основывались на историческихъ фактахъ. Послѣднимъ въ сочиненіи дано болѣе мѣста, чѣмъ общимъ разсужденіямъ, являющимся лишь выводами изъ этихъ фактовъ.

Библейскія свидѣтельства въ сочиненіи приводятся, за немногими исключеніями, по русскому переводу Библіи, изданному по благословенію Святѣйшаго Синода. Тамъ, гдѣ этотъ переводъ разнится отъ славянскаго, принимается во вниманіе и послѣдній. Въ такихъ случаяхъ дѣлается сравненіе текстовъ съ уясненіемъ значенія каждаго и съ указаніемъ вѣроятныхъ

---

[1]) Перечень журнальныхъ статей и сочиненій, способствующихъ уясненію факта еврейскаго идолопоклонства, помѣщенъ въ концѣ введенія.

причинъ существующихъ между ними отличій. При этомъ, по возможности, дѣлается филологическій анализъ оригинальныхъ для обоихъ переводовъ текстовъ: греческаго и еврейскаго. Слова еврейскаго текста, равно какъ и другіе еврейскіе термины и выраженія, встрѣчающіяся въ сочиненіи, обыкновенно передаются знаками не еврейскаго алфавита, а латинскими буквами, съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ діакритическихъ значковъ изъ другихъ алфавитовъ, напр: французскаго, греческаго, чешскаго и польскаго [1]). Это сдѣлано частію

---

[1]) Основы и способъ этой транскрипціи, имѣющей въ виду точное выраженіе не только согласныхъ буквъ еврейскаго алфавита, но и гласныхъ знаковъ, заимствованы нами изъ еврейской грамматики Штракка (Strack Herman L., Hebräische Grammatik. 2-te Aufl. Karlsruhe und Leipzig. 1885) и у Гофмана (Hoffmann Georg, Auszuge aus syrischen Akten Persischer Märtyrer. Leipzig. 1890). Сущность ея можно представить въ слѣдующихъ двухъ таблицахъ, содержащихъ, съ одной стороны, начертаніе, названіе и выговоръ (22) согласныхъ буквъ еврейскаго алфавита (А.), а съ другой— гласные знаки (В.).

А.

א = ’ означаетъ тонкое придыханіе.	מ и ם=m = м
ב = b^h, בּ = b = б	נ и ן = n = н
ג = g^h, גּ = g = г	ס = s = с
ד = d^h, דּ = d = д	ע = ‘ означаетъ густое придыханіе, сильнѣе א
ה = h = г	פ и ף=p^h, פּ = p = п
ו = w лат., а не нѣм. v = в	צ и ץ = ç = ц
ז = z = з	ק = q = к
ח = ḥ = х	ר = r = р
ט = ṭ = т	שׁ = ś (польскому) = с
י = y = й	שׂ = š (чешскому) = ш
כ и ך=k^h, כּ = к	ת = t = т
ל = l = л	ה = h’ = г

В.

ַ (патахъ) = a	ָ (комецъ) = o
ָ (камецъ) = ā	וֹ = ô
אָ = â, иногда по опечаткѣ = ā’	וּ (кюббуцъ) = u
ֶ (сеголь) = e	וּ (шурекъ) = û
ֵ (цере) = ē	ְ шᵉва = ᵉ
ִ (хирекъ) = i	ֱ (хатефъ-сеголь) = ᵉ
ִי (хирекъ долгій) = î	ֲ (хатефъ-патахъ) = ᵃ
ֹ (холемъ) = ō	ֳ (хатефъ-комецъ) = ᵒ

Въ поясненіе къ этимъ таблицамъ считаемъ необходимымъ сказать слѣдующее. Буква א = ’ лишь въ срединѣ и въ концѣ словъ (за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда она слѣдуетъ послѣ ָ, т. е. אָ). Въ началѣ же словъ она всегда предполагается, а потому и не пишется, когда эти слова начинаются съ латинской гласной. Исключеніе допущено лишь въ тѣхъ слу-

для удобства большинства читателей, незнакомыхъ съ еврейскимъ алфавитомъ, частію и по нѣкоторымъ типографскимъ соображеніямъ. Въ концѣ сочиненія, для болѣе нагляднаго представленія самаго способа транскрибированія еврейскихъ словъ латинскими буквами, представлена параллель всѣхъ, встрѣчающихся въ сочиненіи, еврейскихъ словъ, съ начертаніемъ ихъ знаками и еврейскаго алфавита, и въ латинской транскрипціи.

Что касается внѣ-библейскихъ свидѣтельствъ, имѣющихъ значеніе источниковъ для сочиненія, то они приводятся не всегда по непосредственному съ ними знакомству. Это зависѣло отъ того, что въ подлинномъ видѣ многія изъ нихъ были намъ недоступны. Съ другой стороны, такое отношеніе къ источникамъ вызывалось уваженіемъ къ научнымъ авторитетамъ и увѣренностью въ добросовѣстности тѣхъ авторовъ, изъ сочиненій которыхъ заимствовались данныя изъ этихъ источниковъ. Заимствованія обыкновенно отмѣчались соотвѣтствующими знаками.

Источники и пособія сочиненія указаны въ текстѣ и примѣчаніяхъ. Такъ какъ нѣкоторыя изъ нихъ цитуются неполно, а сокращенно, то въ заключеніе считаемъ необходимымъ привести возможно полныя и точныя названія ихъ въ алфавитномъ порядкѣ.

Амфитеатровъ В., прот., Очерки изъ библейской исторіи Ветхаго Завѣта. Москва. 1895

Астафьевъ Н., Древности вавилоно-ассиріискія по новѣйшимъ открытіямъ Спб. 1882.

Аоанасія александрійскаго, святаго отца нашего, Творенія въ рус. пер. Москва. 1851—54.

Bähr, Symbolik des Mosaisches Cultus. Heidelberg. 1874.

чаяхъ, когда еврейскія слова выражены одними только согласными безъ гласныхъ знаковъ, а также—когда они начинаются съ אֱ = ’û, для отличія отъ וּ = û. Буквы בגדכפת, когда онѣ не имѣютъ (слабаго) дагеша и требуютъ мягкаго произношенія, сопровождаемаго легкимъ придыханіемъ, выражаются въ транскрипціи знаками b^h, g^h, d^h, k^h, p^h, t^h Напротивъ, при дагешѣ онѣ твердо произносятся и передаются буквами bgdkpt. При сильномъ дагешѣ онѣ, равно какъ и другія буквы, удвояются. Изъ знаковъ, требуемыхъ свойствомъ еврейскаго языка, транскрибируется нами лишь маппикъ Какъ извѣстно, этотъ знакъ встрѣчается въ концѣ словъ только въ буквѣ ה, когда требуется ясное произношеніе этой буквы Въ транскрипціи онъ выраженъ знакомъ h’. Что же касается другихъ еврейскихъ знаковъ, то они въ транскрипціи не находятъ себѣ должнаго выраженія.

Bathgen F., Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin. 1888.

Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Hf. I—II. Leipzig. 1876.

Его же, Jahve et Moloch. 1871.

Becke Charles T., The idol in Horeb. London. 1871.

Bertheau E., Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament: Das Buch der Richter und Ruth. Leipzig. 1845.
Die Bücher Chronik Leipzig. 1854.

Biblia Sacra Polyglotta, complectentia Textus Originales Versionumque antiquarum, quicquid comparari poterat Edidit Brianus Waltonus. Vol. I—IV. Londini. 1657.

Polyglotten-Bibel zur practischen Handgebrauch von Stier und Theile. Bd. I—III. Bielefeld. 1863—1864.

Священныя книги Ветхаго Завѣта, переведенныя съ еврейскаго текста для употребленія евреямъ. т. I—II. Вѣна. 1877.

Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. C. Tischendorf. T. I—II. Editio sexta Lipsiae. 1880.

Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V et Clementi VIII. Parisiis. 1719.

Библія, спрѣчь книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта съ параллельными мѣстами. Спб. 1891.

Библія, или книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта въ русскомъ переводѣ, изданномъ по благословенію Святѣйшаго Правительствующаго Синода. 3 изд. Спб. 1882.

Богородскій Я. А., Еврейскіе цари. Казань. 1884.

Brandis, Das Münz-Mass-und Gewichtwesen in Vorderasien bis auf Alexander d. Grossen. Berlin 1866.

Брокгаузъ и Ефронъ, Энциклопедическій Словарь. Спб.

Бругшъ, Лѣтописи и памятники древнихъ народовъ. Египетъ. Исторія фараоновъ. Пер. Г. К. Властова. Спб. 1880.

Brugsch-Bey, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Nach den Denkmälern bearbeitet. Leipzig. 1877.

Bruno-Bauer, Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien. Bd. I. Berlin. 1838.

Buddeus, Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti ab orbe condito usque ad Christum natum variis observationibus illustrata. T. I—II. Ed. 3 Halae Magdeburgicae. 1726 и 1729.

Vatke, Die Biblische Theologie. Bd. I. Berlin. 1835.

Веберъ, Всеобщая исторія, т. I. Москва. 1885.

Wellhausen, Geschichte Israels. Bd. I. 1878.

Верховскій. Библейскій словарь, содержащій библейскую прапедевтику, исторію, географію, древности, хронологію и пр. т. I, вып. 1—4 Спб. 1871—74

Winer, Biblisches Realwörterbuch. Bd. I—II. 3 Aufl. Leipzig. 1847—1848.

Властовъ Г. К., Священная Лѣтопись первыхъ временъ міра и человѣчества, какъ путеводная нить при научныхъ изысканіяхъ. Спб. т. II—III. 1878, I т. 1879

Воиновъ, Предъизображенія Креста Христова въ Ветхомъ Завѣтѣ по указанію церковно-богослужебныхъ книгъ. Москва. 1865.

Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Th. I. Breslau. 1852.

Воронежскія Епархіальныя Вѣдомости за 1872 № 19, 20, 21, 23, 24 и 1873 № 1 и 2.

Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer. Ein geschichtliche Uebersuchung. Durnberg 1842.

Hitzig, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Commentar über Ezechiel u. uber Jesaia.

Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments. Berlin. 1829.

Greve, De Adonide. Lipsiae. 1877.

Gratz, Geschichte der Juden. Bd. I. 1873.

Гуляевъ проф., Историческія книги Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта. Кіевъ. 1866.

Haneberg, Religiose Alterthümer der Bibel. München. 1869.

Hävernik, Commentar uber Jezechiel. Erlangen

Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums. Breslau. 1857.

Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Bd. I, II, преимущественно II: Die Authentie des Pentateuches. Berlin. Bd. I—II. 1836, 1839.

Его же, Geschichte des Reiches Cottes Th. I—II. 1871.

Его же, Die Christologie des Alten Testaments und Commentar uber die Messianischen Weissagungen. 2 Aufl. Berlin 1854.

Herzog und Plitt, Real — Encyklopädie fur protestantische Theologie und Kirche. 1 Aufl. Bd. I, VI, VII, IX, X, XII, XIII, XV, XVII. 2 Aufl. Bd. I, II, VI, VII, X.

Gesenius G., Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta quotquot supersunt edita et inedita ad autographorum optimorumque exemplorum fidem edidit additisque de scriptura et lingua phoenicum commentariis illustravit Guil. Gesenius P. I. Lipsiae. 1737.

Его же, Thesaurus philologicus criticus linguaeque hebraeae et chaldacae Veteris Testamenti. T. I—III Lipsiae. 1835, 1840, 1853.

Его же, Commentar über Jesaia.

Его же, Hebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über das Alte Testament. Leipzig. 1857.

Daumer, Der Feuer-und-Molochdienst der alten Hebräer. Braunschweig. 1842.

De-Wette, Lehrbuch der hebräisch — judischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebraisch-judischen Geschichte. 4 Aufl. Leipzig. 1864.

Его же, Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments. 3 Aufl. Berlin. 1830.

Delitzsch, Commentar über die Genesis, Leipz.
Commentar über die Psalmen.
Commentar über den Prophet Jesaia.
} изданія разныхъ годовъ.

Dillmann, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Die Genesis. 3 Aufl. 1875 Die Bücher Exodus und Leviticus. 1880. Die Bucher Numeri, Deuteronomium und Josua. 2 Aufl. 1886.

Dillmann August, Handbuch der Alttestamentlichen Theologie Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben von Rudolf Kittel, ordin. Professor der Theologie in Breslau. Leipzig. 1895.

Duhm, Die Theologie der Propheten Bonn. 1875.

Duncker, Geschichte des Alterthums. Leipzig. 1878.

Душеполезное Чтеніе. 1872—1874, 1876.

Ebers G., Aegypten und die Bücher Moses. Sachlicher Commentar zu den Aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus. Bd. I mit 59 Holzschnitten. Leipzig. 1868.

Его же, Durch Gosen zum Synai, 1872.
Ewald, Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Bd. I — III. Göttingen.
Его же, Die Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen.
Его же, Die Lehre der Bibel von Gott. Bd. II.
Его же, Abodah Sarah oder Götzendienst.
Елеонскій Ѳ. Г., Исторія израильскаго народа въ Египтѣ отъ поселенія въ землѣ Гесемъ до египетскихъ казней. Спб. 1884.
Его же, Разборъ мнѣній современной отрицательной критики о времени написанія Пятокнижія. Спб. 1875.
Ersch und Gruber, Encyklopädie. „Phönizien".
Ефремъ Сиринъ, Творенія въ рус. пер. 1860—1861.
Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія. 1881, 218 т.
Златоустаго Іоанна, архіеп. конст. (святаго отца нашего), Бесѣды на книгу Бытія. (1851—53), на псалмы (1860) и на разныя мѣста Священнаго Писанія (рус пер. при Спб. Дух. Академіи 1860—1863).
Jahn, Biblische Archaologie Th. III. Wien. 1805.
Исторія религій, тайныхъ религіозныхъ обществъ, обрядовъ и обычаевъ древняго міра. т. IV. 2 изд. Спб. 1883
Іезекіиля пр. книга въ рус. пер съ примѣчаніями (въ приложеніи къ „Трудамъ Кіевской Духовной Академіи" 1871 и 73).
Іеронима блаж. Творенія въ рус пер., изд. при „Труд. Кіев. Дух. Акад."
Іеронимъ. Библейская Археологія. Вып. I—II. Спб. 1883 –1884.
Karpzov, Apparatus historico—criticus Antiquitatum Sacri Codicis et gentis hebraeae. Uberrimis annotationibus in Thomae Goodwini Mosem et Aaronem subministravit Joh. Gottlob Carpzov. Francfurti et Lipsiae. 1748.
Keil und Delitzsch, Biblischer Commentar über das Alte Testament. 2 и 3 Aufl. Leipzig.
Кейль, Руководство къ библейской археологіи. 1—2. Кіевъ. 1871—1874.
Климентъ алекс., Cohortatio ad gentes. (Patrologiae cursus completus, series graeca. T. VIII. Ed. Migne).
Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. Lepzig. 1861.
Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes. Erlangen. I Hälfte. 1875, II Hälfte, 1 Th. 1884. Erlangen, 2 Th. 1889—93. Frlangen und Leipzig.
Creuzer, Symbolik und Mythologie. 3 Aufl.
Kurtz H, Geschichte des Alten Bundes. Bd. I 3 Aufl. Berlin. 1864. Bd. II 2 Aufl. Berlin. 1858.
Layard, Nineveh und seine Ueberreste (пер. Мейснера). Leipzig. 1854.
Его же, Nineve und Babylon (пер. Ценкера). Leipzig.
Лебедевъ А., Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ. Опытъ историко-догматическаго изложенія. Вып. I. Спб. 1886.
Levy, Phönizische Studien. Hf. I (1856), II (1857), III (1864). Breslau.
Его же, Phönizisches Wörterbuch. 1864.
Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Jena. 1878.
Ленорманъ, Руководство къ древней исторіи востока до персидскихъ войнъ. т. I, вып. 1—3, вып. 4—6. Перев. подъ ред. Драгоманова. Кіевъ. 1876—79.
Lenormant, Die Anfänge der cultur - geschichtlichen und archäologischen Studien. Bd. I—II. Jena. 1875.
Лопухинъ А. П., Законодательство Моисея. Спб. 1882.
Его же, Библейская исторія при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій и открытій. т. I—II. Спб. 1889—1890.

Его же, Библія и научныя открытія на памятникахъ древняго Египта. Библейско-историческіе очерки отъ Іосифа до смерти Моисея. Спб. 1885.

Luciani Samosatensis opera. Vol. III. De dea Syria. Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ. Ed. Dindorf. Lipsiae. 1858.

Малицкій, Собственныя имена у евреевъ. 1883.

Масперо, Древняя исторія народовъ востока. Пер. съ 4 франц. изд. Москва. 1895.

Ménant, Annales des rois d'Assyrie. Paris. 1874.

Михаилъ еп., Толковое Евангеліе, т. I.

Movers, Die Phönizier. Bd. I. Bonn. 1841.

Mounk, Palestine. Description géograph., histor. et archéologique. Paris. 1881.

Münter, Religion der Babylonier.

Его же, Religion der Karthager.

Никифоръ архим., Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедія въ 4 выпускахъ. Москва. 1891.

Носовичъ, О борьбѣ истиннаго благочестія съ суевѣріемъ въ ветхозавѣтной церкви. Спб. 1867.

Oehler, Theologie des Alten Testamentes. 2 Aufl. Stuttgart. 1882.

Олесницкій А. А., Мегалитическіе памятники святой земли. Православный Палестинскій Сборникъ, т. 14, вып. 2. Спб. 1895.

Палладій еп., Толкованіе на книгу св. пр. Амоса. Вятка. 1873.

Покровскій Ѳ. Я., Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское. Кіевъ. 1885.

Preller, Griechische Mythologie. Bd. I. 3 Aufl Berlin.

Православное Обозрѣніе. 1876, II, 1877, 1879, I, 1880.

Православный Собесѣдникъ. 1871, II.

Прибавленія къ Твореніямъ святыхъ отцовъ. XVI. 1857.

Rénan, Mission de Phénicie. Paris. 1864.

Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser. Bd. I—II. Bielefeld und Leipzig. 1884.

Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum. Lipsiae. 1822 и др.

Rossii Ignatii Etymologiae aegyptiacae. 1808. Полно озаглавлено въ текстѣ.

Саввантскій М., Исходъ израильтянъ изъ Египта. Спб. 1889.

Sanchoniathonis fragmenta edidit Orellius. Lipsiae. 1826.

Schwenk, Die Mythologie der Semiten für gebildete und die Studirende Jugend. Francfurt am Main. 1849.

Selden Joh., De diis Syris. Syntagmata I—II. Adversaria nempe de Numinibus commentitiis in Veteri Instrumento memoratis. Вмѣстѣ съ этимъ сочиненіемъ помѣщено въ одной книгѣ: Andreae Beyeri, ad Joh. Seldeni De diis Syris Syntagmata, Additamenta. Lipsiae. 1672.

Schenkel, Bibel-Lexikon. Real-Worterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder. Bd. I—V. Leipzig. 1869—1875.

Спмашкевичъ М., Пророчество Наума о Ниневіи. Экзегетическое изслѣдованіе. Спб 1875.

Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg. 1893.

Smith, Chaldäische Genesis, übersetzt von Herm. Delitzsch. 1876.

Солярскій П. Ѳ., Опытъ Библейскаго Словаря собственныхъ именъ. т. I—V. Спб. 1879—1887

Scholz Paul, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und die benachbarten Völkern. Regensburg. 1877.

Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ: св. Іустина философа и

мученика (Москва. 1864), Татіана, Аѳинагора, Ѳеофила, Ермія, Мелитона сардійскаго, Минуція Феликса (Москва. 1867) въ рус. пер. о. Преображенскаго.

Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament. 2 Aufl. Giessen. 1883. Цит К. А. Т.

Его же, Assyrisch-babylonische Keilinschriften. Leipzig. 1872.

Schröder, Die Phonizische Sprache. Entwurf einer Grammatik nebst Sprach- und Schriftproben mit einem Anhang enthaltend eine Erklärung der punischen Stellen im Poenulus des Plautus, mit 22 Tafeln. Halle. 1869.

Странникъ. 1878, т. III.

Творенія Тертулліана, христіанскаго писателя въ концѣ II и началѣ III вв. Переводъ Карнѣева. Спб. 1848.

Thenius, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament 1849—1864. Die Bucher Samuels. Die Bucher Könige.

Херасковъ прот., Обозрѣніе историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта. Владиміръ. 1878.

Хрисанѳъ еп., Религіи древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству. Историческое изслѣдованіе т. II—III. Спб. 1875 и 1878.

Христіанское Чтеніе. 1870, II. 1874. 1875, 1895, мартъ—апрѣль.

Theologische Studien und Kritiken. 1874.

Титовъ Г., Исторія священства и левитства ветхозавѣтной церкви. Тифлисъ. 1878.

Труды Кіевской Духовной Академіи. 1876—1877.

Троицкій И. Г., Религіозное, общественное и государственное состояніе евреевъ во времена судей. Спб. 1885.

Ferrière, Paganisme des Hebreux, Paris. 1884.

Филаретъ митроп., Записки, руководствующія къ основательному разумѣнію книги Бытія, заключающія въ себѣ и переводъ сея книги на русское нарѣчіе. Москва. 1867.

Начертаніе церковно-библейской исторіи. Москва. 1866 и другія изданія.

Флавій Іосифъ, Древности Іудейскія. т. I—III. Русскій переводъ Самуйлова. Спб. 1795.

О войнѣ Іудейской. ч. 1—2. Перев. Алексѣева. Спб. 1786.

Contra Apionem (Josephi Flavii Opera omnia. Lipsiae. 1691. p. 1033—1082).

Fürst, Hebräisches und Chaldäisches Handworterbuch über das Alte Testament. Bd. I—II. Leipzig. 1857.

Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus. Bd. I—II, Petersburg. 1856.

Его же, Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern. Petersburg. 1860.

Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Jahrgang 1872 и 1887.

Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft. Jahrgang 1886. Hf. 1—2.

Zoller, Handwörterbuch biblisches illustrirt (in 8 Lieferungen).

Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1878.

Штейнбергъ, Еврейскій и халдейскій этимологическій словарь къ книгамъ Ветхаго Завѣта. Вильна. 1878.

Щеголевъ, Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія. Кіевъ. 1873.

Якимовъ И. С., Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейско-масоретскому тексту въ книгѣ пр. Іереміи. Спб. 1874.

Его же. Толкованіе на книгу св. пр. Іереміи. 1879.

Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толкованіе на книгу св. пр. Исаіи. 1883—1895.

Яцкевичъ и Благовѣщенскій, Библейско-біографическій словарь. Спб. 1849.

Бл. Ѳеодорита Творенія въ рус. пер. Москва. 1855—1859.

Приводимыя въ сочиненіи свидѣтельства классическихъ греческихъ и латинскихъ писателей, а также и нѣкоторыхъ древне-христіанскихъ заимствуются не изъ полныхъ изданій ихъ сочиненій, а изъ тѣхъ пособій, которыя на своемъ мѣстѣ указаны въ текстѣ и въ примѣчаніяхъ къ нему.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Причины возникновенія идолопоклонства у древнихъ евреевъ.

Еврейскій народъ, въ лицѣ своего родоначальника Авраама, былъ избранъ Богомъ для храненія истиннаго богопознанія на землѣ до явленія въ міръ Господа Іисуса Христа. Удостоенный столь великой милости и высокой чести, этотъ народъ однако не всегда оставался на высотѣ своего призванія. Не смотря на видимое водительство Іеговы, преданія праотцевъ и увѣщанія пророковъ, ревнителей истиннаго благочестія, онъ весьма часто измѣнялъ своему высокому назначенію, примѣшивая къ чистому служенію Іеговѣ элементы язычества, а иногда и вовсе забывая свою истинную религію, предаваясь безсмысленному идолослуженію сосѣднихъ язычниковъ. Почти вся исторія религіозной жизни богоизбраннаго народа есть исторія борьбы идеи единобожія съ язычествомъ. Въ этой исторіи больше фактовъ уклоненія, чѣмъ твердаго слѣдованія началамъ истиннаго благочестія, указаннаго въ законѣ Моисея, проповѣданнаго пророками и другими богопросвѣщенными и благочестивыми ветхозавѣтными мужами. Случалось, что лучшіе представители истинной религіи, ревновавшіе о Господѣ, Богѣ Саваоѳѣ, Котораго оставляли сыны израилевы, должны были говорить о себѣ, что они остались одни чтителями Іеговы (3 Цар. 19, 14) Бывали времена, когда *священники не говорили: гдѣ Господь? учители закона незнали Господа, пастыри отпадали отъ Него, а пророки пророчествовали во имя Ваала и ходили въ слѣдъ тѣхъ, которые не помогаютъ* (Іер. 2, 8), и когда почти весь народъ оставался *безъ Бога истиннаго, и безъ священника учащаго, и безъ закона* (2 Пар. 15, 3). Такое отступленіе большинства еврейскаго народа отъ идеала религіозной жизни въ сторону язычества

представляется весьма поразительнымъ явленіемъ. Невольно возникаютъ вопросы: чѣмъ объяснить подобный переходъ отъ болѣе высшей и совершенной формы религіознаго сознанія—монотеизма къ низшей формѣ — политеизму? Какъ примирить возможность помраченія въ богоизбранномъ народѣ высокой идеи единобожія съ фактомъ Божественнаго попеченія объ этомъ народѣ во всѣ періоды его исторической жизни? Иначе: какъ могъ увлекаться многобожіемъ и уклоняться отъ своего призванія еврейскій богоизбранный народъ, получившій чистое понятіе о единомъ истинномъ Богѣ чрезъ сверхъестественное Откровеніе? Гдѣ причины этого?..

Представители пантеистическаго и натуралистическаго раціонализма, признающіе религію естественнымъ обнаруженіемъ дѣятельности умозаключающаго разсудка, объясненіе всѣхъ этихъ вопросовъ стараются найти въ общемъ законѣ развитія познавательныхъ и другихъ силъ человѣческаго духа. Примѣняя законъ развитія въ умственной жизни (отъ низшаго къ высшему) къ религіозной области и, согласно съ этимъ, въ политеизмѣ усматривая одинъ изъ низшихъ, а въ монотеизмѣ—одинъ изъ высшихъ моментовъ развитія религіознаго сознанія, они признаютъ политеизмъ древнѣйшею и первоначальною формою религіи человѣчества Поставляя ветхозавѣтную (еврейскую) религію на одной линіи съ естественными религіями язычества, они являются защитниками изначальности политеизма и въ отношеніи къ еврейскому народу [1]). Еврейскій народъ, по ихъ мнѣнію, въ своемъ общемъ и религіозномъ развитіи слѣдовалъ тѣмъ же законамъ, какъ и прочіе народы. Съ этой точки зрѣнія встрѣчающіяся въ исторіи евреевъ уклоненія отъ монотеизма въ сторону грубаго натурализма являются естественнымъ возвращеніемъ къ забытымъ первоначальнымъ натуралистическимъ религіознымъ вѣрованіямъ предковъ, стоявшихъ на низшей степени культурнаго развитія.

Такое (раціоналистическое) объясненіе фактовъ еврейскаго увлеченія идолопоклонствомъ не можетъ быть признано основательнымъ.

---

[1]) Впрочемъ, не всѣ защитники прогрессивнаго движенія отъ несовершеннаго къ совершенному въ умственной и религіозной области держатся такого убѣжденія относительно еврейскаго народа и его религіи Одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей умозрѣнія въ Германіи, Гегель, относясь безпристрастно къ исторіи еврейскаго народа, долженъ былъ признать бытіе этого народа и его возвышенной религіи исключительнымъ явленіемъ во всемірной исторіи человѣчества По выраженію Розенкранца, „Іудейская исторія такъ же сильно отталкивала Гегеля, какъ и приковывала къ себѣ, и, какъ темная загадка, мучила его въ продолженіе всей его жизни“ (Herzog, Real—Encyklopadie, 1 Aufl., XVII, 247)

Оно противорѣчитъ яснымъ сказаніямъ св. Библіи о единобожіи, какъ древнѣйшей и первоначальной формѣ религіи [1]), и при томъ не столько уясняетъ эти факты, сколько затемняетъ и безъ того неясныя ихъ стороны. При немъ остается открытымъ вопросъ объ истинныхъ причинахъ еврейскаго идолопоклонства. Съ другой стороны, это объясненіе противорѣчитъ исторіи вѣры и жизни еврейскаго народа, какъ она представляется въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта. Ветхозавѣтная (еврейская) религія не можетъ быть поставлена на одной линіи съ естественными религіями язычества, какъ богооткровенная религія. Равнымъ образомъ и народъ еврейскій долженъ быть признанъ исключительнымъ явленіемъ во всемірной исторіи человѣчества. Самимъ Божественнымъ Провидѣніемъ онъ былъ выдѣленъ изъ ряда другихъ народовъ древности, такъ или иначе, погруженныхъ въ грубый натурализмъ, или, на дальнѣйшей ступени умственнаго развитія, въ крайній пантеизмъ, для того, чтобы чрезъ него по всему міру могъ разливаться свѣтъ истинной вѣры въ Бога и Обѣтованнаго Искупителя. Потому къ его общему и религіозному развитію не вполнѣ приложимы тѣ законы, какими руководствовались прочіе народы. Рационалисты утверждаютъ противное лишь потому, что отрицаютъ возможность и дѣйствительность сверхъестественнаго Откровенія, выдѣлившаго еврейскій народъ изъ ряда другихъ народовъ древности. Наконецъ самый законъ развитія познавательныхъ и другихъ силъ человѣческаго духа, на который они указываютъ, не можетъ дать объясненія фактамъ увлеченія еврейскаго народа идолопоклонствомъ. Если бы религія была естественнымъ обнаруженіемъ умозаключающей дѣятельности разсудка, а политеизмъ— лишь однимъ изъ низшихъ моментовъ развитія религіознаго сознанія, то увлеченіе язычествомъ не имѣло бы мѣста въ средѣ отъ природы умныхъ и образованныхъ людей: рефлективная дѣятельность разсудка для подобныхъ людей служила бы самою дѣятельною сдер-

---

[1]) Достаточное раскрытіе логической, психологической и исторической несостоятельности мнѣнія пантеистическаго раціонализма о первоначальной религіи представлено въ журнальныхъ статьяхъ: „О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго“ (Приб. къ твор св. отцовъ, т XVI, 1857), „О происхожденіи и первоначальной формѣ политеизма“ (Труд. Кіев. Дух. Ак. 1876—77 г.), „Первобытная религія“ (Прав. Обозр. 1879 г., ч. I) и др. Что касается несостоятельности натуралистическаго раціонализма въ сужденіи о библейской религіи, то она удовлетворительно раскрыта въ ст.: „Идея единобожія въ В. З.“ (Прав Обозр 1879 г., ч. I) Откровенное ученіе о единобожіи, какъ первоначальной формѣ религіи, подробно изложено въ сочиненіяхъ: еп Хрисанѳа, „Религіи др. міра“, т. III, свящ. А Лебедева, „Вз вѣроученіе во времена патріарховъ“, вып. I, и др

живающею силою на пути уклоненія ихъ на низшую ступень развитія религіознаго сознанія. Между тѣмъ сторонниковъ идолопоклонства въ еврейскомъ народѣ можно встрѣтить не среди только невѣжественной массы, но и среди мудрыхъ и образованныхъ мужей. Послѣднее явленіе особенно наглядно можетъ доказывать слабость раціоналистическаго объясненія фактовъ еврейскаго идолопоклонства.

Основательное рѣшеніе вопросовъ, вызванныхъ фактами еврейскаго идолопоклонства, предлагается только въ Божественномъ Откровеніи. Провозвѣстники Божественной истины открыли не только то, какъ могъ богоизбранный народъ измѣнить своей совершенной религіи и своему высокому назначенію, но и то, въ чемъ собственно выражалась эта измѣна. Признавая монотеизмъ первоначальною формою религіи, а политеизмъ уклоненіемъ отъ этой нормы религіи, идолопоклонство еврейскаго народа они отмѣтили какъ позднѣйшее явленіе по отношенію къ монотеизму. Согласно съ ихъ ученіемъ объ этомъ непормальномъ явленіи можно сказать, что оно было слѣдствіемъ многихъ и различныхъ причинъ. Прежде всего, оно возникло какъ слѣдствіе пренебрежительнаго отношенія согрѣшившаго еврейскаго народа, при его умственной и нравственной грубости, къ руководству провозвѣстниковъ Божественнаго Откровенія и (какъ слѣдствіе) происшедшей отсюда потери способности ясно понимать основныя начала богооткровенной религіи и точно опредѣлять границы между истинною религіею Іеговы и ложными религіями язычества.

Какъ извѣстно, религія слагается изъ двухъ элементовъ: Божественнаго воздѣйствія на духъ человѣка и воспріятія этого воздѣйствія человѣкомъ. Послѣдній свободно долженъ стремиться къ осуществленію идеала религіи и свободно усвоять предлагаемое ему религіозное содержаніе. Въ виду этого религія должна стоять въ соотношеніи съ уровнемъ понятій человѣчества не со стороны содержанія, которое всегда, не смотря даже на умственное младенчество человѣчества, было единое [1]), но со стороны формы, въ которую въ сознаніи человѣчества

---

[1]) Единство содержанія богооткровенныхъ истинъ, какъ произведеній единаго ихъ виновника, Св Духа, доказывается въ твореніяхъ многихъ отцовъ Церкви Такъ, напр, св. Аѳанасій александрійскій говоритъ: „святые и дѣйствительные проповѣдники истины одинъ съ другимъ согласны и не разнствуютъ между собою. Ибо хотя и въ разныя времена были они, но всѣ взаимно стремятся къ одному и тому же, будучи пророками единаго Бога и согласно благовѣствуя единое слово. Чему училъ Моисей, то соблюдалъ Авраамъ, а что соблюдалъ Авраамъ, то зналъ Ной и Энохъ“ (Твор. св. Аѳанасія въ рус. перев., ч. I, 316).

облекается это содержаніе и которая подлежитъ измѣненію по мѣрѣ развитія человѣка. Человѣкъ, грубый въ умственномъ отношеніи, естественно, не въ состояніи представить себѣ такихъ высокихъ идей, какъ, напримѣръ, идея о Творцѣ и Промыслителѣ міра, духовности и безсмертіи души и пр. Естественный разумъ такого человѣка самъ по себѣ безсиленъ удержать его на высотѣ истиннаго боговѣдѣнія и пониманія разнаго рода возвышенныхъ идей религіи. Для того, чтобы истины, сообщенныя чрезъ Божественное Откровеніе, могли сдѣлаться понятными человѣку, необходимо руководство Божественнаго Откровенія. Въ противномъ случаѣ, легко можетъ произойти помраченіе этихъ истинъ и даже совершенная потеря ихъ въ сознаніи человѣка. Съ другой стороны, для яснаго пониманія возвышенныхъ Божественныхъ идей необходима особенная бодрость духа и напряженіе воли. Въ моменты необыкновеннаго духовнаго возбужденія религіозное чувство дѣйствуетъ сильнѣе, и человѣкъ бываетъ болѣе способенъ удерживаться на высотѣ пониманія своей религіи Но какъ скоро проходятъ такіе моменты, проходитъ вмѣстѣ усиленная дѣятельность религіознаго сознанія, и человѣкъ, естественно, спускается съ высоты пониманія своей религіи: вмѣсто духовныхъ стремленій порождаются въ немъ матеріальныя. Сказанное вполнѣ приложимо къ еврейскому народу. Избравшимъ его для высшихъ цѣлей Богомъ даны были ему самыя возвышенныя понятія о Богѣ невидимомъ, совершенно отличномъ отъ міра, ничѣмъ неограниченномъ и безтѣлесномъ. Чтобы эти понятія оказались доступными для народа, священные писатели облекали ихъ часто въ образы, прибѣгая къ человѣкообразнымъ представленіямъ о Богѣ. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что послѣднія у нихъ часто стоятъ рядомъ съ духовнымъ представленіемъ о Богѣ [1]). Они вполнѣ были примѣнены къ умственному и нравственному состоянію израиля. „Божественное Писаніе, говоритъ бл. Θеодоритъ, бесѣдуетъ съ людьми приспособительно къ нимъ, и какъ могутъ они понимать, такой видъ и даетъ рѣчи“ [2]), потому что, по св. Златоусту „иначе невозможно было бы человѣческому слуху вмѣстить высоту слова, если бы намъ говорено было соотвѣтственно величію Господа“ [3]). Оттого оно не всегда въ одинаковой формѣ предлагало понятіе о Богѣ. Въ иной формѣ понятіе о Богѣ оно открыло ветхозавѣтному человѣчеству и въ иной новозавѣтному. Для послѣд-

---

[1]) Доказательство этой мысли см. у еп. Хрисанова, Религіи др. міра, т III, 40—66)

[2]) Толков. на кн Бытія, отв на вопр. 54, рус пер, стр 54..

[3]) Бес. на кн Бытія LX, рус. пер, III, 79.

няго Богъ является, преимущественно, какъ Богъ любви, благости и милосердія, для перваго, если не исключительно, то преимущественно, какъ Богъ правды, страха, Богъ-ревнитель, каратель и мститель за нарушеніе нравственнаго закона Иначе о Богѣ сообщалось еврейскому народу до Моисея и иначе послѣ него. Въ первомъ случаѣ потомки Авраама могли представлять себѣ Бога болѣе со стороны Его силы и всемогущества, что и выразилось въ названіи Его „Эл—Шаддаи“ (El Šadday) „Сильнымъ“, а во второмъ, т. е. со времени Моисея, болѣе со стороны Его внутреннихъ свойствъ: самобытности, неизмѣняемости и независимости, выраженныхъ въ названіи Его Іеговою У пророковъ Іегова представляется какъ Существо духовно-нравственное и святое, направляющее судьбы человѣка къ Своимъ вѣчнымъ цѣлямъ. Кромѣ того, человѣкообразныя представленія о Богѣ были неизбѣжны [1]). Они требовались свойствомъ духовнаго развитія еврейскаго народа, принадлежавшаго къ числу восточныхъ народовъ, у которыхъ сила воображенія была болѣе развита, чѣмъ сила разсудка, и которые потому могли легче понимать образы, чѣмъ отвлеченныя понятія. Значитъ, и съ этой стороны откровенныя истины были приспособлены къ духовному состоянію еврейскаго народа. Когда евреи руководствовались Божественнымъ Откровеніемъ, тогда не могло происходить искаженія библейскихъ вѣрованій: въ народѣ существовало благоговѣніе къ Божественному и пониманіе преподаннаго ученія о Богѣ. Изъ библейской исторіи можно видѣть, что въ особенно важные моменты своей жизни онъ твердо стоялъ на высотѣ истиннаго боговѣдѣнія. Не видя Бога тѣлесными очами, онъ видѣлъ Его въ то время духовными, сердцемъ чувствуя Его близъ себя. Въ такихъ случаяхъ онъ не искалъ Его въ какомъ

---

[1]) Неизбѣжность образности и человѣкообразности въ понятіи о Богѣ вытекаетъ изъ невозможности для человѣка имѣть непосредственныя знанія о свойствахъ Бога, какъ безконечнаго Духа Какъ созданный по образу Божію и по подобію, человѣкъ имѣетъ даже нѣкоторое право мыслить о свойствахъ Бога, какъ Духа, по аналогіи съ своимъ духомъ. Только духъ человѣка не можетъ быть тожественъ Духу Божію, какъ конечное не тожественно съ безконечнымъ. Въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливо выраженіе философа Якоби: „Богъ теоморфизировалъ человѣка; поэтому, и человѣкъ необходимо антропоморфизируетъ Бога“ (Jakobi, Werke, Th III, 408 См. Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I, 446) Только ветхозавѣтное образное представленіе о Богѣ или встрѣчающійся въ Библіи антропоморфизмъ въ изображеніи свойствъ и дѣйствій Божіихъ должно отличать отъ грубо-чувственныхъ языческихъ представленій о богахъ. Библейская образная форма познанія о Богѣ касается не внутренней жизни Божества, а Его чудныхъ и непонятныхъ людямъ дѣйствій въ отношеніи къ міру и человѣку Языческій же антропоморфизмъ имѣлъ прямое отношеніе къ самому существу боговъ, слитыхъ съ явленіями природы

либо чувственномъ предметѣ и не имѣлъ потребности уклоняться въ сторону видимыхъ, слитыхъ съ природою, языческихъ боговъ Въ торжественный моментъ ѳеократическаго законодательства при Синаѣ, приведшій въ возбужденіе всѣ его силы, онъ съ особеннымъ умиленіемъ и ревностью обязался въ точности исполнять заповѣди о почитаніи лишь одного Бога и о служеніи Ему безъ видимаго образа (Исх. 20, 2—5) Многія чудесныя явленія, сопровождавшія выходъ изъ Египта, странствованіе по пустынѣ и событіе синайскаго законодательства были въ состояніи держать его на почвѣ правильнаго пониманія религіи Равнымъ образомъ многія бѣдствія способны были пробудить въ еврейскомъ народѣ особенную бодрость духа Въ особенности въ этомъ отношеніи былъ плодотворенъ вавилонскій плѣнъ. Съ этого времени евреи стали представлять Бога навсегда, какъ Существо духовно-нравственное. Идея духовности и безобразности Бога теперь безъ особенныхъ затрудненій могла ими сознаваться. Однимъ словомъ, при бодрости духа израиль имѣлъ полную возможность правильно понимать образныя представленія о Богѣ и оставаться на высотѣ правильнаго богосознанія. Сами по себѣ человѣкообразныя представленія о Богѣ не могли сбить его съ правильнаго пути и привесть къ идолослуженію. Вѣдь и въ религіозномъ сознаніи христіанскаго міра имѣетъ мѣсто образная форма познанія о Богѣ Однако она не приводитъ людей къ политеизму и къ неправильному представленію о Богѣ. Иное положеніе дѣлъ открывалось въ исторіи богоизбраннаго народа съ прекращеніемъ необыкновенныхъ дѣйствій Божіихъ (напр. чудесъ, посланничества чрезвычайныхъ народныхъ руководителей и пр.) и съ отверженіемъ Божественнаго Откровенія. Въ такомъ случаѣ у евреевъ ослабѣвала бодрость духа и пропадало религіозное воодушевленіе. Ставъ, по подобію язычниковъ, на путь самостоятельнаго развитія въ религіозномъ отношеніи, они теряли способность духовнаго пониманія возвышенныхъ отвлеченныхъ идей о Богѣ и о другихъ предметахъ религіи, облеченныхъ въ образы. Послѣдніе для нихъ переставали быть только условными формами познанія Бога, необходимыми для людей, находящихся на невысокой ступени умственнаго развитія Вслѣдствіе буквальнаго пониманія этихъ образовъ получалось или искаженіе основныхъ библейскихъ вѣрованій, или даже усвоеніе языческихъ вѣрованій, при неумѣніи отличить ихъ отъ библейскихъ.

Послѣднее обусловливалось, съ одной стороны, жившею въ богоизбранномъ народѣ потребностью чувственнаго представленія о Богѣ и силою привязанности къ чувственнымъ удовольствіямъ, а съ другой, недостаткомъ религіозно-нравственнаго образованія въ народной массѣ.

Потребность чувственнаго представленія о Богѣ, непреодолимое желаніе имѣть вблизи себя невидимаго Творца еврейскій народъ особенно сильно развилъ въ себѣ подъ вліяніемъ продолжительнаго египетскаго рабства. Отъ языческихъ египтянъ евреи унаслѣдовали и склонность къ чувственнымъ удовольствіямъ, которой въ различное время съ особенною силою старались удовлетворить Въ силу привязанности къ чувственности они мало заботились о развитіи и поддержаніи въ себѣ высшихъ нравственныхъ стремленій При малѣйшемъ неудовлетвореніи своихъ чувственныхъ потребностей, иногда они даже пренебрегали высшими нравственными стремленіями. Наглядный примѣръ этого представляетъ тотъ фактъ, что не болѣе, какъ чрезъ мѣсяцъ по исходѣ изъ Египта, въ виду пустыни Синъ, они готовы были промѣнять драгоцѣнную свободу на позорное египетское рабство. *И возроптало все общество сыновъ израилевыхъ на Моисея и Аарона въ пустынѣ. И сказали имъ сыны израилевы: о если бы мы умерли отъ руки Господней въ землѣ египетской, когда мы сидѣли у котловъ съ мясомъ, когда мы ѣли хлѣбъ до сыта! Ибо вывели вы насъ въ эту пустыню, чтобы все собраніе это уморить голодомъ* (Исх. 16, 2—3). Въ пустынѣ Фаранъ они снова такъ вопіяли: *кто накормитъ насъ мясомъ? Мы помнимъ рыбу, которую въ Египтѣ мы ѣли даромъ, огурцы и дыни, и лукъ, и рѣпчатый лукъ и чеснокъ. А нынѣ душа наша изнываетъ; ничего нѣтъ, только манна въ глазахъ нашихъ* (Числ. 11, 4—6). Сладкая ангельская пища—манна, посланная Богомъ съ неба, не удовлетворяла уже желаніямъ ненасытнаго народа. Когда Господь, внявшій ропоту послѣдняго, снизошелъ къ его дѣтскимъ желаніямъ, ниспослалъ ему, какъ пыль, мясо, и, какъ песокъ морской, птицъ пернатыхъ, то онъ новою своею ненасытностью прямо оскорбилъ благость и промышленіе Божіи, за что отъ гнѣва Божія и погибъ (Пс. 77, 26—31), оставивъ послѣ себя *Кивротъ-Гаттаава*, слав. *гробы похотьнія* (Числ. 11, 34). Устрашенные преувеличеннымъ изображеніемъ великорослости жителей земли Обѣтованной, кипящей медомъ и млекомъ, по приходѣ изъ нея соглядатаевъ, уже на границѣ этой земли, евреи такимъ малодушнымъ воплемъ оглашали пустыню: *о если бы мы умерли въ землѣ египетской, или бы умерли въ пустынѣ сей! И для чего Господь ведетъ насъ въ землю сію, чтобы мы пали отъ меча? Жены наши и дѣти наши достанутся въ добычу врагамъ. Не лучше ли намъ возвратиться въ Египетъ* (Числ. 14, 2—3)? Такъ сильна была у израиля вынесенная изъ Египта слабость чревоугожденія! Она убивала въ немъ нравственный героизмъ и закрывала отъ его глазъ, какое счастье для него заключалось въ освобожденіи отъ рабства египетскаго. Но мало этого. Египетскія привычки и прихоти оказали вредное вліяніе и на религіозное состояніе еврейскаго народа.

Многократныя чудодѣйственныя доказательства покровительства и любви Божіей къ еврейскому народу должны были бы напечатлѣть въ сердцахъ этого народа неизгладимыми чертами безусловную покорность и полную преданность Богу. Народъ долженъ былъ бы свято чтить своего Бога, принявшаго его подъ покровъ Своей отеческой благости, хранившаго его, какъ зѣницу ока Своего и, подобно орлу, носившаго его по различнымъ пустынямъ (Втор. 32, 10—11, ср. Исх. 19, 4) Однако исторія не говоритъ объ этомъ Израиль часто не помнилъ своего Помощника и Покровителя. Его отягощенный житейскими суетами умъ и привязанное къ чувственности сердце скорѣе заставляли его забывать о благости и всемогуществѣ Божіихъ. Вмѣсто привязанности къ духовному, у израиля въ Египтѣ образовывалась привязанность ко всему земному, осязаемому тѣлесными чувствами. Подъ вліяніемъ этой привязанности, усыпивъ свои душевныя силы, израиль склонилъ свои взоры къ земному, притупилъ и безъ того слабую чуткость свою къ нравственнымъ требованіямъ религіи и ослабилъ способность пониманія преподанныхъ въ Откровеніи высокихъ идей о Богѣ и Его отношеніи къ міру и людямъ Еще не утвердившись въ истинномъ богопочитаніи, среди чувственныхъ египтянъ, напротивъ, онъ развилъ въ себѣ способность матеріализовать и приближать къ себѣ Божество, заключая Его въ несвойственные Ему образы. Множествомъ своихъ боговъ и широкими размѣрами язычества съ его крайнимъ сенсуализмомъ Египетъ представлялъ самую удобную почву для развитія у евреевъ матеріализаціи Божества. Льстившіе чувственности культы египетскаго язычества влекли евреевъ къ почитанію видимаго вмѣсто Невидимаго, многихъ боговъ вмѣсто одного Истиннаго. По сказанію св. Библіи, еврей въ Египтѣ оказываютъ божеское почтеніе богамъ египетскимъ, а не единому только истинному Богу Вседержителю. Это свидѣтельствуется прямо въ книгѣ Іисуса Навина (24, 14). Въ грѣхѣ служенія египетскимъ идоламъ упрекаетъ израильтянъ пр. Іезекіиль (20, 7; 23, 3). Фактъ тяготѣнія евреевъ къ языческимъ богамъ Египта предполагается въ словахъ самого Господа, въ которыхъ Онъ, во время исхода изъ Египта сыновъ израилевыхъ, угрожаетъ *произвести судъ надъ всѣми богами египетскими* (Исх. 12, 12). Таковой судъ долженъ былъ для евреевъ служить поученіемъ и предостереженіемъ отъ увлеченія всѣмъ чувственно языческимъ. Египетское язычество нравилось израилю уже потому, что при немъ была полная возможность безъ особеннаго духовнаго напряженія чувствовать близость къ себѣ Божества.

Вынесенная изъ Египта привязанность къ чувственному представленію Божества не уничтожилась и въ волнахъ Чермнаго моря, поглотившаго жестоковыйнаго фараона съ его страшными

военными колесницами и всадниками Въ самый торжественный моментъ ѳеократическаго законодательства она обнаружилась въ пустынѣ при Синаѣ, мѣстѣ особеннаго присутствія Божія, въ томъ, что израиль *славу свою*, т. е. Бога, *промѣнялъ на изображеніе вола, ядущаго траву* (Пс. 105, 20, ср. Исх. 32, 1—6) Положить предѣлъ этой привязанности не могли даже тѣ сильныя наказанія, которыя предназначались и посылались самимъ Богомъ еврейскому народу, за проявленіе жестоковыйности и упорства, въ видѣ продолжительныхъ странствованій по безплоднымъ пустынямъ. Пустыня погребла, по Божественному опредѣленію, всѣхъ вышедшихъ изъ Египта и видѣвшихъ происшедшія тамъ знаменія израильтянъ, кромѣ Халева и Іисуса Навина (Числ. 14), но не погребла вынесенныхъ оттуда слабостей народа. Слабости отцовъ по наслѣдству перешли къ дѣтямъ. Новое поколѣніе, поэтому, также заражено было склонностью къ матеріализаціи Божества и ко всему чувственному. Оно также имѣло сердца, испорченныя вліяніемъ языческаго суевѣрія Только этимъ и можно объяснить то обстоятельство, почему въ самомъ преддверіи земли Обѣтованной израиль такъ легко попалъ въ ту ловушку, какая, по совѣту Валаама, сына Веорова, была ему устроена моавитянами (Числ. 25). Культъ Ваалъ-Фегора, заключавшій въ себѣ очень много привлекательнаго и соблазнительнаго для нестрогихъ чтителей цѣломудрія, зараженныхъ чувственностью, очевидно, вполнѣ удовлетворялъ еврейской чувственности. Только привязанностью къ чувственному представленію Божества можно объяснить и другіе факты увлеченія еврейскаго народа идолопоклонствомъ (Лев. 17, 7, Амос. 5, 26 и др.) и искаженія библейскихъ вѣрованій Въ этомъ смыслѣ вполнѣ справедливы слова одного нѣмецкаго ученаго: „Чувственные языческіе культы были тѣмъ соблазнительнѣе для евреевъ и опаснѣе для ихъ вѣры, чѣмъ строже и духовнѣе было служеніе Іеговѣ“ [1]). При привязанности къ земному израиль не могъ всегда оставаться на высотѣ пониманія своей духовной религіи. Имѣвшая мѣсто въ его жизни въ различные періоды грубость нравовъ [2]), а иногда и безнравственность (см. прор. книги) лишь закрывали отъ его глазъ истинный смыслъ библейскаго ученія о Богѣ и Божіемъ законѣ. Израиль спадалъ съ высоты пониманія своей религіи и неудержимо стремился или къ принятію чисто языческихъ чувственныхъ вѣрованій, или же къ смѣшенію библейскихъ вѣрованій съ этими послѣдними. Крайнее нравственное развращеніе

---

[1]) Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott, Bd II, § 210.

[2]) Я А. Богородскій, Еврейскіе цари; И. Г. Троицкій, Религіозное, общ и гос. состояніе евреевъ во время судей, изд. 1886 г., 181—184.

открывало лучшій путь къ идолопоклонству. Вотъ почему времена упадка нравственности въ еврейскомъ народѣ всегда сопровождались измѣною Іеговѣ и быстрою стремительностію къ идолопоклонству, представлявшему много соблазнительныхъ для чувственности сторонъ.

Недостатокъ религіозно-нравственнаго просвѣщенія еврейскаго народа, препятствовавшій ему, какъ и привязанность къ чувственности, оставаться всегда на высотѣ пониманія своей религіи и служить Богу-Духу, былъ слѣдствіемъ многихъ условій его жизни. Но главнымъ образомъ онъ зависѣлъ отъ древняго способа распространенія религіозно-нравственныхъ идей.

Искусство письма и чтенія сдѣлалось извѣстно евреямъ съ давнихъ временъ. Какъ видно изъ исторіи сына Іакова, Іуды, имѣвшаго печать съ письменными знаками (Быт. 38, 18. 25) [1]), знакомство съ письмомъ евреи пріобрѣли въ глубокой древности, еще раньше своего поселенія въ Египтѣ [2]). Въ Египтѣ, гдѣ такъ широко было употребленіе письма въ частной и общественной жизни, въ израильскомъ народѣ развились уже потребность и навыкъ въ этомъ искусствѣ. Рѣзьба на камняхъ, въ родѣ рѣзьбы на печати Іуды, въ это время хорошо была извѣстна израилю (Исх., 28, 11 21. 36; 39, 30). Извѣстно было, кромѣ печатей, также дѣланіе нарѣзовъ на тѣлѣ и накладываніе на себя письменъ (Лев. 19, 28). Во времена Моисея искусство письма получило широкое развитіе (Исх. 17, 14; 24, 4 и др). Моисей самъ написалъ книгу закона (Втор 31, 9) и описалъ всѣ станы сыновъ израилевыхъ (Числ. 33, 2). Въ Египтѣ у евреевъ существовали книгочіи „писцы“, которые также умѣли писать и производили счетъ еврейскимъ работамъ и работникамъ и вели родословныя записи (Исх. 5, 6. 14). Эти писцы или *надзиратели* остались у евреевъ и впослѣдствіи (Втор. 1, 15; 20, 5. 8. 9; Іис. Нав. 1, 10; 2 Пар. 26, 11 и др) [3]). Сношенія съ хананеями, хорошо знакомыми съ искусствомъ письма и чтенія (Іис. Нав. 15, 15), способствовали евреямъ, при поселеніи въ землѣ Обѣтованной, еще болѣе усовершенствоваться въ искусствѣ письма. Впрочемъ, искусство письма у нихъ процвѣтало лишь между

---

[1]) Ѳ. Г. Елеонскій, Исторія израильск народа въ Египтѣ, стр 99 и сл.

[2]) По предположенію однихъ (Ѳ. Г. Елеонскій, тамъ же, 99 стр и 117—118 стр, ср. Іеронимъ, Библейск Археологія, т 1, вып 1, стр 176, прим) евреи заимствовали искусство письма у семитическаго народа, который причисляется то къ гиксамъ (Эвальдъ), то къ финикіянамъ (Ленорманъ), по мнѣнію другихъ (И. Г. Троицкій, цитов. соч., изд. 1885 г., стр. 18),— отъ хеттеевъ, среди которыхъ жили первоначально еврейскіе патріархи.

[3]) Понятіе объ этихъ писцахъ см. въ цитов соч Ѳ. Г Елеонскаго стр 112—114, а также въ цитов соч. И. Г. Троицкаго, 1885, стр. 19—20.

высшими классами, какъ-то: между левитами, священниками, государственными людьми и др. Какъ видно изъ различныхъ мѣстъ Св Писанія, левитское сословіе должно было руководить народомъ. Оно должно было не только само прилежно читать книгу закона, но и прочитывать ее предъ народомъ, списывать ея экземпляры (Втор. 31, 9—19; Числ. 5, 23) и учить народъ (Лев. 10, 11; Втор. 33, 10, ср. 2 Пар. 17, 9; Іезек. 44, 23; Мал 2, 6. 7) Изъ этого сословія было, дѣйствительно, много писцовъ, носившихъ съ собою письменные приборы при поясѣ (Іезек 9, 2. 3 11) [1]) Царю заповѣдано было списывать книгу закона, находящуюся у священниковъ левитовъ (Втор. 17, 18). Безъ сомнѣнія, онъ долженъ былъ изучить искусство письма и чтенія. Письма, о которыхъ упоминается въ Библіи, свидѣтельствуютъ, что цари и другія лица высшихъ классовъ, дѣйствительно, были знакомы съ искусствомъ письма (2 Цар. 11, 14; 3 Цар. 21, 8; 4 Цар. 5, 7; 10, 1. 6; 13, 14; 20, 12; 2 Пар. 2, 2 и 11; 21, 12; 30, 6; Исх. 29, 11; 37, 14; 39, 1 и др.). Что же касается средняго и низшаго сословій, то между ними рѣже можно было встрѣтить умѣющихъ читать и писать. Часто здѣсь совсѣмъ отсутствовала грамотность [2]). Поэтому, хотя законъ Моисея былъ заключенъ въ книгу еще во время Моисея [3]), однако списки съ него мало были распространены въ народѣ [4]) Не умѣя вовсе читать, многіе изъ народа не могли не-

---

[1]) Это вызывалось, вѣроятно, цѣлями учительства и руководительства народомъ, имѣвшимъ нужду въ искусствѣ этихъ писцовъ

[2]) Изъ различныхъ мѣстъ Писанія, въ которыхъ повелѣвается народу постоянно хранить въ сердцѣ законъ и внушать его дѣтямъ, нельзя заключать, что всѣ, даже и простые евреи, умѣли читать учиться закону они могли частію отъ своихъ родителей, частію при слушаніи публичныхъ чтеній закона, которыя совершались каждую субботу (Іеронимъ, Библейск. Археологія, вып. 1, 181). Частыя напоминанія Божіи о необходимости учить народъ свидѣтельствуютъ, наоборотъ, о томъ, что этотъ послѣдній самъ по себѣ не имѣлъ возможности изучать законъ, а нуждался въ помощи другихъ (священниковъ)

[3]) Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I, 415—502.

[4]) Причиною малораспространенности списковъ закона, какъ равно и вообще письменности, могъ служить недостатокъ письменнаго матеріала. Вслѣдствіе рѣдкости и крайней дороговизны письменныя принадлежности замѣнялись обыкновенно кусками кожи животныхъ, костями, гладкими камнями, кусками дерева, кирпичами, оливковыми или смоковными листьями, даже орѣховою скорлупою и подобными грубыми матеріалами, какъ показываютъ термины kāt^{h}ab^{h} и bā'ar (Авв. 2,2, ср. Втор. 27, 8), hārat^{h} = вырѣзывать (Исх. 32, 16), γράφειν, χαράσσειν и т п См о письменныхъ матеріалахъ древней эпохи въ книгѣ Іова (19, 23. 24), Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I, 481—499 Этотъ матеріалъ былъ очень неудобенъ для письма и труденъ для сохраненія въ строгомъ порядкѣ. Съ другой стороны, въ древнюю эпоху еврейскій народъ (масса) находился на такой степени развитія, когда люди возлагали больше надеждъ на устное преданіе, имѣвшее множество живыхъ сви-

посредственно знать того, что для поученія было записано боговидцемъ Моисеемъ. Единственнымъ источникомъ знанія закона Моисеева для таковыхъ оставалось слушаніе и изученіе его чрезъ посредство священниковъ, которые были обязаны въ субботніе и юбилейные годы, въ праздникъ кущей, читать врученную имъ для храненія книгу закона (Втор. 31, 9—13). Если иногда въ еврейской массѣ встрѣчаются люди, знающіе законъ, то это знаніе могло получиться у нихъ не иначе, какъ чрезъ слушаніе закона отъ священниковъ. Слѣдствіемъ незнанія закона и могло быть то, что народъ не имѣлъ возможности провѣрить, насколько его фактическая жизнь отвѣчаетъ идеальной, требуемой закономъ, и, при противорѣчіи жизни закону, исправлять свое поведеніе Въ такомъ случаѣ, разъ уклонившись отъ закона и его требованій, онъ невольно могъ, какъ бы по наклонной плоскости, стремиться въ бездну нравственнаго паденія, за которымъ неминуемо слѣдовало паденіе религіозное. Въ отношеніи чистоты вѣры и правильности религіознаго просвѣщенія еврейскаго народа путь его ознакомленія съ закономъ чрезъ священниковъ, при невозможности непосредственнаго съ нимъ ознакомленія, былъ бы такъ же надеженъ, какъ и путь непосредственнаго изученія, если бы историческія условія жизни вполнѣ этому благопріятствовали. Къ сожалѣнію, въ исторіи еврейскаго народа можно указать нѣсколько обстоятельствъ, препятствовавшихъ ознакомленію съ закономъ. Прежде всего, эти обстоятельства относятся къ мрачному періоду судей.

Какъ извѣстно, по раздѣленіи при Іисусѣ Навинѣ ханаанской земли между израильскими колѣнами, мѣстомъ для пребыванія еврейской святыни — скиніи свидѣнія сдѣлался городъ Силомъ

дѣтелей, другъ друга контролировавшихъ, чѣмъ на заключенное въ письмени трудомъ одного, который легко будто бы могъ измѣнить его по свойственной ему ограниченности ума и нерѣдко сообразно собственному желанію Имѣя, подобно всѣмъ восточнымъ народамъ, впечатлительную, воспримчивую природу, древніе евреи обладали необыкновенною способностью запоминать свои историческія преданія (И. Г. Троицкій, Религіозное, общ. и госуд. сост. евреевъ во время судей, 1885 г, 7—11. Ср Д. А. Хвольсонъ, Исторія в з. текста въ „Христ. Чт.“ 1874, апр, 534—5) Такъ какъ вся исторія ихъ проникнута религіознымъ и священнымъ характеромъ, то и историческія преданія ихъ имѣли ближайшее отношеніе къ религіи. Понятно, что и память народа въ такомъ случаѣ наиболѣе изощрена была для изученія всего, имѣвшаго религіозное значеніе. Въ виду этого, полагаясь на свою память, народъ не стремился особенно къ ознакомленію съ искусствомъ письма, вообще малораспространеннаго между восточными народами, не стремился также и дѣлать списки съ закона Онъ могъ разсчитывать удержать его всецѣло въ своей памяти, въ чемъ, конечно, жестоко ошибся, почему послѣ плѣна вавилонскаго и старался исправить свою ошибку.

(Іис Нав 18, 1; 19, 51). Этотъ городъ лежалъ въ удѣлѣ колѣна Ефремова, по свидѣтельству исторіи, самаго честолюбиваго и самаго мятежнаго изъ всѣхъ колѣнъ (Суд 8, 1 и сл; 12, 1 и сл). Здѣсь скинія находилась до плѣненія ковчега завѣта филистимлянами при первосвященникѣ Илѣ (1 Цар. 1, 3; 4, 3 4) По закону Моисееву, требовавшему единства мѣста для богослуженія (Лев. 17, 1—9; Втор. 12, 4—14), евреи обязаны были три раза въ году путешествовать къ скиніи собранія для принесенія Богу жертвъ и для слушанія и наставленія въ законѣ Божіемъ (Исх 23, 17; 34, 23). Объединяясь политически, евреи здѣсь имѣли возможность объединяться и религіозно чрезъ укрѣпленіе въ себѣ религіозно-нравственныхъ началъ, изложенныхъ въ законѣ Моисея. Но въ дѣйствительности этого не было. Колѣно Ефремово своимъ мятежнымъ духомъ и крайнимъ честолюбіемъ способно было возбудить въ другихъ колѣнахъ нерасположеніе къ себѣ и зависть. Нерасположеніе къ людямъ могло вызвать нерасположеніе къ мѣсту, на которомъ обитали эти люди. При невысокомъ уровнѣ развитія другія колѣна, оттолкнутыя Ефремовымъ и по природѣ расположенныя къ замкнутости, стали забывать святость мѣста. Въ такомъ случаѣ общеніе со скиніей могло сдѣлаться рѣже, и въ результатѣ могло быть не усиленіе религіознаго единства, а ослабленіе. Чтеніе закона въ узаконенное время могло, такимъ образомъ, совершаться лишь въ присутствіи меньшинства народа, пользовавшагося удобствами хожденія въ скинію. Большинство же не слышало закона, и, не имѣя другихъ просвѣтительныхъ средствъ, оставалось въ невѣдѣніи его. Это невѣдѣніе, не разсѣеваемое народными учителями—священниками и подогрѣваемое примѣрами неисполненія своего назначенія послѣдними [1]), неудержимо почти во весь періодъ судей влекло евреевъ въ бездну идолопоклонства и располагало къ тѣмъ отступленіямъ отъ закона, какія часто были у нихъ на глазахъ.

Со времени Саула скинія является въ Номвѣ, городѣ колѣна Веніаминова (1Цар. 21, 1—9), а впослѣдствіи въ Гаваонѣ (1 Пар 16, 39; 21, 29; 2 Пар. 1, 3), гдѣ она оставалась до устроенія Соломономъ іерусалимскаго храма. Веніаминово колѣно, хотя и полу-

---

[1]) Для совершенія общественнаго богослуженія былъ избранъ самимъ Богомъ Ааронъ съ сыновьями и его потомство (Исх. 28, 1. 41; Числ 3, 6 и сл, ср 16, 9. 10) Но во время судей законъ о совершителяхъ общественнаго богослуженія нерѣдко былъ нарушаемъ Жертвы приносили иногда и не имѣвшія на то права лица, напр простые левиты (Суд 17, 8—13, 18, 30), призванные быть хранителями закона. Если хранители закона отступали отъ него, то тѣмъ болѣе отступленій можно было ожидать со стороны простого народа, привыкшаго къ подражанію своимъ руководителямъ.

чило, послѣ избранія изъ него перваго царя Саула, главное значеніе въ политической жизни еврейскаго народа, само по себѣ не могло отталкивать другія колѣна отъ хожденія въ скинію свидѣнія. Путешествуя въ мѣсто пребыванія скиніи, перенесенной изъ Силома въ Номву, евреи теперь могли бы снова подняться на высоту пониманія своей религіи. Препятствія періода судей теперь, повидимому, уничтожились. Но на самомъ дѣлѣ этого не было. При первосвященникѣ Илѣ филистимлянами былъ плѣненъ ковчегъ завѣта, необдуманно взятый на войну дѣтьми этого первосвященника. Скинія осталась, такимъ образомъ, безъ своей величайшей святыни— ковчега (1 Цар. 4) Потерявъ символъ и залогъ присутствія Божественной благодати, скинія сдѣлалась какъ бы тѣломъ безъ души. И хотя богослуженіе въ ней продолжало совершаться (1 Цар. 21, 1—7), но она для народа должна была уже потерять свое притягательное значеніе, какъ и самый ковчегъ завѣта, во времена Саула остававшійся въ забвеніи (1 Пар. 13, 3) [1]). Такимъ образомъ, и теперь народъ не имѣлъ возможности заняться изученіемъ закона, тѣмъ болѣе, что соблазнительный примѣръ отступленія отъ закона видѣлъ въ дѣятельности своего царя, который избилъ первосвященника и священниковъ въ Номвѣ (1 Цар. 22, 9—20) и обращался къ аэндорской волшебницѣ (1 Цар. 28).

Такъ называемыя пророческія школы, основанныя, какъ полагаютъ, Самуиломъ, подвинули впередъ въ народѣ распространеніе грамотности. Имѣя своею цѣлію воспитывать истинныхъ чтителей Іеговы, способныхъ благотворно вліять на религіозную жизнь народа, эти школы главное вниманіе обращали на изученіе закона Божія и религіи. Благодаря ихъ существованію, еще при Самуилѣ, въ народѣ пробудилось національное чувство, и явилась потребность религіозно-нравственнаго вѣдѣнія. Но успѣхъ дѣятельности этихъ школъ всегда стоялъ въ связи съ религіозною ревностію царей. При благочестіи царей онъ возрасталъ, а при нечестіи падалъ. Такъ какъ въ исторіи народа Божія было болѣе нечестивыхъ царей, чѣмъ благочестивыхъ, то въ ней открывалось и болѣе поводовъ къ ослабленію дѣятельности пророческихъ школъ, которыя потому и не могли всегда направлять мысль народа къ изученію закона Божія.

Со времени мудраго Соломона, увѣнчавшаго дѣло религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа устройствомъ на горѣ Моріа храма, въ Іерусалимѣ фактически возникло единство мѣста богослуженія Народъ для отправленія богослуженія съ этого вре-

---

[1]) Народъ, вопреки закону, теперь приноситъ жертвы на различныхъ мѣстахъ (1 Цар. 11, 15, 13, 9. 10; 14, 35; 16, 3—5)

мени получилъ возможность безпрепятственно ходить въ свой религіозный центръ — Іерусалимъ и тамъ слушать чтеніе закона Божія. Но это продолжалось недолго. Съ конца царствованія Соломона, обратившаго свое сердце къ языческимъ культамъ, и вслѣдъ за фактомъ раздѣленія еврейскаго царства на два — іудейское и израильское, принесшимъ съ собою религіозный расколъ, отношеніе народа къ религіи значительно измѣнилось. Въ видахъ политическихъ израильскіе цари возбраняли своимъ подданнымъ совершать религіозныя путешествія въ Іерусалимъ, объявляя языческую религію иногда оффиціальною. Бывали даже времена, когда и самый храмъ былъ закрываемъ. Это случилось въ царствованіе Ахаза, повелѣвшаго запереть двери притвора, такъ что богослуженіе въ святомъ храмѣ должно было прекратиться (2 Пар. 28, 24; 29, 7). Царь Манассія въ первую половину своего царствованія превратилъ домъ Божій въ идольское капище и святое мѣсто дерзнулъ осквернить отвратительнымъ идолопоклонствомъ (4 Цар. 21, 4—7). Понятно, что при такихъ условіяхъ непросвѣщенному человѣку трудно было остаться вѣрнымъ чтителемъ Іеговы. И хотя теперь, для восполненія религіознаго обученія народа, самимъ Богомъ неоднократно были посылаемы истинные пророки, разъяснявшіе предписанія закона Моисея и жизнь народа представлявшіе въ свѣтѣ откровеннаго ученія, а впослѣдствіи ѣздили и левиты съ тою же цѣлью (ср. 2 Пар. 17, 7 — 9), однако просвѣщеніе народа не могло подняться особенно высоко. Отступленія отъ закона, вслѣдствіе частыхъ повтореній, успѣли уже, такъ сказать, всосаться въ кровь и плоть народа. Уничтожить наклонность къ язычеству и возвысить религіозно-нравственное знаніе народъ могъ бы только чрезъ религіозное образованіе, получаемое дома. Но этому не благопріятствовали обстоятельства. Книга закона Божія, данная рукою Моисея, теперь была мало доступна народу, въ особенности вслѣдствіе небрежнаго къ ней отношенія со стороны священниковъ, бывшихъ причиною потери ея автографа, найденнаго впослѣдствіи благочестивымъ Хелкіею во время очищенія іерусалимскаго храма (2 Пар. 34, 14; 4 Цар. 22). Сверхъ того, и по дороговизнѣ эта книга могла быть мало распространена въ этотъ періодъ. Она могла быть доступна лишь священникамъ, на обязанности которыхъ лежало храненіе ея въ храмѣ. Сказанное показываетъ, что и въ періодъ царей историческія условія жизни еврейскаго народа не болѣе, чѣмъ въ періодъ судей, благопріятствовали изученію закона, не смотря на то, что теперь для народа существовало болѣе просвѣтительныхъ средствъ.

При такомъ недостаточномъ религіозно-нравственномъ образованіи еврейскій народъ не могъ освобождаться отъ своихъ не-

правильныхъ взглядовъ на религію. Какъ и всѣ народы, находившіеся на невысокой степени развитія, онъ обращалъ вниманіе болѣе на внѣшнюю сторону Моисеева культа, чѣмъ на внутреннюю. Съ этой внѣшней стороны культъ Моисея представлялъ нѣкоторыя аналогіи съ культами язычества Въ немъ много такихъ учрежденій и порядковъ, которые могли повторяться въ культѣ другихъ народовъ. Сходство или подобіе касается существованія въ немъ жертвенниковъ, священства, жертвъ, очищеній и подобныхъ обрядовъ, а также и самаго устройства жертвенника, законовъ о священникахъ, матеріала для жертвъ и нѣкоторыхъ священныхъ дѣйствій Это сходство культа Моисея съ культами язычества можетъ быть объяснено общечеловѣческими проявленіями религіознаго сознанія въ древнемъ мірѣ на одинаковыхъ ступеняхъ развитія. Но израиль не умѣлъ такъ понять этого сходства. Внѣшнее сходство привело его къ отождествленію внутренней стороны культовъ. Такъ какъ въ язычествѣ внѣшность имѣла преобладающее значеніе, то, въ силу названнаго кажущагося сходства, и израиль сталъ особенное значеніе придавать внѣшности въ культѣ Моисея. Вслѣдствіе этого въ религіи Іеговы постепенно стало для него теряться различіе символа отъ символизируемаго. Въ его сознаніи символъ и символизируемое стали сливаться въ одно, и онъ сталъ на изображеніе переносить то, что свойственно Божеству, представленному въ этомъ изображеніи, и мыслить Божество живущимъ и дѣйствующимъ въ изображеніи (это видно, напримѣръ, въ культѣ золотого тельца). Высокая идея духовности Бога терялась. Облако чувственныхъ представленій закрывало ее. Она постепенно уступала мѣсто идеѣ образнаго представленія Божества, что уже составляетъ неотъемлемую особенность натуралистическаго язычества. Стремленіе къ язычеству, такимъ образомъ, было естественнымъ слѣдствіемъ неяснаго пониманія народомъ высокаго библейскаго ученія о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру и незнанія преподанныхъ въ законѣ Моисея и раскрытыхъ пророками нравственныхъ предписаній.

Вторая причина неоднократныхъ уклоненій еврейскаго народа отъ правильнаго служенія Іеговѣ и погруженія въ бездну натуралистическаго идолопоклонства заключается въ характерѣ тѣхъ отношеній, какія имѣлъ этотъ нравственно огрубѣвшій и недостаточно просвѣщенный народъ, съ одной стороны, къ хананеямъ, съ другой—къ великимъ державамъ передней Азіи и Египта.

Вслѣдствіе своего выгоднаго географическаго положенія между тремя частями свѣта, Палестина съ древнѣйшихъ до новѣйшихъ временъ исторіи жившаго въ ней еврейскаго народа

служила предметомъ особеннаго вниманія великихъ державъ передней Азіи и сѣверо-восточной Африки. Какъ проходной пунктъ для завоеванія Египта съ его богатствами, она постоянно испытывала натискъ передне-азіатскихъ народовъ—Ассиріи, Вавилоніи, Персіи и позднѣе селевкидовъ, стремившихся завладѣть ею или, по крайней мѣрѣ, укрѣпить съ нею миръ. Въ свою очередь, и Египетъ могъ атаковать своихъ переднеазіатскихъ соперницъ лучше всего изъ Палестины. Поэтому, послѣдняя часто испытывала нашествіе и Египта въ свои предѣлы. Какъ служившая точкой соединенія многихъ торговыхъ путей изъ разныхъ странъ свѣта, Палестина обращала на себя вниманіе финикіянъ, привязаннаго къ торговлѣ народа. Помимо столкновенія съ этими народами, населявшіе Палестину евреи имѣли столкновеніе съ другими. Къ востоку отъ заіорданскихъ своихъ владѣній они имѣли страну аммонитянъ, къ востоку отъ Мертваго моря—моавитянъ, къ югу и юго-востоку — идумеянъ; на южной половинѣ морскаго берега Палестины отъ горы Кармила до египетской границы находилась земля филистимлянъ [1]).

Означенное географическое положеніе Палестины имѣетъ связь съ тѣмъ назначеніемъ, служить которому былъ призванъ еврейскій народъ. Занимая центральное положеніе среди другихъ народовъ древности, евреи съ удобствомъ могли возвѣщать послѣднимъ таины Божественныхъ откровеній о спасеніи всѣхъ людей и приготовлять ихъ къ принятію Обѣтованнаго Искупителя. Жизнь въ Палестинѣ представляла имъ (евреямъ) возможность разгонять мракъ языческаго невѣдѣнія среди сосѣднихъ народовъ и возвѣщать послѣднимъ начала истинной религіи.

Но, живя въ лучшей землѣ, евреи не всегда оказывались вѣрными этому своему назначенію. Сосѣдство съ народами, домозга костей зараженными нечестіемъ и грубымъ язычествомъ, нерѣдко приводило ихъ самихъ къ нравственно-религіозному растлѣнію.

Прежде всего, заслуживаетъ вниманія отношеніе евреевъ къ хананеямъ.—Гибель нравственнаго состоянія евреевъ отъ хананеевъ предвидѣлъ еще великій Божій пророкъ Моисей. Въ своемъ завѣщаніи относительно вступленія въ землю Обѣтованную отъ имени Господа онъ заповѣдалъ своему народу прогнать изъ нея прежнихъ ея жителей — хананеевъ (Числ. 33, 51 — 56), какъ уже созрѣвшихъ для праведнаго суда Божія. Во избѣжаніе собственной заразы хананейскимъ нечестіемъ, евреи должны были повиноваться этому Божію повелѣнію, возвѣщенному чрезъ Моисея. Между тѣмъ они

---

[1]) Христ. Чт, 1875, мартъ, стр. 164, ст. Д. А. Хвольсона: „О вліяніи географическаго положенія Палестины на судьбы древне-еврейскаго народа“.

не сдѣлали этого,—не только не исполнили Божественнаго повелѣнія объ истребленіи хананеевъ, но, напротивъ, вскорѣ по вступленіи въ землю Обѣтованную, позволили туземнымъ жителямъ оставаться среди себя въ видѣ данниковъ (Суд. 1, 28—35) и тѣмъ самымъ пошли противъ святой воли самого Господа [1]) Установившіяся отношенія близости между прежними жителями Палестины и евреями оказались въ дѣйствительности весьма опасными для вѣры послѣднихъ. Оставивъ среди себя хананеевъ, евреи оказались неспособными отражать ихъ вліяніе на себя Напротивъ, вслѣдствіе присущей имъ способности стремиться къ ассимилированію [2]), они легко могли заимствовать отъ хананеевъ разнаго рода идеи. При этомъ самый кругъ заимствованія не ограничивался только религіозными идеями, но касался вообще и цивилизаціи, и языка, и правовъ и т. п. Евреямъ, при завоеваніи земли Обѣтованной находившимся на невысокой ступени умствен-

[1]) На первыхъ порахъ, при поселеніи въ землѣ Обѣтованной, евреи могли не всѣхъ туземцевъ истреблять Отъ лица самого Бога Моисей прямо сказалъ, что изгнаніе хананеевъ должно произойти не вдругъ (Исх. 23, 29 30). Какъ свидѣтельствуетъ 1 гл кн. Судей, сперва израиль правильно сознавалъ свою обязанность относительно истребленія хананеевъ. На это указываетъ вопросъ его къ Господу: *кто изъ насъ прежде пойдетъ на хананеевъ воевать съ ними* (Суд, 1, 1)? Это видно и изъ дальнѣйшаго повѣствованія свящ. писателя 1 гл. кн. Судей. Когда Господь указалъ на Іудино колѣно, то послѣднее, пригласивъ съ собою Симеоново, начало дѣйствовать не въ своихъ только удѣлахъ, но и въ другихъ, очищая землю отъ хананеевъ и ферезеевъ (Суд. 1, 2—21). Такъ же дѣйствовало и другое сильное колѣно Ефремово вмѣстѣ съ Манассиинымъ Исполняя свою обязанность относительно хананеевъ, оно начало съ завоеванія города Веѳиля, находившагося въ удѣлѣ колѣна Вениаминова Кромѣ того, оно помогало колѣну Данову въ борьбѣ съ аморреями (Суд. 1, 22—36) Израиль нарушилъ заповѣдь Божію лишь впослѣдствіи, когда и во весь періодъ судей не изгналъ хананеевъ изъ прежней ихъ земли Причина этого частію лежала въ небрежномъ отношеніи къ своимъ обязанностямъ относительно исполненія заповѣди Божіей, а отчасти въ неувѣренности въ своей силѣ при ненадѣяніи на помощь Божію Правда, трудно было, хотя не невозможно, изгнать сильнѣйшія народности; въ этомъ случаѣ можно извинить израиля Но онъ не заслуживаетъ извиненія потому, что, оставивъ въ своей средѣ сильнѣйшія народности, не изгналъ даже такихъ, борьба съ которыми не представляла для него труда Въ этомъ его главная вина Поселеніе въ землѣ хананской охладило въ немъ военный пылъ прежняго времени Человѣческіе разсчеты стали подсказывать ему о пощадѣ хананейскихъ народностей, которыя могли сдѣлаться его данниками, и эти разсчеты были поставлены имъ выше требованій воли Божіей.

[2]) Таково свойство всѣхъ вообще семитовъ, по заключенію глубокаго знатока семитизма Д. А. Хвольсона („Исторія в з. текста“.. въ Хр. Чт 1874, май, стр 68). По мнѣнію Ренана, эта возможность обмѣна идей между хананеями также можетъ быть объяснена присущею семитической расѣ способностью къ усовершенствованію.

наго развитія, было чему поучиться отъ хананеевъ, въ культурномъ отношеніи стоявшихъ несравненно выше ихъ. По заключенію Мунка [2]), хананеи обнаруживали довольно высокіе успѣхи въ культурѣ еще раньше завоеванія ихъ страны Іисусомъ Навиномъ. Къ этому времени у нихъ являются достаточно уже развитыми искусства и ремесла, промышленность и торговля Со временъ еврейскихъ патріарховъ у нихъ являются не только военныя вооруженія, какъ то: ножи, мечи, луки, стрѣлы, но и разные виды домашней утвари, напр. посуды. Между предметами потребленія упоминается о крупчатой мукѣ и многомъ другомъ. Мало того: упоминается даже объ изысканныхъ яствахъ, достойныхъ царскаго стола (Быт 49, 20). Встрѣчается упоминаніе о предметахъ женскаго туалета, о женскихъ покрывалахъ, о разнаго рода изящныхъ костюмахъ знатныхъ, золотыхъ браслетахъ и серьгахъ для ушей и носа Встрѣчаются даже такого рода искусства, какъ дѣланіе статуй (ваяніе), рѣзаніе печатей, приготовленіе цвѣтныхъ тканей и пр. Торговля у нихъ довольно широко была развита. У финикіянъ, напримѣръ, существовала какъ морская, такъ и сухопутная торговля. У купцовъ существовалъ курсъ на серебро, которое непремѣнно должно было имѣть штемпель. Уже во время Іакова (Быт. 49 гл) упоминаются корабли Во время пребыванія евреевъ въ Египтѣ хананская цивилизація должна была развиться еще больше. И дѣйствительно, Моисей въ своихъ завѣщаніяхъ о хананской землѣ даетъ возможность видѣть, что въ его время тамъ существовали цвѣтущіе города, великолѣпные дома съ имуществами, водохранилища, виноградники и оливковые сады (Втор 6, 10. 11; 10, 10 — 12) Теперь упоминаются крѣпости и военныя колесницы (Втор. 3, 5; Іис. Нав 17, 16); упоминается о довольно хорошей организаціи въ общественной и государственной жизни (Числ. 21, 1; Втор. 7, 24; Іис. Нав. 10, 3; Суд. 4, 2). Существованіе имени города Кіріаѳъ-Сеферъ (городъ книгъ [3]), носившаго это имя до завоеванія евреями Палестины (Іис. Нав. 15, 15; Суд. 1, 11) и извѣстнаго также подъ названіемъ Давиръ или Кіріаѳ-Санна (городъ пальмы) (Іис. Нав. 15, 49), даетъ знать о существованіи и развитіи у хананеевъ искусства письма. Упоминаніе на египетскихъ памятникахъ имени придворнаго поэта, фигурировавшаго между приближенными царя

---

[1]) См Mounk, Palestine, 1881, p. 86 sq, ср Прав. Собесѣд. 1871, II, 336—337: „Объ идолопоклонствѣ евреевъ въ періодъ судей“ и Schroder, Die Phonizische Sprache, 8.

[2]) LXX толковниковъ переводятъ это имя: „πόλις γραμματέων“—городъ писцовъ Въ халд переводѣ онъ называется „городомъ книгохранилищъ“ Послѣдній переводъ даетъ возможность предположить существованіе здѣсь библіотекъ.

хетовъ (потомковъ Ханаана) въ битвѣ при Кадесѣ противъ Рамзеса II (въ XV и XVI в.), [1]) показываетъ, что у нихъ была въ цвѣтущемъ состояніи и поэзія.

При сношеніи съ этими образованными народами евреи не встрѣчали препятствій къ усвоенію себѣ высшей ихъ культуры со стороны языка. По признанію большинства ученыхъ, финикійское нарѣчіе отличалось отъ еврейскаго лишь нѣсколькими легкими оттѣнками и ничѣмъ существеннымъ [2]). Въ грамматическихъ формахъ и словарѣ оба эти нарѣчія представляли полное тождество, почему и нельзя разсматривать ихъ какъ отдѣльные языки, но лишь какъ различные діалекты одного и того же языка, весьма мало различные между собою [3]). Факты еврейской исторіи достаточно подтверждаютъ сходство между этими языками. Только сходствомъ языка можно объяснить безпрепятственный способъ сношенія евреевъ съ ханаанейскими народами. Іисусъ Навинъ посылаетъ соглядатаевъ въ землю ханаанскую для освидѣтельствованія ея силъ, и они безпрепятственно безъ толмача ведутъ въ Іерихонѣ переговоры съ блудницей Раавью (Іис. Нав. 2). Самъ Іисусъ Навинъ безъ переводчика объясняется съ послами гаваонитянъ и другихъ ханаанскихъ народовъ (Іис. Нав. 9). Св. пр. Исаія назвалъ даже еврейскій языкъ „языкомъ ханаанскимъ“ (19, 18). Іудейскій историкъ Іосифъ Флавій (Contr. Ap. 1, 22) совершенно безразлично употребляетъ слова: „еврейскій языкъ“ и „финикійскій языкъ“, какъ синонимы, считая обитателей горъ салимскихъ, говорившихъ финикійскимъ языкомъ, за обитателей Іерусалима — евреевъ Благодаря этому сходству въ языкѣ, евреи удобно могли заимствовать у прежнихъ обитателей Палестины многія идеи. И дѣйствительно, лишь только они вступили въ землю ханаанскую, тотчасъ же поддались чарующему впечатлѣнію культуры прежнихъ ея жителей и подчинились ихъ гражданственности, сознавъ

---

[1]) Ленорманъ, Руководство къ древней исторіи Востока, т. I, 543.

[2]) Schroder, Die Phonizische Sprache, 7; Ленорманъ, Руководство къ древней исторіи Востока, 1, 542, 543 и др.

[3]) Бл. Іеронимъ и Августинъ предполагаютъ полное сходство между еврейскимъ и карѳагенскимъ языками (Gesenius, Monumenta Scripturae, 331; Movers, Encyklopadie v. Ersch und Gruber, „Phonizien“, 428). Извѣстный ученый Гезеніусъ во многихъ формахъ и словахъ карѳагенскихъ находитъ даже буквальное повтореніе еврейскихъ формъ. Подтвержденіе его мысли можно видѣть и въ дошедшихъ до насъ въ небольшомъ количествѣ памятникахъ финикійской письменности, какъ называемыхъ обѣтныхъ или надгробныхъ надписяхъ финикійскаго и карѳагенскаго происхожденія, въ комедіи Плавта „Poenulus“ и въ нѣкоторыхъ собственныхъ ханаанейскихъ именахъ людей, городовъ, боговъ и проч., какъ-то: Malᵉkîṣedeq, Aḇîmelek, Baʿal, Adônî-bʰezeq и др.

превосходство ихъ надъ собою, — начали вступать съ ними въ союзъ (Суд. 2, 2), ассимилироваться съ ними во всѣхъ отношеніяхъ и заводить родственныя (Суд 3, 5—7), торговыя и промышленныя связи. Въ силу общаго закона въ исторіи цивилизаціи народовъ, вліяніе на внѣшнюю жизнь одного народа со стороны другого влечетъ за собою вліяніе и на духовную, религіозно-нравственную Не представляетъ исключенія въ данномъ случаѣ и результатъ отношенія еврейскаго народа къ хананейскому Такъ какъ нравственность послѣдняго въ то время находилась въ самомъ мрачномъ видѣ, какъ представляетъ ее св писатель книги Левитъ (18 гл), предохраняя свой народъ отъ увлеченія ею (ср 18, 26—29), то вмѣстѣ съ хорошими идеями евреи начали увлекаться дурными и переносить ихъ въ свою жизнь. По связи религіи съ нравственностью евреи начали усвоять себѣ и религіозные хананейскіе культы, имѣвшіе чувственный характеръ, свойственный язычеству вообще, хананейскому въ особенности. Вотъ почему въ періодъ ихъ идолопоклонства между ихъ божествами неоднократно встрѣчаются хананейскій Ваалъ въ нѣсколькихъ видахъ, Ашера и Астарта и др Вмѣстѣ съ этими тварными божествами развращенные евреи усвоили себѣ и свойственныя хананейской религіи безчеловѣчныя дѣйствія и крайнюю безправственность съ грубою чувственностью.

Такое же пагубное дѣйствіе на евреевъ произвели и близкія ихъ отношенія къ финикіянамъ Путемъ частыхъ мирныхъ сношеній въ торговлѣ евреи могли усвоить себѣ и финикійскую религію съ служеніемъ Молоху. Но финикіяне чрезъ свои широкія торговыя сношенія очень многое заимствовали сами, съ одной стороны, отъ египтянъ, а съ другой, — отъ ассиріянъ, цивилизованныхъ и промышленныхъ націй. Такого рода факты, на которые указываетъ Моверсъ [1]), какъ напр. фактъ предпринятой Хирамомъ постройки храма Ваала и Астарты въ Тирѣ (Ios. Flav., Contr Ap. 1, 18) по египетскому образцу или фактъ приготовленія священныхъ облаченій для священнослуженія изъ виссона, по подобію египтянъ, — могутъ быть достаточными для подкрѣпленія мысли, что отъ египтянъ финикіяне заимствовали многія формы искусства и большое количество украшеній и символовъ и т. п. Фактъ существованія въ финикійской религіи бога Адониса, имѣвшаго свое происхожденіе въ Месопотаміи, показываетъ, что у народовъ Месопотаміи (ассиріянъ и вавилонянъ) финикіяне заимствовали даже религіозныя идеи. На основаніи этого можно сказать, что, внося въ еврейскую жизнь свои идеи, финикіяне

---

[1]) Movers. Die Phönizier, 1. 57 и ff

могли вносить въ нее также и заимствованное ими самими у другихъ. Послѣ этого становится понятнымъ, почему чрезъ финикіянъ евреи могли заимствовать себѣ божества съ иноземнымъ происхожденіемъ.

Возникавшія въ различное время политическія отношенія израиля къ народамъ Ассиріи и Вавилоніи также не были полезны для осуществленія евреями просвѣтительнаго ихъ назначенія. Эти отношенія скорѣе были пагубны для ихъ религіи.

Когда впервые обнаружились отношенія евреевъ къ Ассиріи, трудно опредѣлить, за отсутствіемъ въ Библіи положительныхъ свидѣтельствъ объ этомъ. Можно однако предполагать и не безосновательно, что уже въ началѣ IX вѣка существовали слѣды вліянія Ассиріи на израильское царство Въ одной надписи на обелискѣ царя Салманассара II (860—25), найденномъ въ Нимрудѣ, встрѣчается имя израильскаго царя Іуя, сына Амврія (Omri), между данниками ассирійскаго царя, приносящими ему въ даръ серебряные и золотые слитки, золотыя чаши, золотые ковши, золотые бокалы, золотые сосуды, свинцовые слитки, посохъ для царя [1]). Отсюда видно, что Іуй имѣлъ нѣкоторое отношеніе къ ассирійскому царю. Быть можетъ, какъ врагъ культа Ваала (4 Цар 9—10), Іуй своими дарами старался отвратить гнѣвъ покровителя этого культа, могущественнаго ассирійскаго царя, отъ израильскаго царства. По библейскому повѣствованію, царство израильское входило въ отношенія къ Ассиріи и въ VIII в., въ царствованіе ассирійскаго царя Фула и израильскаго Менаима (ср. 4 Цар. 15). Послѣдній среди гражданскихъ усобицъ изъ за власти призналъ себя данникомъ Фула, нашедши въ немъ себѣ поддержку для утвержденія на царскомъ престолѣ. Подобнымъ образомъ и Факей призналъ свою вассальную зависимость отъ ассирійскаго царя (Θеглаѳеласcара, въ надписяхъ Тиглатъ-Пилесера II), приходившаго въ царство израильское по просьбѣ іудейскаго царя Ахаза (ср. 4 Цар. 15—16 гл.). Въ началѣ своего царствованія послѣдній израильскій царь Осія также платилъ дань ассирійскому царю (4 Цар. 17 гл.). Его стремленіе отказаться отъ ассирійской зависимости и союзъ съ египетскимъ царемъ Сигоромъ были причиною страшнаго нашествія на израильское царство ассирійскаго царя Салманассара (727—722). Послѣдній три года имѣлъ здѣсь пребываніе, осаждая Самарію, въ концѣ концовъ павшую подъ ударами одного изъ его полководцевъ Саргона, или Саркина [2]). Всѣ подобныя сношенія

---

[1]) Schrader, K. A. T, 208 и 209, ср. Астафьевъ, Древности Вав.-Ассир., 93—94 и Симашкевичъ, Пророчество Наума о Ниневіи, 33—34.

[2]) Объ отношеніяхъ израильскаго царства при Осіи къ Ассиріи см. у Астафьева, Древности Вав.-Ассир, 103—105, ср Ленорманъ. Руководство къ древней исторіи Востока, т I, 283.

Ассиріи съ израильскимъ царствомъ и въ особенности поселеніе въ городахъ этого царства язычниковъ-завоевателей не могли не отразиться на исторіи религіозной жизни израильскаго народа. Когда поселенные въ израильскихъ городахъ ассирійскіе колонисты, поражаемые львами, испросили себѣ у ассирійскаго царя одного изъ плѣнныхъ жрецовъ, чтобы получить наставленіе въ вѣрѣ и чрезъ то избавиться отъ Божественнаго попущенія, то уже въ то время у нихъ возникъ родъ смѣшанной религіи. Боясь истиннаго Бога, они въ тоже время ставили себѣ Суккоѳъ-беноѳъ и почитали вмѣстѣ съ этимъ Нергала, Ашиму, Нивхаза и Тартака, Адрамелеха и Анамелеха (4 Цар. 17). Среди нихъ и евреи, не переселенные въ другія страны, могли усвоить ихъ языческіе культы, такъ какъ ассиріяне очень часто навязывали покореннымъ своихъ идоловъ и богослуженіе всякій разъ послѣ всеобщаго погрома [1]). Этому вліянію ассиріянъ могли поддаваться только худшіе евреи изъ десятиколѣннаго царства. Лучшая же часть изъ школы несчастій, какъ всегда бываетъ, вышла строго преданною Іеговѣ Церковью истиннаго Бога, въ которой имѣло совершиться великое всемірное спасеніе.

Іудейское царство также имѣло близкія отношенія къ Ассиріи. При нечестивомъ Ахазѣ оно находилось въ вассальной зависимости отъ ассирійской монархіи (4 Цар. 16 гл.). Такая зависимость существовала до Езекіи, который сначала было отказался отъ уплаты дани Ассиріи, но скоро опять отослалъ ее Сеннахириму (4 Цар. 18), чтобы спасти Іерусалимъ отъ его нашествія. Въ царствованіе Езекіи Сеннахиримъ подступалъ къ Іерусалиму и долгое время оставался около него, пока чудесно не былъ вынужденъ отступить въ другую страну (4 Цар. 18 и 19 гл.; ср. Ис. 36 и 37). При Манассіи (2 Пар. гл. 33) ассиріяне снова являются въ іудейскомъ царствѣ. Іудея теперь становится въ подчиненное отношеніе къ Ассиріи, а ея царь — данникомъ Асаргаддона. Неизвѣстно, долго ли продолжалось такое подчиненное отношеніе Іудеи къ Ассиріи. Во всякомъ случаѣ, оно не могло не положить своей печати на іудейскій народъ. Фактъ паденія Ниневіи, столицы ассирійскаго царства, указываемый пр. Наумомъ, какъ дѣйствіе Божественнаго правосудія виновнику бѣдствій израильскаго и іудейскаго царствъ, можетъ служить показателемъ того, что Ассирія въ своихъ побѣдоносныхъ походахъ на Палестину не ограничивалась лишь подчиненіемъ ея жителей внѣшней культурѣ вмѣстѣ съ физическимъ порабощеніемъ, но простирала свою дѣятельность и на духовную жизнь народа Божія, полагая на ней свой отпе-

---

[1]) См. Астафьевъ, Древности Вав.-Ассир., 158

чатокъ. При этихъ сношеніяхъ евреи всего удобнѣе усвояли себѣ дурныя стороны нравственной и религіозной жизни ассиріянъ. По пр. Науму (ср. 2 и 3 гл.), эта жизнь находилась въ самомъ мрачномъ состояніи, не лучшемъ того, въ какомъ находилась внутренняя жизнь хананейскихъ, народовъ. Вліяніе ассиріянъ на Іудею могло быть (и было), такимъ образомъ, самое пагубное. Этимъ только и можно объяснить тѣ Божественныя угрозы, провозвѣстникомъ которыхъ для жителей Ниневіи является пр. Наумъ. *Господь*, говоритъ онъ, *есть Богъ ревнитель и мститель; мститель Господь и страшенъ въ гнѣвѣ: мститъ Господь врагамъ Своимъ, и не пощадитъ противниковъ Своихъ* (Наум. 1, 2). *Всепотопляющимъ наводненіемъ разрушитъ до основанія Ниневію, и враговъ Его постигнетъ мракъ. Что умышляете вы противъ Господа? Онъ совершитъ истребленіе, и бѣдствіе уже не повторится. Ибо сплетшіеся между собою какъ терновникъ и упившіеся какъ пьяницы, они пожраны будутъ совершенно, какъ сухая солома. Изъ тебя произошелъ умыслившій злое противъ Господа, составившій совѣтъ нечестивый* 1, 8—11) ... *О тебѣ, Ассуръ, Господь опредѣлилъ: не будетъ болѣе сѣмени съ твоимъ именемъ; изъ дома бога твоего истреблю истуканы и кумиры; приготовлю тебѣ въ немъ могилу, потому что ты будешь въ презрѣніи* (ст 14). *Вотъ, на горахъ стопы благовѣстника, возвѣщающаго миръ: празднуй, Іудея, праздники твои, исполняй обѣты твои; ибо не будетъ болѣе проходить по тебѣ нечестивый; онъ совсѣмъ уничтоженъ* (ст. 15). Пагубнымъ дѣйствіемъ Ассиріи на Іудею можно объяснить также угрозы ассиріянамъ Божественнымъ судомъ и со стороны другихъ пророковъ, напр. Исаіи (33 гл.) и Софоніи (2, 13—15).

Съ паденіемъ Ниневіи однако не окончилось вліяніе передней Азіи на еврейскій народъ. На мѣсто языческаго ассирійскаго царства явилось ново-халдейское[1]). Въ царствованіе Навуходоносора (604—561) это царство стало въ близкое отношеніе къ іудейскому царству. Поразивши подъ стѣнами Кархемиша египетскаго фараона Нехао, Навуходоносоръ, отличавшійся безумною гордостію, задумалъ завладѣть и царствомъ іудейскимъ, единственною частію Палестины, которая еще не была подчинена его могуществу и не

---

[1]) Ассирійское царство пало подъ ударами мидійскаго царя Ціаксара и вавилонскаго Набополассара. Послѣдній положилъ начало новой эры славнаго существованія вавилонской монархіи, но не въ первый разъ призвалъ ее къ жизни. халдейское царство существовало и до паденія Ниневіи, но только въ большинствѣ случаевъ въ состояніи вассальной зависимости отъ послѣдней. Въ текстѣ сочиненія идетъ рѣчь о появленіи ново-халдейскаго царства на сценѣ исторіи не въ первый разъ, а въ смыслѣ окончательнаго преобладанія его въ передней Азіи, въ смыслѣ полученія военнаго и политическаго первенства, принадлежавшаго прежде Египту, а потомъ Ассиріи

испытала на себѣ тягостныхъ послѣдствій кархемишской битвы и силы оружія халдеевъ. Съ этою цѣлью онъ явился въ Іудею и сдѣлалъ Іоакима, ея царя, своимъ данникомъ, увелъ въ Вавилонъ множество заложниковъ, взялъ съ собою часть сосудовъ изъ іерусалимскаго храма и положилъ ихъ въ своемъ капищѣ (2 Пар. 36 и 4 Цар. 24). Хотя чрезъ три года Іоакимъ и постарался уничтожить эту зависимость отъ халдеевъ въ надеждѣ на помощь Египта, но неудачно. Іудея оставалась въ зависимости отъ Халдеи и при сынѣ Іоакима, Іехоніи, который съ своею матерью, женами и евнухами былъ переселенъ въ Вавилонъ въ плѣнъ, уступивъ свой царскій престолъ, по волѣ Навуходоносора, своему дядѣ Седекіи (4 Цар. 24; ср. 2 Пар 36) Зависимость отъ халдеевъ постепенно, такимъ образомъ, возрастала въ своей силѣ. Возстанія іудейскихъ царей оставались безуспѣшными и привели лишь къ окончательному паденію ихъ царство, но не къ уничтоженію зависимости. Такъ какъ культура халдейскаго народа очень высоко стояла въ древнемъ мірѣ [1]), то, при своей вассальной отъ халдеевъ зависимости, евреи, естественно, могли поддаться вліянію этой культуры. Они могли отъ этого народа, какъ отъ хананеевъ и ассиріянъ, заимствовать вмѣстѣ съ внѣшнею образованностью внутреннюю При недостаткѣ нравственнаго героизма, въ тоже самое время они весьма легко могли увлечься чувственными языческими культами своихъ побѣдителей и развить въ себѣ порочное направленіе. Это случилось дѣйствительно, за что ихъ такъ сильно и упрекаютъ ветхозавѣтные пророки

Какъ замѣчено выше, Палестина по своему географическому положенію представляла удобный пунктъ, съ котораго Египетъ могъ вести атаку противъ своихъ переднеазіатскихъ соперницъ— Ассиріи и Вавилоніи. Въ борьбѣ съ послѣдними египтяне, естественно, стремились опираться на евреевъ; равнымъ образомъ и Іерусалимъ въ Египтѣ видѣлъ свою опору и искалъ поддержки противъ силы халдеевъ (ср. Іер. 42, 11—15; Іезек. 29). Среди внутреннихъ смятеній и внѣшнихъ опасностей іудеи часто спасались въ Египетъ (Іер. 26, 21 и др., 42—44). Это бывало главнымъ образомъ въ періоды процвѣтанія и могущества Египта, особенно въ послѣдніе годы существованія іудейскаго царства Послѣ по-

---

[1]) По свидѣтельству писателей древности, Вавилонъ былъ всегда выше Ниневіи въ отношеніи образованности и наукъ, такъ какъ всѣ научныя понятія ассиріянъ и главные ихъ литературные памятники, начиная съ религіозныхъ книгъ, получены ими изъ Халдеи Въ другихъ отношеніяхъ Вавилонъ представлялъ, за ничтожными исключеніями, сходство съ Ниневіею. Довольно подробное представленіе о культурѣ Вавилона сдѣлано въ сочин Ленормана, Руководство къ древней исторіи Востока, т I, стр. 316—361

раженія Іосіи при Мегиддонѣ фараономъ Нехао, нѣкоторые іудейскіе цари (Іоакимъ и Седекія) всецѣло предались Египту (2 Пар. 36; Іер. 27, 3) При нихъ образовалась тѣсная связь Іудеи съ Египтомъ Весьма вѣроятно, что эта связь не осталась безъ послѣдствій для религіозной жизни іудейскаго народа. Международныя отношенія бываютъ способны сближать и даже измѣнять религіозныя вѣрованія народовъ Пріученные во время рабства въ Египтѣ къ чувственности и знакомые съ египетскою символикою, евреи среди своихъ живыхъ сношеній съ египтянами, наконецъ, могли усвоить себѣ отъ нихъ и нѣкоторые религіозные культы. Пророкъ Іезекіиль представляетъ достаточное основаніе для этого предположенія, когда говоритъ: *И привелъ меня* (Духъ въ Божественномъ видѣніи) *ко входу во дворъ* (храма въ Іерусалимѣ) .. *и я прокопалъ стѣну, и вотъ какая-то дверь... и вошелъ я, и вижу, и вотъ всякія изображенія пресмыкающихся и нечистыхъ животныхъ, и всякіе идолы дома израилева, написанные по стѣнамъ кругомъ. И семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ дома израилева стоятъ передъ ними... и у каждаго въ рукѣ свое кадило, и густое облако куреній возносится къ верху. И сказалъ мнѣ: видишь ли, сынъ человѣческій, что дѣлаютъ старѣйшины дома израилева въ темнотѣ, каждый въ расписанной своей комнатѣ? ибо говорятъ: „не видитъ насъ Господь, оставилъ Господь землю сію“* (Іез. 8, 7—12) [1]). Представленная у пророка Исаіи (19 гл.) угроза

[1]) Въ этомъ свидѣтельствѣ пр. Іезекіиля можно видѣть указаніе на египетское поклоненіе нарисованнымъ или высѣченнымъ на стѣнахъ изображеніямъ разныхъ животныхъ, или зооморфизмъ, смѣнившій собою древнюю зоолатрію или почитаніе живыхъ животныхъ и пресмыкающихся, напр быка, козла, кошки, крокодила и др. Возможность существованія у египтянъ служенія изображеніямъ животныхъ не подлежитъ сомнѣнію Она видна изъ словъ Мелы (у Бохарта) о египтянахъ. „они почитаютъ изображенія многихъ животныхъ, а еще болѣе самыхъ животныхъ“, а также изъ свидѣтельства Страбона о египетскихъ храмахъ „гдѣ были въ нихъ изображенія, тамъ они имѣли не человѣческій видъ, но видъ животныхъ“ (Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, I, 156). Что египтяне имѣли обычай украшать стѣны храмовъ своихъ боговъ изображеніями особенно чествуемыхъ животныхъ, на это указываетъ слѣдующее свидѣтельство Лукіана о египетскомъ храмѣ „египетскій храмъ великъ и великолѣпенъ, обложенъ драгоцѣнѣйшими камнями, украшенъ золотыми украшеніями и прекраснѣйшими стѣнными изображеніями, если ты входишь внутрь и ищешь изображенія божества, то это обезьяна, ибисъ, козелъ или кошка“ (Scholz, Gotzendienst, 33). Это же подтверждаютъ и сохранившіеся доселѣ остатки египетской древности. Экзегетическимъ основаніемъ для признанія въ свидѣтельствѣ пр Іезекіиля (8, 7—12) указанія на египетскій образъ идолослуженія животнымъ у язычествовавшихъ іудеевъ служитъ слѣдующее. Пр. Іезекіиль говоритъ, что евреи тайно совершаютъ служеніе фигурамъ животныхъ и пресмыкающихся Таинственность культа можетъ напоминать собою египетскія мистеріи, которыя, по Геродоту (2. 171), совершались въ Египтѣ въ честь Озириса и Изиды и заключали въ себѣ таинственность

Египту Божественнымъ судомъ также можетъ дать основаніе для мысли о томъ, что сближенія съ Египтомъ, основанныя на разсчетѣ полученія оттуда помощи среди внѣшнихъ опасностей, для евреевъ служили источникомъ растлѣнія ихъ нравственной и религіозной жизни, тѣмъ болѣе, что пр. Іезекіиль и Іеремія прямо признаютъ еврейскую преданность египетской религіи (Іезек 16, 26; 23, 3. 8. 19—21; Іер. 44, 8).

Кромѣ хананейскихъ народовъ и народовъ передней Азіи и Египта, въ различные періоды своей политико-общественной жизни евреи имѣли столкновенія съ моавитянами, аммонитянами, идумеями, филистимлянами, сирійцами, персами и нѣкоторыми другими народами Нѣкоторые изъ не-хананейскихъ народовъ даже имѣли жительство въ самой Палестинѣ. Законъ Моисея, предписывавшій истреблять хананеевъ и ихъ языческіе культы (Исх. 23, 33; Втор. 20, 16—18), допускалъ существованіе въ землѣ израиля „пришельцевъ“ не изъ хананеевъ (Исх. 22, 21; 23, 9; Лев. 19, 33—34; 25, 47). Эти послѣдніе обязывались только воздерживаться отъ всего, что могло оскорблять религію Бога израилева. Такъ, они не должны были ѣсть квасное въ праздникъ опрѣсноковъ (Исх. 12, 19), нарушать субботу (Исх 20, 10; 23, 12), ѣсть кровь животныхъ (Лев. 17, 10—16), предаваться кровосмѣшенію (Лев. 18, 26), приносить дѣтей въ жертву Молоху (Лев. 20, 2), хулить имя Іеговы (Лев. 24, 16) и др

Но большинство названныхъ народовъ жило близъ самой Палестины, внѣ Ханаана. Съ этими народами израиль не могъ

вслѣдствіе самой обстановки ихъ совершенія Въ вѣкъ пророка евреи не осмѣливались открыто совершать это служеніе фигурамъ животныхъ и пресмыкающихся, очевидно, изъ опасенія предъ чѣмъ-то. Нѣтъ основаній думать, что у нихъ было опасеніе предъ служителями Іеговы 1—6, 13—15 и 16 стихи 8 главы книги пр. Іезекіиля показываютъ, что указанные въ нихъ виды идолопоклонства евреи совершали открыто въ храмѣ, безбоязненно Вѣроятно, они имѣли опасеніе предъ политическою силою народа, имѣвшаго надъ ними власть и фанатичнаго въ религіозномъ отношеніи. Такимъ народомъ могли быть халдеи, которые изъ-за первенства власти соперничали съ Египтомъ во время пр. Іезекіиля и успѣли подчинить себѣ Іудею. Какъ извѣстно, Іоакимъ, царь іудейскій, измѣнивши вѣрности Навуходоносору, перешелъ на сторону египетскаго фараона и сталъ платить ему дань Въ угоду Египту, онъ, можетъ быть, оттуда и заимствовалъ египетскій культъ почитанія животныхъ и навязалъ его своему народу. Держась этого культа, еврейскій народъ могъ опасаться открыто совершать его. Фанатичные въ религіозномъ отношеніи халдеи въ еврейскомъ религіозномъ подражаніи египтянамъ, если бы оно совершалось публично и было ими замѣчено, могли бы увидѣть измѣну вѣрности имъ со стороны еврейскаго народа и стремленіе къ союзу съ Египтомъ, чего менѣе всего они желали и боялись. Такимъ образомъ, таинственность культа животныхъ отвѣчаетъ политическимъ обстоятельствамъ времени пр Іезекіиля.

имѣть непосредственнаго столкновенія при завоеваніи Ханаана. Поэтому, и закономъ Моисеевымъ не были строго опредѣлены отношенія израиля къ нимъ, хотя по различнымъ поводамъ они и могли возникать [1]). Отношенія къ нимъ у евреевъ стали проявляться лишь впослѣдствіи: впервые они были вызваны стремленіемъ язычниковъ подчинить себѣ народъ Божій, а не наоборотъ. Только при Саулѣ самъ израиль направляетъ свою силу противъ язычниковъ (1 Цар. 14, 47. 48). Давидъ не только, какъ Саулъ, поражаетъ язычниковъ, но завоевываетъ ихъ земли и города, беретъ съ нихъ дань и въ нѣкоторыхъ мѣстахъ оставляетъ гарнизоны (2 Цар. 8. 10). Въ первые годы царствованія Соломона предѣлы еврейскаго царства выходятъ далеко за границы Ханаана, и при этомъ самъ Соломонъ завязываетъ обширныя мирныя сношенія съ различными народами. Цари раздѣленнаго еврейскаго царства также нерѣдко выступали за границы Ханаана, ища себѣ союза противъ сильныхъ народовъ. Такъ, Аса, въ войнѣ съ Ваасою, израильскимъ царемъ, дорогою цѣною покупаетъ союзъ Венадада сирійскаго. Іорамъ, израильскій царь, въ войнѣ съ моавитскимъ царемъ Мешою, прибѣгаетъ къ союзу съ царемъ эдомскимъ (4 Цар. 3 гл.). Іеровоамъ II расширяетъ предѣлы израильскаго царства *отъ входа въ Эмавъ до моря пустыни.* (4 Цар. 14, 25) и т. д. Нерѣдко, такимъ образомъ, подъ властію израильскихъ и іудейскихъ царей, а также и въ союзѣ съ ними были народы изъ язычниковъ, не чтители истиннаго Бога, а служители ложныхъ боговъ. Чрезъ это общеніе съ различными народами израилю открывалась возможность явиться для этихъ народовъ свѣточемъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи и, такимъ образомъ, осуществить свое просвѣтительное назначеніе.

---

[1]) Во Второзаконіи (20, 10—15) излагается законъ, какъ поступать со всѣми городами, „весьма далеко“ отстоявшими отъ земли Обѣтованной. По смыслу этого закона, прежде кровопролитія израильтяне должны были сначала предлагать миръ своимъ врагамъ и, въ случаѣ согласія послѣднихъ, брать съ нихъ дань и употреблять ихъ себѣ въ услуженіе, въ случаѣ же несогласія, они должны были истреблять остріемъ меча весь мужескій полъ и брать себѣ женъ, дѣтей, скотъ и все, что въ городѣ. Представленный законъ предполагаетъ возможность для израиля столкновеній съ неханаанейскими народами, но онъ не опредѣляетъ, какъ должны были евреи поступать съ религіею этихъ народовъ Изъ того, что Іоаннъ Гирканъ, побѣдивъ идумеянъ, заставилъ ихъ обрѣзаться и принять еврейскую религію (Іос Флав, Древн., XI, 11), можно думать, что по закону, блюстителемъ и исполнителемъ котораго былъ Іоаннъ, побѣжденные язычники должны были принимать еврейскую религію или, за отказомъ, оставлять израильскую землю. Чрезъ это законъ имѣлъ въ виду освободить евреевъ отъ соблазна языческими культами. Но израиль часто не исполнялъ этого закона и, поэтому, впалъ въ сѣти язычниковъ

Но, къ сожалѣнію, отношенія и къ не-хананейскимъ народамъ, какъ и къ хананейскимъ и народамъ Азіи и Египта, привели евреевъ къ упадку въ нихъ истиннаго богопознанія и къ служенію языческимъ божествамъ Священные писатели въ этомъ не оставляютъ никакого сомнѣнія Такъ, писатель книги Судей говоритъ слѣдующее: *Сыны израилевы продолжали дѣлать злое предъ очами Господа, и служили Ваалимъ и Астартамъ, и богамъ арамейскимъ, и богамъ сидонскимъ, и богамъ моавитскимъ, и богамъ аммонитскимъ, и богамъ филистимскимъ; и Господа оставили и не служили Ему* (Суд. 10, 6). Писатель 2 кн. Парал говоритъ объ Амасіи, царѣ іудейскомъ, что, поразивъ идумеянъ, онъ взялъ съ собою ихъ боговъ и *поставилъ ихъ у себя богами и предъ ними кланялся, и имъ кадилъ* (25, 14). Ахазъ, нечестивый іудейскій царь, терпя пораженіе отъ сиріянъ, по свидѣтельству 2 кн Парал., приносилъ жертвы ихъ богамъ, *думая, что они поражали его* (28, 23; ср. 4 Цар 16, 10—16) и т д.

Главный путь, по которому идолопоклонство всѣхъ названныхъ народовъ, какъ хананейскихъ, такъ и не-хананейскихъ, переходило къ еврейскому народу въ различные періоды его исторіи, состоялъ въ бракахъ или преступной связи его съ языческими женщинами, въ особенности съ хананейскими. На опасность этихъ браковъ неоднократно указывалъ устами вождей своего народа самъ Господь Чрезъ Моисея, напр., Онъ такъ говорилъ израилю: *не вступай съ ними* (хананеями) *въ союзъ и не щади ихъ; и не вступай съ ними въ родство; дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего: ибо они отвратятъ сыновъ твоихъ отъ Меня, чтобы служить инымъ богамъ, и тогда воспламенится на васъ гнѣвъ Господа, и Онъ скоро истребитъ тебя* (Втор 7, 2—4); или въ другомъ мѣстѣ: *не бери изъ дочерей ихъ женъ сынамъ своимъ (и дочерей своихъ не давай въ замужество за сыновей ихъ); дабы дочери ихъ, блудодѣйствуя въ слѣдъ боговъ своихъ, не ввели и сыновъ твоихъ въ блуженіе въ слѣдъ боговъ своихъ* (Исх. 34, 16). Іисусъ Навинъ отъ лица Господа въ послѣднемъ своемъ завѣщаніи израильскому народу, предостерегая его отъ связей съ хананеями, далъ ему такой совѣтъ: *если вы отвратитесь и пристанете къ оставшимся изъ народовъ сихъ* (хананейскихъ), *которые остались между вами, и вступите въ родство съ ними, и будете ходить къ нимъ и они къ вамъ: то знайте, что Господь, Богъ вашъ, не будетъ уже прогонять отъ васъ народы сіи, но они будутъ для васъ петлею и сѣтью, бичемъ для ребръ вашихъ, и терномъ для глазъ вашихъ, доколѣ не будете истреблены съ сей доброй земли, которую далъ вамъ Господь, Богъ вашъ* (Іис. Нав. 23, 12—13)... Всѣ эти предостереженія и требованія, очевидно, основаны на глубокомъ знаніи, съ одной стороны, увлекающейся чувственностью природы

израиля, съ другой—и главнымъ образомъ—на пониманіи особенностей ханаанскаго народа, какъ представителя гнуснаго идолослуженія, соединеннаго съ развратомъ, и потому имѣвшаго притягательную прелесть для склонныхъ къ чувственности евреевъ Опасенія названныхъ представителей еврейскаго народа, къ несчастію, не оказались напрасными и не замедлили оправдаться, лишь только этотъ народъ вступилъ въ землю Обѣтованную. По свойственной ему черствости души и юношескому легкомыслію онъ скоро забылъ всѣ прежнія завѣщанія, или, лучше сказать, пренебрегъ ими, уклонившись отъ ихъ исполненія. Вотъ въ какихъ немногихъ, но довольно ясныхъ словахъ изображаетъ это св. писатель книги Судей: *и жили сыны израилевы среди хананеевъ, хеттеевъ, аморреевъ, ферезеевъ, евеевъ, (гергесеевъ) и іевусеевъ; и брали дочерей ихъ себѣ въ жены, и своихъ дочерей отдавали за сыновей ихъ, и служили богамъ ихъ. И сдѣлали сыны израилевы злое предъ очами Господа, и забыли Господа, Бога своего, и служили Ваалямъ и Астартамъ* (Суд 3, 5—7). Это послѣднее свидѣтельство не двусмысленно: оно прямо говоритъ, что идолопоклонство древнихъ евреевъ было прямымъ и непосредственнымъ слѣдствіемъ воспрещенныхъ въ законѣ Моисеевомъ преступныхъ браковъ израильтянъ съ ханаанскими чувственными женщинами, для которыхъ развратъ имѣлъ значеніе нравственно-религіознаго подвига. Чрезъ эти браки въ семью израильтянъ вносилось все порочное, что могло пагубно вліять на религіозную ея сторону, производя потемнѣніе и искаженіе истинной вѣры. Чрезъ нихъ до крайности могла ослабѣть еврейская національность, а языкъ и вообще еврейскій типъ могли испортиться. Замѣчательно, что эти браки были заключаемы евреями не въ силу необходимости, будто бы у нихъ ощущался недостатокъ въ своихъ женщинахъ, а въ силу ихъ неимовѣрной чувственности, которая находила себѣ просторъ среди нравственно разложившагося народа, вводившаго въ свой культъ развратъ, и заставляла ихъ заключать браки съ нецѣломудренными ханаанскими женами. Вредъ отъ этихъ браковъ, удовлетворявшихъ народному сладострастію, былъ, дѣйствительно, большой, какъ ясно свидѣтельствуетъ библейская исторія. Соломонъ, великій царь еврейскаго народа, сынъ благочестиваго Давида, доколѣ держался вдали отъ всего языческаго и всею душою былъ преданъ національнымъ интересамъ своего царства, приближался къ идеалу царя въ теократическомъ царствѣ. Вѣрный наставленію своего родителя (3 Цар. 2 гл), онъ старался угождать Господу, вознесшему его на тронъ, и всему предпочиталъ заповѣди Господни. Чрезъ основаніе великой іерусалимской святыни—храма, какъ центра богослуженія, ему удалось увѣнчать великое зданіе національнаго

объединенія и возвращенія евреевъ къ нравственной, тѣсно связанной съ именемъ Іеговы, идеѣ, незадолго до него поколебленной въ массѣ народа Въ его время государство стало наслаждаться внутри миромъ и безопасностью, а совнѣ—уваженіемъ со стороны другихъ народовъ (3 Цар. гл. 4). Вездѣ былъ достатокъ въ матеріальномъ обезпеченіи, и видны были слѣды умственнаго и нравственнаго развитія. Повидимому, съ царствованіемъ этого мудраго царя наступилъ золотой вѣкъ.. Но недолго продолжалось такое блаженное состояніе израиля.. Какъ самъ не испытавшій, по собственному опыту, прежнихъ бѣдствій своего народа, Соломонъ въ послѣднее время своей жизни (это—время, омрачившее славу его мудраго царствованія) не только не сталъ заботиться о благѣ своего народа, но даже началъ прямо разворять его своими громадными налогами въ пользу своего роскошнаго и многочисленнаго двора (3 Цар. 4)... Перемѣна народнаго счастья является слѣдствіемъ брачныхъ союзовъ Соломона съ иноплеменными женами, въ числѣ которыхъ были: дочь египетскаго царя, моавитянки, аммонитянки, идумеянки, сидонянки, хеттеянки Таково политическое значеніе факта бракосочетанія Соломона съ иноплеменными женами. Но гораздо важнѣе религіозно-нравственное значеніе этого факта Какъ язычницы, царскія жены принесли съ собою, при появленіи въ еврейскомъ царствѣ, разнаго рода языческія идеи и свои родные культы. Эти идеи и культы получаютъ свое право существованія, и Соломонъ подъ своею властію имѣетъ не однихъ только служителей истиннаго Бога, но и чтителей ложныхъ боговъ. Заботясь, какъ царь *теократическаго* государства, о поддержаніи истинной религіи, онъ началъ обнаруживать терпимость къ религіямъ своихъ женъ, даже такихъ, съ которыми закономъ было запрещено заключать брачныя связи (Втор. 7, 1. 3. 4), и культы которыхъ евреи обязаны были истреблять (Исх. 23, 33; 34, 11—16; Втор 7, 1—4). Онъ какъ бы узаконяетъ существованіе языческихъ религій въ своемъ государствѣ, не преслѣдуя ихъ, когда этого требовалъ положительный законъ Моисея. Въ такомъ случаѣ и другіе иноземцы, проживавшіе по различнымъ причинамъ въ землѣ Обѣтованной, между прочимъ, и имъ самимъ призванные (напр. художники, ремесленники), свободнѣе чувствовали себя въ религіозномъ отношеніи; самъ царь въ этомъ отношеніи сталъ менѣе требователенъ, чѣмъ какъ это было въ началѣ его царствованія. Весьма вѣроятно, что и „пришельцы“, обязанные исполнять нѣкоторыя требованія въ отношеніи къ религіи Іеговы и отказываться отъ нѣкоторыхъ своихъ обрядовъ, соблазнительныхъ для народа Божія, при вѣротерпимости Соломона, могли забывать о своихъ обязательствахъ предъ законами

ѳеократическаго государства. Это показываетъ, что браки Соломона съ иноплеменницами, вызвавши вѣротерпимость со стороны Соломона, сдѣлались началомъ, въ нѣкоторомъ смыслѣ, отпаденія его самого отъ религіи Іеговы и забвенія имъ богооткровенныхъ идей нравственности и источникомъ беззаконія въ государствѣ. Они открыли путь къ идолопоклонству. По выраженію писателя 3 кн. Цар., *во время старости Соломона, жены его склонили сердце его къ инымъ богамъ* (11, 4). По винѣ женъ, *сердце его не было вполнѣ предано Господу, Богу своему, какъ сердце Давида, отца его* (4 ст.). *И сталъ Соломонъ служить Астартѣ, божеству сидонскому, и Милхому, мерзости аммонитской* [1]). Въ угоду своимъ чужестраннымъ женамъ онъ *построилъ капище Хамосу, мерзости моавитской, на горѣ, которая предъ Іерусалимомъ, и Молоху, мерзости аммонитской* (7 ст.). Въ еврейскомъ царствѣ явились, такимъ образомъ, служители многихъ языческихъ боговъ, ходившіе открыто предъ глазами народа Божія. Все это не могло не соблазнять народа Божія. Примѣры бываютъ заразительны, тѣмъ болѣе—примѣръ царя, представителя народа, царя мудрѣйшаго, мудрости котораго приходили послушать изъ дальнихъ странъ (3 Цар. 4 и 10). Не воспитанные въ глубокой преданности закону Іеговы и расположенные къ чувственности, худшіе израильтяне, дѣйствительно, увлеклись дурнымъ примѣромъ царя и ушли даже далѣе своего образца въ преданности

---

[1]) Весьма трудный для объясненія вопросъ о степени паденія Соломона (3 Цар гл 11) рѣшается библеистами неодинаково. Бл Августинъ сомнѣвается въ искренности Соломонова идолослуженія. Но нѣкоторые изъ новѣйшихъ западныхъ толковниковъ библеистовъ (Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes, Th. II, 140—141), наоборотъ, признаютъ Соломона виновнымъ въ собственномъ идолопоклонствѣ. Въ виду того, что у Іисуса, сына Сирахова, нѣтъ прямого указанія на идолопоклонство Соломона, а лишь замѣчается, что онъ наклонилъ чресла свои къ женщинамъ и поработился имъ тѣломъ своимъ, чѣмъ и положилъ пятно на славу свою (47, 22—23), а также и на основаніи контекста рѣчи 11 гл. 3 Цар., сообразнѣе паденіе Соломона представлять, какъ „измѣну отечественной религіи, а не какъ идолопоклонство въ собственномъ смыслѣ“ (Я. А. Богородскій, Еврейскіе цари, 422). „Преступленіе Соломона состояло въ равнодушіи его къ своей религіи и въ соблазнительной терпимости по отношенію къ языческимъ религіямъ“ (Я. А. Богородскій, тамъ же, 421) „Онъ не оставляетъ Іеговы, а лишь не вполнѣ Ему слѣдуетъ, и не кланяется чужимъ богамъ, хотя и служитъ имъ (не поклоненіемъ)“ (Ѳ Я. Покровскій, Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское, 297). Вѣроятно предположеніе (см. Херасковъ, Обозрѣніе Историческихъ книгъ В. З.), что, подъ конецъ жизни, въ угоду своимъ женамъ, онъ даже участвовалъ на любострастныхъ пирахъ въ языческихъ капищахъ, такъ какъ они могли удовлетворять его сладострастію, приведшему его къ многоженству.

чужимъ богамъ. Это даютъ видѣть слѣдующія слова пр. Ахіи къ Іеровоаму о причинѣ раздѣленія еврейскаго царства: *Это за то, что они* (колѣна израилевы) *оставили Меня и стали поклоняться Астартѣ, божеству сидонскому, и Хамосу, богу моавитскому, и не пошли путями Моими, чтобы дѣлать угодное предъ очами Моими, и соблюдать уставы Мои и заповѣди мои, подобно Давиду* (3 Цар. 11, 33). Что народъ не былъ враждебно настроенъ противъ идолослуженія, которое въ своемъ царствѣ терпѣлъ Соломонъ, это видно изъ того, что устроенныя Соломономъ идольскія высоты цѣлыя столѣтія до царя Іосіи продолжали существовать послѣ его смерти (3 Цар. 11, 5—7; ср. 4 Цар. 23, 13): иначе народъ окончательно разрушилъ бы ихъ прямо послѣ смерти своего царя. Такой же точно вредъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи принесъ и бракъ израильскаго царя Ахава съ финикійской принцессой Іезавелью, отличавшеюся физическою красотою Какъ происходившая не изъ дома Іакова, но изъ народа, во всемъ древнемъ мірѣ самаго хитраго, съ практическимъ умомъ, коварнаго и вѣроломнаго, дочь бывшаго первосвященника въ культѣ богини Астарты, Іезавель всячески старалась уничтожить истинную богооткровенную религію, въ которой лежала сила и могущество израиля. Враждебная къ религіи своего новаго народа (еврейскаго), она всячески старалась истреблять и проповѣдниковъ ученія объ Іеговѣ, чего и достигла Вслѣдствіе такого отношенія ея къ религіи Іеговы, св. пр Илія вполнѣ справедливо могъ сказать: *я одинъ остался пророкъ Господень* (3 Цар 18, 22) Напротивъ, она всюду старалась возвысить идеи язычества, которому всею душою была предана. Въ своемъ царскомъ дворцѣ она содержитъ 850 (450 Вааловыхъ и 400 Астартиныхъ) лжепророковъ Ваала и Астарты (3 Цар. 18, 19) и явно покровительствуетъ партіи язычества, при ея помощи одержавшей надъ поклонниками Іеговы внѣшнюю побѣду. Не менѣе пагубное дѣйствіе брака Ахава съ финикійской принцессой видно и изъ исторіи Навуѳея. Здѣсь безнравственность вліянія Іезавели на Ахава выступаетъ во всей силѣ (ср. 3 Цар. 21). По смерти Іосафата этотъ несчастный бракъ съ финикійской принцессой, причинившій такъ много бѣдствій царству израильскому, не могъ не наложить пятна и на царство іудейское. *Всякое дерево доброе*, сказалъ Іисусъ Христосъ, *приноситъ и плоды добрые, а худое дерево приноситъ и плоды худые* (Матѳ 7, 17). Дочь Іезавели Гоѳолія, царица іудейская, жена Іорама, изъ рода Ахава, дѣйствительно была такою же злокозненною и опасною женщиною, какою была ея мать. Она истребила бы весь домъ Давидовъ, изъ котораго долженствовалъ произойти Мессія, если бы ей не противились столь энергично *мужи Іеговы*. И нужно замѣтить, что она успѣвала въ своемъ коварствѣ, вѣроятно, потому,

что на своей сторонѣ имѣла не мало приверженцевъ изъ іудеевъ, подобно ей, отпадшихъ отъ Іеговы и ходившихъ въ слѣдъ иныхъ боговъ. При ея языческомъ фанатизмѣ легко было подобрать себѣ такихъ же развращенныхъ слугъ, какою она сама была. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что при ней, какъ и при Іезавели, порокъ и безнравственность въ іудейскомъ царствѣ торжествуютъ надъ чистою нравственностью и добродѣтелью. Покровительствуемая ею партія Ваала одерживаетъ верхъ надъ партіей истинныхъ почитателей Іеговы. По обычаю языческихъ деспотовъ передней Азіи, супругъ этой царицы, Іорамъ, сынъ Іосафата, рѣшительно истребилъ всѣхъ братьевъ и знатнѣйшихъ людей государства, которые, вѣроятно, были вѣрны Іеговѣ Вмѣстѣ съ женою Гоѳоліею онъ выстроилъ храмъ Ваалу съ алтарями и идолами. Событія послѣ плѣна вавилонскаго также убѣждаютъ въ томъ, что смѣшанные браки въ еврейскомъ народѣ служили путями, по которымъ переходили въ еврейскія семейства и общество формы языческаго служенія божествамъ и самыя божества, и были вредны какъ для еврейской національности, такъ и для чистой и святой религіи Іеговы Ездра и его сподвижники какъ нельзя лучше засвидѣтельствовали о пагубномъ для религіи заключеніи браковъ съ языческими женщинами. По свидѣтельству св писателя 1 кн. Ездры, Ездра, когда пришелъ въ Іерусалимъ изъ Персіи, по указу Артаксеркса Лонгимана, и увидѣлъ, что іудеи живутъ въ нечистыхъ бракахъ съ язычницами, не только простые люди, но и левиты и даже священники (1 Ездр. 9, 1—2), растерзалъ свои ризы и сидѣлъ въ храмѣ въ глубокой печали до вечерней жертвы. Браки съ иноплеменницами-хананеянками, аммонитянками, моавитянками и египтянками показали ему, что въ народѣ, наказанномъ плѣномъ за уклоненіе въ язычество и за нарушеніе закона, снова стало развиваться беззаконіе. Припомнивъ заповѣдь Господа, воспрещавшую браки съ хананскими и другими народами (Втор. 7, 3. 4), онъ прямо потребовалъ отъ израиля расторженія этихъ браковъ. По его настоянію было расторжено до 113 супружествъ (1 Ездр. 10). Очевидно, въ этихъ бракахъ онъ увидѣлъ, что израильтяне становятся на дорогу, ведущую къ язычеству и вредную для еврейской національности и языка, ибо, по выраженію св писателя книги Неемін, сыновья тѣхъ іудеевъ, которые взяли себѣ женъ изъ азотянокъ, аммонитянокъ и моавитянокъ, *въ половину говорятъ по азотски или языкомъ другихъ народовъ и не умѣютъ говорить по іудейски* (Неем. 13, 23. 24). Такой же вредъ отъ нихъ видѣли и богобоязненные современники Ездры, когда говорили ему: *народъ израилевъ, и священники и левиты не отдѣлились отъ народовъ иноплеменныхъ съ мерзостями ихъ, отъ хананеевъ, хеттеевъ, ферезеевъ, іевусеевъ,*

аммонитянъ, моавитянъ, египтянъ и аморреевъ; потому что дочерей ихъ взяли за себя и за сыновей своихъ, и смѣшалось сѣмя святое съ народами иноплеменными... (1 Ездр. 9, 1 2). Не напрасно противъ такого рода (смѣшанныхъ) браковъ возставало и общественное мнѣніе, какъ, по свидѣтельству Іосифа Флавія (Древн XI, 8, § 2), показываетъ примѣръ Манассіи, заключившаго бракъ съ Куѳеянкой и чрезъ то возбудившаго въ массѣ такое негодованіе, которое прямо привело къ междоусобію [1]). Ограниченіе такихъ браковъ и даже запрещеніе ихъ было вполнѣ необходимо въ виду поддержанія національности и религіи: въ противномъ случаѣ, т е если бы эти браки продолжались постоянно, могли бы потеряться для человѣчества ученіе объ Іеговѣ и сопряженныя съ нимъ идеи правосудія, нравственности и святости: ибо, по выраженію проф. Хвольсона, если бы сосудъ, въ которомъ хранились эти драгоцѣнныя достоянія человѣчества, разбился, то пропало бы и самое содержавшееся въ немъ [2]) .

Другой путь, приводившій еврейскій народъ къ идолопоклонству при его сношеніяхъ съ иноземными народами, состоялъ въ его господствѣ надъ этими послѣдними, съ одной стороны, и въ рабской отъ нихъ зависимости, съ другой. Въ обоихъ этихъ случаяхъ израиль прямо уклонялся отъ своего главнаго назначенія, которое должно было состоять въ служеніи религіи. Въ служеніи религіи состояла также и историческая задача жизни израиля съ самаго момента отдѣленія его, въ лицѣ Авраама, отъ всѣхъ другихъ народовъ древности, погруженныхъ въ язычество Центромъ общественной жизни народа Божія былъ не форумъ, какъ у римлянъ, но святилище Іеговы. Такимъ образомъ, во все время своего существованія въ древнемъ мірѣ онъ долженъ былъ служить не политикѣ, не наукѣ, или искусству, а исключительно религіи; онъ былъ рабомъ Іеговы, служителемъ Божіимъ, *царствомъ священниковъ и народомъ святымъ* (Исх. 19, 6). Быть свѣточемъ въ религіозно-нравственномъ смыслѣ для другихъ народовъ и хранителемъ во всемъ родѣ человѣческомъ всѣхъ Божественныхъ обѣтованій готовили его законъ Моисея разными предписаніями и заповѣдями и пророки. Религія была основою его государства и душою его народной жизни Это общепризнанный, согласный съ Библіею, фактъ. Господствуя надъ другими царствами, израиль долженъ былъ заботиться объ удержаніи подъ своею властью этихъ царствъ или чрезъ военную силу, или же мирнымъ образомъ. Въ такомъ случаѣ задачею народной жизни являлась не религія, но внѣшняя поли-

---

[1]) А. П Лопухинъ, Законодательство Моисея, 48.

[2]) Новооткрытый памятникъ моавитскаго царя Меши. Хр. Чт., 1870, II, 268.

тика Интересы народа направлялись не на духовныя занятія, а на мірскія, и самъ народъ изъ *царства священниковъ* превращался, естественно, въ мірскихъ людей. Исторія Соломона достаточно подтверждаетъ это. Живя въ мирѣ со всѣми окрестными странами и господствуя надъ нѣкоторыми иноземными народами, Соломонъ занимался во вторую половину своего царствованія не дѣлами вѣры и религіи, но торговлею, промышленностью и другими мірскими дѣлами. По его примѣру шелъ и народъ. Вслѣдствіе этого еврейское царство получило чисто мірской характеръ. Въ этомъ отношеніи оно уподобилось восточнымъ монархіямъ съ деспотическимъ правленіемъ. Не удивительно послѣ этого, что въ него могли проникнуть многіе языческіе культы и получить тамъ право своего существованія. Ясно, что подобное господствованіе надъ другими народами, отвлекавшее евреевъ отъ ихъ главнаго назначенія, служило лишь къ ихъ вреду въ религіозномъ отношеніи. Оно открывало просторъ къ разновѣрію въ государствѣ. Точно также было вредно въ религіозномъ отношеніи и состояніе зависимости израиля отъ иноплеменныхъ народовъ Соединяясь, при своей политической слабости, съ окрестными народами, въ виду совокупныхъ и общихъ цѣлей временной защиты и благоустройства, еврейскій народъ ставилъ себя въ такое положеніе, при которомъ вполнѣ естественно было смѣшать духовныя идеи ѳеократіи и религіи Іеговы съ матеріальными представленіями язычества. Подобные союзы, обыкновенно, сближали и сродняли его съ языческою цивилизаціею во всей ея полнотѣ. Иногда въ этихъ случаяхъ цари даже прямо переносили на еврейскую почву языческіе культы (2 Пар. 25, 14; 28, 23), заставляя простую массу лишь строго слѣдовать предписаніямъ своей власти. Иногда же заимствованіе языческихъ взглядовъ, обрядовъ и церемоній еврейскимъ народомъ просто имѣло значеніе моды.

Согласно съ ученіемъ Слова Божія Ветхаго и Новаго Завѣта и нѣкоторыхъ церковныхъ писателей, должно думать, что въ основѣ древне-еврейскаго идолопоклонства, какъ и идолопоклонства вообще, лежало такъ называемое демонское вліяніе. Въ этомъ вліяніи — третья причина возникновенія древне-еврейскаго идолопоклонства. Мѣста Священнаго Писанія, гдѣ языческіе боги называются бѣсами, достаточно говорятъ въ пользу этой мысли. Въ Библіи немного такихъ мѣстъ. Изъ Ветхаго Завѣта сюда принадлежатъ два рода свидѣтельствъ: а) Втор. 32, 17 и Пс. 105, 37 (по евр. Биб. 106, 37); ср. Вар. 4, 7 и б) Лев. 17, 7; 2 Пар. 11, 15. Въ составъ перваго рода свидѣтельствъ входятъ слѣдующія: 1) *пожроша бѣсовомъ, а не Богу, богомъ, ихже не вѣдѣша: нови и секрати (недавни) пріидоша, ихже не вѣдѣша отцы ихъ* (Втор. 32, 17), и 2) *пожроша сыны своя и*

дщери своя бѣсовомъ (Пс. 105, 37)[1]). Второй родъ свидѣтельствъ представляютъ: 1) *и да не пожрутъ къ тому жертвъ своихъ суетнымъ, имже сами блудодѣйствуютъ вельдъ ихъ: законное вѣчное будетъ вамъ въ роды ваша* (Лев. 17, 7) и 2) *и постави* (Іероваамъ) *себѣ жрецы на высокихъ, и идоломъ, и суетнымъ, и телцемъ, имже сотвори Іероваамъ* (2 Пар. 11, 15)[2]).

Въ первомъ родѣ свидѣтельствъ, въ переводахъ: греческомъ LXX (δαιμόνια), вульгатѣ (daemonia) и славянскомъ *(бѣси)* языческіе идолы называются прямо бѣсами или демонами. Не указываетъ ли это лишь на личный взглядъ переводчиковъ священнаго текста, признававшихъ идоловъ за бѣсовъ? Таковъ ли взглядъ самихъ священныхъ писателей на идоловъ? Чтобы опредѣлить это, обратимся къ подлинному тексту Священнаго Писанія.

Въ еврейскомъ текстѣ книги Второзаконія и Псалтири языческіе боги называются „шедим“. Значеніе этого еврейскаго термина въ наукѣ съ точностію не опредѣлено Истолкователи Библіи не пришли ни къ чему опредѣленному даже въ указаніи его филологическаго значенія, не говоря о внутреннемъ предметномъ значеніи, которое поставляется ими въ зависимость отъ филологическаго. Одни, производя это слово отъ „шадад“ = „опустошать“, хотятъ видѣть въ немъ синонимъ dii destructores = боги губители (Витринга). Другіе (Кнобель) понимаютъ его въ томъ же значеніи (Verderber, d i. Schädliche Wesen), но производятъ отъ корня „шуд“ = „шадад“ (Пс. 91, 6 по евр. Биб.). Согласно съ большинствомъ филологовъ и библеистовъ (Гезенусъ, Эвальдъ и др.) въ новѣйшее время слово „шед“ = „господинъ“ стали понимать, какъ причастную форму отъ šûd „шуд“, сроднаго šâdad „шадад“ = превосходить силою, осиливать, насиловать, въ араб. господствовать, а множ. форму „шедим“=„господа“, какъ общее названіе языческихъ боговъ[3]). Такое пониманіе должно признать наиболѣе вѣроятнымъ. Вѣроятность его можетъ быть доказана изъ анализа 17 ст. 32 гл. кн Второзаконія. Этотъ стихъ стоитъ въ

---

[1]) Въ рус. переводѣ, изд. по благ Свят. Синода. эти два мѣста читаются такъ. *приносили жертвы бѣсамъ* (евр. laššēdîm „лашшедим“). *а не Богу, богамъ которыхъ они не знали, новымъ, которые пришли отъ сосѣдей, и о которыхъ не помышляли отцы ваши* (Вт. 32, 17) и *приносили сыновей своихъ и дочерей своихъ въ жертву бѣсамъ* (евр laššedîm „лашшедим“) (Пс 105, 37. по евр. Биб. 106, 37).

[2]) Въ синод. рус. пер.: *чтобы они впредь не приносили жертвъ своихъ идоламъ* (laśśe'îrîm „лассеирим“), *за которыми блудно ходятъ они Сте да будетъ для нихъ постановленіемъ вѣчнымъ въ роды ихъ* (Лев. 17, 7) и *и поставилъ у себя жрецовъ къ высотамъ, и къ козламъ* (welaśśe'îrîm „велассеирим“), *и къ тельцамъ, которыхъ онъ сдѣлалъ* (2 Пар. 11, 15).

[3]) Baudissin, Studien z s RG 1, 132. Ср Ѳ. Г Елеонскій, Исторія изр. нар. въ Египтѣ, 139.

тѣсной связи съ 16 и 18 ст. той-же главы. Всѣ они представляютъ развитіе мысли, заключающейся во второй половинѣ 15 ст.: *и оставилъ онъ* (израиль) *Бога, создавшаго его, и презрѣлъ твердыню спасенія своего.* По смыслу ихъ, оставленіе израилемъ Бога было обращеніемъ его къ идоламъ, которые здѣсь называются: *богами чуждыми* („зарим"), *мерзостями*, („тоэвот"), *бѣсами* („шедим"), *богами, которыхъ израильтяне не знали* (ср Втор. 7, 25; 27, 15), *новыми, которые пришли отъ сосѣдей и о которыхъ не помышляли отцы ихъ.* Названіе идоловъ *чуждыми богами* указываетъ на то, что эти боги прежде не были почитаемы израилемъ, но только иноземными народами, отъ которыхъ и получили ихъ израильтяне Названіе *мерзостями* указываетъ на то, что идолы для истиннаго Бога были мерзостью и предметомъ отвращенія, поскольку соединявшіеся съ служеніемъ имъ плотскіе грѣхи (ср. культы Ваалъ-Фегора и Ашеры), были противны требованіямъ нравственнаго закона Іеговы и приводили къ нарушенію вѣрности Іеговѣ. Какъ первое, такъ и второе названія *(чуждые боги и мерзость)* весьма часто употребляются въ Библіи для обозначенія вообще языческихъ боговъ. Тоже слѣдуетъ сказать и о другихъ опредѣленіяхъ боговъ, которымъ служили евреи, оставивъ истиннаго Бога, т. е. о названіяхъ: *боги, которыхъ израильтяне не знали*, и *новые боги, которые пришли отъ сосѣдей.* Эти опредѣленія могутъ быть поняты такъ же, какъ общее названіе идоловъ. На основаніи этого и выраженіе „шедим" (слав. *бѣси*), какъ стоящее между общими опредѣленіями боговъ, по требованію контекста рѣчи, должно понимать, какъ общее названіе языческихъ боговъ. Признавать это выраженіе за названіе какихъ-нибудь опредѣленныхъ божествъ не позволяетъ и общій смыслъ пѣсни Моисея. Въ своей обличительной пѣсни Моисей имѣетъ въ виду напомнить израилю не опредѣленный фактъ уклоненія его къ какимъ нибудь опредѣленнымъ языческимъ божествамъ, но общее его неразумное отступленіе отъ истиннаго Бога, неоднократно подававшаго ему Свои блага, и обращеніе его къ идоламъ, которыхъ прежде незнали отцы израильскаго народа. Было бы неожиданностью встрѣтить у него указаніе на опредѣленное божество.

Въ своей пѣсни названіе „шедим" Моисей ставитъ въ связи не съ какими нибудь другими эпитетами языческихъ боговъ (такихъ эпитетовъ въ Св. Писаніи много, какъ показано будетъ ниже), а въ связи съ *боги чуждые* и *мерзости.* Это даетъ возможность опредѣлить, чѣмъ отличается общее названіе идоловъ „шедим" отъ другихъ общихъ названій Въ своихъ обличеніяхъ Моисей имѣлъ въ виду показать крайнее неразумие израиля, оставившаго своего Бога и перешедшаго на сторону языческихъ бо-

говъ. Опредѣляя ниже за это Божественное наказаніе израильскому народу, онъ такъ говоритъ отъ лица Господа: *они раздражили Меня не-богомъ* („ло-эл“), *суетными своими огорчили Меня: и Я раздражу ихъ не-народомъ* („ло-ам“), *народомъ безсмысленнымъ огорчу ихъ* (ст. 21). Слово *не-народъ* означаетъ въ данномъ случаѣ языческіе народы Какъ выраженіе *не-богъ*, въ противоположность *Богъ*, указываетъ на идоловъ, какъ лишенныхъ предиката божества, такъ равно и выраженіе *не-народъ*, въ противоположность *народъ*, можетъ указывать на то, что языческіе народы, у которыхъ евреи заимствовали идоловъ, не заслуживаютъ даже названія народа. Моисей, очевидно, говоритъ о языческихъ народахъ съ нѣкоторою долею презрѣнія къ нимъ (иронически). Онъ называетъ ихъ *безсмысленнымъ народомъ*, въ противоположность израилю, который есть *разумный народъ* (Втор. 4, 6). Называя языческихъ боговъ *чуждыми*, т. е. взятыми отъ иноземныхъ народовъ, *не-народа*, свое презрѣніе онъ переноситъ, такимъ образомъ, и на этихъ боговъ. Презрительное отношеніе Моисея къ этимъ божествамъ еще яснѣе проглядываетъ въ названіи ихъ *мерзостями*. Принимая во вниманіе это и характеръ обличительной пѣсни Моисея, и въ названіи „шедим“ должно усматривать также презрительное отношеніе Моисея къ языческимъ божествамъ. Сказанное въ достаточной мѣрѣ говоритъ о томъ, что, будучи общимъ названіемъ языческихъ боговъ, „шедим“ есть въ тоже время презрительное названіе этихъ боговъ. Отъ другихъ общихъ презрительныхъ названій боговъ оно (выраженіе „шедим“) отличается по своему предметному значенію. Въ послѣднемъ отношеніи оно можетъ быть признано аналогичнымъ встрѣчающемуся въ ассирійскихъ надписяхъ названію Sedu или (по Шрадеру) šidu. По мнѣнію ассиріологовъ, названіемъ Sedu первоначально обозначались тѣ божества, которыя на памятникахъ были представляемы въ видѣ колоссальныхъ быковъ [1]). Идеограмма этого названія означаетъ также полубога или генія (добраго и злого), по-ассирійски utukku [2]). Въ вавилонскихъ и ассирійскихъ религіозныхъ текстахъ оно прямо прилагается какъ къ добрымъ духамъ, такъ и къ злымъ, приносящимъ вредъ [3]). Эти геніи у ассирійцевъ признавались низшими силами сравнительно съ богами. Вѣроятно, и еврейское слово „шедим“, какъ аналогичное ассирійскому Sedu, въ древнее время имѣло подобное же предметное значеніе. Въ устахъ Моисея оно, такимъ образомъ, могло имѣть значеніе названія идоловъ, какъ демоновъ. Употребляя его,

---

[1]) Schrader, K. A. T. 160.
[2]) Ibid.
[3]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 23.

Моисей тѣмъ самымъ хотѣлъ прямо унизить языческія божества, какъ ничтожныя и безсильныя, ибо и съ языческой точки зрѣнія геніи „Sedu“ = евр. „шедим“ считались лишь низшими существами, а не богами. Такое значеніе „шедим“ перешло изъ книги Второзаконія и въ Пс. 105, 37 ст. (ев. Биб. 106, 37) Значитъ, и псалмопѣвецъ видѣлъ въ идолахъ не боговъ, а низшія силы, демоновъ [1]). Вѣроятность этого достаточно подтверждаетъ изъ многихъ древнихъ истолкователей Св. Писанія бл. Θеодоритъ въ объясненіи 37—39 ст. 105 псалма, когда говоритъ: „крайній верхъ нечестія показали они (израильтяне) въ себѣ. Ибо не высшая ли степень злочестія осквернять землю кровями сыновей и дочерей и приносить ихъ въ жертву кровожаднымъ *демонамъ?* Богу не приносили они и узаконеннаго, а идоламъ закалали и дѣтей“ [2]).

Итакъ, названіе идоловъ бѣсами въ переводахъ книгъ Второзаконія и Псалтири не есть только выраженіе личнаго взгляда переводчиковъ, но буквальное воспроизведеніе подлиннаго взгляда самихъ священныхъ писателей. Въ этомъ же смыслѣ нужно понимать показанія и переводовъ Библіи, изъ которыхъ въ таргумѣ евр. слову šēdîm въ Пс. 105, 37 (106, 37) соотвѣтствуетъ mazzîqayâ „маззикайа“=вредные, т е. демоны, въ Grăcus Venetus — δαίμονες, въ сирійскомъ и арамейскомъ — слово, означающее злого духа [3])

Обратимся къ другому роду свидѣтельствъ, заключающихся въ книгахъ Левитъ (17, 7) и 2 Паралипоменонъ (11, 15). Греческій LXX и славянскій переводы въ данныхъ мѣстахъ не упоминаютъ о бѣсахъ или демонахъ. Въ нихъ говорится объ идолахъ въ об-

---

[1]) Ключъ къ разумѣнію подъ шедим злыхъ духовъ или демоновъ даетъ греческій переводъ LXX, въ которомъ слову шедим соотвѣтствуетъ δαιμόνιον. Послѣднее названіе у LXX всегда употребляется въ значеніи „злой духъ, бѣсъ“. Особенно это видно изъ 13, 21 и 34, 14 кн. пр. Исаіи и 6 ст. 90 псалма. У Исаіи δαιμόνια поставляются въ связь съ σείρηνες и ὀνοκένταυροι, названіемъ страшныхъ и вредныхъ для народа чудовищъ, и тѣмъ самымъ причисляются къ послѣднимъ. Въ пс. 90, 6 δαιμόνιον μεσήμβρινον („бѣсъ полуденный“) противополагается истинному Богу, подающему помощь и заступленіе уповающимъ на Него и избавляющему вѣрующихъ отъ разнаго рода золъ. Стало быть, δαιμόνιον μεσήμβρινον былъ носителемъ зла, отъ котораго могла избавить людей лишь надежда на Бога. Въ книгѣ Товитъ названіе δαιμόνιον усвояется злому духу Асмодею. который въ 3, 8 и 17 прямо отмѣчается, какъ πονηρὸν δαιμόνιον. Въ кн. пр Варуха (4, 35) обитатели развалинъ Вавилона называются δαιμόνια, вѣроятно. въ томъ же смыслѣ, въ какомъ такъ называются обитатели опустошенной Идумеи. Въ Новомъ Завѣтѣ (Мо. 9, 33; Мр. 1. 34, 3, 22; Іак. 2, 19 и др.) и у Іосифа Флавія (Древн. VI, 2, VIII, 2. 5) δαιμόνιον также употребляется, какъ эпитетъ злыхъ духовъ или бѣсовъ. Ср. Baudissin, Studien z s R G, 1, 112 и 113.

[2]) Творенія бл. Θеодорита, рус пер, 1856, т. 28, стр 228—229.

[3]) Baudissin, Studien. z. s. RG, 131.

щемъ смыслѣ, какъ μάταια, *суетныхъ*. Но извѣстнѣйшіе другіе переводы называютъ языческихъ боговъ демонами и въ поименованныхъ книгахъ Левитъ и 2 Паралипоменонъ. Такъ, вульгата называетъ ихъ daemonia, Лютеръ — Feldteufel, англійская Библія — devils — демоны, Gracus Venetus — δαίμονες [1]). Въ виду несогласія переводовъ относительно названія идоловъ нѣкоторые библеисты въ названныхъ переводахъ готовы допустить „субъективное пониманіе переводчиковъ“ въ отношеніи къ еврейскому тексту [2]) Но какое изъ этихъ „пониманій“ наиболѣе соотвѣтствуетъ еврейскому тексту и, слѣдовательно, болѣе близко выражаетъ взгляды священныхъ писателей на языческія божества? .

Въ еврейской Библіи въ цитованныхъ мѣстахъ языческіе боги называются „сеиримъ“. Въ настоящее время между гебраистами наиболѣе распространено производство этого названія отъ гл. „саар“ = быть взъерошеннымъ, мохнатымъ, волосатымъ. Коренное его значеніе будетъ: „волосатый, косматый, козелъ“ (Лев. 4, 24; 16, 9; ср. Гезеніусъ, Фюрстъ, Фр. Деличъ). Какъ эпитетъ языческихъ боговъ, „сеиримъ“ въ Лев. 17, 7 и 2 Пар. 11, 15 нѣкоторыми библеистами признается за частное названіе одного изъ египетскихъ божествъ, соотвѣтствовавшаго по своей сущности Пану (который изображался въ формѣ козла) и сдѣлавшагося вслѣдствіе заимствованія отъ египтянъ предметомъ религіознаго почитанія [3]). Но такое значеніе слова „сеиримъ“ не можетъ быть согласовано съ контекстомъ рѣчи показанныхъ двухъ мѣстъ. Согласно съ общимъ смысломъ 17 гл. кн Левитъ, имѣющей въ виду закономъ о единствѣ мѣста для богослуженія (предъ скиніею) расположить еврейскій народъ къ признанію одного истиннаго Бога и предотвратить возможность уклоненія его къ служенію многимъ богамъ вообще, слово „сеиримъ“ должно быть признано не за названіе какого нибудь опредѣленнаго языческаго божества, въ родѣ египетскаго Мендеса, но за названіе всѣхъ вообще языческихъ боговъ [4]). Въ этомъ отношеніи оно подобно названію „шедимъ“ Но въ книгѣ 2 Паралипоменонъ слово „сеиримъ“ стоитъ вмѣстѣ съ терминомъ, указывающимъ на культъ Іеро-

---

[1]) Ibid. 138 и Ѳ. Г. Елеонскій, Исторія изр народа въ Египтѣ, 140.

[2]) Ѳ. Г. Елеонскій, тамъ же

[3]) Изъ библеистовъ такого мнѣнія держатся: Генгстенбергъ (Geschichte des Reiches Gottes, 1, 14), Куртцъ (Geschichte des Alten Bundes, II, 40), Кейль (Biblischer Commentar ub Leviticus, c. 17) и др См. Ѳ Г. Елеонскій, Истор. изр. нар. въ Египтѣ, 136—137. Здѣсь представлены достаточныя основанія въ опроверженіе этого мнѣнія.

[4]) Ѳ Г. Елеонскій, Истор изр нар въ Египтѣ, 137; ср. Baudissin, Studien z. s RG., I, 137

воама I (тельцовъ). Связь этихъ двухъ терминовъ не можетъ говорить въ пользу мнѣнія, что Іероваамъ изъ Египта заимствовалъ вмѣстѣ съ культомъ тельцовъ культъ египетскихъ „сеиримъ", такъ какъ изъ 3 Цар 12, 28 видно, что Іероваамомъ поставлены были только тельцы. Послѣднее (3 Цар. 12, 28), безъ сомнѣнія, зналъ писатель 2 книги Паралипоменонъ. Ставя рядомъ съ терминомъ, означающимъ тельцовъ, терминъ „сеиримъ", священный писатель имѣлъ въ виду указать на культъ тельцовъ, введенный незаконно Іероваамомъ, а не на другое какое либо божество, служившее предметомъ почитанія евреевъ. Въ его устахъ слово „сеиримъ", приложенное къ тельцамъ Іероваама, имѣло значеніе „презрительнаго названія" предметовъ Іероваамова культа[1]) Оно употреблено съ тою цѣлью, чтобы сильнѣе возбудить въ народѣ отвращеніе къ этому незаконному культу чрезъ отрицаніе въ предметѣ его (культа) предиката божества и указаніе на его безсиліе. На эти два опредѣленія термина „сеиримъ" и указываютъ переводы: греческій LXX (*μάτια*), славянскій *(суетные)* въ Лев. 17, 7 и 2 Пар. 11, 15 и русскій („идолы") въ Лев. 17, 7 Но вполнѣ ли въ означенныхъ переводахъ исчерпывается взглядъ священныхъ писателей на боговъ язычества, и въ сказанномъ выражена ли вся сущность понятія „сеиримъ"? Кромѣ разсмотрѣнныхъ мѣстъ Свящ. Писанія, слово „сеиримъ" встрѣчается еще въ кн. пр. Исаіи: 13, 21 и 34, 14. При пророческомъ изображеніи запустѣнія Вавилона пр. Исаія такъ говоритъ о конечной судьбѣ этого города: *и почіютъ тамо звѣріе, и наполнятся домове шуми, и почіютъ ту сирини, и бѣси тамо воспляшутъ* (13, 21). Будущее запустѣніе Идумеи онъ изображаетъ въ подобныхъ же чертахъ: *и срящутся бѣси съ онокентавры и возопіютъ другъ ко другу, ту почіютъ онокентаври, обрѣтше себѣ покоища* (34, 14). LXX толковниковъ въ обоихъ этихъ мѣстахъ слово „сеиримъ" переводятъ *δαιμόνια* (въ русск. перев. *косматые, мышіе*). По толкованію отцовъ Церкви и нѣкоторыхъ современныхъ ученыхъ [2]), словомъ „сеиримъ" пророкъ имѣлъ въ виду указать на демоническія существа, чудовищныхъ обитателей пустыни, имѣвшихъ мрачную наружность и тѣмъ наводившихъ ужасъ на простой народъ. Если принять во вниманіе пред-

---

[1]) Bertheau, Die Bucher Chronik, 310. См Ѳ. Г Елеонскій, тамъ же. Ср Baudissin, Studien z s RG. I, 139. По своему значенію слово „сеиримъ" сближается съ выраженіемъ пр. Осіи 8, 6 Pĕlohîm=ло-элогим=не-богъ

[2]) Толкованія отцовъ Церкви относительно значенія „сеиримъ" см въ „Толкованіи на кн пр. Исаіи" И. С. Якимова, гл 13 и 34 Изъ новѣйшихъ ученыхъ взгляда на „сеиримъ", какъ нечистыхъ духовъ (saltantes satyri), держится Деличъ (Commentar uber Iesaia, 13 c, 192); ср. Gesenius, Thesaurus III, 1335.

ставленіе древнихъ, по которому демоны имѣли видъ козловъ [1]), то можно будетъ признать, что и названные у пророка „сеиримъ", вмѣстѣ съ другими дикими животными — шакалами, гіенами и дикими кошками, населявшіе пустыню, могли имѣть въ воображеніи народа козлообразную фигуру. Въ этомъ смыслѣ вполнѣ вѣроятнымъ представляется выше приведенное филологическое значеніе слова сеиримъ = козлы, косматые, съ взъерошенными волосами. Сближая представленіе пр Исаіи о сеиримъ, какъ обитателяхъ пустынныхъ мѣстъ, съ представленіемъ законодателя о сеиримъ, какъ идолахъ, въ Лев. 17 гл, мы должны признать между ними соотвѣтствіе. У Моисея сеиримъ также признаются за обитателей пустынь и полей, какъ это видно изъ слѣдующаго выраженія 5 ст. 17 гл кн Лев.: *это для того, чтобы приводили сыны израилевы жертвы свои, которыя они закалаютъ на полѣ, чтобы приводили ихъ предъ Господа ко входу скиніи собранія.* Израильтяне приносили этимъ „сеиримъ" жертвы на открытомъ полѣ. Моисей строгимъ закономъ (ср. ст. 4) старается пресѣчь подобный грѣхъ народа. Можно признать вѣроятнымъ мнѣніе, по смыслу котораго служеніе сеиримъ на открытомъ полѣ могло совершаться потому, что въ народномъ представленіи сеиримъ имѣли значеніе боговъ полей и пустынь [2]). Если такъ, то есть основаніе думать, что и св. писатель книги Левитъ смотрѣлъ на идоловъ („боговъ пустынь"), какъ на демоновъ, которые, по слову Спасителя (Мѳ. 12, 43), ходятъ по безводнымъ мѣстамъ. А такъ какъ св. писателю 2 кн. Пар. 11, 15 было извѣстно сказанное въ кн. Левитъ, то возможно думать, что въ его книгу вошло представленіе св. писателя книги Левитъ о богахъ язычества. Подобно Моисею, составитель древней священной лѣтописи въ незаконномъ служеніи тельцамъ такъ же могъ усматривать служеніе демонамъ Ясно, что, кромѣ двухъ, принятыхъ LXX, слав. и частію русскимъ переводами, значеній, слово сеиримъ имѣло еще третье (демоны). Нѣкоторые другіе переводы, какъ то: латинскій, переводъ Лютера, англійская Библія, Grăcus Venetus и пр., поставляющіе въ соотвѣтствіе сеиримъ въ Лев. 17 гл.

---

[1]) По Моисею Маймониду (More Neb 3, 46), у сабеевъ существовали секты, которыя почитали демоновъ, при чемъ вѣрили, что эти демоны имѣли видъ козла. У нихъ было воспрещено употреблять въ пищу мясо козла. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 476

[2]) Dillmann, Exodus und Leviticus. 1880, 537 Есть другое объясненіе разсматриваемаго текста По смыслу этого объясненія, предлагаемаго Ѳ Г. Елеонскимъ (Истор. изр. пар въ Египтѣ, 138), „поле для жертвъ „сеиримъ" было избираемо или только какъ находившееся за чертою стана, который былъ соблюдаемъ въ чистотѣ, такъ что выраженіе „на полѣ"=„внѣ стана" (Лев. 17, 3), или какъ мѣсто, удаленное отъ наблюденія и открывавшее болѣе свободы совершителямъ этихъ жертвъ".

и 2 Пар. 11 гл. *демоны*, очевидно, усматривали въ немъ всѣ три значенія и признавали его вполнѣ синонимичнымъ другому общему презрительному названію языческихъ боговъ шедим. Въ этомъ отношеніи они вполнѣ могутъ отвѣчать прямому смыслу священнаго текста книгъ Левитъ и 2 Паралипоменонъ и выражать взглядъ писателей этихъ книгъ на идоловъ, какъ демоновъ.

Итакъ, и во второмъ родѣ ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ (Лев. 17, 7 и 2 Пар. 11) открывается взглядъ священныхъ писателей на идоловъ, какъ демоновъ [1]).

Кромѣ священныхъ писателей, на идоловъ, какъ демоновъ или бѣсовъ, смотрѣли LXX толковниковъ, которымъ въ этихъ случаяхъ буквально слѣдуютъ славянскіе переводчики. Взглядъ LXX-ти на идоловъ, какъ бѣсовъ, представляется яснымъ и изъ слѣдующихъ двухъ мѣстъ: *яко вси бози языкъ бѣсове* [2]) (δαιμόνια, но по евр. ʾĕlîlîm = элилим): *Господь же небеса сотвори* (Пс. 95, 5; евр. Библ. пс. 96, 5) и *вы же оставившіи мя и забывающіи гору святую мою и уготовляющи демону* (τῷ δαιμονίῳ, но по евр. lagadʰ = лагад) *трапезу и исполняющи щастію растворение* (Ис. 65, 11).

Ветхозавѣтное представленіе объ идолахъ, какъ демонахъ, перешло и въ Новый Завѣтъ. Это можно видѣть изъ того, что во время Спасителя имя языческаго аккаронскаго бога Ваалъ-Зебуба сдѣлалось именемъ высшаго демона Веельзевула (Мр. 3, 22 и др.). Ап. Павелъ въ языческихъ богахъ видѣлъ демоновъ. Говоря объ идоложертвенныхъ яствахъ, онъ ясно называетъ ихъ жертвами демонамъ, бѣсамъ: *зане, яже жруть языцы, бѣсомъ жруть, а не Богови: не хощу же васъ общниковъ бытии бѣсомъ* (1 Кор. 10, 20). По Іоанну Богослову языческое богослуженіе есть лишь почитаніе демоновъ и идоловъ златыхъ, серебряныхъ, мѣдныхъ, каменныхъ и деревянныхъ: *иже ни видѣти могутъ, ни слышати, ни ходити* (Апок. 9, 20). Слѣдовательно, и возлюбленный Христовъ ученикъ, подобно ветхозавѣтнымъ священнымъ писателямъ, видѣлъ въ языческихъ богахъ не боговъ а демоновъ.

Сужденія писателей Ветхаго и Новаго Завѣта легли въ основу взглядовъ и многихъ отцовъ Церкви, которые также смотрѣли на идоловъ язычниковъ, какъ на бѣсовъ [3]).

---

[1]) Подобный же взглядъ можно найти и въ кн пр. Варуха 4, 7, гдѣ идолы также называются бѣсами: *прегорчисте сотворшаго васъ* (Бога вѣчнаго), *пожерше бѣсомъ, а не Богу*. Въ утраченномъ еврейскомъ текстѣ, предполагаютъ, первоначально, въ соотвѣтствіе *бѣсомъ*, стояло „шедим“ (Христанъ, Религіи др. міра, III, 94).

[2]) Въ вульгатѣ этому соотвѣтствуетъ daemonia

[3]) Довольно подробное изложеніе взглядовъ апологетовъ христіанства и многихъ церковныхъ христіанскихъ писателей на языческихъ боговъ, какъ демоновъ, можно читать въ „Религіи др. міра“ еп Христанъа, III, 552—565.

Въ какомъ смыслѣ ветхозавѣтные священные писатели называли языческихъ боговъ, бывшихъ предметомъ почитанія язычествовавшаго израиля, бѣсами или демонами, изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта не видно Объясненіе этого можно найти лишь чрезъ снесеніе ветхозавѣтныхъ свидѣтельствъ съ новозавѣтными Въ свидѣтельствѣ Ап Павла (1 Кор 10, 20) о томъ, что языческія жертвы суть жертвы бѣсамъ, а не Богу, и въ дальнѣйшемъ его выраженіи: *не хощу же васъ общниковъ быти бѣсомъ* проглядываетъ мысль, что идолы, вкушающіе жертвы, суть дѣйствующія существа. Апостолъ общеніе язычниковъ съ ними сравниваетъ съ общеніемъ вѣрныхъ со Христомъ въ таинствѣ Причащенія, каковое общеніе (со Христомъ) есть дѣйствительное пріискреннее общеніе. Это сравненіе не даетъ основанія заключать, что идолы для Апостола имѣли значеніе истуканов, лишенныхъ живого бытія Для него они были скорѣе живыми силами. Сопоставляя это представленіе Апостола Павла съ другими его представленіями, выражающими его основной взглядъ на идоловъ, какъ на безгласныхъ (τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα 1 Кор 12, 2), или не существующихъ (1 Кор. 8, 4), и на идолопоклонство, какъ на почитаніе безгласныхъ идоловъ, въ изображеніи дѣйствительнаго общенія язычниковъ съ своими богами въ приносимыхъ жертвахъ мы должны усмотрѣть мысль о томъ, что, не будучи по существу живыми силами, какъ идолы (εἴδωλα 1 Сол 1, 9), какъ несуществующіе, языческіе боги могли быть представляемы живыми существами постольку, поскольку къ нимъ имѣли отношеніе демоны или бѣсы. Изъ другого выраженія Апостола Павла: *вѣсте, яко егда невѣрни бѣсте, ко идоломъ безгласнымъ, яко ведоми ведостеся* (1 Кор. 12, 2) становится еще болѣе яснымъ, что для язычниковъ безгласные идолы могли сдѣлаться живыми существами потому, что въ нихъ скрывалась какая-то непреодолимо къ себѣ влекущая сила. Эта сила демонская или бѣсовская (ср. 1 Кор. 10, 20). Она есть причина влеченія къ идоламъ и присутствуетъ въ каждомъ отдѣльномъ языческомъ культѣ, представляющемъ изъ себя область удаленія отъ Іеговы и хожденія своими путями и открывающемъ широкій просторъ для эгоизма и безнравственности, къ чему при грѣхопаденіи первыхъ людей открылъ путь діаволъ. Апостолъ Павелъ, такимъ образомъ, называетъ идоловъ бѣсами не въ силу ихъ тождества и сліянія до безразличія, но въ смыслѣ нравственномъ, поскольку бѣсы являются соблазнителями въ идолопоклонство, открывающее широкій просторъ безнравственности, порокамъ и коварствамъ злыхъ духовъ.

Перенося взглядъ Апостола на боговъ язычниковъ, какъ бѣсовъ, въ Ветхій Завѣтъ, мы можемъ сказать, что и ветхозавѣтные писатели считали идоловъ за демоновъ не потому, что видѣли въ нихъ реаль-

ныя божественныя существа [1]), а потому, что въ каждомъ изъ нихъ усматривали нравственное участіе бѣсовъ, которые совращали непросвѣщенныхъ религіозно людей съ истиннаго пути на ложный. Такимъ образомъ, по ученію ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей, идолопоклонство было служеніемъ бѣсамъ потому, что въ немъ открывалось обширное поле для дѣятельности злыхъ духовъ или демоновъ.

Мысль о демонскомъ вліяніи въ происхожденіи и распространеніи идолопоклонства находитъ для себя подтвержденіе и во взглядахъ церковныхъ писателей, ставившихъ языческихъ боговъ въ связь съ демонами и смотрѣвшихъ на вопросъ о причинахъ идолопоклонства съ нравственной точки зрѣнія. Особенно широкое поле для дѣятельности демоновъ въ сферѣ идолопоклонства отводятъ апологеты первыхъ христіанскихъ вѣковъ. Признавая идоловъ бездушными и мертвыми истуканами, они считали идолопоклонство служеніемъ не призраку или бездушному веществу, но живымъ, дѣйствительнымъ существамъ, подъ которыми мыслились злые духи. Съ ихъ точки зрѣнія все язычество въ его цѣломъ было областью дѣйствій сатаны, такъ какъ въ немъ народы служатъ только демонамъ [2]). Въ этомъ смыслѣ и весь языческій міръ былъ подчиненъ демонамъ. Демоническимъ силамъ христіанскіе апологеты приписывали самое возникновеніе и измышленіе нелѣпыхъ языческихъ вѣрованій и миѳовъ. По Іустину Философу, злые духи являлись людямъ въ формѣ ужасныхъ призраковъ, и люди, объятые страхомъ, незная, что это злые демоны, называли ихъ богами [3]); демоны плѣняли мысль людей чрезъ сновидѣнія [4]); они научили людей идолопоклонству и его обрядамъ, куренію и возліянію, а поэты и миѳологи, не понимая ихъ дѣлъ, приписали ихъ Богу [5]).

По Октавію Минуція Феликса, эти демоны вводили ложныя религіи для утѣшенія себя въ своемъ паденіи и по своей гордости и честолюбію учреждали въ свою честь празднества [6]). Что эти демоны имѣли значеніе живыхъ существъ, по представленію хри-

---

[1]) Этому не соотвѣтствуютъ многія свидѣтельства св. писанія, въ которыхъ боги сравниваются съ изображеніями или чтимыми предметами и силами природы, о чемъ будетъ сказано въ слѣдующей главѣ.

[2]) Іустинъ, 1 апологъ 5, 9; Аѳинагоръ, прошеніе о христіанахъ, 26, Ѳеофилъ, 1 кн. къ Автолику, 10. Свидѣтельства апологетовъ приводятся по „Сочиненіямъ древнихъ христіанскихъ апологетовъ“, изд. о Преображенскимъ въ Москвѣ

[3]) 1 апологъ. 5.

[4]) 1 апологъ. 14.

[5]) Іустинъ, 2 апологъ, 5.

[6]) Октавій, 26.

стіанскихъ апологетовъ и церковныхъ учителей первыхъ вѣковъ, на это ясно указываютъ свидѣтельства, въ которыхъ они изображаютъ демоновъ съ разнаго рода потребностями живыхъ существъ. Демоны, по словамъ ихъ, привязаны къ крови и жертвамъ и услаждаются ими, даже жаждутъ жертвеннаго дыма [1]). Не приводя другихъ свидѣтельствъ [2]), остановимся лишь на замѣчаніи Климента александрійскаго. Въ своей рѣчи объ идолослуженіи онъ такъ говоритъ своимъ слушателямъ изъ язычниковъ: „въ лицѣ вашихъ боговъ проявлялись и дѣйствовали демоны: обитая въ воздухѣ, они требовали себѣ жертвъ и почитанія, — они духи злобы (μιαράνθρωποι δαίμονες) и гордости. Но, продолжалъ онъ, ни кровь животныхъ, ни даже кровь людей не удовлетворяли ихъ. Самая ужасная духовная смерть человѣчества — вотъ единственная угодная имъ жертва“ [3]). Въ такомъ широкомъ видѣ взглядъ апологетовъ не можетъ быть признанъ вполнѣ справедливымъ. Приписывать все въ фактѣ идолопоклонства дѣятельности демоновъ апологеты могли въ чисто полемическихъ цѣляхъ, т. е. въ цѣляхъ опроверженія язычества въ принципѣ и въ его проявленіяхъ. Помимо вліянія демоновъ, идолопоклонство могло произойти и распространяться и подъ вліяніемъ другихъ причинъ [4]). Взглядъ апологетовъ, основанный въ общемъ на свидѣтельствахъ Священнаго Писанія, можетъ быть признанъ справедливымъ лишь какъ подтвержденіе мысли о нравственномъ участіи демоновъ въ идолопоклонствѣ. Въ послѣднемъ видѣ его усвоили себѣ послѣдующіе церковные писатели, болѣе спокойно разъяснявшіе значеніе и характеръ язычества [5]). Допуская чисто духовное, нравственное уча-

---

[1]) Аѳинагоръ, прошеніе о христіанахъ, 26, 27.

[2]) Другія свидѣтельства объ этомъ можно найти у пр. Хрисанѳа въ „Религіи др мира“, III, 556—566

[3]) Cohortatio ad gentes Patrologiae cursus completus, series graeca. T VIII Ed Migne, 121, 133.

[4]) По отношенію къ еврейскому идолопоклонству эти причины нами указаны. Указаніе же общихъ причинъ въ дѣлѣ происхожденія язычества можно найти въ Прав Обозр. 1879, 1, 471—510, въ статьѣ „Политеизмъ“, въ Труд К. Д А. 1876—77, въ ст. Малеванскаго: „ О происхожденіи и первоначальной формѣ политеизма“. Библейское ученіе объ этомъ предметѣ содержится въ трудѣ пр. Хрисанѳа, Религіи др. мира, III, 88—28, предлагающемъ также и взглядъ церковныхъ писателей на этотъ вопросъ (607—627).

[5]) Такъ, св. Аѳанасій александрійскій въ „Словѣ противъ язычниковъ“(Oratio contra gentes, 52. См Хрисанѳъ, Религіи др. міра, III, 556), противопоставляя языческій культъ истинному богопочтенію, говоритъ, что язычники предпочли безконечному Богу то, что совсѣмъ не существуетъ, — пустоту и призракъ. Признавая въ язычествѣ служеніе призраку, онъ допускаетъ лишь посредственное, отдаленное участіе демоновъ. Онъ не допускаетъ слѣпія языческаго культа съ непосредственнымъ служеніемъ духамъ злобы, какъ допу-

стіе демоновъ въ идолопоклонствѣ, которое есть область не слугъ Божіихъ, а враговъ, имѣющихъ своею цѣлью приводить людей не къ вѣрѣ въ Бога, а къ разнаго рода суевѣріямъ и лжи, церковные писатели являются, такимъ образомъ, выразителями библейскаго ученія объ этомъ предметѣ. Потому ихъ сужденія и могутъ быть признаны руководящими въ вопросѣ о демонскомъ вліяніи въ дѣлѣ возникновенія еврейскаго идолопоклонства.

Чѣмъ по существу были языческіе боги, называемые иногда въ Св. Писаніи демонами или бѣсами, по силѣ нравственнаго учателя послѣднихъ въ идолопоклонствѣ, и какъ должно смотрѣть на идолопоклонство еврейскаго народа, съ богооткровенной точки зрѣнія, показано будетъ въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Ученіе ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей о языческихъ богахъ и о язычествѣ.

Общія замѣчанія.

Въ древности у всѣхъ народовъ языческаго міра существовало убѣжденіе, что надъ каждой страной имѣютъ власть и силу лишь ея національные боги (4 Цар. 17, 25). Но, признавая дѣйствительное бытіе своихъ боговъ, язычники по своимъ ограниченнымъ понятіямъ не отрицали бытія боговъ и другихъ странъ и земель. Иначе нельзя было бы объяснить возможности заимствованія однимъ народомъ у другого его религіознаго культа и боговъ. Греки не приняли бы отъ финикіянъ Адониса, если бы не вѣрили въ дѣй-

---

скали апологеты. Во многихъ мѣстахъ своего труда онъ ясно отдѣляетъ демоновъ отъ идоловъ, смотря на нихъ (демоновъ), какъ на силу, связанную съ представленіемъ о языческомъ культѣ, но не сливающуюся съ нимъ. Подобнымъ же образомъ въ словѣ на св. Свѣты явленій Господнихъ разсуждаетъ св. Григорій Богословъ, указывающій вліяніе демоновъ въ идолопоклонствѣ въ томъ, что они располагаютъ людей къ суевѣріямъ и лжи, что составляетъ область дѣятельности злыхъ духовъ. Св Іоаннъ Златоустъ въ своихъ замѣчаніяхъ объ идолахъ и греческихъ статуяхъ говоритъ, что въ нагомъ изображеніи богинь сидитъ бѣсъ. Это значитъ, что бѣсъ является возбудителемъ страсти, находящей себѣ удовлетвореніе въ порочномъ язычествѣ.

ствительное его существованіе Точно также и персы въ средѣ своихъ боговъ не дали бы мѣста вавилонской Анагитѣ, если-бы отрицали ея дѣйствительное бытіе

Вѣрованіе въ дѣйствительное бытіе чужихъ боговъ было свойственно и язычествовавшему израилю. Безъ этого невозможно объяснить факта тяготѣнія послѣдняго къ иноземному язычеству. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, иначе объяснить посольство царемъ Охозіею пословъ къ аккаронскому богу Ваалъ-Зебубу съ вопросомъ объ исходѣ болѣзни (4 Цар. 1 гл)?. Однако вѣрованіе язычествовавшаго израиля не можетъ быть признано вѣрованіемъ, основаннымъ на ученіи ветхозавѣтной откровенной религіи о богахъ чуждыхъ народовъ. Представители правильнаго еврейскаго богосознанія совершенно иначе учатъ объ этомъ. Въ разсужденіи о томъ, что такое языческіе боги сами по себѣ или по своему существу, они твердо стоятъ на идеѣ единобожія, хранить которую на вѣчныя времена заповѣдалъ имъ боговидецъ Моисей въ слѣдующихъ словахъ: *Слушай, израиль, Господь, Богъ нашъ, Господь единъ есть. И люби Господа, Бога твоего, всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею и всѣми силами твоими. И да будутъ слова сіи, которыя я заповѣдую тебѣ сегодня, въ сердцѣ твоемъ (и въ душѣ твоей). И внушай ихъ дѣтямъ твоимъ и говори объ нихъ, сидя въ домѣ твоемъ и идя дорогою, и ложась и вставая. И навяжи ихъ въ знакъ на руку твою, и да будутъ они повязкою надъ глазами твоими, и напиши ихъ на косякахъ дома твоего и на воротахъ твоихъ... Господа, Бога твоего, бойся, и Ему (одному) служи, (и къ Нему прилѣпись), и Его именемъ клянись* (Вт. 6, 4—9. 13) Понятіе о единствѣ истиннаго Бога исключаетъ собою возможность дѣйствительнаго существованія другихъ боговъ, кромѣ истиннаго Бога. Иначе предикатъ единства Божія не имѣлъ бы безусловнаго значенія. Въ такомъ случаѣ Богъ не былъ бы Существомъ универсальнымъ. А это противорѣчитъ какъ общему духу, такъ и отдѣльнымъ мѣстамъ Священнаго Писанія [1]). Съ этой точки зрѣ-

---

[1]) Изъ мѣстъ Свящ. Писанія, въ которыхъ Богъ представляется не Богомъ только еврейской націи, а Богомъ всѣхъ народовъ, Владыкою всей земли, Господомъ, исключающимъ бытіе другихъ боговъ, особенно замѣчательны слѣдующія: *Господь есть Богъ, и нѣтъ еще кромѣ Его... Господь есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу, и нѣтъ еще кромѣ Его* (слова Моисея къ народу израильскому—Втор. 4, 35. 39), пп. *Господи! Нѣтъ подобнаго Тебѣ, и нѣтъ Бога, кромѣ Тебя, по всему, что слышали мы своими ушами* (слова Давида къ Господу I Пар 17, 20, ср. 2 Цар. 7, 22) Въ своей молитвѣ при освященіи іерусалимскаго храма Соломонъ такъ изъяснялъ потребность для израильскаго народа Божественныхъ милостей: *чтобы всѣ народы познали, что Господь есть Богъ, и нѣтъ кромѣ Его* (3 Цар. 8, 60, ср 23). Очевидно, онъ признавалъ Господа Владыкою и Богомъ всѣхъ народовъ. Въ Псалтири весьма много подобнаго рода мѣстъ Приглашая всѣ народы къ радости по поводу чудесной, дарованной

нія, т. е. съ точки зрѣнія монотеистическаго принципа, представители истиннаго богопознанія въ еврейскомъ народѣ смотрятъ на боговъ чуждыхъ народовъ, какъ на не-реальныя существа. Въ дѣйствительности этимъ богамъ не соотвѣтствуетъ ничто, что имѣло бы въ себѣ жизнь разумную и обладало способностью дѣйствовать. Выраженіе этого ученія находится почти во всѣхъ книгахъ Ветхаго Завѣта, не только позднѣйшаго происхожденія, но и въ древнѣйшихъ. Здѣсь можно найти два рода свидѣтельствъ о языческихъ божествахъ. Въ однихъ изъ нихъ языческіе боги прямо отождествляются съ символизировавшими ихъ изображеніями, сдѣланными человѣческими руками, или съ предметами и явленіями природы; въ другихъ — эти боги представляются безсильными, неспособными оказать помощь своимъ почитателямъ, какъ не-боги, существа ничтожныя. Приведемъ тѣ и другія.

§ I. Свидѣтельства Священнаго Писанія, въ которыхъ языческіе боги отождествляются съ символизировавшими ихъ изображеніями, сдѣланными человѣческими руками, или съ предметами и явленіями природы.

Наиболѣе ясное свидѣтельство священныхъ ветхозавѣтныхъ писателей о тождествѣ языческихъ боговъ съ символизировавшими ихъ изображеніями, сдѣланными человѣческими руками, или съ предметами и явленіями природы, находится въ тѣхъ мѣстахъ Священнаго Писанія, гдѣ эти боги называются по евр. ʿaçabîm „ацабим“ [1]), çᵉlāmîm „целамим“ (въ един ч. çelem „целем“) [2]),

---

евреямъ Богомъ, побѣды надъ языческими народами, псалмопѣвецъ такъ говоритъ *ибо Господь всевышній страшенъ, — великій царь надъ всею землею* (Пс. 46, 3, ср. 8. 9). Въ псалмѣ 81, 8 о владычествѣ Господа надъ всей землей говорится слѣдующимъ образомъ: *Возстань, Боже, суди землю, ибо Ты наслѣдуешь всѣ народы. Высокъ надъ всѣми народами Господь; надъ небесами слава Его,* говорится въ пс. 112, 4. У пр. Іереміи 10, 7 Господь прямо называется *Царемъ народовъ* и т. д.

[1]) ʿacabîm есть множеств. форма отъ a) ʿāçābʰ, b) ʿeçebʰ и ʿōçebʰ. Корень этого слова ʿāçabʰ „ацав“ = рѣзать, вырѣзывать изъ дерева, въ piel— образовывать, выдѣлывать. Терминъ „ацабим“, какъ равно и „ацав“ (единственное число), у священныхъ писателей употребляется вообще для обозначенія фигуры, или внѣшней формы идоловъ. По пс. 134, 15, евр Биб. 135, 15 „ацабей“ язычниковъ суть серебро, золото, дѣла рукъ человѣческихъ. У пр. Осіи (4, 17, ср. 13, 1) это общее выраженіе получаетъ болѣе спеціальное значеніе и относится къ идоламъ Ефрема У пр. Исаіи (10, 11) и 2 Пар. 24, 18 опо употреблено для обозначенія идоловъ Іерусалима и Іудеи. У LXX ему вездѣ соотвѣтствуетъ εἴδωλα, а въ рус. синод. переводѣ *идолы* и *истуканы*.

[2]) Относительно филологическаго производства термина „целамим“ древніе и новѣйшіе лексикографы согласны между собою. Они производятъ его отъ неупотр. гл. „цалам“ = затѣнивать и придаютъ ему то же значеніе, какое имѣетъ çēl „цел“ = тѣнь. Въ кн. Быт. 1, 27, ср 2 23, это слово употреблено

а также semel „семел“ или sēmel „семел“ [1]), t°mûnāh „тему на [2]), çîr „цир“ [3]), maççēbôt^h „маццебот“ и maççēbāh „мац-

---

для обозначенія подобія, по которому Богъ создалъ перваго человѣка Въ отношеніи къ человѣческой внѣшности „целем“ (тѣнь, тѣнь предмета) означаетъ „выраженіе“, а въ болѣе широкомъ смыслѣ вообще видимыя формы внѣшнихъ предметовъ. Послѣднее значеніе имѣетъ приложеніе и къ изображеніямъ идоловъ. Въ этомъ случаѣ русское слово *изображенія* вполнѣ передаетъ смыслъ его. Въ Библіи оно прилагается къ изображеніямъ Ваала, искусно сдѣланнымъ фигурамъ, поставленнымъ въ Іерусалимѣ, въ храмѣ Ваала при его алтаряхъ (4 Цар 11, 18; 2 Пар 23, 17), къ литымъ изображеніямъ идоловъ (Чисел. 33, 52), къ мужскимъ золотымъ и серебрянымъ изображеніямъ, съ которыми Іерусалимъ, какъ блудница, блудодѣйствовалъ (Іез. 16, 17), къ золотому истукану, котораго приказалъ поставить для поклоненія народу Навуходоносоръ и который сверху имѣлъ человѣческій видъ, а снизу—представлялъ форму колонны (Дан 3, 1 и сл), къ нарисованнымъ на стѣнѣ красками изображеніямъ халдейскихъ идоловъ (Іез. 23, 14), къ божествамъ, которыя евреи почитали во время 40-лѣтняго странствованія по пустынѣ (Амос. 5, 26), и пр. У LXX этому термину соотвѣтствуетъ εἴδωλον, εἰκών.

[1]) „семел“ не часто употребляется въ Библіи. По своему значенію этотъ терминъ приближается къ „целем“ и значитъ *сходство, подобіе*. У LXX ему соотвѣтствуетъ στήλη (Іезек. 8, 3. 5), τὸ γλυπτόν (2 Пар. 33, 15) и εἰκών (Втор. 4, 15; 2 Пар. 33, 7), а въ русскомъ пер.—*изображеніе, идолъ*. По своему производству отъ sāmal „самал“ = араб. zamala = одѣвать, облекать, въ переносномъ смыслѣ воплощать, олицетворять, придавать чему-либо духовному образъ вещественный, слово „семел“ означаетъ что нибудь одѣтое, и въ такомъ значеніи можетъ быть приложено, какъ и дѣйствительно прилагается, къ какой нибудь обтянутой статуеткѣ. Въ переносномъ смыслѣ „семел“ = знакъ, символъ, представленіе отвлеченнаго понятія въ формѣ вещественной. Когда это слово стоитъ въ связи съ именемъ языческихъ боговъ (ср. напр. 2 Пар. 33, 7: pesel hassemel „песел гассемел“), то имѣетъ значеніе переносное, т. е символъ, символическій образъ. На кипрскихъ надписяхъ „семел“ употребляется для обозначенія изображеній боговъ (Levy, Phönizische Studien. Hf. III, 3, Anm. 1, ср. Schröder, Phönizische Sprache, 203) Въ ассирійскомъ языкѣ аналогичнымъ ему является слово samulluv, которое служитъ названіемъ дерева и съ идеограммой бога встрѣчается какъ синонимъ бога солнца Samas (Schrader, K. A. T. 159, ср. Glossar. II, 575).

[2]) „Темуна“ (отъ mûn „мун“ и mîn „мин“=отрѣзывать, отдѣлять, отлучать) по значенію весьма близко подходитъ къ слову „семел“. По мнѣнію археолога Яна (Jahn, Biblische Archäologie, III, 481), между этими двумя словами нельзя указать точнаго различія. Съ его точки зрѣнія „темуна“, какъ и „семел“, означаетъ всякое изображеніе, образъ, видъ (Gestalt). Значеніе его тоже, что ἰδέα Ев. Мо. 28, 3. Въ русскомъ переводѣ кн. Іова (4, 16) слову „темуна“ соотвѣтствуетъ „*видъ*“, а въ другихъ мѣстахъ образъ (Вт. 4, 16), изображеніе (Вт. 4, 16. 23. 25, 5, 8, Исх. 20, 4).

[3]) Цир (отъ çûr „цур“=притѣснять, обижать, рѣзать, образовать) въ своемъ обыкновенномъ значеніи употребляется для опредѣленія мукъ родильницы (Ис. 21, 3; 1 Цар. 4, 49), болѣзней рожденія и вообще скорбей; въ этомъ случаѣ этотъ терминъ есть синонимъ chēb^{h}el „хевел“. Въ болѣе спеціальномъ смыслѣ онъ означаетъ форму или слѣпокъ, изображеніе, изваяніе, а затѣмъ „идолъ“.

цеба“ [1]), maśkît^h „маскит“ [2]), ḥammānîm „хамманимъ“ [3]), ašērîm „ашерим“ [4]), p^{e}sîlîm „песилимъ,“ въ ед. pesel „песел“ [5]), ēç „эц“,

---

Въ послѣднемъ значеніи слово „цир“ употребляется у пророка Исаіи (45, 16: *дѣлающіе идоловъ*, чему въ слав Библіи соотвѣтствуетъ: *обновляйтеся ко мнѣ острови* (νῆσοι),—вѣроятно, LXX, вм. харашеи цирим = дѣлающіе идоловъ, читали гахадишу ійим = обновляйтеся ко мнѣ острови И. Г Троицкій, Толкованіе на кн пр. Исаіи, стр 743.

[1]) См. ниже

[2]) Маскит (отъ sākaḥ неупотреб = халд s^{e}kā' = смотрѣть) есть обычный терминъ для обозначенія идоловъ, сдѣланныхъ изъ камня, на которомъ вырубались изображенія съ извѣстной фигурой (LXX λίθος σκοπός, слав. *камень во знаменіе*) Съ такимъ значеніемъ (*камни съ изображеніями* въ рус. пер) этотъ терминъ встрѣчается въ кн. Левитъ (26, 1), гдѣ запрещается евреямъ класть себѣ камни „маскит“, чтобы кланяться предъ ними, въ Числъ (33, 52), гдѣ заповѣдуется истребить въ ханаанской землѣ „маскит“, въ рус. пер. „изображенія“, и у Іезек. (8, 12· „хадрей маскит“ = комнаты, расписанныя фигурами, служившими предметами языческаго почитанія, ср р. пер.). Для болѣе яснаго опредѣленія къ слову „маскит“ иногда прибавлялось „эвен“ (=камень) Въ такой связи „маскит“ употребляется главнымъ образомъ для обозначенія идоловъ Ваала и Астарты (см. Gesenius, Monumenta Phoniciae, Tab 21—24). Проф. А. А. Олесницкій (Мегал пам. св. з., 78—87) на основаніи Притч. 25, 11 считаетъ „маскит“ единственнымъ библейскимъ терминомъ для обозначенія чашечныхъ камней, т е. камней съ чашеподобными яминами, каковые камни отъ первобытнаго времени сохранились и донынѣ въ Палестинѣ, какъ помянные знаки, оставленные идолопоклонниками на память о своемъ идолослуженіи

[3]) См. ниже.

[4]) См. ниже.

[5]) „Песел“ есть спеціализація выраженія „оцев“. Происходя отъ глагола „пасал“ = вырѣзывать что-либо изъ камня или дерева, ваять, „песел“ можетъ указывать на идоловъ, какъ произведенія рукъ человѣческихъ. Въ русскомъ переводѣ ему соотвѣтствуютъ „истуканы“ (Суд. 3, 19. 26; 17, 3. 4; 18, 14. 17. 20. 30 31), „кумиръ“ (Исх. 20, 4; Вт. 4, 23), „изваяніе“ (Вт. 4, 25) и т. д. Ближайшимъ образомъ „песилим“ были изображеніями деревянными: ихъ можно было сожигать (Вт 7, 5. 25), вырѣзывать (Авв. 2, 18) и дѣлать изъ дерева (Ис. 40, 20, 44, 15 17; 45, 20, ср. 2 Пар. 33, 7. 15). Чтобы эти изображенія долѣе сохранялись, ихъ обыкновенно дѣлали изъ твердаго дерева: кедра, кипариса, дуба и т. п. Какъ видно изъ книги пророка Исаіи (40, 20), подобныя (деревянныя) изображенія дѣлали себѣ только бѣдные люди. Самый процессъ приготовленія деревянныхъ „песилим“ прор Исаія представляетъ въ слѣдующихъ живописныхъ чертахъ: *Плотникъ, выбравъ дерево, протягиваетъ по нему линію остроконечнымъ орудіемъ дѣлаетъ на немъ очертаніе, потомъ обдѣлываетъ его рѣзцомъ, и округляетъ его, и выдѣлываетъ изъ него образъ человѣка красиваго вида, чтобы поставить его въ домѣ.* (44, 13 и сл., ср. 40, 20; Іер. 10, 9, Прем. Сол. 13, 11 и сл).. Изъ этого описанія видно, что „песилим“ часто имѣли человѣческую форму Иногда „песилим“ дѣлались изъ камня. На каменный матеріалъ ихъ указываетъ коренной глаголъ (pāsal „пасал“), употребляемый въ Библіи въ значеніи *нарубать, вырѣзать что-либо изъ камня*, или *вытесать каменныя скрижали закона* (Вт. 10, 3; Исх 34, 1 4), или *обтесывать камни для храма* (3 Цар. 5, 18). „Песилим“, которые, по прор. Михею, будутъ разбиты (1, 7), были сдѣланы изъ камня, на что указываетъ глаголъ „*разбивать*“ (kāt^{h}at^h „катат“), который не

'eb^{h}en „эвен“ [1]), massēk^{h}ah „массека“ [2]), nesek „несек„ и „nasik“ „насик“ [3]). Эти названія характеризуютъ языческихъ боговъ частію со стороны вещества, изъ какого эти боги дѣлались, а частію со стороны формы, въ какую воплощало ихъ народное вообра-

---

употребляется въ рѣчи о деревянныхъ изображеніяхъ Кромѣ деревянныхъ и каменныхъ, въ Библіи упоминаются „песилим“ металлическіе и глиняные. Примѣръ перваго рода „песилим“ можно видѣть у прор Исаіи 30, 22; 40, 19; 44, 10, ср. Іер. 10, 14, 51, 17, а примѣръ второго—у прор. Даніила 2, 33. „Песилим“ въ Библіи весьма часто употребляется и какъ общее названіе изображеній идоловъ (Вт 7, 25; Ис. 10, 10, 21, 9, Іер 8, 19; 2 Пар. 33, 22). Въ этомъ случаѣ трудно сказать что-либо опредѣленное о той формѣ, какая придавалась „песилим“ Проф И. Г Троицкій (Религіозное, общ и госуд. состояніе евреевъ во время судей, 1886, 190) разумѣетъ подъ „песилим“ каменные столбики въ видѣ бетилей, допуская, впрочемъ, существованіе и металлическихъ. По проф А. А. Олесницкому (Мегал. пам. св з, 77), „песилимъ по формѣ имѣли отношеніе къ хамманим=столбамъ солнца“. Но кажется, что форма „песилим“ зависѣла отъ того спеціальнаго божества, для котораго „песилим“ служило эпитетомъ. У LXX терминъ „песилим“ переводится или черезъ γλυπτόν, γλύμμα, или просто εἴδωλον εἰδώλων (ср. Вт. 4, 16. 17 18. 19 23 25, 5, 8. 9 10; Ис 40, 20 и др.).

[1]) „Эц“ священные писатели употребляютъ для обозначенія деревянныхъ изображеній идоловъ, а „эвен“—для обозначенія каменныхъ (см 4 Цар. 19, 18; Ис. 44, 19, Іер 2, 27; 3, 9; 10, 3 8; Авв. 2, 19) - Деревянныя изображенія обложенныя золотомъ или серебромъ, въ посл. Іереміинымъ называются περίχρυσα или περιάργυρα (8. 38 50. 54 56. 69. 70)

[2]) „Массека“ (отъ nāsak^{h} „насакъ“ = лить) собственно означаетъ слитокъ, литое Такъ называлось всякое изображеніе, вылитое изъ какого-нибудь металла. Въ Библіи слово „массека“ часто употребляется вообще для обозначенія металлическихъ изображеній боговъ, слѣдов., какъ общее понятіе (Исх. 34, 17; Лев. 19, 4; Числ. 33, 52; 3 Цар. 14, 9; Ис 42, 2), отличное отъ „песел“ (Вт. 27, 15; Суд. 17, 3. 4, 18, 14. 17. 18; Авв. 2, 18; 2 Пар 34, 3). „Массека“ у библейскихъ писателей соединяется вмѣстѣ съ „песел“ для обозначенія разнаго рода идоловъ (Вт. 27, 15; Наум. 1, 14; Авв. 2, 18). Какое въ этомъ случаѣ между ними различіе, объ этомъ будетъ сказано ниже. „Массека“ въ частности прилагается къ золотому тельцу, слитому для евреевъ Ааромъ, какъ въ связи съ 'ēgel „эгел“ (Исх. 32, 4. 8; Вт. 9, 16; Пс. 105, 19), такъ и отдѣльно (Вт 9, 12), а также и къ поставленнымъ Іеровоамомъ I двумъ изображеніямъ золотыхъ тельцовъ (4 Цар. 17, 16) Изъ библейскаго повѣствованія о происхожденіи золотого тельца можно видѣть, что употребленное въ немъ выраженіе „массека“ означаетъ иногда золотое изображеніе Большею частію ядро металлическихъ изображеній состояло изъ низкаго металла, напр., мѣди. Золотомъ или серебромъ покрывались лишь верхнія части изображенія (ср. Ос. 13, 2, Ис. 40, 19). Какъ покрытое золотомъ (a^{p}^{h}udāh „афуда“), изображеніе называлось massēk^{h}at^{h} zā-hāb^{h} „массекат загав“ (Ис. 30, 22) У LXX „массека“ переводится χώνευμα, χωνευτόν (ср. Исх. 32, 4; 34, 17; Лев. 19, 4, Вт. 9, 12. 16). Такія литыя изображенія приготовлялись обыкновенно плавильщикомъ (Ис 40, 19) и обдѣлывались рѣзцомъ (Исх. 32, 4).

[3]) „Несек“ (Ис. 41, 29; 48, 5; Іер. 10, 14, 51, 17) и „насик“ (Дан. 11, 8) есть синонимъ „массека“ и означаетъ также *литой кумиръ*. Способъ приготовленія этого *кумира* у язычниковъ былъ одинаковъ со способомъ приготовленія „массека“.

женіе. Но при этомъ, употребляя эти названія, священные писатели часто совсѣмъ не говорятъ о самыхъ богахъ. Въ различныхъ мѣстахъ своихъ священныхъ произведеній они ведутъ рѣчь не о служеніи богамъ, а о служеніи изображеніямъ, истуканамъ, о почитаніи напр. „ацабим“ (2 Пар 24, 18) или „песилим“ (4 Цар. 17, 41; Пс. 95, 7; 2 Пар. 33, 22) и др., о жертвахъ въ честь „песилим“ и „массекот“ (2 Пар. 33, 22; 34, 4), о кажденіи истуканамъ „песилим“ (Ос. 11, 2), о блудодѣяніи съ мужскими изображеніями („цалмей захар“) и о жертвахъ для нихъ (Іез 16, 17 и сл.), о надеждѣ на идоловъ (Ис. 42, 17, ср. Пс. 113, 16; 134, 18) и т. п. Называя предметы почитанія языческихъ народовъ нерѣдко произведеніемъ рукъ человѣческихъ (Ис. 2, 8; 44, 15. 17; Іер 1, 16; Мих. 5, 13 и др.) и сравнивая ихъ съ камнемъ, деревомъ и металломъ, самое служеніе такимъ богамъ они называютъ служеніемъ дереву и камню (Іезек. 20, 32, ср Вт. 28, 36. 64). Очевидно, для озареннаго Божественнымъ Откровеніемъ сознанія священныхъ писателей эти изображенія не имѣли значенія живыхъ существъ. Они не считались даже символами боговъ, а просто лишь идолами.

Однако не всѣ священные писатели одинаково подробно развиваютъ мысль о тождествѣ боговъ съ изображеніями и явленіями природы или съ идолами, хотя, безспорно, всѣ держатся ея. Нѣтъ основаній объяснять это неодинаковою степенью развитія монотеистическаго принципа у тѣхъ или другихъ, какъ ошибочно допускаютъ нѣкоторые сторонники постепеннаго развитія у евреевъ идеи единаго Бога [1]). Какъ видно изъ предыдущаго, идея единства Божія про-

---

[1]) Изъ современныхъ ученыхъ, защитниковъ развитія у евреевъ идеи единаго Бога, особенно усердно возражаетъ противъ универсальности еврейской религіи W. Baudissin въ цитованномъ выше своемъ сочиненіи. Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Heft 1). Признавая доплѣнный партикуляризмъ еврейской религіи и въ силу этого считая еврейскаго Бога народнымъ Богомъ, имѣвшимъ для израильскаго народа такое же значеніе, какое для язычниковъ имѣли языческіе боги, Баудиссинъ утверждаетъ, что ветхозавѣтные писатели древнѣйшаго времени вѣрили въ дѣйствительное бытіе языческихъ боговъ, и что идея единства Божія не вполнѣ ясно была ими сознаваема. По его мнѣнію (ibid, 61 ff.), вѣрованіе древнѣйшихъ писателей подобно вѣрованію другихъ истинныхъ поклонниковъ Іеговы, какъ-то: Іакова, Іефѳая, Іоѳама и пр, считавшихъ будто-бы Іегову за одного изъ многихъ боговъ (ʾĕlōhîm). Мысль о тождествѣ языческихъ боговъ съ изображеніями названный историкъ-богословъ старается найти лишь у позднѣйшихъ писателей, стоявшихъ на высотѣ пониманія монотеистическаго принципа, т. е. въ книгахъ позднѣйшаго происхожденія, главнымъ образомъ, послѣ-плѣнаго, причемъ нерѣдко для своихъ цѣлей книгамъ болѣе ранняго происхожденія (напр. Второза коню) приписываетъ позднѣйшее. Въ текстѣ сочиненія будетъ показано ученіе древнѣйшихъ священныхъ писателей вмѣстѣ съ ученіемъ позднѣйшихъ о тождествѣ языческихъ боговъ съ символизировавшими ихъ изображеніями или пред-

ходитъ чрезъ весь Ветхій Завѣтъ. Не только Моисей, первый писатель священныхъ книгъ, жившій задолго до вавилонскаго плѣна, зналъ ее, но и другіе священные писатели, вѣрные заповѣди своего перваго учителя. По своему внутреннему смыслу или со-

---

метами и явленіями природы Въ настоящемъ случаѣ можно указать только на то, что выводы Баудиссина какъ о внутреннемъ развитіи до-плѣнной еврейской религіи, такъ и о взглядѣ древнихъ писателей на языческихъ боговъ не согласуются съ библейскими примѣрами, на которые онъ ссылается. Изъ словъ Іакова: *если (Господь) Богъ будетъ со мною, и сохранитъ меня въ пути семъ, въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ пѣсть, и одежду одѣться, и я въ миръ возвращусь въ домъ отца моего, и будетъ Господь моимъ Богомъ то этотъ камень, который я поставилъ памятникомъ, будетъ (у меня) домомъ Божіимъ; и изъ всего, что Ты, Боже, даруешь мнѣ, я дамъ Тебѣ десятую часть* (Быт. 28, 20 — 22) нѣтъ основаній заключать о вѣрованіи произнесшаго ихъ патріарха въ существованіе другихъ боговъ, кромѣ истиннаго Бога, какъ заключаетъ Баудиссинъ. По мнѣнію послѣдняго, Іаковъ даетъ обѣтъ сдѣлать Іегову *своимъ Богомъ* только при поименованныхъ условіяхъ и тѣмъ самымъ допускаетъ возможность другого выбора, существованіе другихъ боговъ. Такое мнѣніе не можетъ быть принято, такъ какъ при немъ должно будетъ допустить, что Іаковъ прежде или совершенно не признавалъ Іегову, какъ Бога, или, по крайней мѣрѣ, неискренно почиталъ Его, потвердо былъ преданъ Ему и лишь на корыстолюбивыхъ ожиданіяхъ отъ Него милостей основывалъ свою вѣру въ Него, — однимъ словомъ, допустить невозможную дилемму Обѣтъ Іакова слѣдуетъ понимать иначе, согласно съ его состояніемъ въ данный моментъ. Увѣренный чрезъ таинственное видѣніе въ Божественной помощи во время слѣдованія въ Месопотамію, Іаковъ, по полученіи отъ самого Бога обѣтованія о славномъ потомствѣ, словами своего обѣщанія имѣлъ въ виду сказать, что въ данномъ случаѣ Господь явилъ Себя въ отношеніи къ нему, Своему вѣрному рабу, особенно милостивымъ, такъ что сталъ какъ бы *преимущественно* его Богомъ, за что, съ своей стороны, Іаковъ теперь и обѣщаетъ Ему совершить особенное, состоящее въ посвященіи десятины, служеніе, къ чему прежде ничѣмъ не обязывался. Вся сила обѣта Іакова въ послѣднихъ словахъ (ст. 22), а не въ выраженіи: *и будетъ Господь моимъ Богомъ* (ст 21), какъ ошибочно допускаетъ Баудиссинъ, потому что это выраженіе заключаетъ въ себѣ лишь условіе, предположеніе обѣщанныхъ самимъ Богомъ Іакову милостей. — Іефоаю также неправильно приписываетъ Баудиссинъ вѣрованіе въ дѣйствительное бытіе языческихъ боговъ, частнѣе—Хамоса. Изъ словъ этого судіи къ аммонитскому царю: *не владѣешь ли ты тѣмъ, что далъ тебѣ Хамосъ, богъ твой* (Суд. 11, 24)? нельзя этого заключить. Іефоай сказалъ эти слова, примѣняясь къ пониманію аммонитскаго царя, считавшаго Хамоса владыкою земли аммонитской. Въ доказательство своей мысли о вѣровании древнихъ представителей правильнаго еврейскаго богосознанія и даже священныхъ писателей въ бытіе другихъ боговъ, кромѣ истиннаго Бога, Баудиссинъ еще ссылается на 9 гл. кн. Судей, но также неосновательно. Когда въ апологѣ говоритъ маслина деревьямъ: *оставлю ли я тукъ мой, которымъ чествуютъ боговъ и людей, и пойду ли скитаться по деревамъ?* или — виноградная лоза: *оставлю ли я сокъ мой, который веселитъ боговъ и человѣковъ, и пойду ли скитаться по деревамъ?* то въ этомъ нѣтъ ни признанія реальнаго бытія языческихъ боговъ со стороны самого писателя книги Судей, ни тѣмъ болѣе остатка первоначально натуралистическихъ вѣрованій древнихъ

держанію у всѣхъ писателей эта идея не подлежитъ развитію, а остается неизмѣняемою. Измѣняется лишь форма ея выраженія въ сужденіяхъ писателей, поскольку въ дѣлѣ раскрытія ея эти писатели старались примѣняться къ степени духовнаго пониманія

евреевъ. Текстъ приведенныхъ мѣстъ въ извѣстнѣйшихъ переводахъ, дающихъ объясненіе еврейскому, исключаетъ мысль о многихъ богахъ. Въ соотвѣтствіе имени Бога ʾĕlōhîm, въ которомъ по его множеств формѣ видятъ указаніе на многихъ боговъ (ср русск. пер.), въ греч. перев LXX и славянскомъ стоитъ названіе Бога истиннаго (Ὁ Θεός, *Богъ*, по вульгатѣ въ 9, 13 Deus). Такимъ образомъ, въ апологѣ ведется рѣчь объ истинномъ Богѣ, при почитаніи Котораго въ святилище приносили обыкновенно вино и елей, для возжиганія въ свѣтильникѣ-семисвѣщникѣ и для жертвы Образы здѣсь взяты отъ почитанія истиннаго Бога согласно съ предписаніями обрядоваго закона Выраженія: *которымъ* (тукомъ) *чествуютъ Бога* (съ евр = греч.) и *который* (сокъ) *весе́литъ Бога* въ этомъ случаѣ будутъ указывать, съ одной стороны, на благочестивыя сердечныя настроенія поклонниковъ Іеговы, выражающіяся въ законномъ приношеніи къ скиніи тѣхъ или другихъ даровъ (ср. Исх. 23. 15), съ другой, — на угодность Господу подобныхъ жертвоприношеній. Но если ʾĕlōhîm принять въ смыслѣ названія языческихъ боговъ (въ обоихъ мѣстахъ), согласно съ русскимъ переводомъ, то и тогда приведенныя мѣста изъ книги Судей не будутъ имѣть рѣшающаго значенія для признанія реальности языческихъ боговъ со стороны писателя книги Судей. Послѣдній могъ сказать ихъ, влагая въ уста Іоѳама, съ своей стороны, не высказывая сужденія о языческихъ богахъ, или же примѣняясь къ пониманію жителей Сихема, между которыми были служители Ваалъ-Вериѳа (Суд. 9, 46), слѣдовательно, придерживаясь языка самихъ язычниковъ, отъ которыхъ могъ быть заимствованъ и самый апологъ. — Изъ повѣствованія 2 Пар. 28, 23 объ Ахазѣ *и приносилъ онъ жертвы богамъ дамасскимъ, (думая), что они поражали его, и говорилъ: боги царей сирійскихъ помогаютъ имъ; принесу я жертву имъ, и они помогутъ мнѣ* Баудиссинъ весьма справедливо заключаетъ о вѣрованіи язычествовавшаго іудейскаго царя въ бытіе языческихъ боговъ. Изъ прибавленія къ рѣчамъ царя собственнаго сужденія писателя. *но они (боги Арама) были на паденіе ему и всему Израилю* онъ долженъ былъ бы, оставаясь послѣдовательнымъ, вывести заключеніе и о признаніи боговъ Арама за реальныя и живыя силы со стороны самого писателя 2 книги Паралипоменонъ. Но такъ какъ такое заключеніе не согласовалось-бы съ основною его (Баудиссина) точкою зрѣнія на развитіе у евреевъ идеи монотеизма, то онъ избѣгаетъ такого вывода. По его мнѣнію, монотеистическій принципъ выраженъ ясно лишь въ книгахъ позднѣйшаго происхожденія, къ разряду которыхъ, между прочимъ, принадлежитъ и книга Паралипоменонъ. Ко времени написанія этой послѣдней уже давно, по его мнѣнію, установилось воззрѣніе, что только Іегова есть Богъ, и что другихъ боговъ вмѣстѣ съ Іеговою быть не можетъ. Чтобы не поколебать своего основного взгляда на еврейскую религію и не стать въ противорѣчіе съ 28, 23 книги 2 Пар., Баудиссинъ, при анализѣ разсматриваемаго мѣста, призналъ вѣроятною мысль, что боговъ Арама писатель книги не могъ считать богами въ собственномъ смыслѣ, но только подчиненными Богу демоническими силами. Толкованіе произвольное. Священный текстъ ни въ первой половинѣ стиха, ни во второй не допускаетъ мысли, что для священнаго писателя языческіе боги были какими нибудь реальными существами. Въ первой половинѣ идетъ рѣчь лишь о вѣро-

своихъ современниковъ: въ послѣднемъ отношеніи лишь и возможно говорить о развитіи монотеистической идеи. Неодинаково ясное и подробное развитіе мысли о тождествѣ языческихъ боговъ съ символизировавшими ихъ изображеніями или предметами и явленіями природы у священныхъ писателей можетъ быть съ достаточною правильностью объяснено цѣлями, какія они преслѣдовали. Если писатель лишь вскользь говоритъ о языческихъ богахъ, то отъ него и нѣтъ основаній ожидать подробнаго и яснаго раскрытія ученія объ этомъ. Наоборотъ, писатель, имѣвшій въ виду своимъ произведеніемъ поколебать языческія заблужденія израиля и направить свой народъ къ вѣрѣ въ истиннаго Бога, даетъ болѣе подробное представленіе о сущности языческихъ боговъ, и къ его произведенію скорѣе слѣдуетъ прибѣгать для опредѣленія ветхозавѣтнаго ученія объ этомъ предметѣ. Но какъ стоящіе на одной почвѣ, на идеѣ единобожія, тотъ и другой (писатели) проповѣдуютъ въ общемъ одно и тоже ученіе о язы-

---

вании Ахаза въ реальное бытіе языческихъ боговъ. Этотъ оттѣнокъ прекрасно выраженъ въ русскомъ переводѣ чрезъ соотвѣтствующее еврейскому (евр. *которые его разбили*) выраженіе *думая, что они поражали его* (Ахаза). Вторая половина исключаетъ вѣрованіе писателя книги Пар въ реальное бытіе языческихъ боговъ, поражавшихъ будто бы Ахаза, уже потому, что такое вѣрованіе не мирилось съ тѣми мѣстами той же книги и главы, гдѣ св. писатель прямо говоритъ, что Іегова поразилъ Ахаза (ср 28, 5 9), предавъ его въ руки сиріянъ, а не сиріійскіе боги, которые, или, вѣрнѣе, — почитаніе ихъ, привели лишь къ гибели самого Ахаза и его народъ. Здѣсь св. писатель говоритъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ псалмопѣвецъ говоритъ *служили истуканамъ ихъ (хананеевъ), которые были для нихъ сѣтью* (Пс. 105, 36), или Ангелъ Господень: *боги ихъ (хананеевъ) будутъ для васъ сѣтью* (Суд. 2, 3), слѣдовательно, говоритъ лишь о гибельныхъ слѣдствіяхъ служенія языческимъ богамъ, а не о своемъ вѣровании въ бытіе сиріійскихъ боговъ, какъ какихъ-нибудь живыхъ силъ. Не приводимъ другихъ примѣровъ, которыми Баудиссинъ старается доказать постепенность развитія у евреевъ идеи единства Божія и неодинаковаго взгляда представителей религіи на языческихъ боговъ. Въ настоящемъ случаѣ скажемъ только, что взглядъ Баудиссина относительно вѣрованія евреевъ въ Іегову, какъ Бога еврейской націи, не исключающаго, а напротивъ допускающаго реальность другихъ боговъ, не новый. Его можно встрѣтить въ сочиненіяхъ Gramberg, „Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments. Berlin, 1829, Th. 1, 439 и f.“, De-Wette, „Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments. Berlin, 3 Aufl. 1830 § 98“, Bruno-Bauer, „Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien, 1838, 1, 139 f“, Ewald, „Geschichte des Volkes Israel, 3 Aufl. 1, 461“, Duhm, „Die Theologie der Propheten. 1875“, Wellhausen, „Geschichte, Israels. 1, 1878“ и др. Въ послѣднее время онъ выраженъ въ сочиненіяхъ: Smend, „Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg, 1893,“ Масперо, „Древняя исторія народовъ Востока, рус. пер. 1895“ и (не столь рѣшительно) Dillmann „Handbuch der alttestamentlichen Theologie.“ Leipzig, 1895.

ческихъ богахъ, различаясь лишь въ отношеніи формальнаго раскрытія взгляда на языческихъ боговъ, какъ тождественныхъ съ вещественными изображеніями или предметами и явленіями природы.

Первое положительное свидѣтельство о тождествѣ боговъ съ изображеніями встрѣчается у перваго же священнаго писателя Пятокнижія въ слѣдующемъ его замѣчаніи объ Іаковѣ, потребовавшемъ отъ своего дома, т. е. отъ семейства, состоявшаго изъ женъ и дѣтей, и отъ всѣхъ, бывшихъ съ нимъ, т. е. отъ рабовъ и служанокъ, *бросить боговъ чужихъ* (Быт. 35, 2): *и отдали Іакову всѣхъ боговъ чужихъ, бывшихъ въ рукахъ ихъ, и серьги, бывшія въ ушахъ у нихъ; и закопалъ ихъ Іаковъ подъ дубомъ, который близъ Сихема* (35, 4). Выраженіе *и закопалъ* = (wayîṭᵉmōn) κατέκρυψεν можетъ быть прилагаемо къ предметамъ вещественнымъ. Оно показываетъ, что Іаковъ закопалъ боговъ, какъ вещественные предметы почитанія его домашнихъ. Слѣдовательно, эти боги были не духи, а простыя изображенія или предметы. Отсюда проистекаетъ тождество боговъ съ изображеніями или вообще чувственными осязяемыми предметами. По своему смыслу разсматриваемое выраженіе является аналогичнымъ выраженію писателя 1 книги Царствъ о Самуилѣ, который, подобно Іакову, потребовалъ отъ евреевъ удаленія изъ ихъ среды иноземныхъ боговъ: *и удалили сыны израилевы Вааловъ и Астартъ* (etʰ habbᵉʿālîm wᵉʿetʰ haʿaštārōtʰ) *и стали служить одному Господу* (7, 4) Греческій текстъ послѣдняго выраженія ἐξῆραν... τὰς Βααλὶμ καὶ τὰ ἄλση Ἀσταρώθ говоритъ объ удаленіи изображеній Ваала и Астарты. При изложеніи полученныхъ отъ Бога законовъ касательно богослуженія Моисей также неоднократно даетъ видѣть, что языческіе боги не существуютъ, какъ боги, а лишь какъ вещи, произведенія человѣческихъ рукъ, или какъ слитки изъ металла. Такъ, онъ говоритъ отъ лица Бога: *не дѣлайте предо Мною боговъ серебряныхъ, или боговъ золотыхъ не дѣлайте себѣ* (Исх. 20, 23, ср. 32, 31), *не дѣлай себѣ боговъ литыхъ* (Исх. 34, 17; Лев. 19, 4) и т. д. Во Второзаконіи онъ продолжаетъ эту мысль, когда языческихъ боговъ называетъ произведеніемъ, сдѣланнымъ изъ камня и дерева. Возвѣщая волю Божію еврейскому народу о разсѣяніи его по всѣмъ народамъ за отступленіе отъ Іеговы, онъ такъ говоритъ: *и будете тамъ служить (другимъ) богамъ, сдѣланнымъ руками человѣческими изъ дерева и камня, которые не видятъ, и не слышатъ, и не ѣдятъ и не обоняютъ* (Вт. 4, 28, ср. 28, 36. 64). Выраженіе *которые (боги) не видятъ, и не слышатъ, и не ѣдятъ и не обоняютъ* указываетъ на то, что языческіе боги лишены чувственныхъ воспріятій и не имѣютъ ни малѣйшаго слѣда жизни. Оно служитъ поясненіемъ сужденія писателя книги Второзаконія о богахъ, какъ камнѣ и деревѣ.

Слѣдующій за Моисеемъ, послѣ Іисуса Навина, древнѣйшій священный писатель, Самуилъ, также видѣлъ въ языческихъ богахъ лишь изображенія, какъ показано выше (ср. 1 Цар. 7, 4). Ему въ этомъ отношеніи слѣдовалъ продолжатель исторіи народа Божія при Саулѣ, писатель 31 гл. 1 книги Царствъ Въ своемъ замѣчаніи о смерти Саула онъ такъ говоритъ: и *отсѣкли ему (Саулу) голову, и сняли съ него оружіе, и послали по всей землѣ филистимской, чтобы возвѣстить о семъ въ капищахъ идоловъ своихъ* (ʿaçabêhem) *и народу* (31, 9). Какъ историкъ, св писатель, употребивъ это выраженіе, не имѣлъ въ виду съ презрѣніемъ отнестись къ языческому способу почитанія божествъ въ изображеніяхъ. Замѣчая спокойно о случившемся, онъ безъ предубѣжденія указываетъ на фактъ отождествленія языческихъ боговъ съ изображеніями. Его выраженіе *капища идоловъ=капища боговъ*. Для яснаго представленія ученія древнихъ писателей о языческихъ богахъ особенно замѣчательно это выраженіе. Оно показываетъ, что для древнихъ священныхъ писателей мысль о тождествѣ языческихъ боговъ съ символизировавшими ихъ изображеніями была необходимымъ заключеніемъ, вытекавшимъ изъ ихъ представленія о Богѣ еврейскаго народа, какъ Творцѣ и Владыкѣ всего міра Какъ ясно сознанная, эта мысль перешла и въ языкъ ихъ.

Другіе священные писатели болѣе поздняго времени въ ученіи о языческихъ богахъ не представляютъ въ существенномъ отличія отъ своихъ предшественниковъ. Стоя на той-же самой идеѣ единобожія, на которой стоялъ Моисей и другіе древнѣйшіе писатели, они также отрицаютъ реальность языческихъ боговъ, какъ боговъ. Въ ихъ произведеніяхъ находится только болѣе подробное раскрытіе того, что высказано Моисеемъ. Это слѣдуетъ сказать въ частности о 3-й и 4-й книгахъ Царствъ, а также о 1-й и 2-й книгахъ Паралипоменонъ. Представляя исторію ѳеократіи въ народѣ Божіемъ, названныя книги имѣютъ своею цѣлію указать на отступленіе отъ Іеговы и на идолопоклонство, какъ на причину упадка царствъ израильскаго и іудейскаго. Въ нихъ предлагается много историческаго матеріала для уясненія различныхъ фазисовъ развитія еврейскаго идолопоклонства. Понятно, что сообразно съ своими цѣлями писатели названныхъ книгъ болѣе подробно должны были развить предъ народомъ, что такое сами въ себѣ (по существу) языческіе боги, къ служенію которымъ такъ часто обращался еврейскій народъ въ періодъ царей. Имѣя въ виду отвлечь израиля отъ этихъ боговъ, св писатели (названныхъ историческихъ книгъ) съ особеннымъ усиліемъ стараются лишь развить мысль писателя книги Второзаконія, что эти боги суть только произведенія человѣческихъ рукъ и представляютъ изъ себя не болѣе, какъ камень

и дерево (ср. 4, 28), которое удобно можетъ быть сожжено (см. 1 Пар. 14, 12). Въ содержащейся въ 4 книгѣ Царствъ молитвѣ іудейскаго царя Езекіи, между прочимъ, такъ замѣчается объ ассиріянахъ, угрожавшихъ своимъ разрушительнымъ нападеніемъ Іерусалиму и всей Іудеѣ: *цари ассирійскіе разорили народы и земли ихъ, и побросали боговъ ихъ въ огонь, но это не боги, а издѣліе рукъ человѣческихъ, дерево и камень, потому и истребили ихъ* (19, 17. 18). Основная мысль этого выраженія ясна Еще яснѣе она становится по снесеніи выписаннаго выраженія съ слѣдующимъ 19 стихомъ, гдѣ указано основаніе вѣрованія, что языческіе боги суть не боги, а издѣліе рукъ человѣческихъ. Основаніе—въ словахъ: *и узнаютъ всѣ царства земли, что ты, Господи, Богъ одинъ*. Подобная-же мысль заключается въ слѣдующихъ словахъ пророчицы Ольдамы: *такъ говоритъ Господь, наведу зло на мѣсто сіе и на жителей его,—всѣ слова книги, которую читалъ царь іудейскій. За то, что оставили Меня, и кадятъ другимъ богамъ, чтобы раздражать Меня всѣми дѣлами рукъ своихъ, воспылалъ гнѣвъ Мой на мѣсто сіе, и не погаснетъ*. (4 Цар. 22, 16. 17; ср. 3 Цар. 14, 9). Эта-же мысль содержится въ замѣчаніи писателя 2-й книги Паралипом. объ ассирійскомъ посольствѣ къ царю Езекіи: *и говорили (ассиріяне) о Богѣ Іерусалима, какъ о богахъ народовъ земли,—издѣліи рукъ человѣческихъ* (32, 19) Слова: *чтобы раздражать Меня всѣми дѣлами рукъ своихъ* не другой смыслъ заключаютъ въ себѣ, какъ указаніе на предшествующія слова: *и кадятъ другимъ богамъ*. Очевидно, они служатъ поясненіемъ этихъ послѣднихъ словъ и указаніемъ, что дѣла рукъ, раздражающія Господа, суть боги, которымъ, оставивъ Господа, кадятъ израильтяне. Такимъ образомъ, слова Ольдамы заключаютъ тоже, что и слова писателя 2-й книги Паралипоменонъ: *о богахъ народовъ земли,—издѣліи рукъ человѣческихъ*.

Сказанное о 3-й и 4-й кн. Царствъ и о 1-й и 2-й кн Паралипоменонъ имѣетъ отношеніе и къ пророческимъ книгамъ. Въ произведеніяхъ св. пророковъ весьма подробно и ясно говорится о существѣ языческихъ боговъ. Общее сужденіе объ этомъ предметѣ здѣсь такое-же, какое находится у писателя Пятокнижія. Свое ученіе о языческихъ богахъ святые пророки также основываютъ на твердой своей вѣрѣ въ единаго истиннаго Бога, исключающаго бытіе другихъ боговъ (ср. Ис. 44, 6. 7; 45, 22. 23). Подробное и ясное раскрытіе существа языческихъ боговъ въ пророческихъ книгахъ зависитъ не отъ того, что пророки яснѣе сознавали идею единства Бога, но отъ полемическихъ цѣлей, которыя они имѣли въ виду, стоя лицомъ къ лицу съ язычествомъ древнихъ евреевъ. Обличая царей и простой народъ въ богоотступничествѣ и преданности языческимъ божествамъ, пророки

усердно заботились о просвѣщеніи въ народѣ познаній объ истинномъ Богѣ чрезъ возвѣщеніе закона. Въ ихъ книгахъ встрѣчается прекрасное изображеніе существа и свойствъ Божіихъ: всемогущества, святости, всевѣдѣнія, благости, милосердія и др. Чтобы яснѣе оттѣнить величіе Божіе, они не только съ положительной стороны говорятъ о немъ, но стараются раскрыть его и чрезъ противоположеніе его ничтожеству языческихъ боговъ. Говоря о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, они часто противополагаютъ Ему ничтожныхъ языческихъ боговъ, считая послѣднихъ лишь золотомъ, серебромъ, деревомъ, камнемъ. Пророческая рѣчь, поэтому, иногда принимаетъ ироническій тонъ: чрезъ осмѣяніе язычества пророки успѣшнѣе могли обратить еврейскій народъ отъ языческихъ боговъ къ единому истинному Богу. Свое ученіе о ничтожествѣ языческихъ боговъ, не имѣвшихъ предикатовъ божества, всѣ пророки основываютъ на мысли о тождествѣ этихъ боговъ съ изображеніями или чтимыми предметами и явленіями природы.

Особенно ясное ученіе о томъ, что языческіе боги не отдѣльны отъ изображеній, или предметовъ и явленій природы находится въ книгахъ св. Исаіи, Іереміи, посланіи Іереміи, въ кн. Осіи, Аввакума и частію Іезекіиля и Даніила.

Укоряя своихъ современниковъ — евреевъ, увлекшихся идолопоклонствомъ языческихъ народовъ, пр. Исаія въ своихъ рѣчахъ съ особенною ясностію старается показать ничтожество языческихъ боговъ и идоловъ, въ противовѣсъ величію единаго истиннаго Бога (ср. 43, 10; 44, 6. 7; 45, 22. 23), къ Которому обратятся всѣ народы отъ заблужденій многобожія (45, 22. 23). Возвѣщая дѣйствіе грознаго суда Божія по отношенію къ современнымъ беззаконникамъ и къ предметамъ ихъ почитанія, онъ такъ говоритъ: *въ тотъ день* (т. е. въ день суда Божія) *человѣкъ броситъ кротамъ и летучимъ мышамъ серебряныхъ своихъ идоловъ и золотыхъ своихъ идоловъ, которыхъ сдѣлалъ себѣ для поклоненія имъ* (2, 20, ср 31, 7). Это значитъ, что идолослужители, пораженные страхомъ суда Божія, которымъ Господь поколеблетъ всю землю, какъ вѣтеръ колеблетъ деревья, стрясая съ нихъ листья, бросятъ своихъ идоловъ, какъ вещи ничтожныя, въ мѣста запустѣлыя, какъ-бы на съѣденіе кротамъ и летучимъ мышамъ, а сами скроются въ пещеры. Способъ выраженія пророка ясно показываетъ, что эти идолы не боги, а простыя вещи, которыя легко бросить, — дѣла рукъ человѣческихъ. Пророкъ говоритъ здѣсь тоже, что и въ краткомъ, но сильномъ выраженіи 18 ст.: *и идолы совсѣмъ исчезнутъ*. [1]) Въ евр. текстѣ сказано: исчезнутъ (kālîl) „калил.“. Евр.

[1]) Delitzsch (Biblischer Commentar üb d.Prophet Iesaia, c. 2, S. 67) такъ

„калил“ въ греч. соотвѣтствуетъ πάντα, въ слав. „вся“. Приспособительно къ этимъ двумъ переводамъ подъ „калил“ должно разумѣть *все*, относящееся къ идолослуженію, какъ-то: идольскія изображенія, ихъ культъ, имена и воспоминаніе о нихъ (ср Зах. 13, 2). Все это, согласно пророческому слову, исчезнетъ въ день суда Божія, какъ невѣчное и тлѣнное. Но можно евр „калил“ понимать въ смыслѣ нарѣчія *совсѣмъ, всецѣло, цѣликомъ*, какъ оно и понято въ вульгатѣ (penitus) и русскими переводчиками *(совсѣмъ)*. Въ такомъ случаѣ все выраженіе пророка будетъ имѣть слѣдующій смыслъ: идолы funditus peribunt, т. е. до основанія погибнутъ и будутъ лишены предиката божества, какой имъ приписывали идолопоклонники[1]) Въ томъ и другомъ случаѣ пророческое реченіе будетъ имѣть одинаковый смыслъ. Оно будетъ указывать на то, что для пророка языческіе идолы, какъ невѣчные, были лишены предиката божества и значили не болѣе, какъ изображенія или чувственные предметы природы. Что пророкъ Исаія видѣлъ въ нихъ произведенія рукъ человѣческихъ, это наглядно открывается изъ представленной у него картины приготовленія ихъ изображеній (Ис. 44, 9—20; см. особенно 10. 15. 17 стихи) и изъ слѣдующихъ словъ Господа: *кому уподобите Меня, и съ кѣмъ сравните, и съ кѣмъ сличите, чтобы мы были сходны? Высыпаютъ золото изъ кошелька, и вѣсятъ серебро на вѣсахъ, и нанимаютъ серебреника, чтобы онъ сдѣлалъ изъ него бога, кланяются ему, и повергаются предъ нимъ. Поднимаютъ его на плечи, несутъ его, и ставятъ его на свое мѣсто; онъ стоитъ, съ мѣста своего не двигается, кричатъ къ нему, онъ не отвѣчаетъ, не спасаетъ отъ бѣды* (Ис. 46, 5—7). Не изъ ненависти такъ презрительно пророкъ Исаія выражается объ идолахъ. Въ его выраженіяхъ замѣчается его искреннее отрицаніе дѣйствительнаго существованія чуждыхъ боговъ, какъ боговъ. Проникая въ сущность чествуемыхъ язычниками изображеній, пророкъ находитъ въ нихъ лишь дѣло мечты человѣческой, или дѣло обманутаго сердца (44, 20), почему вмѣстѣ съ гибелью боговъ предсказываетъ гибель и ихъ поклонникамъ: *обратятся вспять, и великимъ стыдомъ покроются надѣющіеся на идоловъ, говорящіе истуканамъ: вы наши боги* (42, 17). Доказывая величіе Божіе и ничтожество языческихъ боговъ, онъ противопоставляетъ истинному Богу не боговъ чуждыхъ, а ихъ изображенія „песилим“, когда говоритъ: *кому уподобите вы Бога? и какое подобіе найдете Ему? Идола выливаетъ художникъ, и золотильщикъ покрываетъ его золотомъ, и при-*

передаетъ смыслъ этого стиха: „идолы всѣ вмѣстѣ и каждый въ отдѣльности представляютъ массу ничтожества, которая превращается въ абсолютное ничто. Они исчезнутъ совершенно.

[1]) Delitzsch, ibidem

дѣлываетъ серебряныя цѣпочки. А кто бѣденъ для такого приношенія, выбираетъ негніющее дерево, пришкиваетъ себѣ искуснаго художника, чтобы сдѣлать идола, который стоялъ-бы твердо (Ис. 40, 18—20, ср. 42, 6; 44, 9 и слѣд.). Это противопоставленіе показываетъ, что для пророка боги язычниковъ не были дѣйствительными богами, а только λεγόμενοι θεοί=*глаголемыи бози*. Отсюда ясно, что пророкъ учитъ о нихъ такъ же, какъ и Ап Павелъ въ 1 Кор. 8, 4—6 [1]). Онъ называетъ ихъ богами лишь постольку, поскольку предикатъ божества приписывали имъ язычники въ своемъ испорченномъ воображеніи

Такое-же сужденіе о сущности языческихъ боговъ высказываетъ пророкъ Іеремія. Касаясь въ своей книгѣ болѣе боговъ чуждыхъ народовъ, чѣмъ боговъ язычествовавшаго израиля, бывшихъ предметомъ обличенія пророка Исаіи, онъ видитъ въ нихъ не болѣе, какъ дѣло мечты язычниковъ, какъ то, что не имѣетъ реальности и предиката божества. Влагая, напримѣръ, въ уста язычниковъ такого рода исповѣданіе предъ истиннымъ Богомъ: *только ложь наслѣдовали наши отцы, пустоту и то, въ чемъ никакой нѣтъ пользы,* и прибавляя отъ лица Іеговы: *Можетъ-ли, человѣкъ сдѣлать себѣ боговъ, которые впрочемъ не боги* (Іер. 16, 19 20)? пророкъ Іеремія хочетъ сказать, что боги, которыхъ человѣкъ дѣлаетъ для себя, недѣйствительные боги. Въ 10, 3—5 своей книги онъ положительно говоритъ, что такое они по своему существу. По своему существу они дѣло рукъ человѣческихъ. Ихъ такъ дѣлаютъ: *вырубаютъ дерево въ лѣсу, обдѣлываютъ его руками плотника при помощи топора, покрываютъ серебромъ и золотомъ, прикрѣпляютъ гвоздями и молотомъ, чтобы не шаталось. „Они какъ обточенный столпъ, и не говорятъ; ихъ носятъ, потому что ходить не могутъ. Не бойтесь ихъ, ибо они не могутъ причинить зла, но и добра дѣлать не въ силахъ* (ср. 51, 17). По пр. Іереміи внѣ изображеній или какихъ либо чувственныхъ предметовъ природы, эти боги быть не могутъ, — они слиты съ изображеніями или чувственными предметами природы (2, 27. 28; 3, 9). Въ частности, пророкъ Іеремія даетъ видѣть свое пониманіе языческихъ боговъ на примѣрѣ вавилонскихъ боговъ. Объявляя Божественный судъ надъ Вавилономъ и землею халдеевъ, онъ отъ лица Господа такъ говоритъ: *возвѣстите и разгласите*

---

[1]) Въ 1 Кор. 8, 6—8 Ап. Павелъ рѣшительно отрицаетъ бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ, признавая лишь одного Бога, Котораго онъ самъ почиталъ Если онъ допускаетъ бытіе этихъ боговъ, упоминая о нихъ, то лишь приспособляясь къ вѣрованію язычниковъ, которые считали ихъ за дѣйствительныхъ боговъ и называли богами. Онъ считаетъ ихъ только *глаголемыми богами.*

между народами, и поднимите знамя, объявите, не скрывайте, говорите: Вавилонъ взятъ, Вилъ посрамленъ, Меродахъ сокрушенъ, истуканы его посрамлены, идолы его сокрушены (50, 2). Здѣсь особенно замѣчательно выраженіе: *Вилъ посрамленъ, Меродахъ сокрушенъ, истуканы его посрамлены, идолы его сокрушены.* Хотя въ немъ вавилонскіе боги и отдѣльно представляются отъ идоловъ ихъ, говорится отдѣльно о Вилѣ и Меродахѣ и объ идолахъ и истуканахъ ихъ, тѣмъ не менѣе изъ него нѣтъ основаній заключать, что пророкъ Іеремія идоловъ считалъ чѣмъ-то отличнымъ отъ боговъ—Вила и Меродаха. По свойству еврейской поэтической рѣчи, какая замѣчается въ 50-й главѣ книги пр. Іереміи, вторая половина выписаннаго пророческаго выраженія *(истуканы его посрамлены, идолы его сокрушены)* можетъ быть разсматриваема, какъ объясненіе первой *(Вилъ посрамленъ, Меродахъ сокрушенъ).* Въ силу соотвѣтствія или поэтическаго параллелизма членовъ, слова: *Вилъ посрамленъ, Меродахъ сокрушенъ* являются равнозначущими словамъ: *истуканы его посрамлены, идолы его сокрушены.* Если цѣлое равно другому цѣлому, то и каждая часть этого цѣлаго будетъ равняться соотвѣтственной части другого цѣлаго. Въ такомъ случаѣ *Вилъ = истуканы, Меродахъ = идолы.* Ясно, что, по прор. Іереміи, вавилонскіе боги суть не болѣе, какъ идолы, истуканы; значитъ, они тождественны съ своими изображеніями или предметами, какіе язычники признали символами ихъ.

Въ Посланіи Іеремінномъ, по мнѣнію толковниковъ, списанномъ прор. Варухомъ, пророкъ Іеремія послѣднюю мысль избралъ даже темою разсужденія. Предостерегая своихъ соотечественниковъ отъ увлеченія идолопоклонствомъ въ Вавилонѣ, куда ихъ отвелъ Навуходоносоръ за грѣхи противъ Іеговы, Іеремія въ самыхъ рѣзкихъ чертахъ старается изобразить предъ ними безсиліе и лживость языческихъ боговъ. По его описанію языческіе боги выдѣланы изъ дерева, позолочены и посеребрены; головы ихъ украшены вѣнцами; сами они бываютъ одѣты въ разныя одежды, какъ люди, покрываются пылью. Хотя въ рукахъ у нихъ имѣются скиптры, мечи и сѣкиры, но во время бѣдствій они сами себя не могутъ защитить. Изъ такого описанія пророкъ самъ дѣлаетъ заключеніе, что *они не боги.* По своему значенію они могутъ быть уподоблены разбитому сосуду. Они такъ же безполезны, какъ разбитый сосудъ. Они не чувствуютъ ничего, безсильны подняться и измѣнить свое положеніе. Представляя изъ себя полное ничтожество, они стыдятъ лишь страну, въ которой ихъ почитаютъ, ибо *они не боги,* а простыя изображенія, внѣ которыхъ не имѣютъ реальнаго бытія, какъ боги.

Пророкъ Осія въ своей пророческой книгѣ обличаетъ язычество еврейскаго народа. По его ученію, боги язычествовавшаго

израиля суть лишь призрачные боги, а служеніе имъ есть лишь служеніе изображеніямъ, въ какія заключило ихъ воображеніе язычниковъ. Это видно особенно изъ слѣдующаго его выраженія: *и нынѣ прибавили они* (израильтяне) *но грѣху, сдѣлали для себя литыхъ истукановъ изъ серебра своего* („ацабим“) *по понятію своему* (т. е. насколько они свѣдущи были въ искусствѣ), — *полная работа художниковъ, и говорятъ они приносящимъ жертву людямъ: цѣлуйте тельцовъ* (13, 2). Выраженіе: *полная работа художниковъ*, служащее поясненіемъ предыдущаго выраженія *истукановъ*, показываетъ, что почитавшіеся евреями истуканы были лишь произведеніемъ рукъ человѣческихъ, *работою художниковъ* (ср 8, 4; 14, 4). Такое пониманіе сущности идоловъ даетъ основаніе пророку и вопрошеніе боговъ представлять, какъ вопрошеніе дерева (4, 12). Отсюда становится понятною сдѣланная пророкомъ израилю укоризна за то, что онъ приготовилъ себѣ Ваала изъ того серебра и золота, которыя умножилъ у него истинный Богъ (2, 8).

Въ общемъ одинаковое представленіе о языческихъ богахъ находится и въ книгѣ пр. Аввакума. Возвѣщая бѣдствія халдеямъ, избраннымъ въ орудіе гнѣва Божія по отношенію къ богоотступному еврейскому народу и злоупотребившимъ своими правами, пр. Аввакумъ говоритъ, что имъ, какъ идолопоклонникамъ, не помогутъ ихъ идолы. *Что за польза*, замѣчаетъ онъ, *отъ истукана, сдѣланнаго художникомъ, этого литаго лжеучителя, хотя ваятель, дѣлая нѣмые кумиры, полагается на свое произведеніе? Горе тому, кто говоритъ дереву: встань! и безсловесному камню: пробудись! Научитъ ли онъ чему-нибудь? Вотъ, онъ обложенъ золотомъ и серебромъ: но дыханія въ немъ нѣтъ* (2, 18 — 19). Словамъ русскаго текста *литаго лжеучителя* въ евр. Библіи соотвѣтствуютъ: massēkʰāh ûmôreh šāqer Значеніе massēkʰāh было раньше указано. Môreh šāqer здѣсь не значитъ пророкъ, лжеучитель языческій (ср. Ис. 9, 15) или языческій священникъ (Мих. 3, 11): къ такому значенію не подходило бы выраженіе: *хотя ваятель, дѣлая нѣмые кумиры, полагается на свое произведеніе* (т. е. на лжеучителя); въ данномъ мѣстѣ оно должно быть признано за названіе идола, представляющаго полную противоположность истинному Богу, Учителю истины въ высочайшей степени (Іер. 10,10). Идолъ называется лжеучителемъ у пророка постольку, поскольку отчасти самъ по себѣ, а отчасти черезъ языческихъ жрецовъ онъ приводилъ своихъ почитателей къ заблужденію въ томъ, что онъ дѣйствительно есть богъ, реальное и живое существо, могущее оказать то, что можно ожидать отъ Бога, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ вовсе не былъ богомъ и не въ состояніи былъ сдѣлать ничего, что можетъ сотворить истинный Богъ, ибо онъ есть только *нѣмой* кумиръ (ʾĕlîl illēm),

или, что тоже, εἴδωλον ἄφον (1 Кор. 12, 2) [1]). Въ этомъ смыслѣ выраженіе *лжеучитель* является равнозначущимъ выраженіямъ *дерево* („эц“) и *камень* („эвен“), представляющимъ собою эпитеты боговъ, какъ неживыхъ и бездушныхъ идоловъ, не могущихъ услышать обращаемыхъ къ нимъ молитвъ Блаж. Θеодоритъ такъ передаетъ значеніе выраженія прор Аввакума: „что несмысленнѣе сего — покланяться рукотвореннымъ идоламъ? видѣть предъ собою вещество и искусство, и по тупоумію воздавать имъ чествованіе, какъ богамъ (ст. 18)? Кто не будетъ по справедливости плакать о тѣхъ, которые соглашаются молиться богамъ, сдѣланнымъ изъ золота и серебра? Они не стыдятся будить ихъ, какъ сонныхъ, и притомъ зная, что совершенно они неодушевленны и неспособны дѣйствовать видимыми у нихъ орудіями чувствъ“ [2]). Изъ этихъ словъ видно, что блаж истолкователь Св. Писанія въ изреченіи прор. Аввакума усматривалъ прямое ученіе о томъ, что языческіе боги суть лишь безжизненныя и ничтожныя изображенія, *какъ бы боги.*

Не приводя всѣхъ другихъ пророческихъ свидѣтельствъ, въ которыхъ языческіе боги отождествляются съ символизировавшими ихъ изображеніями, или чувственными предметами природы, замѣтимъ только, что, подобно другимъ пророкамъ, пророки Іезекіиль и Даніилъ такъ же отрицали внутреннее содержаніе языческихъ идоловъ, первый, напр., въ 5, 4. 23; 14, 5 своей книги, а второй — въ 6, 6. Значитъ, и во времена пророковъ, изъяснителей закона, существовало такое же ученіе о ложныхъ богахъ, какое сообщено было Моисеемъ.

Кромѣ Псалтири (см. пс. 105; 113, 12 и сл.; 134, 15 и сл. и др.), между учительными книгами Ветхаго Завѣта, ученіе Моисея о языческихъ богахъ, какъ неотдѣлимыхъ отъ изображеній и тождественныхъ съ предметами и явленіями природы, развито въ книгѣ Премудрости Соломона. Хотя послѣдняя и не причисляется въ православной Церкви къ числу каноническихъ книгъ, какъ происшедшая уже послѣ заключенія канона священныхъ книгъ, тѣмъ не менѣе ученіе ея можетъ представляться особенно важнымъ потому, что оно служитъ выраженіемъ вѣрованія благочестивыхъ евреевъ того времени, когда идея единства Божія ясно раскрылась и сдѣлалась основою гражданской, общественной и нравственно-религіозной жизни народа Божія, какъ говорятъ сторонники развитія у евреевъ монотеистическаго принципа. Казалось бы, согласно мнѣнію послѣднихъ, т. е. сторонниковъ развитія у евреевъ монотеистическаго принципа, книга Премуд-

[1]) Keil, Bibl Comm. ü. die zwolfen kleinen Proph., 2 c. Habakuk.

[2]) Творенія бл. Θеодорита въ русск. пер., ч 5, стр. 33—34.

рости Соломона должна предложить иное, сравнительно съ древнѣйшими священными книгами (въ которыхъ, обыкновенно, усматриваютъ ученіе о еврейскомъ Богѣ, какъ Богѣ націи, не исключающемъ реальности другихъ боговъ), ученіе о языческихъ богахъ. На самомъ же дѣлѣ этого здѣсь не видно. Писатель книги, имѣвшій своею цѣлію показать происхожденіе идолопоклонства, лишь подробнѣе и яснѣе раскрываетъ то, что высказано богодухновенными писателями, съ произведеніями которыхъ онъ былъ знакомъ. Въ общемъ взглядѣ на боговъ язычниковъ онъ согласенъ съ своими предшественниками. Его взглядъ на языческихъ боговъ, какъ на бездушныя изображенія или явленія и силы природы, выраженъ въ 13—15 гл. его книги. Если существуетъ сходство между древнѣйшими и поздѣйшими священными писателями въ ученіи о языческихъ богахъ, какъ изображеніяхъ, или предметахъ природы,—а это ученіе есть прямое выраженіе вѣрованія въ истиннаго Бога,—то весьма естественно заключить, что и вѣрованіе древнѣйшихъ священныхъ писателей въ единаго Бога не было отлично по своему существу отъ вѣрованія позднѣйшихъ. Поэтому, не имѣютъ подъ собою научной почвы тѣ библеисты, которые на развитіи принципа монотеизма (что невѣрно) хотятъ обосновать свое ученіе о различномъ взглядѣ священныхъ писателей (древнѣйшихъ и новѣйшихъ) на боговъ язычества. Рѣзкаго и существеннаго различія во взглядахъ на боговъ язычества между писателями не существуетъ. Если одинъ писатель представляетъ, съ своей стороны, отрицаніе реальности языческихъ боговъ не такъ рѣшительно и прямо, какъ другой, то это объясняется не степенью сознаванія имъ чистаго монотеистическаго принципа, а цѣлями, какія онъ имѣлъ въ виду. По духу ихъ взгляды не могли различаться потому, что идея единства Божія, ясно ими сознаваемая и служившая темою ихъ рѣчей, могла предохранить ихъ отъ ошибочной вѣры въ реальное бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ, кромѣ истиннаго Бога.

Но заключающееся въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта ученіе о тождествѣ языческихъ боговъ съ изображеніями, или чтимыми предметами природы не слѣдуетъ смѣшивать съ ученіемъ о томъ же самихъ язычниковъ или идолопоклониковъ. Находясь на низшей ступени своего духовнаго развитія, язычники или идолопоклонники не иначе представляютъ своихъ боговъ, какъ въ ихъ изображеніяхъ, или предметахъ и явленіяхъ природы. Для нихъ эти изображенія, или предметы и явленія природы являются тождественными самимъ богамъ и служатъ дѣйствительными существами, которыя могутъ оказывать помощь, какъ дѣйствительные боги. Они почитаютъ ихъ, какъ боговъ, мыслятъ

о нихъ, какъ о самихъ себѣ, усвояя имъ и добродѣтели, и недостатки [1]). Особенно наглядный примѣръ этого можно видѣть въ исторіи посрамленія вавилонскаго Вила пророкомъ Даніиломъ (Дан. 14 гл.). Наоборотъ, священные писатели прибѣгаютъ къ отожествленію языческихъ боговъ съ чтимыми изображеніями, или предметами и явленіями природы для того, чтобы чрезъ это сильнѣе представить ничтожество и безсиліе языческихъ божествъ [2]),

---

[1]) Dillmann, Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, 46. Взглядъ древнихъ язычниковъ, особенно стоявшихъ на низшей степени религіознаго просвѣщенія, представляется отчасти аналогичнымъ вѣрованію дикарей. По отзывамъ ученыхъ путешественниковъ, каждый дикарь видитъ въ своемъ фетишѣ не просто только предметъ, но живое существо, дѣйствующее въ этомъ предметѣ непонятнымъ для него образомъ. Для младенчествовавшаго народа иначе и не могло быть. Извѣстно, что сознаніе всякаго молодого народа проходитъ точно такіе же фазисы развитія, какъ и сознаніе дитяти Какъ дитя, получивъ непріятность отъ какого-нибудь неодушевленнаго предмета, вслѣдствіе неблагоразумнаго съ нимъ обращенія, олицетворяетъ этотъ, причинившій ему непріятность, предметъ, антропоморфизируетъ его, переноситъ на него свои мысли и чувствованія и въ силу такого психологическаго процесса вымещаетъ на немъ свою обиду: такъ и народъ на низшей ступени развитія своего религіознаго сознанія обожаетъ всякій предметъ, чѣмъ-нибудь о себѣ заявляющій въ его обыденной жизни, и, подобно дитяти, надѣляетъ его различными аттрибутами, свойствами, слѣдуя всюду вышепредставленному психологическому процессу и приписывая чтимому предмету жизнь съ различными проявленіями.

[2]) Къ подобному же пріему часто прибѣгали многіе изъ христіанскихъ апологетовъ при обличеніи язычества, и между ними — Климентъ александрійскій. Нападая на язычество въ его сущности, такъ сказать, въ коренныхъ основахъ его, въ своемъ сочиненіи Cohortatio ad gentes (T VIII, ed. Migne, ser. gr.) Климентъ такимъ образомъ обличаетъ идолослуженіе. „Утверждаютъ, говоритъ онъ, что большая часть наиболѣе чтимыхъ вами статуй и изображеній принесены съ неба, а не произведеніе рукъ человѣческихъ. Но неоспоримыя свидѣтельства извѣстнѣйшихъ писателей говорятъ, что эти статуи новѣйшаго происхожденія. Задолго еще до того времени, какъ язычники стали воздвигать алтари искусно выдѣланнымъ статуямъ, они поклонялись или куску дерева, представлявшему у грековъ Діану (p. 133), или пню, въ которомъ видѣли изображеніе Юноны Киверонской (ibi). Скивы молились мечу, арабы — камню (ibid.). Первыя статуи принадлежатъ лишь тому времени, когда впервые появилось ваяніе, и съ этихъ поръ человѣческое искусство и религіозная скульптура идутъ рука объ руку, прогрессивно развиваясь, пока наконецъ рѣзецъ Фидія не создалъ величественные образы олимпійскаго Зевса и Паллады Аѳины изъ золота и слоновой кости. Двѣ, особенно почитаемыя въ Аѳинахъ, статуи вышли изъ мастерской Скопаса (p. 136). Знаменитая статуя Сераписа, имѣющая, по увѣренію египетскихъ жрецовъ, глубокую древность, была воздвигнута въ честь дѣда Сезостриса (p. 140). Только искусство художника придало ей, при помощи соединенія различныхъ металловъ, какъ бы видъ древности. Какъ же можно оказывать почитаніе бездушнымъ идоламъ, которые не въ состояніи ни двинуться съ мѣста, ни понять что-либо.

нерѣдко бывшихъ предметомъ почитанія язычествовавшихъ евреевъ, и тѣмъ отклонить послѣднихъ отъ неразумнаго увлеченія язычествомъ Иногда, впрочемъ, къ подобному отождествленію они прибѣгаютъ, желая говорить языкомъ тѣхъ язычниковъ, вѣрованія которыхъ осуждаютъ.

§ II. Свидѣтельства Священнаго Писанія о языческихъ богахъ, какъ безсильныхъ существахъ и не-богахъ.

Признавая языческихъ боговъ тождественными съ символизировавшими ихъ изображеніями, сдѣланными руками человѣческими, или съ предметами природы и тѣмъ отрицая реальность ихъ, какъ боговъ, священные писатели Ветхаго Завѣта весьма часто останавливались также на указаніи безсилія и ничтожества этихъ боговъ. По ихъ ученію, языческіе боги неспособны дать доказательства своей жизни Эта мысль ясно выражена въ языкѣ священныхъ писателей, и именно въ различныхъ названіяхъ, какія они прилагали къ предметамъ почитанія язычниковъ. Между другими названіями или эпитетами, особенно часто у нихъ встрѣчаются слѣдующія: а) ăwen „авен“ [1]) и соотвѣтствующія ему

Ихъ привязываютъ, приколачиваютъ гвоздями, выпиливаютъ, обдѣлываютъ, шлифуютъ: но они ничего этого не замѣчаютъ (р. 144), они стоятъ несравненно ниже животныхъ, которыя, по крайней мѣрѣ, одарены жизнію и чувствами (ibid.), съ ними поступаютъ, какъ съ камнемъ, или деревомъ, и они нисколько не оскорбляются такимъ поруганіемъ святыни (ibid.). Но этого мало. Развѣ не осмѣлился одинъ философъ бросить въ огонь деревянную статую Геркулеса и затѣмъ крикнуть съ ѣдкой насмѣшкой, что онъ можетъ теперь исполнить свой тринадцатый подвигъ — усилить пламя для сваренія супа (р. 93)? Развѣ хищники не разграбляли неоднократно храмовъ? Отчего Зевсъ не поразилъ молніей Діонисія, когда тотъ сорвалъ съ него золотую мантію и бросилъ ему на плеча свою шерстяную. сказавши при этомъ, что послѣдняя гораздо удобнѣе. зимою теплѣе, а лѣтомъ легче (р. 145)? Великій Олимпіецъ даже не замѣтилъ такого святотатства! Твоя статуя, идолопоклонникъ, есть не иное что, какъ земля, получившая извѣстную форму, но я научился землю попирать ногами, а не покланяться ей“ (р. 153) (Ср. „Климентъ и Оригенъ, учители александрійскіе, и ихъ вѣкъ“ М. Хитрова въ „Странникѣ“ 1878 г., т. III, стр. 4—8). Кто не признаетъ въ такомъ пониманіи языческихъ изображеній ученія ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей объ этомъ предметѣ?...

[1]) $\overline{\text{A}}$wen (отъ ’în или ’ûn = быть пустымъ, ничтожнымъ, слабымъ) по своему первоначальному употребленію означаетъ незначительность предмета, а въ нравственномъ смыслѣ — нечестіе, ложь, отсюда — грѣхъ, преступленіе, затѣмъ, какъ слѣдствіе нечестія, — печаль, несчастье, бѣдствіе. Въ приложеніи къ идоламъ „авен“ указываетъ на существенное свойство послѣднихъ и на слѣдствія ихъ почитанія. Въ Библіи это слово употребляется, когда идетъ рѣчь о суетности и пустотѣ идоловъ и всего относящагося къ идолопоклонству. Напр., оно встрѣчается въ выраженіяхъ: *ибо непокорность есть такой же*

ep^{h}es „эфес“, heb^{h}el „гевел“ и šeqer „шекер“, b) ʿelîlîm „элилим“ [1]),

---

грѣхъ, что волшебство, и противленіе то же, что идолопоклонство (1 Цар. 15, 23. слову *идолопоклонство въ евр Библіи соотвѣтствуютъ два слова·* ût^{e}rāp^{h}îm w^{e}'āwen); *ибо терафимы говорятъ пустое* (āwen), *и вѣщуны видятъ ложное* (šeqer) *и разсказываютъ сны лживые* (haššāw^{e}'); *они утѣшаютъ пустотою* (heb^{h}el); *поэтому они бродятъ какъ овцы, бѣдствуютъ, потому что нѣтъ пастыря* (Зах. 10, 2) У пр. Осіи даже цѣлый городъ Веоиль (домъ Божій), преданный идолопоклонству, носитъ презрительное названіе дома идоловъ, Беоъ-Авенъ (4, 15; 5, 8; 10, 5; ср. Ам. 5, 5) или просто Авенъ (10, 8, 12, 11). По значенію слову „авенъ“ соотвѣтствуютъ: a) ep^{h}es „эфес“ (отъ āp^{h}as и āp^{h}ēs = быть праздным, медлить, истощаться, недоставать), b) heb^{h}el „гевел“ (отъ hāb^{h}al = дышать, говорить пустое, быть суетнымъ, полагаться на пустое), c) šeqer „шекер“ (отъ šāqar = обманывать кого, измѣнять кому). Слово „эфес“ означаетъ пресѣченіе, край, конецъ, праздность и ничто. Послѣднее значеніе это слово имѣетъ у пр. Исаіи въ приложеніи къ идоламъ (41, 29). „Гевел“ употребляется, обыкновенно, въ разсужденіи о пустыхъ вещахъ, о дуновеніи вѣтра, дыханіи устъ, но въ переносномъ смыслѣ оно означаетъ ничтожество, суетность, пустоту вещи, почему у LXX ему соотвѣтствуютъ μάταιος, ματαιότης и μάτην, — въ приложеніи къ идоламъ оно указываетъ на нихъ, какъ на пустыхъ, ничего незначущихъ въ сравненіи съ Господомъ. Такъ, въ 4 Цар. 17, 15 говорится· *и презирали (сыны израилевы) уставы Его и завѣтъ Его, которыи Онъ заключилъ съ отцами ихъ, и Откровенія Его, какими Онъ предостерегалъ ихъ, и пошли вслѣдъ суеты* (haheb^{h}el, τῶν ματαίων) *и осуетились, и вслѣдъ народовъ окрестныхъ, о которыхъ Господь заповѣдалъ имъ, чтобы не поступали такъ, какъ они.* См. также Втор. 32, 21, 3 Цар. 16, 13; 17, 26; Іер. 2, 5; 8, 19; 10, 8; 14, 22 и др. По мнѣнію Эвальда (Die Lehre der Bibel von Gott, Bd II, 263), „гевел“ особенно картинно характеризуетъ языческихъ боговъ, которые, по древнѣйшимъ вѣрованіямъ, являлись въ облакахъ, затѣмъ разсѣвались и исчезали. Болѣе ясный смыслъ этого названія открывается изъ книги пр. Іоны и Пс. 30, 7, гдѣ оно соединяется съ словомъ šāw^{e}' „шаве“ (отъ šô' = быть злымъ, дѣлать кому-нибудь зло, пустословить, лгать, отсюда существительныя. „пустословіе, ложь, обманъ, суета, ничтожество, тщета“), родственнымъ ему по значенію. „Шекер“ нерѣдко употребляется въ приложеніи къ предметамъ идольскаго служенія. Буквальное значеніе этого термина „ложь, обманъ, неистинныя слова, лживость“ (Ис. 44, 20; Іер. 10, 14; 51, 17). Въ приложеніи къ идоламъ „шекер“ указываетъ на существенное свойство послѣднихъ, какъ ложныхъ боговъ, почему LXX и переводятъ его ψευδεῖς θεοί (Посл. Іерем. 58).

[1]) Въ пониманіи термина ʿelîlîm мнѣнія филологовъ расходятся. Одни Фюрстъ), считая это слово за уменьшительное отъ $\overline{\text{E}}\overline{\text{l}}$ „Богъ“, во мн. ч ēlîm (Дан. 11, 36: $\overline{\text{E}}\overline{\text{l}}$ ēlîm = Богъ боговъ), видятъ въ немъ простое указаніе на боговъ, не имѣющихъ никакой силы, и переводятъ: „божки“, нѣм. „Götzen“. При такомъ значеніи прибавочный слогъ можетъ означать не болѣе, какъ усиленіе презрительнаго значенія слова. Слово „элилим“ означаетъ также небольшія изображенія боговъ, употреблявшіяся у египтянъ и финикіянъ (Ис. 19, 3; Іер. 14, 14) для гаданія. Въ книгѣ пр. Іезекіиля (30, 13) это слово употреблено въ замѣчаніи объ идолахъ Нофа или Мемфиса. Другіе (напр Гезеніусъ, Деличъ, Comment. üb. Iesaia, c 2, 8) съ большею справедливостью слово „элилим“ считаютъ множественной формой ʿlîl (отъ ālal = быть слабымъ, немощнымъ, ничтожнымъ) = суетный, ничтожный. Первое про-

c) gillûlîm „гиллулим“ [1]), d) êmîm „эмим“ [2]),

изводство недостаточно опредѣляетъ прибавочный слогъ въ словѣ „элилим“. При производствѣ отъ „элил“ терминъ „элилим“ въ приложеніи къ языческимъ богамъ будетъ означать „боги ничтожные“, „ничтожество“, „не-боги“ = al êlîm или lō'ᵉlōhîm. По мнѣнію пр. Христіани (Религіи др. міра, т. 3, стр. 21, прим.). въ русскомъ языкѣ слову „элилим“ можетъ соотвѣтствовать „убогъ“, „убогіе“, а въ малороссійскомъ — „небогъ“, „не-бога“, т. е. ничего не имѣющіе, ничтожные, жалкіе (небожчикъ, небожка — покойники, люди умершіе, не существующіе), въ противоположность слову „богатъ“, которое производятъ отъ слова Богъ, какъ латинское dives отъ deus. divus. Какъ противоположность слову „элогим“, названію Бога Откровенія, слово „элилим“ характеризуетъ языческихъ боговъ. какъ боговъ пустыхъ, ничтожныхъ. Такое значеніе слова очень рано вошло въ употребленіе. Оно встрѣчается въ Лев. 19, 4; 26, 1; Пс. 95, 5; 96, 7; Ис. 2, 8. 18. 20, 10, 10; 19, 3; 31, 7; Іер 14, 14, Іез. 30, 13; Авв. 2, 18). Справедливо нѣкоторые считаютъ терминъ „элилим“ тожественнымъ „шекер“. съ которымъ онъ стоитъ въ связи, какъ параллельный, въ слѣдующихъ словахъ кн. Іова· *а вы* (т е друзья Іова) *сплетчики лжи* (šāqeᵣ; *всѣ вы безполезные* (ᵉlil) *врачи* (13, 4) Археологъ Янъ (Biblische Archäologie, Th. III, 481) полагаетъ, что языческіе боги носятъ названіе „элилим“ отъ своей слабости и безсилія, — потому истинный Богъ, въ противоположность имъ, называется ᵃbîr yaᵃqōbʰ и ᵃbîr îśᵉrāēl т е сильный Іакова и сильный Израиля (Быт. 49, 24; Пс. 131, 2. 5; Ис. 1, 24, 49, 26, 60, 16).

[1]) Въ приложеніи къ идоламъ или языческимъ богамъ слово gillûlîm особенно часто встрѣчается у пр Іезекіиля (39 разъ), въ книгахъ Царствъ (3 Цар 15, 12, 21, 26; 4 Цар. 17. 12; 21, 11; 23, 24) и по одному разу въ книгахъ. Лев. (26, 30), Втор (29, 16) и прор Іереміи (50, 2). Оно происходитъ отъ глагола gālal = катать, двигать что черезъ поворачиваніе и первоначально означаетъ. „то, что катаютъ“, „чурбаны“ (которые могутъ кататься). По пониманію филологовъ, (gillûlîm) „гиллулим“ есть насмѣшливое названіе изображеній языческихъ боговъ, какъ фигуръ съ неопредѣленной формой. безъ обозначенія матеріала, изъ какого сдѣланы эти фигуры. По мнѣнію Эвальда (Die Lehre der Bibel von Gott, B. II, 264), оно принадлежитъ къ числу острыхъ словъ и означаетъ простую куклу, истукана (Puppen, Wickelkinder). Что оно есть презрительный эпитетъ языческихъ боговъ и ихъ эмблемъ, видно изъ того, что священные писатели весьма часто ставятъ его вмѣстѣ съ другими именами, употребляемыми для выраженія презрѣнія къ идоламъ. напр.· šiqqûçîm (Втор. 29, 17; 4 Цар. 21. 21 и др.), šeqeç (Іезек. 8, 10), tôʿēbʰôtʰ (Іез 16, 36), ᵉlîlîm (Іез. 30, 13) и др. Янъ (Biblische Archäologie, III, 481, ср. Thenius, Handbuch z A. T Die Bücher der Konige, 3 Kön. 15, 12 и Hitzig. Commentar z Ezech 6, 4. „Dreckseele“), производя это слово отъ gālal = кататься, согласно съ раввинскимъ пониманіемъ, основаннымъ на производствѣ слова отъ gālal, gālel = stercus (ср. zᵉbʰûl въ словѣ Βεελζεβούλ), видитъ въ немъ насмѣшливое названіе идоловъ. Онъ придаетъ ему значеніе круглыхъ, шарообразныхъ экскрементовъ нѣкоторыхъ животныхъ. По Гезенiусу и Фюрсту, разсматриваемый терминъ значитъ dei lapidei, такъ какъ глаголъ gālal употребляется для обозначенія катанья камней

[2]) Êmîm, въ един. ч. êmāh, отъ ʾāyam неупотр. = устрашать, означаетъ первоначально „ужасъ“, „страхъ“, а потомъ предметъ страха или ужаса. „страшилище, пугало“. Въ послѣднемъ смыслѣ этотъ терминъ имѣетъ непо-

e) mip^{he}leçet^{h} „мифлецет“ [1]), f) bŏšet^{h} „бошет“ [5])

средственное отношеніе къ отвратительности идоловъ и грубости служенія имъ. Онъ есть бранное названіе идоловъ, въ какомъ смыслѣ, вѣроятно, и употребилъ его прор. Іеремія, назвавъ идоловъ „страшилищами идольскими (ît^{he}hôlâlû ûbā'êmîm Іер. 50, 38 = слав. *и во островѣхъ хвалящуся* вслѣдствіе чтенія LXX ûbā'îyîm вм. ûbā'êmîm). Въ этомъ отношеніи значеніе разсматриваемаго термина весьма близко подходитъ къ значенію mip^{he}leçet^{h}. По Гезеніусу, идолы называются *страхомъ* потому, что они внушали страхъ почитателямъ ихъ (ср. Baudissin, Studien z. s R G 1, 87). По мнѣнію А. А Олесницкаго (Мегал. пам. св. земли, стр. 189), „эмим“ было названіемъ особенныхъ, грубой структуры, идольскихъ памятниковъ, которые воздвигались великанами Емимами и имѣли мегалитическій видъ. У язычниковъ было вѣрованіе, обличенное пр Іереміею (50, 38), что принесенная предъ этими памятниками жертва можетъ низвести на землю дождь и росу.

[5]) Mip^{he}leçet^{h}) по значенію сходно съ „эма“. Это слово служитъ для обозначенія идоловъ, какъ предметовъ страха, „horrendos“ (отъ pâlaç = трепетать, бояться, неупотр. въ kal), и отвращенія Въ Библіи этотъ терминъ прилагается къ идолу Маахи, матери царя Асы. Изъ замѣчанія священныхъ писателей объ Асѣ, что онъ *изрубилъ, сжегъ* „мифлецет“ (идола) у потока Кедрона (3 Цар. 15, 13; 2 Пар 15, 16), видно, что этотъ идолъ былъ сдѣланъ изъ дерева. Изъ того, что терминъ „мифлецет“ употребленъ въ рѣчи о постыдномъ культѣ Ашеры, можно заключить, что онъ служилъ для обозначенія срамнаго изображенія (фалла), почему въ вульгатѣ и переводится „pudendum, verendum, turpissimum simulacrum“. Такъ назывался идолъ, который по значенію былъ тѣмъ же, чѣмъ у грековъ и латинянъ Пріапъ, а у индійцевъ Лингъ или Лингамъ. Такому пониманію значенія названія мифлецет способствуетъ и то, что въ 3 Цар. 15, 13 и 2 Пар. 15, 16 оно прилагается къ предмету (частнаго) культа женщины Маахи; а это согласно съ свидѣтельствомъ о томъ, что въ Египтѣ и Финикіи служеніе фаллу было, обыкновенно, дѣломъ женщинъ (M o v e r s, Die Phonizier, 1, 571). Намекъ на постыдное значеніе идола Маахи находится и у пр. Іереміи (10, 5; Посл. Іер. 70). Въ перев. LXX названію „мифлецет“ въ 3 Цар. 15, 13 соотвѣтствуютъ два слова: σύνοδος (слав. *сонмище*) и κατασύσεις (слав. *гай*), а во 2 Пар. 15, 16 — εἴδωλον (слав. *идолъ*).

[6]) По первоначальному употребленію bŏšet^{h} (отъ bûš = краснѣть, стыдиться) означаетъ срамъ, стыдъ. Въ такомъ значеніи это слово часто встрѣчается у прор. Іереміи (3, 24; 11, 13). Но иногда въ священныхъ книгахъ оно служитъ эпитетомъ идоловъ, обманывавшихъ надежды язычниковъ и тѣмъ самымъ приводившихъ ихъ въ стыдъ (ср. Ис. 42, 17; 44, 9. 11; 45, 16). Кромѣ того, оно служитъ эпитетомъ идоловъ, постыдныхъ по своему характеру Въ послѣднемъ значеніи „бошет“ у прор. Осіи прилагается къ Ваалъ-Фегору для обозначенія безнравственности служенія ему, какъ видно изъ выраженія: *какъ виноградъ въ пустынѣ, Я (Господь) нашелъ израиля ; но они пошли къ Ваалъ-Фегору, и предались постыдному* (bŏšet^{h}), *и сами стали мерзкими, какъ тѣ, которыхъ возлюбили* (9, 10). Въ этомъ же смыслѣ у прор. Іереміи слово „бошет“ прилагается къ Ваалу: *сколько у тебя городовъ, столько и боговъ у тебя, іуда, и сколько улицъ въ Іерусалимѣ, столько вы наставили жертвенниковъ постыдному* (bŏšet^{h}), *жертвенниковъ для кажденія Ваалу*“ (11, 13). Вѣроятно мнѣніе, что слово „бошет“ заимствовано библейскими писателями изъ языческаго словоупотребленія. У язычниковъ оно первоначально было употребляемо, какъ эпи-

и нѣкоторыя другія, какъ наприм.: šiqqûç „шиккуц“ и tôʿēbʰôtʰ „тоэвот“ [1]).

Мысль о суетности, ничтожествѣ и мерзости языческихъ боговъ и о преступности служенія имъ открывается и изъ цѣлыхъ выраженій священныхъ писателей. Такъ, въ книгѣ Судей 10, 13 и сл., въ грозной рѣчи Іеговы къ израилю, говорится: *Вы оставили Меня и стали служить другимъ богамъ; за то Я не буду уже спасать васъ. Пойдите, взывайте къ богамъ, которыхъ вы избрали,*

тетъ божества, по значенію сроднаго Пріапу, и не имѣло побочнаго постыднаго значенія. Съ постыднымъ значеніемъ священные писатели стали употреблять его вслѣдствіе религіозной ревности и изъ желанія отвлечь еврейскій народъ отъ служенія таковому божеству, такъ какъ это служеніе могло приносить народу Божію лишь вредъ и стыдъ (ср. Іер. 3. 24). Въ священныхъ книгахъ В. З. оно часто замѣняетъ слово „Ваалъ“. Не желая произносить собственнаго имени языческаго бога, священные писатели употребляли иногда слово, значущее „стыдъ, мерзость“. Это видно изъ нѣкоторыхъ собственныхъ именъ лицъ, въ составъ которыхъ входитъ имя „Ваалъ“. Напр., въ 1 Пар. 8, 33 и 9, 39 одинъ изъ сыновей царя Саула называется „Эшваалъ“. Во 2 Цар. 2, 8 онъ же называется „Ишбошетъ“ = по рус. пер. Іевосоей. Въ кн. Суд. 6, 32 Гедеонъ носитъ названіе Іеруваалъ = Іероваалъ. Во 2 Цар. 11 21 онъ же называется Іерубешетъ, въ рус. пер. Іероваалъ Въ 1 Пар. 8, 34, 9, 40 сынъ Іонаѳана называется Меррибаалъ. Во 2-й кн. Царствъ 4, 4; 9, 6 онъ же называется Меѳибошетъ = Мемѳивосоей.

[1]) Первое изъ этихъ двухъ названій (šiqqûç), происходя отъ корня šāqaç (неупотреб въ kal.) вм. šāqaṭ = быть низвергнутымъ, отвергнутымъ, презрѣннымъ, т. е быть нечистымъ, постыднымъ, мерзкимъ. и означая вообще какую-нибудь мерзкую вещь, у пр. Захарии (9, 7) употребляется въ рѣчи объ идоложертвенныхъ яствахъ, а въ 3 Цар. 11, 5 служитъ эпитетомъ аммонитскаго Милькома *(Мильхомъ, мерзость аммонитская)*, — ст. 7 — Хамоса моавитскаго *(Хамосъ, мерзость моавитская)*, 4 Цар. 23, 13 — Астарты сидонской *(Астарта, мерзость сидонская)*, Дан. 9, 27 — изображенія идола вообще. Множ. форма этого слова šiqqûçîm служитъ эпитетомъ идоловъ вообще. Ср. Втор. 29, 17; 4 Цар. 23, 24; 2 Пар. 15, 8; Ис. 66, 3; Іерем. 4, 1 и мн. др. Всюду это слово указываетъ на идоловъ, какъ на мерзость. Въ кн. пр. Осіи (9, 10) оно служитъ эпитетомъ идолопоклонниковъ. Слово tôʿēbʰôtʰ (= у LXX βδέλυγμα) отъ tʿbʰ=отшатнуться (въ kal. неупотр.). быть отвергаемымъ (niʿ), презираемымъ, мерзкимъ, въ Библіи весьма часто употребляется въ приложеніи къ культу идоловъ Въ этомъ случаѣ оно является синонимомъ šeqeç. Ср. Втор. 7, 25; 12, 31; 13, 15 и др Первоначальное его значеніе: „то, что порождаетъ отвращеніе, мерзость, гнусная, мерзкая вещь“. Въ этомъ же значеніи оно приложимо и къ идоламъ, какъ гнуснымъ и мерзкимъ изображеніямъ, вызывающимъ отвращеніе у здравомыслящихъ людей. См. напр.: Втор. 27, 15 *(проклятъ, кто сдѣлаетъ изваянный, или литый кумиръ, мерзость предъ Господомъ* tôʿᵃbʰitʰ yᵉhōwāh), Ис. 44, 19 *(сдѣлаю ли я мерзость* tôēʿbʰāh?), Іер. 16, 18 *(мерзостями своими* tôʿᵃbʰōtʰêhem *наполнили наслѣдіе Мое)*, Іез. 11, 21 *(А чье сердце увлечется во слѣдъ гнусностей ихъ* šiqqûçêhem *и мерзостей ихъ* wᵉtôʿᵃbʰōtʰêhem, *поведеніе тѣхъ обращу на ихъ голову, говоритъ Господь Богъ)*. Въ 4 кн. Цар. 23, 13 терминъ „тоэва“ прилагается въ частности къ Милькому, идолу сыновъ аммоновыхъ *(или мерзости аммонитскои)*

пусть они спасаютъ васъ въ тѣсное для васъ время. Изъ предыдущихъ стиховъ той же главы, а равно и изъ предшествующихъ главъ книги Судей видно, что частыя уклоненія еврейскаго народа отъ истины въ сторону идолопоклонства были главной причиной его несчастій подъ игомъ иноплеменниковъ. Отъ этихъ несчастій еврейскій народъ освобождался только тогда, когда снова обращался къ Іеговѣ, бросалъ идоловъ и всѣ хананейскіе и вообще иноземные обряды и обычаи и обновлялся въ своей нравственной жизни. Оставленіе идоловъ могло происходить лишь при сознаніи ихъ негодности и неспособности помочь среди бѣдствій. Такимъ образомъ, народъ самъ сознавалъ это. Воспоминаніе о прошедшемъ въ этихъ случаяхъ подсказывало ему, что источникъ счастья лишь въ истинномъ Богѣ, и что въ несчастіи нельзя получить помощи отъ идоловъ Приведенныя выше слова Іеговы и выражаютъ собою эту мысль, именно: съ одной стороны, мысль о помощи только отъ Господа, а съ другой, о полномъ безсиліи языческихъ боговъ въ дѣлѣ спасенія отъ иноплеменниковъ. Слова: *пойдите, взывайте къ богамъ, которыхъ вы избрали, пусть они спасаютъ васъ...* равносильны словамъ: *нѣтъ и не будетъ вамъ отъ нихъ помощи, какъ и никогда не было.* Та же мысль о безсиліи боговъ высказана и въ книгахъ Царствъ, напр. въ словахъ Самуила къ израильскому народу: *не обращайтесь въ слѣдъ ничтожныхъ боговъ, которые не принесутъ пользы и не избавятъ; ибо они ничто* (1 Цар. 12, 21), или въ рѣчи прор. Иліи (о безсиліи Ваала) къ почитателямъ Ваала, когда послѣдній, не смотря на сильные и тревожные къ нему возгласы, не пришелъ къ нимъ на помощь: *кричите громкимъ голосомъ, ибо онъ богъ, можетъ быть, онъ задумался, или занятъ чѣмъ-либо, или въ дорогѣ, а, можетъ быть, и спитъ, такъ онъ проснется* (3 Цар. 18, 27) и др.[1]) Не иначе говорятъ о безсиліи и ничтожествѣ боговъ пророки-писатели. Возвѣщая своимъ современникамъ-грѣшникамъ и отступникамъ погибель, а оставившимъ Господа — истребленіе (ст. 28), пророкъ Исаія слѣдующимъ образомъ говоритъ имъ: *они будутъ постыжены за дубравы, которыя столь вожделѣнны для васъ, и посрамлены за сады, которые вы избрали себѣ. Ибо вы будете какъ дубъ, котораго листъ опалъ, и какъ садъ, въ которомъ нѣтъ воды. И сильный будетъ отрепьемъ, и дѣло*

---

[1]) Изъ словъ пр. Иліи нельзя заключать, что пророкъ считалъ Ваала за реальное божественное существо, называя его богомъ. Въ данномъ мѣстѣ, какъ показываетъ содержаніе всей 18-й главы, пророкъ говоритъ иронически и придерживаясь языческой терминологіи. Изображая иронически Ваала съ потребностями живого, подобно человѣку, существа, пророкъ хотѣлъ только рельефнѣе представить ничтожество этого бога въ сравненіи съ Іеговою, служителемъ Котораго самъ былъ.

его искрою, и будутъ горѣть вмѣстѣ, — и никто не потушитъ (1, 29 и сл.). Подъ дубравами и садами у пророка (ср. 57, 5; 65, 3; 66, 17) разумѣются мѣста богослуженія и богослужебные предметы, закономъ Моисеевымъ воспрещенные (ср. Втор. 16, 21). Подъ тѣнью садовъ язычники, обыкновенно, предавались разнаго рода студодѣяніямъ и безчинствамъ въ честь своихъ боговъ; тамъ же иногда ставились и идолы (Ашера). LXX толковниковъ (ср. слав. о *идолѣхъ*), поэтому, въ соотвѣтствіе евр. слову, означающему дубравы, употребили слово „εἰδωλον“. Они, очевидно, въ выраженіи пророка видѣли указаніе на имѣющее постигнуть язычниковъ униженіе изъ-за идоловъ. Такъ какъ по 31 ст. (ср. *дѣло его* т. е. сильнаго = идолопоклонника, по евр. $p^{h}o^{'a}l\hat{o}$ = идолъ, богъ, сдѣланный руками человѣческими [1]), эти идолы — дѣло рукъ человѣческихъ, могущее сгорѣть въ огнѣ, какъ сухое дерево (ст. 30), то невозможно допустить, чтобы отъ нихъ, какъ отъ дерева, во время бѣдствій народъ получилъ помощь. Въ своей отчаянной нуждѣ идолопоклонники вынуждены будутъ бросить ихъ, какъ безсильныя изображенія, или предметы, кротамъ и летучимъ мышамъ (2, 20). *Въ день суда человѣкъ обратитъ свой взоръ къ Творцу своему, и глаза его будутъ устремлены къ Святому Израилеву, и не взглянетъ на жертвенники, на дѣло рукъ своихъ, и не посмотритъ на то, что сдѣлали персты его, на кумиры Астарты и Ваала* (17, 7 и сл.). Это обращеніе израильскаго народа къ Богу во время нашествія ассиріянъ, съ выраженіемъ раскаянія, будетъ вызвано мыслью о безсиліи языческихъ боговъ помочь ему среди бѣдствій. Народу покажется напраснымъ взывать къ идоламъ, почему онъ и вспомнитъ о Господѣ и станетъ просить у Него помощи. Съ своей стороны, пророкъ замѣчаетъ, что даже странно полагаться на такихъ боговъ, ничтожныхъ и безсильныхъ. Напрасно, поэтому, и дѣлатели идоловъ во время нужды спѣшатъ сдѣлать себѣ такихъ боговъ, какъ будто они имъ могутъ помогать (41, 7), между тѣмъ какъ они не въ состояніи ни предсказать будущее, ни сдѣлать что-либо доброе или злое, что видно изъ слѣдующей его иронiи: *пусть они (боги) представятъ, и скажутъ намъ, что произойдетъ. пусть возвѣстятъ что-либо прежде, нежели оно произошло, и мы вникнемъ умомъ своимъ, и узнаемъ, какъ оно кончилось, или пусть предвозвѣстятъ намъ о будущемъ. Скажите, что произойдетъ въ будущемъ, и мы будемъ знать, что вы боги, или сдѣлайте что-нибудь доброе ли, худое ли, чтобы мы изумились, и вмѣстѣ съ вами увидѣли. Но вы ничто, и дѣло ваше ничтожно; мерзость тотъ, кто избираетъ васъ* (41, 22 — 24). Въ 44, 9 находится объясненіе, почему пророку

[1]) См. Delitzsch, Biblischer Commentar üb Iesaia, c. 1, S. 56.

представляется страннымъ полагаться на подобныхъ идоловъ. Это объясненіе заключается въ томъ, что *вожделѣннѣйшіе ихъ* [1]), т. е. дѣлающихъ идоловъ, *или идолы не приносятъ никакой пользы*, такъ какъ они лишены сознанія и другихъ чувствъ *(не видятъ, и не разумѣютъ)*. Мало этого. Идолы даже срамятъ дѣлающихъ ихъ. *Всѣ участвующіе въ этомъ, т. е.* дѣланіи идоловъ, говоритъ пророкъ, *будутъ постыжены, ибо и художники сами изъ людей же. пусть всѣ они соберутся и станутъ. они устрашатся. и всѣ будутъ постыжены* (ст. 11). Во время бѣдствій *поднимаютъ ихъ на плеча, несутъ и ставятъ на свое мѣсто. но они стоятъ, съ мѣста своего не двигаются: кричатъ къ нимъ, они не отвѣчаютъ, не спасаютъ отъ бѣды* (46, 7). Въ 57 гл. прор. Исаія еще яснѣе представляетъ безсиліе языческихъ боговъ. Отъ лица Господа онъ такъ говоритъ язычествовавшему израилю: *Я покажу правду твою и дѣла твои: и они будутъ не въ пользу тебѣ. Когда ты будешь вопить, спасетъ ли тебя сборище твое?— всѣхъ ихъ унесетъ вѣтеръ, развѣетъ дуновеніе: а надѣющійся на Меня наслѣдуетъ землю, и будетъ владѣть святою горою Моею* (12—13 ст). Изъ контекста рѣчи этой главы видно, что израиль, въ различныхъ мѣстахъ предававшійся идолопоклонству, не можетъ быть названъ праведникомъ въ собственномъ смыслѣ. Выраженіе пророка: *правду твою* можетъ, поэтому, указывать не на праведныя въ собственномъ смыслѣ дѣла народа, но на то, что̀ самъ народъ въ своемъ нравственно-религіозномъ ослѣпленіи считалъ за правду и что ему самому можетъ показаться гнуснымъ, когда его религіозное самосознаніе будетъ возвышено. Такимъ образомъ, Господь хочетъ, прежде всего, показать своему народу его ложную праведность. Эта праведность, или правда народа могла состоять въ его дѣлахъ, почему Господь и говоритъ: *и дѣла твои* (у ŁXX τὰ κακά σου, слав. *злобы твоя*)... Подъ *дѣлами народа* здѣсь, какъ и въ 1, 31, разумѣются идолы, какъ дѣло рукъ человѣческихъ. Народъ надѣялся на эти дѣла и въ своемъ ослѣпленіи воображалъ, что онъ живетъ праведно. Господь, имѣя въ виду показать лживость такихъ надеждъ, говоритъ: *и они будутъ не въ пользу тебѣ*. Это значитъ: эти идолы не помогутъ, когда настанутъ бѣдствія по волѣ Божіей. Тогда народъ самъ убѣдится въ безсиліи своихъ идоловъ, которыхъ сдѣлалъ себѣ. Если даже онъ соберетъ

---

[1]) Въ евр. Библіи выраженію *вожделѣннѣйшіе ихъ* (слав. *желанія своя* = τὰ καταθύμια αὐτῶν LXX) соотвѣтствуетъ ḥᵃmûdʰêhem. Это евр. выраженіе (отъ ḥāmûdʰ = желанное, вожделѣнное, то, что особенно кому-нибудь дорого) есть эпитетъ идоловъ, какъ любимцевъ приготовлявшихъ ихъ и съ особеннымъ стараніемъ домогавшихся получить отъ нихъ себѣ благорасположеніе и счастье.

всѣхъ ихъ (идоловъ) вмѣстѣ (*сборище* qibbûçaîkʰ [1]), то и тогда помощи отъ нихъ не получитъ, — ихъ всѣхъ унесетъ вѣтеръ, развѣетъ дуновеніе, потому что они сами подобны дуновенію вѣтра (hebʰel). Въ сравненіи съ помощію Іеговы ихъ помощь ничто (см. 13 ст.). Противоположеніе помощи Іеговы помощи идоловъ, хотя бы то и всѣхъ, вмѣстѣ взятыхъ, говоритъ о полномъ ничтожествѣ этихъ идоловъ, никогда не помогавшихъ не только израилю (43, 11), но и язычникамъ (45, 20) Если такъ, то и вслѣдствіе своего безсилія языческіе боги не могли быть признаны пророкомъ за дѣйствительныхъ боговъ Только истинный Богъ всемогущъ.

Подобно прор. Исаіи, и пр. Іеремія въ языческихъ богахъ видѣлъ полное отсутствіе силы. Языческій богъ у него прямо называется *такимъ, который не помогаетъ* (2, 8, 11). Спрашивая іудейскій народъ, гдѣ его боги, которыхъ онъ себѣ сдѣлалъ? прор Іеремія такимъ образомъ представляетъ ихъ безсиліе: *пусть они встанутъ, если могутъ, спасти тебя во время бѣдствія твоего? ибо сколько у тебя городовъ, столько и боговъ у тебя, іуда* (2, 28). Такъ какъ евреи уже обманулись въ надеждахъ на своихъ идоловъ и сдѣлались всѣ — и высшіе, и низшіе — виновными противъ истиннаго Бога (ср. 26 ст.), къ Которому во время бѣдствія обратятся съ словами: *встань и спаси насъ* (ст 27), то слова пророка могутъ указывать на то, что хотя у нихъ и много боговъ въ каждомъ городѣ, однако помощи отъ нихъ они не могутъ получить. Своимъ обращеніемъ къ Іеговѣ народъ самъ засвидѣтельствуетъ безсиліе своихъ боговъ. Отсюда выраженіе: *пусть спасутъ васъ эти боги* равносильно выраженію: *нѣтъ вамъ спасенія, ваши боги безсильны.* Множество горъ (на которыхъ совершалось служеніе идоламъ) у пророка представляется предметомъ напрасныхъ надеждъ. *Поистинѣ,* говоритъ пророкъ отъ лица обратившихся къ Іеговѣ идолопоклонниковъ, *напрасно надѣялись мы на холмы и на множество горъ* (3, 23). Надежды на множество горъ и холмовъ, равно и на боговъ, которые чествовались на этихъ горахъ и холмахъ, не оправдались. Помощи оттуда не пришло, почему народъ и долженъ былъ придти къ сознанію, что въ *Господѣ Богѣ спасеніе израилево.* Языческіе боги не могутъ помочь своимъ почитателямъ во время ихъ несчастія (11, 12), такъ какъ нѣтъ въ нихъ духа (10, 14), и добра дѣлать они не въ силахъ (—5 ст.). Они не могутъ источать дождь на землю по своей суетности (14, 22). По

---

[1]) Нѣкоторые (Кнобель) подъ *сборищемъ* (qibbûç) разумѣютъ вавилонское войско. Но это опровергается концомъ 13 ст., гдѣ помощь Іеговы противополагается помощи идоловъ. Delitzsch, Biblischer Commentar ü. Iesaia, с 57. Гезеніусъ въ словѣ qibbûç *сборище* видитъ указаніе на собраніе идоловъ (Thesaurus).

пророку, *Моавъ будетъ постыженъ ради Хамоса* (48, 13), на котораго возлагалъ свои надежды, какъ израиль — на золотого тельца, стоявшаго въ Веѳилѣ. Это значитъ, что Хамосъ, божество моавитянъ, не освободитъ своихъ поклонниковъ отъ наказанія, какое Господь имъ опредѣлилъ. Его помощь ничтожна въ сравненіи съ помощью Іеговы. По сознанію самихъ язычниковъ, отъ такихъ боговъ, какъ Хамосъ и другіе, *нѣтъ никакой пользы*, потому что они *ложь и пустота* (16, 19) и потому не имѣютъ въ себѣ доказательствъ своей силы

Ученіе пророка Іереміи о языческихъ богахъ, какъ лжи, обманѣ (ср. 10, 14; 51, 17), согласно съ ученіемъ прор Амоса о томъ же предметѣ, выраженнымъ въ слѣдующихъ словахъ: *такъ говоритъ Господь: за три преступленія іуды и за четыре не пощажу его, потому что отвергли законъ Господень, и постановленій Его не сохранили, и идолы ихъ, вслѣдъ которыхъ ходили отцы ихъ, совратили ихъ съ пути* (Ам 2, 4). Въ евр. Библіи выраженію *идолы ихъ* соотвѣтствуетъ kiz^{e}b^{h}ê^{h}em (отъ kazab^{h} = ложь, обманъ). По буквальному переводу это выраженіе означаетъ „ложь ихъ“. Изъ словъ: *вслѣдъ которыхъ ходили* (hâlak^{h} aḥ^{a}rê), имѣющихъ отношеніе къ идолопоклонству, и изъ перевода LXX (ср. kiz^{e}b^{h}ê^{h}em = τὰ μάταια αὐτῶν, названіе идоловъ) можно заключить, что разсматриваемое выраженіе прор. Амоса содержитъ въ себѣ указаніе на языческихъ боговъ, какъ на ложные и ничтожные предметы, которые не имѣютъ божественныхъ свойствъ и живого личнаго бытія и потому не могутъ оказывать того, что ожидаютъ отъ нихъ ихъ поклонники. По своему значенію это выраженіе является синонимичнымъ выраженіямъ ʾêlîlîm и h^{a}b^{h}âlîm [1]). Не существуя какъ реальныя божественныя существа, а только въ воображеніи язычниковъ, идолы, по пророку Амосу, представляютъ изъ себя полнѣйшее ничтожество. Вѣрованіе въ нихъ, какъ въ живыя личныя существа, есть лишь заблужденіе язычниковъ.

Называя чуждыхъ боговъ, какъ безсильныхъ и ничтожныхъ, *ложью*, Слово Божіе, весьма часто прилагаетъ къ нимъ эпитетъ *не-боговъ* (lō’ʾlōhîm Ос. 8, 6; Іер. 2, 11; 5, 7; 16, 20; 4 Цар. 19, 18, lō’ēl Втор. 32, 21, lō’ʾlōaḳ Втор. 32, 17), чѣмъ указываетъ на ихъ противоположность истинному Богу. У этихъ боговъ нѣтъ ниодного изъ свойствъ Божіихъ, опредѣляющихъ Бога или преимущественно со стороны Его внутренней жизни, или со стороны внѣшней. Они не духовныя существа, потому что тождественны съ изображеніями, сдѣланными руками человѣческими, или съ предметами природы, внѣ которыхъ не могутъ существовать, какъ боги.

[1]) Keil, Biblischer Commentar über die zwölfen kleinen Propheten, c. 2 Amos. По Гезеніусу (Thesaurus, p. 674) идолъ называется kāzāb^{h}, какъ res, quae fallit, т. е. вещь, которая обманываетъ, забавляетъ ложною надеждою.

Они безъ нравственныхъ качествъ. Какъ безсильные, они не помогаютъ ихъ поклонникамъ. Слѣдовательно, они не всемогущи Отъ вліянія воздуха они легко измѣняются. Кромѣ того, иногда они дѣлаются жертвою огня и т. п. Слѣдовательно, и съ этой стороны идолы не имѣютъ предиката божества. Что они лишены жизни, это видно изъ тѣхъ мѣстъ Священнаго Писанія, въ которыхъ они сравниваются съ *трупомъ* (pᵉgʰārîm или nᵉbʰēlāh), или съ *мертвыми* (mētʰîm). Первое изъ этихъ двухъ сравненій встрѣчается въ слѣдующихъ выраженіяхъ кн. Левитъ 26, 30: *разорю высоты ваши..., повергну трупы ваши на обломки* (букв. съ евр. *на трупы* ('al pigʰrê) *идоловъ вашихъ* и кн. прор. Іереміи 16, 18: *трупами* (bᵉnibʰᵉlatʰ) *гнусныхъ своихъ и мерзостями своими наполнили наслѣдіе Мое.* Второе сравненіе, т. е. названіе идоловъ трупами, въ смыслѣ метафорическомъ, можетъ указывать на то, что они такъ же были нечисты, какъ и трупы [1]). Въ смыслѣ прямомъ—собственномъ это названіе указываетъ на идоловъ, какъ на не имѣющихъ признаковъ жизни и въ этомъ отношеніи подобныхъ безжизненнымъ трупамъ. Такому пониманію вполнѣ будетъ отвѣчать сравненіе, употребленное въ Пс. 105, 28 (въ евр. Биб. 106, 28), въ выраженіи: *они прилѣпились къ Ваалъ-Фегору, и ѣли жертвы бездушнымъ. или, по слав. Библіи, жертвы мертвыхъ* (zibʰᵉḥê mētʰîm) [2]). У псалмопѣвца идолы называются мертвыми въ томъ же смыслѣ, въ какомъ у писателя книги Премудрости Соломоновой они называются νεκροὶ (13, 10 и сл.; 15, 17) или ἄψυχοι (13, 17), т. е. какъ никогда

---

[1]) Метафора взята изъ жизни евреевъ, которые считали трупы умершихъ нечистыми, въ силу закона, изложеннаго въ кн. Чисел 19, 11 и сл.

[2]) Контекстъ рѣчи въ 105 (евр. Биб. 106) псалмѣ (ст. 28—29) не даетъ основаній подъ *жертвами мертвыхъ* разумѣть жертвы за умершихъ (sacrificia mortuorum), какъ полагаетъ Зельденъ (De diis Syris, Synt 1. 5), или жертвы, которыя были приносимы тѣнямъ мертвыхъ, вызваннымъ заклинателями мертвыхъ (Вт. 18, 11; Ис. 8, 19) О такихъ жертвахъ въ Ветхомъ Завѣтѣ нигдѣ не упоминается. По свойству еврейской поэзіи, вторая половина 28 ст. должна считаться соотвѣтственной первой. Въ виду этого во второй половинѣ слѣдуетъ видѣть указаніе на тѣхъ же моавитскихъ идоловъ, изъ коихъ одинъ названъ въ первой Эти идолы называются мертвыми (mētʰîm) только по противоположности истинному Богу, о Которомъ говорится въ ст. 29. Въ виду этого можно сказать, что приведенное мѣсто псалма имѣетъ отношеніе къ повѣствованію кн. Числъ 25, 2 объ увлеченіи израиля моавитскимъ идопоклонствомъ на равнинахъ моавитскихъ; въ такомъ случаѣ и слова. *жертвы мертвыхъ* (zibʰᵉḥê mētʰîm) будутъ означать то же, что слова: *жертвы боговъ своихъ* zibʰᵉḥê ᵉlōhêhem). Въ разъясненіе словъ *жертвы мертвыхъ* бл. Ѳеодоритъ замѣчаетъ слѣдующее: „Пророкъ именуетъ такъ называемыя у эллиновъ возліянія, которыя имѣли они обычай приносить мертвымъ. Но не погрѣшитъ, кто и самыхъ такъ называемыхъ ими боговъ наименуетъ мертвыми“ (Твор. бл. *Ѳеодорита* въ рус. пер., т. XXVIII, ч III, стр. 226).

не жившіе и бездушные, въ противоположность живому истинному Богу (ʾlōhîm ḥayîm или ʾlōhîm ḥay 1 Цар. 17, 26. 36; Ис. 37, 4. 17; Іерем. 10, 10).

Итакъ, по ученію священныхъ писателей, языческіе боги не только не-боги, но и не живыя личныя существа; они лишь отрицательныя понятія, дѣйствительно существующія только въ испорченномъ и поврежденномъ грѣховными слабостями воображеніи идолопоклонниковъ.

§ III. Свидѣтельства Священнаго Писанія Ветхаго Завѣта, повидимому, предполагающія бытіе языческихъ боговъ, какъ дѣйствительныхъ божественныхъ существъ.

Въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта содержится много такихъ выраженій, которыя, повидимому, предполагаютъ бытіе языческихъ боговъ, какъ дѣйствительныхъ божественныхъ существъ. Сюда относятся: 1) выраженія, въ которыхъ говорится о *богахъ* вообще или о *богахъ чуждыхъ* и т. п., безъ указанія на ихъ отношеніе къ истинному Богу; 2) свидѣтельства, въ которыхъ Іегова представляется могущественнѣйшимъ и славнѣйшимъ въ сравненіи съ другими богами, 3) а также побѣждающимъ этихъ послѣднихъ въ борьбѣ съ ними; 4) свидѣтельства, гдѣ боги, повидимому, различаются отъ символическихъ изображеній, сдѣланныхъ человѣческими руками, или отъ предметовъ и явленій природы, и 5) гдѣ почитатели этихъ боговъ представляются находящимися подъ ихъ водительствомъ, подобно тому, какъ израильскій народъ представляется находящимся подъ водительствомъ Іеговы. Какъ понимать всѣ эти свидѣтельства? Не даютъ ли они основанія думать, что рядомъ съ Іеговою были другіе, низшіе Его, боги, и что еврейскій Іегова есть только національный, а не универсальный Богъ, какъ утверждаютъ сторонники развитія идеи библейскаго монотеизма?—Не приводя здѣсь всѣхъ библейскихъ мѣстъ и не подвергая представляемыхъ подробному анализу,—это можетъ служить предметомъ спеціальнаго изслѣдованія,—ограничимся лишь общими замѣчаніями о нѣкоторыхъ изъ нихъ.

I. Выраженій, въ которыхъ говорится о богахъ вообще, въ Библіи весьма много. Первая заповѣдь десятословія, данная при Синаѣ, запрещая служеніе инымъ богамъ, кромѣ истиннаго Бога (Исх. 20, 2 и сл., Втор. 5, 6 и сл.), уже упоминаетъ о другихъ богахъ. Упоминаніе о другихъ богахъ находится въ многочисленныхъ религіозныхъ законахъ, данныхъ еврейскому народу, напр.: *приносящій жертву богамъ, кромѣ одного Господа, да будетъ истребленъ* (Исх. 22, 20), *именъ другихъ боговъ не упоминайте: да не слы-*

ишится оно изъ устъ твоихъ (Исх. 23, 13), *не поклоняйся богамъ ихъ* (хананеевъ) *и не служи имъ и не подражай дѣламъ ихъ* (Исх. 23, 24, ср. ст. 32 и сл.) и др., а также въ запрещеніяхъ слѣдовать инымъ богамъ (ʾlōhîm ʾhērîm), богамъ тѣхъ народовъ, среди которыхъ израилю предстояла жизнь (ср. Втор. 6, 14; 7, 16; 11, 16 и др.). Оно встрѣчается также въ слѣдующихъ словахъ Іисуса Навина, обращенныхъ къ еврейскому народу въ Сихемѣ: *отвергните чужихъ боговъ, которые у васъ, и обратите сердце свое къ Господу, Богу Израилеву* (Іис Нав. 24, 23); *если вы оставите Господа и будете служить чужимъ богамъ, то Онъ наведетъ на васъ зло и истребитъ васъ, послѣ того, какъ благотворилъ вамъ* (ст. 20, ср. 23, 16; 24, 2. 14 и сл.)

Изъ другихъ, кромѣ Пятокнижія и кн. Іисуса Навина, священныхъ книгъ можно назвать слѣдующія мѣста, гдѣ говорится о богахъ и почитаніи ихъ: Суд. 3, 6; 6, 10 и др.; 1 Цар. 17, 43; 3 Цар. 11, 2. 5 и др.; 4 Цар. 1, 2; 6, 16 и др.; 1 Пар. 5, 25; 2 Пар. 25, 14; 1 Ездр. 1, 7 и др., Ис. 21, 9; Іерем. 10, 11; 16, 13; Дан. 1, 2; 3, 18 и др.; Амос. 5, 26; Мих. 4, 5; Наум. 1, 14 и др. Священные писатели упоминаютъ напр.: *о богахъ египетскихъ* (Исх. 12, 12), *богахъ дамасскихъ* (2 Пар. 28, 23), *богахъ аморреевъ* (Іис. Нав. 24, 15; Суд. 6, 10 и др.), *богахъ чужихъ* (ʾlohê hannēkʰār Быт. 35, 2. 4, Втор. 19, 18 и др.), *богахъ иныхъ* (ʾlōhîm ʾhērîm Втор. 6, 14; 7, 4; 8 19 и др.), *богахъ новыхъ* hʾdʰāšîm ʾlōhîm Втор. 32, 17; Суд. 5, 8), *объ Астартѣ, божествѣ сидонскомъ* (3 Цар. 11, 5) и т. п. Было бы ошибкою въ этихъ наименованіяхъ боговъ усматривать вѣрованіе священныхъ писателей въ дѣйствительное бытіе этихъ боговъ, особенно послѣ того, что сказано выше относительно ученія этихъ священныхъ писателей о существѣ языческихъ боговъ. Упоминая имена *боговъ* и *чуждыхъ боговъ* и др., священные писатели въ данномъ случаѣ стояли только на точкѣ зрѣнія язычниковъ, языкомъ которыхъ и говорили, чтобы быть понятными для послѣднихъ. Они имѣли въ виду указать, что, забывъ истиннаго Бога, язычники выдумали и почитали иныхъ боговъ, — египтяне — своихъ, жители Дамаска — своихъ, аморреи — своихъ, сидоняне — Астарту, другіе иноземные народы — своихъ, о которыхъ израиль никогда прежде незналъ, и которые для него новы, и т. д.

2) Нѣтъ основаній заключать о вѣрованіи священныхъ писателей въ реальность языческихъ боговъ, какъ боговъ, и изъ тѣхъ свидѣтельствъ, въ которыхъ Іегова представляется могущественнѣйшимъ и славнѣйшимъ въ сравненіи съ другими богами, хотя этого рода свидѣтельства (см. напр. выраженіе: *Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостію, досто-*

чтимъ хвалами, творецъ чудесъ — Исх. 15, 11, ср. 18, 11 — слова Іоѳора) сами по себѣ и могутъ навести на мысль о реальности языческихъ боговъ, какъ боговъ. Возьмемъ напр. выраженіе 95, 4 (въ евр. Библіи 96) псалма: *Великъ Господь и достохваленъ, страшенъ Онъ паче всѣхъ боговъ* [1]). Сдѣланное здѣсь сравненіе языческихъ боговъ съ Іеговою по силѣ и могуществу, въ самомъ дѣлѣ, можетъ привести къ заключенію о реальности языческихъ боговъ, какъ боговъ. Но подобное заключеніе будетъ возможно лишь въ томъ случаѣ, когда приведенное выраженіе будетъ взято безъ отношенія къ другимъ выраженіямъ того же псалма, или внѣ контекста рѣчи. Напротивъ, взятое въ контекстѣ, оно будетъ имѣть другой смыслъ. Сказавши о несравненномъ превосходствѣ Бога по силѣ и могуществу предъ другими богами, псалмопѣвецъ, далѣе, въ 5 ст замѣчаетъ, что *всѣ боги народовъ идолы* (ʾelîlîm т. е. ничто, ср. 1 Пар. 16, 26) въ сравненіи съ Господомъ, Который *небеса сотворилъ*. Это замѣчаніе показываетъ, что лично для псалмопѣвца языческіе боги не существуютъ, и что твореніе небесъ Господомъ не оставляетъ никакого мѣста для ихъ дѣятельности. Если онъ называетъ ихъ богами, то только приспособительно къ языку и вообще къ пониманію язычниковъ, которыхъ желаетъ отъ ложныхъ боговъ обратить къ истинному Богу, пригласивъ (см. 7 и сл. ст.) ихъ воздать славу и честь Господу, Царю и Судіи всей земли, передъ Которымъ веселятся небеса, и торжествуетъ земля, шумитъ море и все наполняющее его, и ликуютъ деревья. Цѣль псалмопѣвца могла быть достигнута вѣрнѣе чрезъ показаніе рѣзкой противоположности между Іеговою и идолами, которые сами по себѣ не существуютъ, какъ боги, и суть лишь лжеименные боги. Тоже самое должно сказать и о слѣдующемъ 96 (въ евр. Библ. 97) псалмѣ. Выраженіе: *Ты, Господи, высокъ надъ всею землею, превознесенъ надъ всѣми богами* (ст. 9) для правильнаго пониманія должно быть разсматриваемо въ связи съ 7 ст., гдѣ языческіе боги также называются идолами (ʾelîlîm = ничто), а почитатели ихъ *служащими истуканамъ* (ʿōbʰdʰê pesel), вообще, гдѣ боги смѣшиваются съ сдѣланными человѣческими руками изображеніями, или предметами природы, внѣ которыхъ не могутъ имѣть самостоятельнаго бытія и признаваться за боговъ. По блаж. Ѳеодориту, выраженіе: *Ты, Господи, высокъ надъ всею землею, превознесенъ надъ всѣми богами* заключаетъ слѣдующій смыслъ: „всѣ радуются и восторгаются, пріобрѣтши познаніе истиннаго Бога и Царя, и увидѣвъ обличеніе боговъ несуществующихъ. Ибо ихъ суетность

[1]) Въ Псалтири особенно много свидѣтельствъ, гдѣ Іегова представляется славнѣйшимъ по сравненію съ другими богами

обличена, явлена же Твоя высота“ [1]). Слѣдовательно, и словами 96 (евр Библ. 97) псалма реальность языческихъ боговъ, какъ боговъ, не можетъ быть доказана. Обратимся еще къ свидѣтельству псалма 134-го (евр Библ 135). Приглашая пѣснословить Господа за Его милости еврейскому народу, псалмопѣвецъ такъ говоритъ: *я позналъ, что великъ Господь, и Господь нашъ превыше всѣхъ боговъ* (ст. 5) Безъ отношенія къ другимъ выраженіямъ и это выраженіе можетъ навести на мысль о реальности языческихъ боговъ, какъ божественныхъ силъ. Но таково ли оно по смыслу на самомъ дѣлѣ? Блаж. Θеодоритъ такъ понимаетъ его: „изъ самыхъ дѣлъ, говоритъ пророкъ, узнали мы силу Бога нашего, дознали, что никакъ не могутъ сравняться съ Нимъ покланяемые другими народами боги; потому что съ Сущимъ и Сущимъ вѣчно никто не сравниваетъ вовсе несуществующаго“ [2]). Согласно съ этимъ объясненіемъ блаж. отца можно сказать, что псалмопѣвецъ называетъ языческихъ боговъ богами потому, что такъ смотрѣли на нихъ покланявшіеся имъ язычники; съ своей же стороны, онъ видѣлъ въ нихъ лишь несуществующее. Послѣдняя мысль — главная, и она непосредственно вытекаетъ изъ слѣдующихъ за 5-мъ стиховъ, въ которыхъ Іегова представляется Творцемъ всего, что Онъ хочетъ, на небесахъ и на землѣ, на моряхъ и во всѣхъ безднахъ (ст. 6 и сл.), потому что, если Богъ есть Творецъ всего, то для дѣятельности языческихъ боговъ не находится мѣста, и главнымъ образомъ — изъ ст. 15 — 18, гдѣ сказано: *идолы язычниковъ — серебро и золото, дѣло рукъ человѣческихъ. Есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ; есть у нихъ уши, но не слышатъ, и нѣтъ дыханія въ устахъ ихъ. Подобны имъ будутъ дѣлающіе ихъ, и всякій, кто надѣется на нихъ,* т. е. они не только не имѣютъ творческой силы, но *сами получили свой видъ отъ искусства человѣческаго* и суть лишь серебро и золото. Названіе этихъ боговъ *идолами* (ʿaṣaḇîm), сравненіе съ серебромъ и золотомъ и указаніе на то, что хотя они имѣютъ у себя изображенія чувственныхъ органовъ, но лишены ихъ дѣятельности, — все это достаточно показываетъ, что псалмопѣвецъ не признавалъ ихъ (языческихъ боговъ) за боговъ и не считалъ дѣйствительно существующими личными существами. Такое же ученіе предлагаютъ и составители псалмовъ 85, 8; 94, 3 и др.

Такія выраженія, какъ напр. *Богъ боговъ* (ʾlôhê hâʾlohîm Втор. 10, 17; ср. Пс. 135, 2 (евр. Биб. 136), Ēl elîm Дан. 2, 47; 11, 36),

---

[1]) Твор. блаж. Θеодорита въ рус. пер., т. XXVIII, ч. III, стр. 167.
[2]) Тамъ же, стр. 379.

Владыка владыкъ (hâ'ᵃdʰônîm Втор. 10, 17), Господь господствующихъ (Пс. 135, 3, евр. Библ. 136, 3 — hâ'ᵃdʰônîm), суть только поэтическія образныя выраженія для обозначенія славы и силы истиннаго Бога [1]); поэтому, они не могутъ говорить о томъ, будто священные писатели, ихъ употребляющіе, признавали реальное бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ, кромѣ Іеговы.

Нельзя приписать священнымъ писателямъ вѣрованія въ реальность языческихъ боговъ, какъ божественныхъ силъ, и на основаніи выраженій, въ которыхъ говорится, что нѣтъ существа, равнаго истинному Богу. Таковы, напр.: *Какой богъ есть на небѣ, или на землѣ, который могъ бы дѣлать такія дѣла, какъ Твои* (Втор. 3, 24)? *Господи, Боже Израилевъ, нѣтъ подобнаго Тебѣ бога на небесахъ вверху и на землѣ внизу Ты хранишь завѣтъ и милость къ рабамъ Твоимъ, ходящимъ предъ Тобою всѣмъ сердцемъ своимъ* (3 Цар. 8, 23, ср. 2 Пар. 6, 14); *Господи, кто подобенъ Тебѣ, избавляющему слабаго отъ сильнаго, бѣднаго и нищаго отъ грабителя его* (Пс. 34, 10)? *Правда Твоя, Боже, до превысреннихъ, великія дѣла содѣлалъ Ты, Боже! кто подобенъ Тебѣ* (Пс. 70, 19)? *Господи, Боже силъ! Кто силенъ, какъ Ты, Господи* (Пс. 88, 9)? *Кто Богъ, какъ Ты, прощающій беззаконіе и не вмѣняющій преступленія остатку наслѣдія Твоего* (Мих. 7, 18)? и др. Всѣ подобныя выраженія крайне общи и неопредѣленны, чтобы на основаніи ихъ можно было сравнивать Іегову съ языческими богами и заключать о реальности послѣднихъ, какъ боговъ Но, при всемъ томъ, они проникнуты мыслью, что для дѣятельности иныхъ боговъ въ мірѣ нѣтъ мѣста, коль скоро всѣ совершенства принадлежатъ истинному Богу: ибо *нѣтъ столь Святаго, какъ Господь; ибо нѣтъ другого, кромѣ Тебя; и нѣтъ твердыни, какъ Богъ нашъ* (2 Цар. 2, 2).

3) Мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ говорится о борьбѣ Іеговы съ языческими богами и о побѣдѣ надъ ними, имѣютъ такой же смыслъ, какъ и мѣста, гдѣ Богъ представляется сильнѣйшимъ по сравненію съ этими богами. Когда, наприм., свящ. бытописатель упоминаетъ объ именахъ египетскихъ боговъ и говоритъ, что черезъ пораженіе первенцевъ египетскихъ отъ человѣка до скота Господь совершитъ мщеніе и надъ всѣми богами египетскими (Исх. 12, 12, ср. Числ. 33, 4), то не слѣдуетъ ли отсюда заключить, что онъ въ египетскихъ богахъ видѣлъ реальныя существа, только враждебныя истинному Богу? Подобное заключеніе

---

[1]) Эти выраженія аналогичны слѣдующимъ выраженіямъ, весьма часто въ Библіи употребляемымъ и объясняемымъ, обыкновенно, свойствомъ языка древнихъ евреевъ. *рабъ рабовъ* (Быт 9, 25), *святое святыхъ* (Исх. 26, 33), *небеса небесъ* (Вт. 10, 14), *Пѣснь пѣсней*, *Царь царей* (Іез. 26, 7) и др.

будетъ возможно, когда означенное выраженіе будетъ взято безъ отношенія къ историческому обстоятельству, при которомъ оно употреблено. Оно употреблено при описаніи десятой и послѣдней египетской казни, послѣ которой произошелъ выходъ евреевъ изъ Египта. Какъ извѣстно, эта казнь состояла въ чудесномъ избіеніи первенцевъ египетскихъ отъ человѣка до скота. Какъ показываютъ свидѣтельства многихъ древнихъ историковъ (Геродота, Страбона), въ Египтѣ животныя пользовались религіознымъ почитаніемъ. Убиваніе животныхъ считалось тамъ оскорбленіемъ національной религіи и, по повѣствованіямъ историковъ Геродота и Діодора сицилійскаго, вызывало страшныя народныя возмущенія. Десятая казнь, состоявшая, между прочимъ, въ чудесномъ избіеніи первородныхъ египетскихъ животныхъ, предметовъ религіознаго почитанія, была, такимъ образомъ, посрамленіемъ египетской религіи. Въ ней самымъ наглядным образомъ открылся судъ Божій надъ египетскими богами [1]), которые, какъ видно, были лишь простыми животными, а не богами (т. е. безъ предикатовъ божества). Поэтому, въ выраженіи бытописателя (Исх. 12, 12) не можетъ заключаться мысли о реальности языческихъ боговъ, какъ боговъ. Если онъ называетъ ихъ (египетскихъ боговъ-животныхъ) богами и представляетъ существами, враждебными Богу, то лишь съ цѣлью показать ихъ полное ничтожество и безсиліе предъ силою и всемогуществомъ истиннаго Бога, для чего и пользуется поэтическими образами Такой же смыслъ заключаетъ и аналогичное выраженіе въ книгѣ прор. Іереміи: *Я посѣщу* (слова Господа) *Аммона, который въ Но, и фараона и Египетъ и боговъ его, и царей его*... (46, 25). Это выраженіе, сравниваемое съ другими выраженіями того же пророка, въ которыхъ реальность языческихъ боговъ прямо отрицается, такъ же свидѣтельствуетъ о ничтожествѣ египетскихъ боговъ. Возможно допустить, что здѣсь употребленъ также поэтическій оборотъ рѣчи: вмѣсто того, чтобы сказать, что Господь сотворитъ мщеніе надъ тѣми, которые слѣпо полагались на своихъ боговъ, здѣсь сказано, что Онъ сотворитъ мщеніе надъ самими

---

[1]) Посрамленіе и униженіе египетской религіи обнаружилось также и въ предшествующихъ казняхъ. „Такъ, Нилъ, обоготворяемый египтянами, превращается въ кровь, и вмѣсто рыбъ или оплодотворенія земли износитъ на весь Египетъ жабъ; скинны и песьи мухи, причиняя боль людямъ, особенно поражаютъ скотъ на полѣ и собакъ, также обоготворяемыхъ египтянами. Маги, т. е. жрецы, въ струпахъ; моръ животныхъ останавливаетъ языческія жертвоприношенія; мракъ препятствуетъ богослуженію и всѣмъ обрядамъ религіознымъ, къ какимъ египтяне обыкновенно прибѣгали среди народныхъ бѣдствій". Прав. Соб., т. III, стр. 138. Подробное изложеніе этой мысли можно читать въ соч. М Саввантскаго, Исходъ израильтянъ изъ Египта, Спб. 1889.

богами, которые внѣ человѣческаго воображенія не существуютъ съ признаками божествъ. Упоминаніе именъ языческихъ боговъ въ рѣчи о судѣ Іеговы надъ ними не можетъ приводить къ мысли о реальности ихъ, какъ боговъ, особенно въ виду того, что эти боги, подлежащіе суду Божію, у того же пророка Іереміи въ другихъ мѣстахъ называются ʾlîlîm (14, 14) и gillûlîm (50, 2). Когда у пророка Исаіи говорится: *Господь возсѣдитъ на облакѣ легкомъ и грядетъ въ Египетъ. И потрясутся отъ лица Его идолы египетскіе...* (19, 1), то въ этомъ случаѣ утверждается лишь та мысль, что египтяне во время суда Божія надъ ними не найдутъ себѣ защиты тамъ, гдѣ будутъ ее искать; ихъ боги не помогутъ имъ въ имѣющемъ постигнуть ихъ бѣдствіи: ибо они ничто (ʾlîlîm, рус. пер. *идолы*, слав. *рукотворенная*). Такимъ образомъ, посрамленіе и потрясеніе боговъ будутъ состоять въ посрамленіи надеждъ египтянъ на спасительную помощь ихъ боговъ, которые не устоятъ предъ лицомъ Іеговы, какъ въ дѣйствительности не существующіе съ предикатами божества, а существующіе лишь въ испорченномъ воображеніи ихъ почитателей. Тоже можно сказать и о словахъ прор. Іезекіиля: *истреблю, говоритъ Господь, идоловъ и уничтожу лжебоговъ въ Мемфисѣ...* (30, 13).

4) Въ нѣкоторыхъ книгахъ Священнаго Писанія встрѣчаются и такія выраженія, въ которыхъ языческіе боги отличаются отъ символизировавшихъ ихъ изображеній, сдѣланныхъ руками человѣческими, или предметовъ природы. Напр., во Втор. (7, 25; 12, 3; ср. Ис. 21, 9) говорится не просто объ изображеніяхъ (pᵉsîlîm), но объ изображеніяхъ боговъ, въ Исходѣ (23, 24)—о столбахъ (maççēbʰōtʰ) боговъ, 3 Цар. (15, 13; 2 Пар. 15, 16) объ истуканѣ (mipʰleçetʰ) Астарты, 4 Цар. (3, 2, 10, 27) о статуѣ (maççēbâh) Ваала, 2 Пар. (23, 17)—объ истуканахъ (çᵉlāmîm) Ваала, 4 Цар. (21, 7)—объ истуканѣ (pesel) Астарты и т. п. Пророкъ Исаія въ описаніи паденія Вавилона такъ говоритъ: *палъ Вилъ, низвергся Нево; истуканы ихъ на скотъ и вьючныхъ животныхъ. Низверглись, пали вмѣстѣ; не могли защитить носившихъ, и сами пошли въ плѣнъ* (46, 1—2). Изъ этого и другихъ выраженій нѣтъ основаній заключать, что священные писатели вѣрили въ бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ. По большей части эти выраженія употребляются примѣнительно къ языку самихъ язычниковъ, чтителей боговъ. Развѣ мы не говоримъ иногда, напр., о прекрасной статуѣ Аполлона Бельведерскаго, сдѣланной знаменитымъ греческимъ ваятелемъ Фидіемъ, или о статуѣ Зевса въ его храмѣ на Олимпѣ? Неужели подобная рѣчь наша можетъ дать поводъ думать, что мы мыслимъ Аполлона и Зевса, внѣ этихъ статуй, какъ боговъ? Что можно сказать о насъ въ этомъ случаѣ, то же должно быть сказано и въ

разсужденіи о языкѣ священныхъ писателей, различающихъ иногда языческихъ боговъ отъ изображеній, или предметовъ природы. Къ отрицанію мнѣнія, будто священные писатели, называя статуи или какіе-либо предметы природы отдѣльно отъ боговъ, вѣрили въ бытіе послѣднихъ, вынуждаетъ и то, что у нихъ представленныя выраженія нерѣдко стоятъ рядомъ съ выраженіями, въ которыхъ боги отождествляются съ символизировавшими ихъ изображеніями, или предметами природы.

5) Къ свидѣтельствамъ, гдѣ языческіе народы представляются находящимися подъ водительствомъ ложныхъ боговъ, подобно тому, какъ еврейскій народъ (ср. Исх. 4, 22 и сл; Втор. 32, 6) представляется находящимся подъ водительствомъ Іеговы, могутъ относиться выраженія, въ которыхъ какой-либо языческій богъ называется отцомъ народа, въ средѣ котораго почитается, какъ родившій его, воспитавшій и руководящій. Въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, у прор. Іереміи язычники говорятъ своимъ богамъ: *ты мой отецъ* и камню: *ты родилъ меня* (2, 27). Прор. Іеремія самъ называетъ моава *народомъ Хамоса* (48, 46) и аммона *народомъ Малхома* (49, 1). Какъ смотрѣть на эти выраженія? Можно ли на основаніи ихъ заключить, будто священные писатели были убѣждены въ дѣйствительномъ личномъ существованіи языческихъ боговъ Хамоса и Малхома? Въ виду того, что эти и подобныя выраженія въ книгахъ Священнаго Писанія не единственны въ рѣчи о языческихъ богахъ (такъ какъ кромѣ нихъ у священныхъ писателей встрѣчаются другія, прямо отрицающія бытіе этихъ боговъ), должно признать ложнымъ и невозможнымъ подобное заключеніе. Представляя язычниковъ находящимися подъ водительствомъ ихъ боговъ, священные писатели выражали не свое личное убѣжденіе, вытекавшее изъ свойствъ ихъ монотеистическаго принципа, но вѣрованіе самихъ язычниковъ. Въ данномъ случаѣ они говорятъ языкомъ послѣднихъ, поставлявшихъ себя въ своихъ вѣрованіяхъ въ извѣстныя (родственныя) отношенія къ своимъ богамъ, о которыхъ думали, что они ихъ родили, воспитали и руководятъ. Справедливость такого пониманія означенныхъ выраженій видна будетъ изъ нижеслѣдующаго краткаго анализа одного изъ нихъ. *О сыновьяхъ аммоновыхъ такъ говоритъ Господь: развѣ нѣтъ сыновей у израиля? Развѣ нѣтъ у него наслѣдника? Почему же Малхомъ завладѣлъ Гадомъ, и народъ его живетъ въ городахъ его* (Іер. 49, 1)? Въ приведенномъ изреченіи *о сыновьяхъ аммоновыхъ*, по прямому смыслу пророчества, пророкъ Іеремія отъ имени Іеговы имѣетъ въ виду сказать, что аммонитяне, завладѣвъ землями израильтянъ, переселенныхъ Θеглафелассаромъ, царемъ ассирійскимъ, въ провинціи Ассиріи, въ колѣнѣ Гадовомъ, поступили незаконно,

т. е. вопреки естественному закону, по которому владѣнія частнаго лица, по смерти владѣтеля, за неимѣніемъ наслѣдниковъ родственниковъ, становятся общенароднымъ достояніемъ и не могутъ переходить къ другому народу. На владѣнія переселенцевъ израильтянъ всѣ права принадлежатъ оставленнымъ въ землѣ Гадовой (заіорданской) израильтянамъ, ибо самъ Богъ при Моисеѣ и Іисусѣ Навинѣ (Числ. 32; Іис. Нав. 13, 8 и сл.) далъ имъ эту землю въ наслѣдіе [1]). Въ виду незаконности поступка аммонитянъ, пророкъ отъ имени Господа и возвѣщаетъ имъ, что не только область колѣна Гадова отъ нихъ перейдетъ къ ея законнымъ владѣтелямъ, почитающимъ Іегову, но и собственная земля аммонитянъ по суду Божію подвергнется опустошенію; даже божество этой земли вмѣстѣ съ его служителями-священниками, а также и богатства страны будутъ отведены въ плѣнъ въ чужую землю (2—5 ст.) Содержаніе пророчества показываетъ, что Іеговѣ принадлежатъ права не только на землю израиля, но и на землю аммонитянъ, гдѣ почитался Малхомъ. Если такъ, то для дѣятельности послѣдняго нѣтъ мѣста. Отсюда выраженіе *почему Малхомъ завладѣлъ Гадомъ?* не можетъ имѣть того смысла, что Малхомъ, богъ аммонитскій, дѣйствительно, далъ во владѣніе своему народу землю Гадову и, слѣдовательно, пророку Іереміи представлялся реальнымъ существомъ, съ предикатомъ божества Равнымъ образомъ и названіе аммонитянъ *народомъ Малхома* (ср. въ 48, 46: *народъ Хамоса)* не означаетъ того, что прор. Іеремія вѣрилъ, что у каждаго народа было свое божество, покровительствовавшее ему, какъ покровительствовалъ Іегова Своему народу. Въ этихъ выраженіяхъ не можетъ быть аналогіи выраженіямъ, въ которыхъ израиль представляется народомъ Іеговы, избраннымъ народомъ, имѣвшимъ Бога своимъ славнымъ Царемъ (ср. Исх. 19, 6 и др.; Пс 46, 7; 149, 2 и др.). Между Іеговою и Его народомъ существовала живая связь, основанная на проявленіи со стороны народа—вѣры и безусловной преданности своему Творцу и Промыслителю, а со стороны Бога—любви и милостей къ Своему народу. Между язычниками и ихъ богами, конечно, не могло этого быть, потому что живой связи между сущимъ и несущимъ быть не можетъ. Въ вопросѣ *почему Малхомъ завладѣлъ Гадомъ?* можно усматривать лишь поэтическое выраженіе, въ которомъ для большей живости рѣчи взято имя Бога вмѣсто его почитателей, или простую поэтическую метонимію, которая, слѣдовательно, не можетъ приводить къ мысли о томъ, что пророкъ Іеремія вѣрилъ въ дѣйствительное бытіе Малхома, какъ бога. Точно также и упоминаемое въ 3 ст.

---

[1]) См. *И. С. Якимовъ*, Толк. на кн. пр. Іереміи, гл 49,стр. 707.

предсказаніе о плѣнѣ Малхома вмѣстѣ съ священниками и князьями его (ср. тоже о Хамосѣ въ 48, 7) не можетъ говорить о реальности Малхома, какъ бога, и, поэтому, не можетъ имѣть такого же смысла, какой заключается въ повѣствованіи священнаго бытописателя о шествіи Господа предъ Своимъ народомъ по пустынѣ. Какъ метонимія, изреченіе 3 стиха можетъ означать только то, что изображеніе Малхома, чествуемаго аммонитянами, будетъ взято въ плѣнъ вмѣстѣ съ служителями его (ср. Пс. 46, 1 и сл.).

Итакъ, и тѣ свидѣтельства Священнаго Писанія, въ которыхъ язычники представляются находящимися въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ своимъ богамъ, не могутъ приводить къ мысли о вѣрованіи священныхъ писателей въ дѣйствительное бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ.

Изъ представленнаго краткаго анализа нѣкоторыхъ свидѣтельствъ Священнаго Писанія, повидимому, предполагающихъ бытіе языческихъ боговъ, какъ дѣйствительныхъ личныхъ существъ, можно видѣть, что ниодно изъ нихъ съ необходимостію не приводитъ къ мысли о вѣрованіи священныхъ писателей въ реальное бытіе языческихъ боговъ, какъ боговъ. Коль скоро есть одинъ Богъ истинный, то другихъ боговъ быть не можетъ. Эту мысль всюду раскрываютъ священные писатели. Въ виду этого и всѣ тѣ выраженія, въ которыхъ, такъ или иначе, дается поводъ къ признанію дѣйствительнаго существованія языческихъ боговъ, какъ боговъ, могутъ быть признаваемы или фигуральными, поэтическими выраженіями священныхъ писателей, или же заимствованіями изъ языка тѣхъ язычниковъ, которые вѣрили въ реальное личное бытіе своихъ боговъ. Та живость, какую священные писатели иногда придаютъ языческимъ божествамъ, изображая ихъ какъ бы живыми существами, всегда допускается ими только для болѣе явственнаго и нагляднаго признанія ихъ ничтожества и безсилія предъ силою и всемогуществомъ истиннаго Бога, а не въ силу (будто бы) присущаго имъ убѣжденія въ реальности этихъ боговъ, какъ боговъ.

§ IV. Понятіе объ идолопоклонствѣ.

Отвергая дѣйствительное бытіе другихъ боговъ, какъ боговъ, кромѣ Іеговы, единаго истиннаго Бога, и признавая этихъ боговъ или за простыя изображенія, сдѣланныя человѣческими руками, или за обожествленныя силы природы, священные писатели на служеніе имъ смотрѣли, какъ на служеніе идоламъ или твари. Съ этой точки зрѣнія язычество какъ еврейскаго народа, такъ и другихъ народовъ было идолопоклонствомъ. Писатель неканонической книги Премудрости Соломоновой замѣчаетъ: *не было идоловъ въ*

началъ (ἀπ' ἀρχῆς), *и не во вѣки они будутъ* (14, 13). Это замѣчаніе показываетъ, что идолопоклонство не было первоначальнымъ явленіемъ религіозной жизни. Какъ ненормальное явленіе, оно было уклоненіемъ отъ идеала истинной религіозной жизни, состоявшаго въ почитаніи одного истиннаго Бога (ср. Пс. 9, 18; 13, 3), и произошло только съ теченіемъ времени отъ различныхъ причинъ (ср. Прем. Солом. 14, 12). Какъ уклоненіе отъ нормы, оно и не должно во вѣки существовать, но должно быть замѣнено служеніемъ истинному Богу Потому священные писатели называютъ его (въ приложеніи къ еврейскому народу) замѣной истиннаго Бога идолами (Пс 105, 20; Іер. 2, 11), забвеніемъ (Втор. 6, 12; 8, 11 14; Суд. 3, 7; Пс. 105, 21; Ис. 59, 13 и др.) и оставленіемъ Господа (Втор. 31, 16; Суд. 2, 12; Іерем. 3, 19; 15, 19 и др.), уклоненіемъ отъ Него (1 Цар. 12, 20; Іезек. 14, 7), измѣною (Ос 5, 7; 6, 7) и отступленіемъ отъ Него (Ис. 46, 8) и др. Символически они называютъ его *блудодѣяніемъ* (zānāh Іерем. 3, 1, Исх 34, 15), *прелюбодѣяніемъ* (nāarʰ Іерем. 3, 8. 9), *любодѣйствомъ* (zᵉnûnîm 4 Цар. 9, 22; Ос. 2, 4; 4, 12; zᵉnûtʰ Числ. 14, 33; Іезек. 23, 27), или *блудомъ* (naᵃrʰûrʰ Осіи 2, 4) [1]. При этомъ, на оставленіе идолопоклонства они смотрѣли, какъ на обращеніе снова къ Господу (1 Цар 7, 3; Пс. 21, 28; Ис. 19, 22; Іерем. 4, 1 и др.). Преслушаніе, бывшее источникомъ грѣхопаденія первыхъ людей, было причиною дальнѣйшаго забвенія людьми повелѣній Божіихъ. Перешедши въ своеволіе, оно сдѣлалось причиною уклоненія людей отъ Бога. На этомъ основаніи библейскіе почитатели Іеговы считали идолопоклонство синонимомъ противленія или упорства Слову Божію (1 Цар. 15, 23). Такова отрицательная сторона идолопоклонства всѣхъ народовъ и въ частности еврейскаго, по ученію священныхъ библейскихъ писателей.

Положительное ученіе объ этомъ предметѣ заключается въ слѣдующихъ выраженіяхъ, прекрасно характеризующихъ проявленіе религіознаго чувства у оставившихъ Господа: *идти вслѣдъ боговъ* (hālakʰ aḥᵃrê Втор. 4, 3; 6, 14; 11, 28; Суд. 2, 12. 19; 3 Цар. 18, 18. 21; 4 Цар. 17, 5 и др.), *сдѣлать себѣ бога* (ʿāśāh 4 Цар. 17, 29 и сл.), *поклоняться богамъ* (hiš•tʰaḥᵃweh Втор. 8, 19;

---

[1]) Означенный образъ взятъ отъ отношеній Господа къ израильскому народу. Эти отношенія человѣкообразно представляются въ Св. Писаніи подъ образомъ отношеній, существующихъ между женою и любящимъ мужемъ. Союзъ между Богомъ и народомъ, обыкновенно, представляется подъ образомъ брака (ср. 1 Ездр. 16, 22, Ос. 1, 2), въ которомъ женою является народъ, а мужемъ — самъ Богъ. Отсюда нарушеніе вѣрности брачной жизни не иначе могло представляться, какъ подъ образомъ блудодѣянія, а невѣрный народъ подъ образомъ блудницы (Ис. 1, 21; Іер. 3, 1 6. 8 и особ. Ос. 1—3 гл).

3 Цар. 9, 9, 4 Цар. 17, 16; Іезек. 8, 16 и др., sāgʰadʰ Ис. 44, 15. 17. 19; 46, 6) *бояться их*ъ (yārē' Втор. 3, 22; Суд. 6, 10; 4 Цар. 17, 17. 35 и др.), *привязываться к*ъ *ним*ъ (hehᵉzîq 3 Цар. 9, 9; 2 Пар. 7, 22; niçᵉmadʰ Числ. 25, 3 5; Пс 105, 28), *допустить их*ъ *в*ъ *сердце свое* (heᵉlāh el-lēbʰ Іез. 14, 3. 7), *взыскать их*ъ (dāraš 2 Пар. 17, 3; 25, 15. 20), *обращаться к*ъ *ним*ъ (pānāh el Лев. 19, 4), *поднимать глаза свои к*ъ *ним*ъ (nāśāh el Іез. 15, 18), *служить им*ъ (ʿābʰadʰ Исх. 20, 5 и др.) или *заключать с*ъ *ними завѣтъ* (Исх. 23, 33). Свидѣтельствуя о силѣ и теплотѣ религіознаго чувства язычниковъ, эти выраженія также показываютъ, что язычество было стремленіемъ народовъ удовлетворить своей врожденной религіозной потребности, извращенной грѣхопаденіемъ. По свидѣтельству ап. Павла, оно есть хожденіе народовъ своими путями (Дѣян. Ап. 14, 16), послѣ отчужденія ихъ отъ истиннаго Бога и ослабленія высоты нравственной жизни. Но какъ человѣкъ безъ помощи Божіей, своими силами, не могъ удовлетворить своей религіозной потребности и своими средствами освободиться отъ того болѣзненнаго состоянія, въ которое впалъ при помраченіи своего ума и сердца въ фактѣ грѣхопаденія, то религіозная жизнь его и не могла остаться свободною отъ великихъ заблужденій. Нравственно больная душа его, нигдѣ не находя себѣ удовлетворенія, въ концѣ концовъ остановилась на видимой природѣ. Послѣдняя съ разнообразными своими явленіями, то вредными, то благотворными, сдѣлалась центромъ тяжести нравственно-больного духовнаго организма падшаго человѣка. Къ ней сильно притягивала человѣка чувственность, способная принизить духъ и дать перевѣсъ плоти надъ нимъ. Съ этой точки зрѣнія идолопоклонство является служеніемъ бездушнымъ силамъ природы, въ концѣ концовъ завершившимся рабскою зависимостью человѣческой души отъ этихъ космическихъ силъ. Оно является тѣмъ, что ап. Павелъ назвалъ замѣною власти невидимаго нетлѣннаго Бога на образъ и подобіе тлѣннаго человѣка, или животнаго (Рим. 1, 23 и сл., ср. Еф. 4, 17 и сл) въ рѣчи о язычникахъ, которые прежде имѣли истинное познаніе. Ап. Павелъ о подобныхъ искателяхъ Бога въ природѣ такъ выражается: *Но какъ они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили* (т е не узнали Бога, какъ своего Господа, и не покорились Ему, какъ Такому), *но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, — и омрачилось несмысленное их*ъ *сердце* (Рим. 1, 21). Это значитъ, что, ища Бога въ природѣ, гдѣ дѣйствительно открываются невидимыя свойства Божіи (ст. 20), язычники впали въ грубое заблужденіе и обратились къ суетному идолопоклонству, которое явилось, какъ слѣдствіе помраченія разума черезъ грѣхъ. Такимъ образомъ, идолопоклонство, по св. апостолу, есть слѣдствіе

человѣческихъ заблужденій и свидѣтельство о неразуміи людей, уклонившихся отъ водительства Божія. Такое же точно сужденіе объ идолопоклонствѣ высказываютъ и священные писатели Ветхаго Завѣта. Такъ, въ рѣчи къ іудейскому народу, измѣнившему своему Іеговѣ, прор. Іеремія отъ лица Господа говоритъ слѣдующее: *какую неправду нашли во Мнѣ отцы ваши, что удалились отъ Меня и пошли за суетою* (hebʰel), и осуетились (wayeh·bālû) (2, 5)? Еврейскій глаголъ, переведенный словомъ *осуетились*, имѣетъ собственно значеніе пустословить, говорить пустое (Іов. 27, 12), осуетиться, но также и ввести въ заблужденіе, обманывать. Съ послѣднимъ значеніемъ онъ встрѣчается у того же пр. Іереміи (23, 16) въ приложеніи къ ложнымъ пророкамъ (mah· bilîm = *они обманываютъ васъ* [1]), которые своими ложными проповѣдями развратили народъ іудейскій до состоянія содомлянъ и гоморрянъ. Изъ содержанія 23 главы не видно, чтобы эти пророки были служителями Ваала или другого какого-нибудь языческаго божества. Они проповѣдуютъ народу отъ имени Господа (ст. 17), но несогласно съ волею Господа (ст. 22 и др.), проповѣдуютъ ложь. Нельзя думать, чтобы они были простыми обманщиками народа и льстецами царей, принявшими видъ только пророковъ изъ-за корыстныхъ разсчетовъ. Не могли же они всегда дѣлать благопріятныя предсказанія, которыя могли бы сбываться,—между тѣмъ за ложь имъ грозила бы опасность быть отвѣтственными предъ законами народа. Вѣроятнѣе думать, что это были люди самообольщенные, полагавшіе, что они носители откровеній воли Божіей, одаренные сверхъестественными благодатными дарами и призванные посредствомъ живого слова оживлять и очищать богоправимое общество. Это были люди, которые думали, что они, какъ и другіе пророки, имѣютъ въ себѣ духъ пророчанія и, слѣдовательно, могутъ возвѣщать волю Божію. Они думали, что имѣютъ духъ истины, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ имѣли духа лжи, возвѣщавшаго ложь чрезъ ихъ уста. Ихъ можно уподобить тому Седекіи пророку, о которомъ говорится въ 22 гл. 3 кн. Царствъ. Подъ вліяніемъ самообольщенія они и обманывали народъ, выдавая то, что выходило изъ ихъ собственнаго сердца, искренно или неискренно, за слова Господа (ср. Іер. 14, 14) Въ виду сказаннаго есть основаніе еврейскому глаголу hābʰal, переведенному въ рус. Библіи словомъ *обманываютъ*, придать значеніе *обманываютъ по самообольщенію или заблуждаясь*. Перенося это значеніе глагола во 2 главу книги пр. Іереміи на выраженіе *и осуетились*, мы найдемъ, что въ

---

[1]) По Гезеніусу (Thesaurus, p. 363), „соблазняютъ (обольщаютъ) къ почитанію суетныхъ, т. е. идоловъ“.

своемъ обличеніи идолопоклонниковъ, которые *поняли за суетою и осуетились*, пророкъ имѣлъ въ виду указать на то, что, слѣдуя за идолами, лишь обманывающими надежды (τὰ μάταια), они впали въ заблужденіе, поступили неразумно. Съ этой точки зрѣнія, по прор. Іереміи, идолопоклонство есть глупость, которой долженъ стыдиться всякій, одаренный разумомъ, человѣкъ. *Сраминъ себя всякій плавильщикъ своимъ истуканомъ*, говоритъ тотъ же прор. Іеремія (10, 14). Принимая во вниманіе связь этихъ словъ съ словами 12 и слѣд стиховъ, гдѣ описывается разумное устройство неба и земли во всемъ ихъ величіи, можно видѣть, что приведенными словами пророкъ хотѣлъ также указать на суетность идолопоклонства. Эта суетность, какъ бы говоритъ онъ, такъ ясна, что даже одно разсмотрѣніе видимой природы должно привести идолопоклонника къ познанію ея; но если онъ не увидѣлъ этого и не позналъ Бога изъ разумнаго устройства міра, то въ этомъ сказалось только помраченіе его разума и смысла. Дѣлая истукана, плавильщикъ обнаруживаетъ отсутствіе смысла (ср первую половину 14 ст. *безумствуетъ*). Все его дѣло есть дѣло заблужденія (Іерем 51, 18). Поэтому, имѣлъ основаніе писатель неканонической книги Премудрости Соломона сказать объ идолопоклонникахъ: *Подлинно суетны по природѣ всѣ люди, у которыхъ не было вѣдѣнія о Богѣ, которые изъ видимыхъ совершенствъ не могли познать Сущаго и, взирая на дѣла, не познали Виновника, а почитали за боговъ, правящихъ міромъ, или огонь, или вѣтеръ, или движущійся воздухъ, или звѣздный кругъ, или бурную воду, или небесныя свѣтила* (13, 1. 2).

§ V. Законы относительно идолопоклонства.

Какъ уклоненіе отъ истинной религіи и оставленіе истиннаго Бога, идолопоклонство вообще, и въ особенности идолопоклонство еврейскаго народа было величайшимъ преступленіемъ противъ Іеговы. По замѣчанію писателя книги Премудрости Соломона, хорошо знакомаго съ произведеніями богодухновенныхъ писателей, уклонявшимся далеко на путяхъ заблужденія и признававшимъ за боговъ то, что не могло быть богомъ, Господь посылалъ въ посмѣяніе наказаніе и судъ (гл. 12). Идолопоклонники всѣхъ родовъ непзвинительны (Прем. Сол. гл. 13). Но въ особенности неизвинительны идолопоклонники среди евреевъ, находившихся подъ руководствомъ Самого Бога и пользовавшихся милостями Іеговы. Другіе народы могли заблуждаться по незнанію истины. Еврейскій народъ находился въ другихъ условіяхъ. Самъ Богъ при Синаѣ чрезъ Моисея указалъ ему, въ чемъ должно состоять

истинное богопочтеніе. Между многими другими законами, изложенными въ послѣднихъ четырехъ книгахъ Пятокнижія Моисеева и обнимающими собою всю жизнь еврейскаго народа во всѣхъ ея проявленіяхъ, Господь даровалъ законъ о вѣрѣ, который, какъ и всѣ другіе законы, направленъ былъ къ образованію изъ евреевъ народа святого, царства священниковъ (Исх. 19, 5. 6) и къ выдѣленію ихъ изъ ряда другихъ народовъ, преданныхъ идолопоклонству. Сущность этого закона выражена главнымъ образомъ въ 1 и 2 заповѣдяхъ десятословія. По смыслу обѣихъ заповѣдей есть только одинъ Богъ, Которому одному слѣдуетъ поклоняться, и Который не можетъ быть изображаемъ въ несвойственныхъ Его существу формахъ (Исх. 20, 2—6). Поклоняться другимъ богамъ Господь строго запретилъ, подъ угрозой сильныхъ наказаній (Исх. 20, 3—5. 23; Лев. 19, 4; Втор 6, 14). Понятно, что въ такомъ случаѣ всякое отступленіе израильтянъ отъ закона заслуживало большаго наказанія, чѣмъ отступленіе другихъ народовъ, и законъ, дѣйствительно, опредѣлялъ строгія наказанія нарушителямъ его Наказаніе опредѣлено было какъ отдѣльнымъ лицамъ, преданнымъ идолопоклонству, такъ и цѣлымъ городамъ и даже всему народу. Что касается отдѣльныхъ лицъ, то, вслѣдъ за проклятіемъ (Втор 27, 15), законъ назначалъ имъ побіеніе камнями (Втор. 17, 2—5). Такое же наказаніе въ законѣ опредѣлялось и за совращеніе къ идолопоклонству. Всякій ложный пророкъ или сновидецъ, за обращеніе израиля вслѣдъ другихъ боговъ, долженъ быть преданъ смерти, хотя бы онъ и творилъ чудеса въ подтвержденіе истинности своего ученія, заповѣдалъ своему народу Моисей (Втор. 13, 2—6; 18, 20). Въ случаяхъ совращенія кого-либо изъ израильтянъ къ идолопоклонству, законъ не позволялъ щадить даже ближайшихъ родственниковъ и друзей: послѣдніе отдавались въ руки правосудія (Второз 13, 7—12). Въ еврейскомъ народѣ не должны были имѣть мѣста занятія тайными искусствами, находившимися въ соотношеніи съ языческими вѣрованіями, каковы, напр.: волшебство, вызываніе мертвыхъ и т. п. Какъ тѣсно связанныя съ идолопоклонствомъ, эти искусства легко могли приводить къ идолопоклонству, почему и признавались за преступленія противъ Іеговы (Лев. 19, 31; Втор. 18, 11). Если предавался идолопоклонству цѣлый городъ, то въ этомъ случаѣ его надлежало предать заклятію (herem), которое состояло, съ одной стороны, въ умерщвленіи людей и животныхъ мечемъ, а съ другой,—въ обращеніи въ груды щебня и сожженіи его домовъ и имущества (Втор. 13, 12—18) [1]. Со всѣмъ народомъ такъ нельзя было посту-

[1]) Законъ строго требовалъ подвергать заклятію и языческіе города, преимущественно хананейскіе. Цѣль означенной строгости закона была та,

пать: тогда легко могло бы угаснуть имя народа, и не пришли бы въ исполненіе нѣкоторыя изъ Божественныхъ обѣтованій. По отношенію ко всему народу имѣли силу тѣ страшныя прещенія Божіи, которыя предъ своею смертію отъ имени Іеговы возвѣстилъ Моисей нарушителямъ закона Божія (Лев. 26; Втор. 28). Всѣ эти прещенія съ поразительною точностью исполнились надъ еврейскимъ народомъ, проявлявшимъ въ различные періоды своей исторіи сильное тяготѣніе къ идолопоклонству [1]) (4 Цар. 17 и 25 гл.).

чтобы хананеи *не научили израильтянъ дѣлать такія же мерзости, какія (они) дѣлали для своихъ боговъ* (Второз. 20, 18, ср. 7, 4). Во всей силѣ этотъ законъ исполнился только надъ Іерихономъ (Іис Нав. 6), въ остальныхъ же городахъ израильтяне, обыкновенно, истребляли лишь все живое, не разрушая самыхъ городовъ (Іис. Нав. 10, 28).

[1]) Законы объ идолопоклонникахъ среди израильтянъ весьма строги, но вмѣстѣ съ тѣмъ и весьма справедливы. Въ нихъ преступникамъ назначается наказаніе, соотвѣтственное ихъ преступленіямъ По характеру эти преступленія были направлены противъ Іеговы, къ оскорбленію Его Святѣйшаго Существа. Но какъ въ средѣ богоправимаго еврейскаго народа Іегова имѣлъ значеніе не только какъ Владыка всего міра и Богъ, но и какъ Царь въ собственномъ смыслѣ слова (θεοκρατία), то и преступленія противъ Него были не только религіознаго характера, но и гражданскаго. Преданностью язычеству израильтянинъ нарушалъ союзъ съ своимъ Создателемъ, выходилъ изъ-подъ Его власти и, такимъ образомъ, становился недостойнымъ членомъ Царства Божія на землѣ. Смерть въ данномъ случаѣ была естественнымъ наказаніемъ, наиболѣе соотвѣтствовавшимъ его преступленію, такъ какъ и по законамъ гражданскимъ опасные враги царской власти подлежатъ смертной казни.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Сущность древне-еврейскаго идолопоклонства.

По своему характеру идолопоклонство древнихъ евреевъ можетъ быть раздѣлено на два вида: а) *неполное* или *смѣшанное* и б) *полное*. Существенное отличіе этихъ двухъ видовъ идолопоклонства другъ отъ друга отчасти заключается въ самомъ ихъ названіи. Неполное идолопоклонство состояло въ примѣси къ чистому служенію Іеговѣ элементовъ язычества, помрачавшихъ, но не совершенно уничтожавшихъ собою присущую первоначальной богооткровенной религіи идею монотеизма. При этомъ видѣ идолопоклонства евреи не вполнѣ дѣлались язычниками, потому что предметомъ ихъ религіозной мысли и чувства служилъ тотъ же Богъ Откровенія, Который при Синаѣ заключилъ съ ними завѣтъ, только съ нѣкоторыми свойствами языческаго божества. Таково, напримѣръ, служеніе золотому тельцу, мѣдному змію, или служеніе на высотахъ и подъ священными деревьями и др. Напротивъ, полное идолопоклонство, какъ простое заимствованіе отъ языческихъ народовъ ихъ религіозныхъ идей и обрядовъ, исключало собою мысль объ истинномъ Богѣ Откровенія. Какъ всецѣло основанное на языческой почвѣ, оно было язычествомъ въ полномъ смыслѣ слова, т. е. совершеннымъ забвеніемъ или оставленіемъ истинной религіи и служеніемъ матеріалистическимъ или натуралистическимъ божествамъ. Примѣры этого вида идолопоклонства многочисленны. Здѣсь можно указать на служеніе Ваалу въ различныхъ его видахъ, Астартѣ, Ашерѣ и мн. др.

Въ исторіи еврейскаго народа не всегда первый видъ идолопоклонства предшествовалъ послѣднему, а послѣдній слѣдовалъ за первымъ. Иногда къ неполному идолопоклонству евреи переходили отъ полнаго, а полному предавались вслѣдъ за служеніемъ истинному Богу. Такъ, напр., служеніе Ваалу у нихъ иногда

предшествовало служенію тельцамъ, а иногда слѣдовало за послѣднимъ. Строгой исторической послѣдовательности между обоими видами идолопоклонства нѣтъ возможности указать въ исторіи богоизбраннаго народа Это объясняется условіями возникновенія древне-еврейскаго идолопоклонства. Послѣднее, какъ показано выше, было слѣдствіемъ многихъ причинъ. Оно было не только самобытнымъ явленіемъ, т. е. произведеніемъ еврейскаго народнаго духа, но и случайнымъ, наноснымъ, какъ слѣдствіе иноземнаго вліянія. Въ своемъ религіозномъ развитіи еврейскій народъ не могъ идти съ мѣрною постепенностью, безъ скачковъ, въ какомъ видѣ представляется общій процессъ развитія естественнаго религіознаго сознанія въ языческомъ мірѣ Въ его исторіи правильность движенія религіозной мысли была нарушаема дѣйствіемъ разнаго рода условій. Свойственное ему стремленіе чувственно представлять Бога часто было сдерживаемо хранителями и учителями истинной религіи, изъяснявшими сущность откровеннаго ученія о Богѣ. Съ другой стороны, политическая зависимость отъ того или другого языческаго народа часто приводила евреевъ къ религіозно-нравственной зависимости. Не могло все это не нарушать послѣдовательнаго теченія религіозной мысли отпавшихъ отъ Бога сыновъ израилевыхъ. Къ тому же иногда сами представители власти насильственно заставляли еврейскій народъ слѣдовать тому или другому языческому культу, а иногда, уничтожая слѣды полнаго язычества, приводили къ неполному, или же, по уничтоженіи обоихъ видовъ идолопоклонства, объявляли господствующею богооткровенную религію. Само собою разумѣется, что, при подобныхъ условіяхъ религіозной жизни, должна была совершаться смѣна одной формы религіознаго сознанія другою, замѣна одного культа другимъ. Исторія еврейскаго народа, дѣйствительно, и представляетъ постоянное чередованіе одной формы религіознаго сознанія другою. Въ одно время этотъ народъ стоитъ на почвѣ правильнаго богосознанія, въ другое наклоняется къ неполному идолопоклонству, а иногда предается полному идолопоклонству. Въ силу такой особенности религіозной исторіи еврейскаго народа, представляется труднымъ и даже невозможнымъ сдѣлать послѣдовательное историческое обозрѣніе всѣхъ фактовъ уклоненій еврейскаго народа отъ его библейскихъ вѣрованій. При подобномъ обозрѣніи были бы неизбѣжны повторенія, потому что въ различные періоды весьма часто повторялось и направленіе религіозной мысли язычествовавшихъ евреевъ. Но если нѣтъ внѣшней исторической послѣдовательности между неполнымъ и полнымъ идолопоклонствомъ, то есть внутренняя. Неполное идолопоклонство можетъ быть разсматриваемо, какъ начало полнаго. Оно

есть какъ бы дверь къ послѣднему и заключаетъ въ себѣ, такъ сказать, сѣмя всѣхъ дальнѣйшихъ искаженій богоустановленной духовной религіи. Различные его образцы служатъ какъ бы ступенями, наполняющими ту бездну, какая существуетъ между служеніемъ невидимому, истинному Богу и служеніемъ языческимъ матеріалистическимъ божествамъ. Съ этой стороны, полное идолопоклонство есть слѣдствіе неполнаго. Разъ уклонившись съ истиннаго пути въ сторону язычества черезъ помраченіе духовности истинной религіи, отличавшей эту послѣднюю отъ всѣхъ религій древняго языческаго міра, древніе евреи, вслѣдъ затѣмъ, какъ бы по наклонной плоскости, могли придти къ ложному и, вмѣсто неполнаго идолопоклонства, находить удовлетвореніе своей религіозной потребности въ полномъ, открывавшемъ для ихъ, склонныхъ къ чувственности, натуръ широкій просторъ въ тѣхъ дикихъ оргіяхъ, которыя положили свою мрачную печать на все язычество. При этомъ ключъ къ переходу отъ одного вида идолопоклонства къ другому могло представлять идолослуженіе, при которомъ съ религіею Іеговы соединялась преданность язычеству. Таково, напр., было служеніе терафимамъ. Это служеніе не было новымъ видомъ идолопоклонства, совершенно отличнымъ отъ неполнаго и полнаго идолопоклонства. Оно граничило съ тѣмъ и другимъ и, подходя ближе къ первому, чѣмъ къ послѣднему, по своему характеру, поскольку при немъ оффиціально почитался Богъ Откровенія, занимало между ними средину. Весьма вѣроятно, что эта внутренняя связь между полнымъ и неполнымъ идолопоклонствомъ въ духовной жизни еврейскаго народа и совершалась при переходѣ отъ одной формы религіознаго сознанія къ другой. Сразу сдѣлаться вполнѣ идолопоклонникомъ послѣ служенія истинному Богу психологически невозможно. Имѣя въ виду такую генетическую связь между обоими видами идолопоклонства, мы и постараемся раскрыть въ дальнѣйшихъ нашихъ разсужденіяхъ сущность того и другого, начавъ съ анализа неполнаго идолопоклонства, какъ двери къ полному, и поставивъ между ними среднюю ступень искаженія библейскихъ вѣрованій, являющуюся самымъ вѣрнымъ ключемъ къ переходу къ полному идолопоклонству.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

НЕПОЛНОЕ ИДОЛОПОКЛОНСТВО.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Почитаніе Іеговы подъ формою изображеній.

Общія замѣчанія.

Самымъ наглядным̀ъ типомъ *неполнаго* идолопоклонства древнихъ евреевъ служитъ почитаніе ими Іеговы подъ формою разнаго рода изображеній и въ самыхъ изображеніяхъ, иначе, почитаніе внѣшней формы вмѣсто внутренняго содержанія. Касательно этого типа неполнаго идолопоклонства Слово Божіе дѣлаетъ весьма много замѣчаній какъ въ положительной формѣ, указывая на случаи его проявленія въ еврейской исторіи, такъ и отрицательной, простирая на него многочисленныя запрещенія, весьма часто имѣвшія въ виду искорененіе уже существовавшихъ въ еврейскомъ народѣ аномалій. Вторая заповѣдь десятословія (Исх. 20, 4 и сл., Втор. 5, 8 и сл.), запрещающая употребленіе какихъ бы то ни было изображеній для религіозныхъ цѣлей, направлена главнымъ образомъ противъ употребленія изображеній Іеговы (ср. Втор. 4, 15 и сл.), Который не принималъ никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ къ народу на горѣ Хоривѣ. Запрещеніе изображеній Іеговы имѣло свое основаніе не только въ томъ, что выражать величіе Бога, Творца видимаго міра, чистаго Духа, безконечно возвышающагося надъ твореніемъ, не можетъ никакое конечное, ограниченное, не адэкватное Его идеѣ, изображеніе человѣческой руки, заимствованное изъ тварнаго міра (ср. Дѣян. Ап. 17, 29), или изобрѣтенное собственнымъ человѣческимъ духомъ, но такъ же и въ опасеніи, какъ бы чрезъ употребленіе изображеній не было допущено смѣшеніе религіи Іеговы съ идолопоклонствомъ, или даже совершенное уклоненіе къ послѣднему Опасеніе было вполнѣ основательное. Смѣшеніе религіи Іеговы съ идолопоклонствомъ, дѣйствительно, легко могло случиться, когда чувственный образъ для Іеговы брали отъ того или другого языческаго бога или идола. Въ силу тѣсной связи идеи съ изображеніемъ еврейскій народъ на низшей ступени своего культурнаго развитія, по освобожденіи отъ египетскаго рабства еще не переступившій сту-

пени непосредственности, въ названномъ случаѣ легко могъ перенесть представленіе съ идола на Іегову, отчего невидимый Богъ Откровенія въ мысляхъ его могъ получить природу и свойства видимаго ложнаго бога и, такъ сказать, войти въ рядъ идоловъ, какъ лишенный существеннаго Своего предиката — духовности. Съ другой стороны, при этомъ могло имѣть мѣсто и такого рода явленіе Допустивъ для Бога какое-либо изображеніе изъ тварнаго міра, евреи не всегда строго могли различать изображеніе, въ которомъ символизировали Іегову, отъ самой идеи, которая отличала Іегову отъ ложныхъ боговъ и которая должна была воплощаться и почитаться въ этомъ изображеніи. Для того, чтобы правильно смотрѣть на это изображеніе, нужно было, какъ раньше сказано, особенное напряженіе духа. При упадкѣ бодрости духа самый образъ евреи легко могли принимать за то, что подъ нимъ скрывалось, а отсюда признавать за божество; въ данномъ случаѣ, по большей части, былъ неизбѣженъ языческій образъ представленій, состоявшій въ почитаніи только изображеній, а не Бога въ изображеніи (ср. Ос. 13, 2), вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжна и потеря духовности истинной религіи. Символизированіе Іеговы въ томъ или другомъ изображеніи, такимъ образомъ, могло порождать лишь самыя низкія о Немъ представленія, недостойныя Его великаго и святого имени и нравственныхъ совершенствъ. Моисей это ясно предвидѣлъ, а потому и постарался разнаго рода запрещеніями оградить почитаніе Іеговы. Онъ такъ говорилъ своему народу: *Твердо держите въ душахъ вашихъ, что вы не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ къ вамъ Господь на (горѣ) Хоривѣ изъ среды огня, дабы вы не развратились и не сдѣлали себѣ изваяній, изображеній какого-нибудь кумира, представляющихъ мужчину или женщину, изображенія какого-либо скота, который на землѣ, изображенія какой-либо птицы крылатой, которая летаетъ подъ небесами, изображенія какого-либо (гада), ползающаго по землѣ, изображенія какой-либо рыбы, которая въ водахъ ниже земли* (Втор. 4, 15 — 18). Опасенія Моисея за народъ еврейскій сбылись. Не умѣя понять значенія нѣкоторыхъ религіозныхъ символовъ, какъ знаковъ той или другой высокой религіозной идеи, еврейскій народъ по своей грубости и чувственности, дѣйствительно, не съумѣлъ отличить отъ нихъ заключавшихся въ нихъ идей, но, допустивъ смѣшеніе символа съ символизируемымъ, на изображеніе перенесъ то, что мыслилось за этимъ изображеніемъ, и, такимъ образомъ, впалъ въ языческій образъ представленій. Образцы подобнаго рода заблужденій еврейскаго народа можно видѣть: 1) въ служеніи золотому тельцу, 2) культѣ Михи и Данитянъ (Суд. гл 17 и 18) и Гедеона (Суд. 8, 24 и сл) и 3) въ культѣ мѣднаго змія.

§ 1. Служеніе золотому тельцу

А. При Синаѣ (Исх. 32, Втор. 9).

Служеніемъ золотому тельцу еврейскій народъ запятналъ себя въ одинъ изъ самыхъ важныхъ и торжественныхъ моментовъ своей исторіи, когда Богъ, при заключеніи Своего завѣта съ нимъ, вручалъ пророку Моисею скрижали закона, служившія внѣшнимъ признакомъ, или печатью этого завѣта. Не видя долгое время Моисея, поднявшагося на вершину горы Синая для принятія заповѣдей и скрижалей закона, еврейскій народъ впалъ въ отчаяніе. Въ такомъ состояніи онъ обратился къ Аарону съ просьбой сдѣлать Бога, который шелъ бы передъ нимъ на дальнѣйшемъ пути въ землю ханаанскую. *Съ Моисеемъ*, говорилъ народъ, *который вывелъ насъ изъ земли египетской, незнаемъ, что сдѣлалось.* По всей вѣроятности, народъ полагалъ, что Моисей на горѣ умеръ въ пламени огненномъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ ему казалось, что со смертью Моисея, видимаго представителя Бога, онъ лишается и присутствія въ своей средѣ Бога, своего Помощника и Покровителя. Прося Аарона сдѣлать Бога, онъ, очевидно, желалъ, чтобы этотъ Богъ служилъ ему вождемъ, какъ прежде Моисей, и постоянно былъ у него на глазахъ въ дальнѣйшемъ шествіи по пустынѣ. Въ отвѣтъ на просьбу народа Ааронъ потребовалъ [1]) себѣ золотыя серьги, какія находились въ ушахъ женъ, сыновей и дочерей израильскихъ. Изъ принесеннаго онъ тотчасъ съ помощью рѣзца (ḥereṭ) сдѣлалъ литого тельца (ʿēgʰel massēkʰāh [2]). Согласно желанію народа, счи-

---

[1]) Нельзя думать, что Ааронъ въ этомъ случаѣ хотѣлъ затруднить исполненіе требованія народа въ томъ предположеніи, что израильтяне откажутся принести ему серьги, какъ драгоцѣнность Изъ древнихъ толковниковъ такъ полагаютъ св.Ефремъ Сиринъ въ Толкованіи на 32 гл. кн. Исх., Раши и др.; изъ новыхъ—Кейль въ Толк. на 32 гл. Исх., прот. В. Амфитеатровъ въ сочиненіи: „Очерки изъ Библейской Исторіи Ветхаго Завѣта“, Москва, 1895, стр. 360—361 и др. Ааронъ требовалъ отъ народа серьги не какъ драгоцѣнность, а какъ золото (32, 24), которое ему было нужно для исполненія просьбы народа. Онъ зналъ, что у народа съ собою нѣтъ ничего другого (ср. Исх. 3, 22), кромѣ того, что онъ вынесъ изъ Египта. Серьги имѣлись у всѣхъ. У евреевъ онѣ служили любимымъ украшеніемъ не только женщинъ, но и мужчинъ. Есть мнѣніе, что Ааронъ просилъ серьги, какъ амулеты (ср. Быт. 35, 4), имѣвшіе отношеніе къ идолопоклонству (Кнобель). Принять этого мнѣнія нельзя: золотой телецъ, по идеѣ Аарона, не имѣлъ отношенія къ полному идолопоклонству.

[2]) Слово ʿēgʰel, употребленное въ библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи золотого тельца, имѣетъ значеніе „телецъ“, питающійся не молокомъ матери, а на пастбищѣ (Пс. 105 (106), 19—20), годный для полевыхъ работъ, молодой волъ или быкъ, еще не ослабленный полевыми работами, juvencus, juvenca. Для обозначенія сосущаго тельца въ Библіи употребляется выраже

тавшаго литое изображеніе за Бога и радостно взывавшаго предъ нимъ: *вотъ Богъ твой, израиль, который вывелъ тебя изъ земли египетской!* Ааронъ предъ тельцомъ поставилъ жертвенникъ, а на другой день назначилъ праздникъ. *Завтра праздникъ Господу,* сказалъ онъ. Въ самый день праздника, утромъ, принесены были жертвы всесожженія и жертвы мирныя, съ предписанными въ законѣ обрядами. *И сѣлъ народъ ѣсть и пить, а послѣ всталъ играть,*

ніе ben bāqār (Быт. 18, 7; Лев. I, 5, 9, 2). Что свящ. бытописатель (Исх 32, 4 и др.) употребилъ слово ʿēgʰel для обозначенія молодого быка, сдѣланнаго изъ золота, за это говоритъ самое назначеніе тельца быть символомъ Бога. Въ древности символами боговъ были быки или изображеніе ихъ, а не молодые, питающіеся молокомъ, тельцы. Быкъ съ крѣпкими рогами служилъ естественнымъ символомъ какъ силы вообще, такъ въ особенности производительной силы природы У LXX слово ʿēgʰel переводится ῥόσχος (Исх. 32, 4 8. 19. 20. 24; 2 Пар. 13, 8; Ос. 10, 5; 13, 2, Іер. 46, 15), иногда δάραλις (αἱ δαράλεις 3 Цар. 12, 28. 32, 4 Цар. 10, 29, 17, 16, ср. Тов. I. 5) Филонъ вмѣстѣ съ ῥόσχος употребляетъ также ταῦρος для обозначенія тельца. См. Müller in Herzog, Real-Encyklopadie, VII. 1 Aufl., A „Kalb.“ У Моисея говорится объ ʿēgʰel massēkʰāh. Мюллеръ (Real-Encyklopadie v. Herzog, VII, 218), Куртцъ (Geschichte d. Alten Bundes, II, 318) и Кейль (Biblischer Commentar über Exodus, 538) полагаютъ, что изображеніе тельца было сдѣлано изъ дерева и только сверху обложено было золотою пластинкою (περίχρυσα), на что будто бы указываетъ massēkʰāh (ср. Ис. 30, 22; 40, 19). Но такое пониманіе не оправдывается значеніемъ евр. слова massēkʰāh вообще (см. выше), въ кн. пр. Исаіи въ частности, а также и смысломъ библейскаго повѣствованія, заключающагося главнымъ образомъ въ 4 стихѣ (ср. 24) Въ греческой (LXX) Библіи этотъ стихъ читается такъ: καὶ ἐδέξατο ἐκ τῶν χειρῶν αὐτῶν καὶ ἔπλασεν αὐτὸ ἐν γραφίδι καὶ ἐποίησεν αὐτὸ ῥόσχον χωνευτόν. Въ данномъ случаѣ LXX буквально передаютъ смыслъ еврейскаго текста· wayîqqaḥ miyādʰām wayāṣar ōtʰô baḥereṭ wayaʿaśēhû ʿēgʰel massēkʰāh Греческое αὐτὸ, дважды употребленное въ приведенномъ стихѣ, и еврейское ōtʰô, а также суффиксъ hû въ словѣ waya*aśēhû могутъ указывать лишь на то, о чемъ раньше говорилось, именно: на золото или золотыя серьги. Соотвѣтственно этому смыслъ 4 ст. будетъ слѣдующій: *и взялъ* (золото) *изъ рукъ ихъ и обдѣлалъ его* (т. е. золото) *грифелемъ или рѣзцомъ и сдѣлалъ изъ него* (золота) *литого тельца.* Такой смыслъ стиха показываетъ, что матеріаломъ для тельца служило расплавленное золото, которому форма тельца была придана рѣзцомъ (ср. Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, 1, 276). Рѣзецъ, евр. ḥereṭ, есть орудіе для обдѣлыванія металла, а не дерева. Выраженія *сжегъ въ огнѣ и стеръ въ прахъ* (20 ст), на которыя ссылаются Мюллеръ и Кейль для доказательства того, что изъ дерева (*сжегъ*) былъ сдѣланъ телецъ и лишь обложенъ золотомъ (*стеръ*), не имѣютъ силы доказательности сами по себѣ, потому что евр. соотвѣтственные глаголы не всегда употребляются только въ рѣчи о деревѣ (сжегъ śārapʰ) или металлѣ (стеръ tāḥan), но иногда въ другихъ случаяхъ (Gesenius, Thesaurus). Пр. Филаретъ (Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 159—160), въ виду подобнаго возраженія, замѣчаетъ, что идолъ не былъ растопленъ или разбитъ („сожже, сотре, разсыпа“), но разрушенъ нѣкоторымъ особливымъ химическимъ способомъ, которому, по мнѣнію Винера (Biblisches Real-Wörterbuch), Моисей могъ научиться въ Египтѣ.

замѣчаетъ священный бытописатель. Это значитъ, что свое жертвенное празднество народъ закончилъ пиршествомъ и играми. Торжество сопровождалось шумнымъ ликованіемъ и пѣніемъ (ст. 17—18) и даже хоровою пляскою (ст 19) предъ тельцомъ. По полученіи отъ Бога скрижалей, Моисей немедленно, по повелѣнію Божію, сошелъ съ горы Преступленіе народа нарушило его духовный восторгъ, полученный отъ бесѣды съ Господомъ, и онъ не могъ спокойно принести и показать измѣнникамъ полученныя отъ Бога скрижали. Какъ печать завѣта, эти скрижали были болѣе ненужны, потому что завѣтъ чрезъ невѣрность народа самымъ дѣломъ нарушенъ былъ. При видѣ плясокъ народа предъ тельцомъ и шумнаго ликованія предъ золотомъ, Моисей бросилъ изъ рукъ своихъ скрижали и разбилъ ихъ подъ горою, а самое изображеніе тельца сжегъ въ огнѣ, стеръ въ прахъ и разсыпалъ по водѣ источника, струившагося по скатамъ Синая, заставивъ идолопоклонниковъ изъ этого источника пить воду. Въ это же самое время, по повелѣнію Моисея, руками левитовъ [1]), не раздѣлявшихъ въ душѣ идолопоклонства, какимъ заражены были другія колѣна, и оставшихся вѣрными Господу, въ одинъ день было истреблено около 3000 народа. Совершенная гибель народа была отвращена только по молитвѣ Моисея, которая отклонила гнѣвъ Божій и на Аарона. Таковъ общій смыслъ библейскаго повѣствованія о происхожденіи служенія золотому тельцу у древняго израиля по 32 гл. кн Исходъ и 9 гл. кн. Второзаконія.

Изъ представленнаго библейскаго повѣствованія легко видѣть, сколько невѣрности чрезъ свое служеніе тельцу еврейскій народъ оказалъ по отношенію къ Іеговѣ, даровавшему ему чрезвычайныя милости, во время странствованія по безплоднымъ пустынямъ, какъ въ чудесномъ изведеніи воды изъ камня, такъ и въ ниспосланіи манны съ неба и т. п. Жестоковыйность, буйность и необузданность упорныхъ сердецъ этого народа въ синайскомъ его поступкѣ сказались во всей силѣ, какъ показалъ это самъ Господь чрезъ Моисея и Аарона. Пристрастные къ своему народу, іудейскіе историки, поэтому, или совершенно обходятъ молчаніемъ означенный фактъ невѣрности израиля Іеговѣ (Іосифъ *Флавій),* или для его объясненія прибѣгаютъ къ вымыслу разнаго рода

---

[1]) Смерть виновниковъ въ служеніи тельцу произошла отъ меча, который, по повелѣнію Моисея (ст. 27), каждый изъ сыновъ Левіиныхъ долженъ былъ надѣть на свое бедро. Это замѣчаніе прямо говоритъ противъ чудовищнаго мнѣнія раввиновъ, по смыслу котораго (будто) виновные въ идолопоклонствѣ, выпивъ воды изъ источника, въ который брошенъ былъ пепелъ тельца, получали золотую бороду и вскорѣ умирали, подобно тому, какъ женщины отъ воды обличенія (Числ 5). Selden, De dus Syris, Synt. 1, c. 4, 155—156

чудовищныхъ басенъ о чудесномъ происхожденіи тельца, придуманныхъ съ тѣмъ, чтобы очистить Аарона и вообще еврейскій народъ отъ вины, какая по справедливости приписывается имъ [1]).

Но въ чемъ состояла вина израиля, за которую на него воспламенился гнѣвъ Божій и нѣкоторыхъ постигла смерть? Какой смыслъ долженъ быть соединяемъ съ культомъ тельца, и какое значеніе имѣетъ золотой телецъ?

Какъ бы ни былъ жестоковыенъ и непокоренъ, слѣпъ и легковѣренъ израиль, однако нельзя думать, что въ почитаніи золотого тельца онъ обнаружилъ свою преданность язычеству въ полномъ смыслѣ слова Нравственно невозможно допустить, чтобы здѣсь, при видѣ еще дымящейся синайской горы, безъ всякаго мотива и повода, онъ уклонился отъ духовнаго служенія своему истинному Богу, Освободителю отъ позорнаго египетскаго рабства, въ сторону грубаго и низкаго идолослуженія языческихъ народовъ съ которыми сталкивался въ начальные періоды своей жизни Какъ онъ могъ это сдѣлать, когда находиться въ союзѣ съ Господомъ, безусловно повиноваться своему Владыкѣ, исполнять всѣ Его повелѣнія и вѣрно служить Ему онъ изъявилъ непреклонное желаніе у подошвы горы Синая, мѣста особеннаго присутствія Божія? Предположеніе о преданности израиля полному язычеству было бы несообразно и съ восклицаніемъ Аарона: *завтра праздникъ Господу* (hag^{h} lay^{e}hôwâh mâhâr Исх. 32, 5) [2]) Имя *Іегова* есть

---

[1]) Такихъ баснословныхъ разсказовъ чрезвычайно много. Ихъ можно читать въ сочиненіи Karpzov. Apparatus historico-criticus antiquitatum Sacri Codicis et gentis hebraeae. Francofurti et Lipsiae. 1748, Annotationes. p 505—506. Наиболѣе часто было повторяемо мнѣніе, что золотой телецъ самъ собою родился въ огнѣ изъ золота и выпрыгнулъ изъ него съ мычаніемъ (равв. Еліезеръ) Иногда называли этого идола прямо дѣломъ сатаны (ma'^{a}śeh śâtân) и приписывали его искусству египетскихъ чародѣевъ, вышедшихъ изъ Египта вмѣстѣ съ евреями (Раши).—По мнѣнію нѣкоторыхъ церковныхъ писателей (Тертулліанъ, Лактанцій, бл. Іеронимъ, бл. Августинъ и др), присинайскій телецъ имѣлъ одну только голову, но не былъ цѣлымъ тельцомъ Это мнѣніе несогласно съ ученіемъ Библіи и характеромъ древней символики. Вѣроятно, оно основано на языческомъ сказаніи, по смыслу котораго евреи (будто бы) боготворили ослиную голову (Karpzov, ibid , 503) Другіе полагали въ разсужденіи о формѣ золотого тельца, будто Ааронъ нарочито избралъ такой уродливый образъ, чтобы отклонить евреевъ отъ идолослуженія.

[2]) Есть мнѣніе (Geiger, Urschrift und die Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhangigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Breslau 1857, 383—384), что въ 5 ст. 32 гл. первоначально читалось не lay^{e}hôwâh = Господу, а la'^{e}lôhîm = Богу или богамъ. Это мнѣніе стоитъ въ связи съ другимъ, по смыслу котораго, объявляя о праздникѣ la'^{e}lôhîm, Ааронъ обнаружилъ собственное помраченіе библейскихъ вѣрованій, какъ и народъ. Но противъ перваго слѣдуетъ сказать, что за чтеніе la'^{e}lôhîm вм. lay^{e}hôwâh не говоритъ ни одинъ древній переводъ Второе мнѣніе о помраченіи у Аарона библейскихъ

имя Бога Откровенія (Исх. 3, 14; 6, 3). Объявляя о праздникѣ въ честь Іеговы, Ааронъ, очевидно, видѣлъ въ золотомъ тельцѣ образъ этого Іеговы. А онъ въ данный моментъ былъ выразителемъ идеи народа. Возможно допустить, что и народъ въ золотомъ тельцѣ видѣлъ образъ Іеговы. Возможность становится необходимостью, если принять во вниманіе обращенное къ Аарону первоначальное требованіе народа сдѣлать ему Бога (ʾlōhîm). Народъ требовалъ себѣ не другого Бога, но Бога, Который вывелъ его изъ Египта (1 ст.). Изведеніе изъ Египта было совершено крѣпкою рукою Іеговы. И это событіе, какъ увѣковѣченное чрезъ установленіе праздника пасхи (Исх. 12) и происшедшее при необычайныхъ чудесныхъ обстоятельствахъ, могло быть живо въ памяти народа и, слѣдовательно, могло напоминать послѣднему о Виновникѣ происшедшаго. Въ требованіи народа, такимъ образомъ, слышалось желаніе имѣть предъ собою образъ не языческаго бога, а Бога Откровенія. Въ молитвѣ знаменитаго іудейскаго священника Ездры, обращенной къ Іеговѣ отъ лица покаявшагося, подъ вліяніемъ умилительныхъ чтеній изъ книги закона (Неем. 9), народа находится подтвержденіе указаннаго пониманія золотого тельца народомъ. Ездра такъ говорилъ: *и хотя они* (евреи) *сдѣлали себѣ литого тельца, и сказали: вотъ богъ твой, который вывелъ тебя изъ Египта... но, по великому милосердію Твоему, Ты не оставилъ ихъ въ пустынѣ* (Неем. 9, 18—19). По еврейскому тексту и съ нимъ согласному русскому переводу слова: *вотъ богъ твой, который вывелъ тебя изъ Египта*, находящіяся въ кн. Нееміи [1]), дають мысль о томъ, что, прося Аарона слить золотого тельца, еврейскій народъ желалъ видѣть въ немъ образъ Іеговы, Бога Откровенія, потому что встрѣчающееся здѣсь имя *Богъ* не можетъ быть приложено къ языческимъ богамъ. Въ евр. Библіи соотвѣтствующее ему слово ʾlōhîm (множ. форма) соединено съ предикатомъ *вывелъ* (heʿelᵉkʰā), въ ед. числѣ. А это, какъ даютъ основаніе

вѣрованій, основанное на измѣненномъ чтеніи въ 4 ст. слова „и сказалъ“ вмѣсто „и сказали,“ съ достаточной убѣдительностью разобрано у Ѳ. Г. Елеонскаго (Исторія изр. нар въ Египтѣ, 134 — 135). По поводу предположенія Гейгера, Ѳ. Г. Елеонскій справедливо замѣчаетъ· „основанія предположенія очень шатки, а между тѣмъ измѣненія въ текстѣ, приписываемыя при этомъ іудейскимъ книжникамъ, настолько значительны, что для признанія ихъ дѣйствительности требуются положительныя данныя“ (стр. 134).

1) Въ греко-слав. Библіи выписаннымъ словамъ русскаго (съ евр.) текста соотвѣтствуютъ слова: οὗτοι οἱ θεοὶ οἱ ἐξαγαγόντες ἡμᾶς ἐξ Αἰγύπτου = *сіи бози изведоша насъ изъ Египта* (ср. Исх 32, 4). Греческое чтеніе не совсѣмъ согласно съ русско-еврейскимъ. Разногласіе касается чтенія предиката при подлежащемъ ʾlōhîm.

заключить библеисты [1]), есть признакъ того, что содержащееся въ кн. Нееміи изреченіе заключаетъ въ себѣ образецъ рѣчи о Богѣ въ истинномъ смыслѣ слова, т. е. о Богѣ Откровенія. При томъ же при словѣ ʾĕlōhîm стоитъ мѣстоименіе въ ед. числѣ (zeh), а не во множ. (ēlleh), что опять говоритъ за то, что Ездра въ служеніи израиля золотому тельцу видѣлъ служеніе образу единаго Бога, а не многихъ.

Итакъ, по первоначальной идеѣ, золотой телецъ имѣлъ значеніе символа Іеговы, Бога Откровенія, а не многихъ боговъ, а служеніе ему было служеніемъ Богу Откровенія. Слѣдовательно, вина израиля состояла не въ томъ, что чрезъ свое служеніе золотому тельцу при Синаѣ онъ впалъ въ полное язычество.

Библейское повѣствованіе однако даетъ возможность видѣть, что израильское служеніе тельцу при Синаѣ не было чистымъ, совершенно правильнымъ, согласнымъ съ требованіемъ религіознаго закона, служеніемъ Іеговѣ. Изъ словъ самого Господа къ Моисею, что народъ еврейскій развратился, уклонился отъ заповѣданнаго ему пути, сдѣлавъ себѣ для служенія литого тельца (ст. 7—8), видно, что служеніе этому тельцу было нечистымъ служеніемъ Іеговѣ. Господь гнѣвается за это на Свой жестоковыйный народъ (ст. 10 и сл.) и только по молитвѣ Моисея не губитъ его совсѣмъ. Моисей разбиваетъ написанныя Богомъ каменныя скрижали, какъ символъ завѣта Бога съ народомъ, повелѣваетъ избить виновныхъ въ служеніи золотому тельцу, а своему брату Аарону говоритъ: *что сдѣлалъ тебѣ народъ сей, что ты ввелъ его въ грѣхъ великій* (ст. 21, ср. 31)? Все это показываетъ, что самъ законодатель такъ же видѣлъ въ служеніи тельцу нарушеніе вѣрности Іеговѣ со стороны народа. Празднованіе въ честь сдѣланнаго изображенія Іеговы, по своему характеру, не было вполнѣ законнымъ празднованіемъ въ честь Іеговы. По закону о мирной жертвѣ, имѣвшей праздничный характеръ, требовалось устроять при скиніи жертвенную трапезу (Лев. 7), или священный пиръ. Но этотъ пиръ не сопровождался народными ликованіями и шумной пляской Такимъ образомъ, израиль, предавшись, послѣ жертвоприношенія предъ золотымъ тельцомъ, пиршеству и играмъ (ст. 6), пѣнію

---

[1]) Пр. Христовъ (Религіи др. міра, т. III, 16) въ разсужденіи объ именѣ ʾĕlōhîm замѣчаетъ: „когда имя Элогимъ употребляется о богахъ языческихъ и вообще, какъ выраженіе неопредѣленнаго понятія о силѣ, оно согласуется съ предикатомъ, который ставится во множественномъ числѣ, напротивъ, предикатъ остается въ единственномъ числѣ, не согласуясь съ множественнымъ подлежащимъ, когда Элогимъ указываетъ на Бога въ его истинномъ значеніи". Тоже см. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 1, 459; Ѳ. Г. Елеонскій Исторія израильскаго народа въ Египтѣ, стр. 133 и др.

шумныхъ пѣсней (ст. 17—18) и даже пляскѣ (19 ст.), допустилъ нѣкоторое отступленіе отъ Моисеевыхъ предписаній о жертвахъ. Въ языкѣ поклонниковъ тельца есть признаки того, что они имѣли затемненное представленіе о Богѣ Откровенія [1]). Свои восторженные крики радости при видѣ тельца они такъ выражали: *сіи бози твои, израилю, иже изведоша тя изъ земли египетскія* (Исх 32, 4. 8), или, по буквальному переводу съ еврейскаго, *вотъ боги твои* (ʾēlōheykhā), *израиль, которые вывели тебя* (heʿelûkhā) *изъ Египта* [2]). Въ этихъ словахъ объ имени Бога Откровенія (ʾelohîm [3]) говорится такъ, что оно соединяется съ предикатомъ во множественномъ числѣ. Согласно съ вышесказаннымъ, подобное соединеніе имени Элогимъ со сказуемымъ во множественномъ числѣ должно быть признано за доказательство, что поклонники золотого тельца имѣли не чистое понятіе о Богѣ Откровенія, но оттѣненное чертами язычества

Въ чемъ же у древняго израиля въ данномъ случаѣ обнаружился языческій образъ представленія? Изъ снесенія различныхъ мѣстъ Священнаго Писанія не трудно видѣть, что израиль неправильно понялъ символическое изображеніе Іеговы, сдѣланное Ааропомъ. Въ его представленіи, какъ у язычниковъ на низшей степени ихъ развитія, Богъ и изображеніе тельца, какъ символъ Бога, сдѣлались неотдѣлимыми, — до безразличія слились идея и форма, подъ которой скрывалась эта идея. Это видно изъ того, что золотого тельца народъ считаетъ прямо за Бога и приноситъ ему жертву (Исх. 32, 8; Неем. 9, 18), кланяясь предъ нимъ. Моисей также даетъ понять, что въ своемъ золотомъ тельцѣ израиль чествовалъ Іегову, не какъ Бога-Духа, а золотого бога (Исх. XXXII, 31). Псалмопѣвецъ говоритъ объ израильтянахъ, что

---

[1]) Языческій оттѣнокъ въ понятіи о Богѣ у поклонниковъ золотого тельца, на основаніи изслѣдованія языка ихъ, усматриваютъ Ewald (Ausführliches Lehrbuch d Hebr. Sprache, 318), Ohler (Theologie d. Alten Testaments, 1, 135), пр. Христанетъ (Религіи др міра, III, стр. 16—17) и Ѳ. Г. Елеонскій (Исторія израильскаго народа, 133—134) Ѳ. Г. Елеонскій подробно говоритъ объ этомъ, опровергая взглядъ Гейгера объ искаженіи библейскаго текста въ 4 ст. 32 гл кн Исходъ.

[2]) Въ переводѣ LXX еврейскому выраженію 4 ст. соотвѣтствуютъ слова. „οὗτοι οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ. οἵτινες ἀνεβίβασάν σε (ср. Дѣян. Ап. 7, 40). Русскій переводъ имѣетъ сказуемое въ ед числѣ (*вывелъ*) Замѣчанія о другихъ древнихъ переводахъ см. у Ѳ. Г Елеонскаго въ Исторіи израильскаго народа, стр. 133.

[3]) Что ʾelohîm въ данномъ мѣстѣ имѣетъ значеніе „Богъ Откровенія“, это доказывается предыдущими замѣчаніями о служеніи израиля золотому тельцу, а также и всѣмъ содержащемъ 32 гл кн. Исходъ, гдѣ вовсе не упоминается о чужихъ богахъ, но объ Іеговѣ.

они молились литому образу и своего Бога замѣнили ядущимъ траву тельцомъ (Пс. 105, 19—20), а первомученикъ архидіаконъ Стефанъ въ своей рѣчи называетъ чествованнаго ими въ пустынѣ тельца прямо εἴδωλον, идоломъ (Дѣян. Ап. 7, 41). Очевидно, этотъ телецъ по своему значенію приближался къ предметамъ идолопоклонническаго служенія. Поэтому-то, между прочимъ, и въ Словѣ Божіемъ онъ называется *великимъ грѣхомъ народа* (Исх. 32, 21. 30 31; Втор. 9, 21; Неем. 9, 18), каковой терминъ имѣетъ приложеніе къ идолопоклонству. Языческій образъ представленія у древняго израиля при служеніи тельцу, такимъ образомъ, выразился въ пониженіи, до степени язычества, понятія о Богѣ, какъ духовномъ Существѣ, и въ низведеніи Бога Откровенія, чрезъ изображеніе Его во внѣшнемъ чувственномъ предметѣ, на степень языческихъ боговъ, какъ предметовъ почитанія, подлежавшихъ внѣшнимъ чувствамъ. Израиль согрѣшилъ не только тѣмъ, что, вопреки ясному запрещенію Іеговы (Исх 20, 4), сдѣлалъ чувственное изображеніе Его, чтобы чувствовать вблизи себя присутствіе Бога, но и тѣмъ, что для изображенія Бога взялъ нечистую, языческую, несвойственную существу своего невидимаго Покровителя, форму, благодаря которой и внесъ въ свое религіозное вѣдѣніе значительное затемнѣніе [1]).

Отъ кого израиль заимствовалъ нечистую языческую форму для символическаго изображенія Іеговы, своего невидимаго Бога? — Этотъ вопросъ, при настоящемъ состояніи библейскаго знанія, съ положительностью не можетъ быть рѣшенъ и неодинаково рѣшается въ библейской литературѣ. Наиболѣе распространенный и освященный древностью взглядъ библеистовъ на происхожденіе золотого тельца состоитъ въ томъ, что для Аарона и народа въ данномъ случаѣ образцомъ послужилъ живой телецъ египетскаго культа, съ которымъ они легко могли познакомиться въ періодъ своего долгаго пребыванія въ Египтѣ. По смыслу этого взгляда золотой телецъ былъ копіей египетскаго Аписа или Мневиса, служившихъ по своему значенію символами рожденія, продолже-

---

[1]) Сущность израильскаго преступленія преосв. Филаретъ (Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 118) такъ опредѣляетъ: „евреи хотѣли служить Іеговѣ, но, вопреки ясному запрещенію Его (Исх. 20, 4), пожелали заключить Его въ нечистомъ языческомъ изображеніи“. Изображеніе же тельца, служившаго символомъ Іеговы, крѣпкою рукою выведшаго Свой народъ изъ Египта, было преступно потому, что приводило къ мысли о томъ, что Богъ можетъ быть видимъ, чувственно представляемъ, т. е. приводило къ низкому представленію о Богѣ Откровенія, Который въ народномъ пониманіи и припялъ значеніе тельца, или, что тоже, слился до безразличія съ послѣднимъ

нія жизни и плодородія и олицетворявшихъ собою силу солнца [1]). Основаніе для этого взгляда сторонники его видятъ въ слѣдующемъ выраженіи пр. Іереміи: *Почто убѣжа отъ тебе (Египта) Аписъ? Телецъ избранный твой не пребысть, яко Господь разруши его* (Іер. 46, 15), чему у LXX соотвѣтствуетъ: „διατί ἔφυγεν (ἀπὸ σοῦ) ὁ Ἄπις; ὁ μόσχος ὁ ἐκλεκτός σου οὐκ ἔμεινεν, ὅτι ὁ Κύριος παρέλυσεν αὐτόν“ [1]). Поставляя въ связь это свидѣтельство пр. Іереміи съ цѣ-

---

[1]) Сторонниками этого взгляда являются какъ древнѣйшіе изслѣдователи Библіи, такъ и большинство новѣйшихъ. Изъ послѣднихъ въ иностранной литературѣ можно указать слѣдующихъ: Hengstenberg (Die Authentie des Pentateuches. 1, 155—164), Winer (Biblisches Real-Worterbuch, „Kalb“). Keil (Commentar uber Exodus, c. 32). Knobel (Exodus, c. 32), Kurtz (Geschichte d. Alten Bundes, II, 40), Scholz (Gotzendienst, 106—113) и др. Изъ древнѣйшихъ такой взглядъ встрѣчается у Филона (de vita Mosis. l. III, p 677, см Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, 1, 155). который источникъ тельца видѣлъ въ измышленіяхъ египтянъ и считалъ тельца за символъ Тифона. называя своихъ предковъ „ревнителями египетскихъ заблужденій“ (τῶν Αἰγυπτιακῶν πλασμάτων ζηλωταί). Изъ древнихъ церковныхъ писателей такого же мнѣнія держались. Лактанцій, бл. Іеронимъ (толк. на 4 гл Осіи) и др Свидѣтельства отцовъ Церкви и древнѣйшихъ писателей о золотомъ тельцѣ см. у Буддея (Historia Ecclesiastica V. T., p. 606—608) и Карпцова (Apparatus historico-criticus antiquitatum Sacri Codicis, annot., p. 501—503), которые такъ же, съ своей стороны, считали Египетъ источникомъ еврейскаго культа золотого тельца. Въ русской библейской литературѣ (см. Филаретъ, Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи и существующіе учебники и пособія по Свящ. Исторіи В. З., а также и по толкованію Св. Писанія В. З., нѣкоторыя монографіи по библейской исторіи и главнымъ образомъ изобилующее ученымъ аппаратомъ изслѣдованіе Θ Г. Елеонскаго: „Исторія израильскаго народа въ Египтѣ“, 127 — 136) мысль о заимствованіи образа для золотого тельца изъ египетскаго культа, за однимъ исключеніемъ. на которое будетъ указано ниже, всюду принимается, какъ общепризнанный фактъ науки, (какъ бы) вполнѣ отвѣчающій библейскимъ даннымъ.

[1]) См. Scholz, Götzendienst, 111. Здѣсь сказано, что LXX толковниковъ служеніе Апису считали субстратомъ для еврейскаго поклоненія золотому тельцу. Съ своей стороны, замѣтимъ, что выписанное мѣсто изъ кн. пр. Іереміи (46, 15) не можетъ служить прочнымъ основаніемъ для утвержденія того, что LXX считали служеніе Апису субстратомъ для евр. служенія тельцу. Съ экзегетической стороны чтеніе ὁ Ἄπις въ кн пр. Іереміи не можетъ быть признано подлиннымъ. По предположенію И. С. Якимова („Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ евр. масоретскому тексту въ кн. пр. Іереміи“. Спб. 1874, стр. 57—58. Ср. 324—325. Ср его же: Толкованіе на кн. пр. Іереміи, стр. 655 — 656), находящееся въ 46, 15 кн. пр. Іереміи слово Ἄπις есть позднѣйшая вставка, не относящаяся къ первоначальному тексту LXX. Этого слова нѣтъ въ греч текстѣ комплютенской полиглотты, въ сирогексаплскомъ текстѣ (VII в. по Р. Х), арабскомъ, сдѣланномъ съ перевода LXX алек.; его не читалъ въ своемъ греч. текстѣ кн. пр. Іереміи бл. Θеодоритъ. Если бл. Θеодоритъ и употребляетъ слово „Аписъ“, то только для объясненія выраженія „телецъ избранный“. При чемъ выраженіе ὁ μόσχος ὁ ἐκλεκτός σου

лымъ рядомъ библейскихъ сказаній, по смыслу которыхъ израильтяне уже въ Египтѣ предавались идолослуженію этой страны и при томъ въ такой степени, что Богъ въ Своемъ гнѣвѣ еще тамъ рѣшилъ истребить ихъ за это нечестіе, но оставилъ только ради Своего имени, чтобы египтяне не подумали, что у израильскаго Бога недостаетъ силы сдержать обѣщаніе освобожденія Своего народа изъ Египта (ср. Іез. 20, 7—9, 23, 3. 19. 21; Іис. Нав. 24, 14; Дѣян. Ап. 7, 39—41), защитники египетскаго происхожденія золотого тельца утверждаютъ, что и LXX толковникамъ принадлежала мысль о заимствованіи евреями формы золотого тельца у египтянъ. Подобное утвержденіе получаетъ у нихъ силу неоспоримаго факта въ виду того, что у египтянъ, дѣйствительно, существовало религіозное почитаніе животныхъ, въ частности — Аписа въ Мемфисѣ и Мневиса въ Иліополѣ, какъ показываютъ свидѣтельства греческихъ историковъ и новѣйшія открытія близъ Мемфиса мѣста погребенія Аписовъ [1]). Съ другой стороны, въ пользу мысли о египетскомъ вліяніи на израиля въ фактѣ служенія золотому тельцу указываютъ на то историческое обстоятельство, что этому служенію израиль отдался почти непосредственно по выходѣ изъ Египта, когда еще у него было свѣже воспоминаніе объ этой странѣ и ея культахъ, весьма вредно отражавшихся на религіозной его жизни. Наконецъ, обращается вниманіе на характеръ религіознаго празднованія въ честь золотого тельца [2]). Въ послѣднемъ отношеніи еврейское празднество въ честь золотого тельца, дѣйствительно, представляетъ аналогію египетскимъ празднествамъ въ честь боговъ Аписа и Мневиса. Такъ, у израильтянъ празднованіе въ честь тельца состояло не только въ жертвоприношеніяхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и въ пиршествахъ и играхъ (Исх. 32, 6), шумныхъ пѣсняхъ (ст. 7—18) и танцахъ (ст. 19). По свидѣтельству греческихъ писателей, таковы же были проявленія религіознаго почитанія Аписа и Мневиса въ Египтѣ. Словамъ 6 стиха 32 гл. кн. Исходъ: *и сѣлъ народъ ѣсть и пить, а послѣ всталъ играть*,— 17 ст.: *и услышалъ Іисусъ голосъ народа шумящаго, и сказалъ Мои-*

соотвѣтствуетъ евр abîreyk^{h}ā, т. е. сильный твой, выраженію, которымъ въ Пс. 21, 13 обозначаются тельцы, быки (васанскіе), какъ символы упорнаго израильскаго народа. Въ данномъ мѣстѣ пр. Іеремія хочетъ сказать, что телецъ, котораго египтяне боготворили, отъ котораго ожидали помощи въ борьбѣ съ врагомъ, самъ не устоялъ. Надежда египтянъ разрушена силою истиннаго Бога. О субстратѣ для еврейскаго тельца здѣсь не можетъ быть и рѣчи.

[1]) Бругшъ, Исторія фараоновъ, пер. Г. К. Властова, стр. 703—709 и др.

[2]) Въ „Исторіи изр. нар. въ Египтѣ“ Ѳ. Г. Елеонскаго сгруппированы всѣ основанія въ пользу заимствованія евреями формы тельца изъ египетскаго культа.

сею: военный крикъ въ станѣ, — 18 ст.: *я слышу голосъ поющихъ* (слова Моисея) и 19 ст: *увидѣлъ тельца и плясни* является параллельнымъ, съ одной стороны, сказаніе Геродота о празднествахъ египтянъ въ честь Изиды бубастійской: „одинѣ изъ женщинъ ударяютъ въ цимбалы, другія играютъ на флейтахъ: прочія женщины и мужчины поютъ и рукоплещутъ“ и т. д. [1]), съ другой стороны,— его же сказаніе о празднествахъ въ честь Аписа: „когда онъ (Аписъ) дѣлался видимымъ, египтяне тотчасъ одѣвались въ самыя лучшія одежды и торжественно пировали [2]). Эти торжества носили чисто религіозный характеръ: въ нихъ принимали участіе нерѣдко и жрецы [3]). Съ этой стороны такъ же была аналогія египетскихъ празднествъ еврейскимъ, имѣвшимъ религіозное значеніе.

Фактъ заимствованія евреями формы золотого тельца для изображенія Бога отъ египтянъ однако не для всѣхъ изслѣдователей Библіи является неоспоримымъ. Есть библеисты, которые съ научной точки зрѣнія находятъ его невозможнымъ. По ихъ мнѣнію, онъ долженъ уступить свое мѣсто другому положенію, по смыслу котораго источникъ еврейскаго золотого тельца находится не въ Египтѣ, но или у семитическихъ народовъ, родственныхъ еврейскому, или у самихъ евреевъ, какъ остатокъ ихъ прежняго культа [4]). Основанія для отрицанія египетскаго происхожденія золотого тельца защитники семитическаго происхожденія его усматриваютъ въ нѣкоторомъ различіи египетскаго почитанія животныхъ и еврейскаго служенія золотому тельцу. Народъ еврейскій чтитъ своего Іегову не въ живомъ тельцѣ, но въ изображеніи. Чтобы говорить о заимствованіи евреями образа тельца отъ егип-

---

[1]) Herodot., l II, c. 60. См Hengstenberg. Die Authentie des Pentateuches. 1, 161.

[2]) Herodot, l III, c. 27 См. Hengstenberg, ibid, 161—162.

[3]) См. Hengstenberg. ibid. 162.

[4]) Мнѣніе, отрицающее мысль о египетскомъ происхожденіи изображенія Бога въ формѣ тельца и усматривающее источникъ этого тельца у семитовъ, въ семитическомъ идолослуженіи, явилось лишь въ настоящемъ столѣтіи, подъ вліяніемъ развитія египтологіи и ассиріологіи. Оно встрѣчается у Ватке (Die Biblische Theologie 1835, Bd 1, 398), вслѣдъ за которымъ стали его повторять и далѣе развивать. Эвальдъ (Geschichte des Volkes Israel, Bd II, 258 f. здѣсь сказано, что евреи заимствовали изображеніе у гиксовъ), Кюэненъ (Godsdienst, 1, 235), Баудиссинъ (Studien z. s. R. G. 1, 137 и Herzog, Real-Encyklopädie, 2 Aufl, VII, „Kalb.“), Дилльманъ (Die Bucher Exodus u. Leviticus, 337). Дистель (Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums v Riehm, Bd 1, „Kalb“, 807), въ приложеніи къ тельцамъ Іеровоама — Думъ (Die Theologie der Propheten. Bonn. 1875, 47) Въ русской литературѣ мнѣніе о семитическомъ вліяніи на израильское служеніе тельцу встрѣчается въ сочиненіи А. П. Лопухина: „Библія и научныя открытія на памятникахъ древняго Египта“ 1885 г.

тянъ, должно признать, что египетскіе Аписъ и Мневисъ, представлявшіе изъ себя, обыкновенно, живыя существа, живыя воплощенія бога Озириса, были чествуемы религіозно въ изображеніяхъ тельцовъ. Но, говоритъ *Баудиссинъ*, „о почитаніи египтянами изображеній вола мы незнаемъ, и найденныя небольшія статуи Аписовъ не были, повидимому, выставляемы для поклоненія, а только носимы были во время процессій“ [1]). „Предметами почитанія египтянъ, говоритъ *Дистель*, служили только живыя животныя, но никогда статуи (Bildsäulen) Поэтому, мы находимъ только маленькія изображенія (изъ бронзы) различныхъ животныхъ, а также и быковъ, которые большею частію были носимы на шестахъ какъ во время процессій (на нѣкоторыхъ изображеніяхъ), такъ и во время хожденій жрецовъ для собиранія денегъ и средствъ на содержаніе священныхъ животныхъ“ [2]). Это показываетъ, что еврейскій золотой телецъ не находитъ себѣ соотвѣтствія въ египетскихъ богахъ Аписѣ или Мневисѣ. Конечно, можно спорить противъ того положенія, что у египтянъ не было изображеній животныхъ для религіозныхъ цѣлей (Дистель), такъ какъ греческіе историки Египта, отчасти и новѣйшія изслѣдованія о Египтѣ показываютъ обратное [3]). Но нельзя оспаривать того, что въ Мемфисѣ и Иліополѣ Аписъ и Мневисъ были почитаемы, какъ живыя животныя, или какъ живыя воплощенія Озириса. Этого не отрицаютъ и сами защитники египетскаго происхожденія золотого тельца у евреевъ [4]). Въ Египтѣ имѣла широкое распространеніе, главнымъ образомъ, зоолатрія. Евреи хорошо могли съ нею ознакомиться, живя долгое время въ Египтѣ. Поэтому, если допустить, что форму для своего тельца они взяли изъ Египта, гдѣ могли наблюдать живые образцы грубой зоолатріи въ почитаніи Аписа и Мневиса и одновременно не могли видѣть изображеній послѣд-

---

[1]) Real-Encyklopadie von Herzog, B. VII, 395.

[2]) См. Riehm, Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums. 807 Здѣсь представлены изображенія статуй (бронзовыхъ) египетскихъ вола и Аписа

[3]) Объ этомъ нами сказано было раньше Болѣе подробныя доказательства существованія у египтянъ изображеній животныхъ для религіозныхъ цѣлей, слѣд.,—зооморфизма вмѣстѣ съ зоолатріей—см. въ цит. соч. Ѳ Г. Елеонскаго, стр. 128—132. Авторъ „Исторіи изр. нар. въ Египтѣ“ направляетъ свою рѣчь противъ мнѣнія защитниковъ семитическаго вліянія на израиля въ культѣ золотого тельца и, между прочимъ. показываетъ, что найденныя бронзовыя статуи. изображающія воловъ, должно признать за изображеніе божества. предъ которымъ совершалось служеніе Озирису во всѣхъ городахъ Египта, кромѣ Мемфиса и Иліополя. а не за простыя декораціи при процессіяхъ.

[4]) См. цит. соч Ѳ. Г. Елеонскаго. стр. 131. Ср. Hengstenberg, Die Authentie d. Pentateuches, 1, 158

нихъ въ статуяхъ, то должно будетъ признать, что, при воспоминаніи о живыхъ тельцахъ, Апись и Мневисъ, они могли самостоятельно отдѣлить форму отъ содержанія для воплощенія въ ней идеи всемогущаго Бога Откровенія. Для этого требуется широкая способность абстракціи Между тѣмъ евреи, находившіеся, по выходѣ изъ Египта, еще на ступени непосредственности, не могли ея имѣть. Состояніемъ умственнаго ихъ просвѣщенія требуется признать, что они должны были имѣть предъ собою образецъ прямого чествованія боговъ въ изображеніи тельца Новѣйшія открытія въ области ассиріологіи показали, что обычай изображать боговъ въ образѣ тельцовъ широко былъ распространенъ среди ассиріянъ, заимствовавшихъ его отъ вавилонянъ [1]), жителей Месопотаміи, а впослѣдствіи и среди хананеевъ, отъ которыхъ израильтяне такъ много заимствовали въ религіозномъ отношеніи во время своихъ частыхъ съ ними сношеній, и вообще среди азіатскихъ народовъ [2]). Отъ азіатскихъ народовъ евреи и могли заимствовать образецъ для своего золотого тельца, предполагаютъ защитники семитическаго происхожденія у евреевъ золотого тельца. Послѣднее представляется не невѣроятнымъ, главнымъ образомъ, въ виду того библейскаго факта, что, въ лицѣ своихъ предковъ, еврейскій народъ имѣлъ сношенія съ народами Месопотаміи и былъ виновенъ въ идолослуженіи послѣднихъ. Въ предсмертной рѣчи къ собравшемуся въ Сихемѣ еврейскому народу Іисусъ Навинъ отъ лица Господа такъ говорилъ: *за рѣкою* (Евфратомъ) *жили отцы ваши издревле, Оарра, отецъ Авраамовъ и отецъ Нахора, и служили инымъ богамъ* (Іис. Нав. 24, 2). Эта рѣчь показываетъ, что въ самомъ семействѣ отца вѣрующихъ, за рѣкою Евфратомъ, господствовало идолопоклонство, такъ что Господь для сохраненія истинной вѣры въ человѣчествѣ долженъ былъ выдѣлить Авраама изъ ряда родственныхъ ему народовъ и поселить его въ землѣ хананской. Въ семействѣ Іакова также встрѣчаются чужіе боги, которыхъ онъ повелѣлъ своему дому бросить (Быт. 35, 2). По всей вѣроятности, это были произведенія Месопотаміи, откуда они были вынесены при переселеніи праотца Іакова въ землю хананскую. До Іисуса Навина болѣе прямого указанія на месопотамскихъ боговъ въ Библіи не упоминается. При томъ, и сношеній съ Харраномъ израиль не имѣлъ. Послѣ Іакова исторія его въ Египтѣ и пустынѣ. Между тѣмъ Іисусъ Навинъ въ своихъ предсмертныхъ увѣщаніяхъ народу не одинъ разъ повторяетъ.

---

[1]) Layard, Nineveh und seine Ueberreste (пер. Мейсснера) 1854, Leipzig, Fig. VI и 31, b, S 421, Nineveh und Babylon (пер. Ценкера) Taf. V, c D. VI, A.

[2]) Movers, Die Phönizier, 1, 373—378.

бойтесь Господа.., отвергните боговъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою (Евфратомъ) и въ Египтѣ, а служите Господу (24, 14), *отвергните чужихъ боговъ, которые у васъ, и обратите сердце свое къ Господу, Богу Израилеву* (ст. 23). Изъ выраженія *боговъ, которые у васъ* видно, что у нѣкоторыхъ изъ евреевъ наклонность къ идолопоклонству была жива до дней Іисуса Навина, хотя, можетъ быть, она только тайно обнаруживалась. А изъ выраженія *служили за рѣкою* (Евфратомъ) *и въ Египтѣ*,- какъ равно и изъ слѣдующихъ словъ: *если не угодно вамъ служить Господу, то изберите себѣ нынѣ, кому служить, богамъ ли, которымъ служили отцы ваши, бывшие за рѣкою* (т. е. богамъ месопотамскимъ), *или богамъ аморреевъ, въ землѣ которыхъ живете* (ст. 15), видно, что эта наклонность у израиля была направлена въ сторону месопотамскаго идолопоклонства. Было бы невозможно объяснить, почему при Іисусѣ Навинѣ наклонность къ месопотамскимъ богамъ была сильна, когда сношеній съ Харраномъ со времени Іакова не существовало, если не допустить той мысли, что во время своего странствованія по пустынѣ израиль по временамъ дѣлалъ отступленія въ сторону месопотамскаго идолопоклонства, хорошо ему извѣстнаго по преданію отъ предковъ. О такомъ отступленіи, какъ увидимъ ниже, упоминаетъ пр. Амосъ (5, 25—26). Въ виду означеннаго факта преданности израиля месопотамскому идолослуженію, возможно допустить, что мнѣніе о семитическомъ вліяніи на израиля въ фактѣ служенія золотому тельцу не лишено и библейскаго основанія.

Защитники египетскаго происхожденія еврейскаго золотого тельца рѣшающее значеніе придаютъ ходу историческихъ событій, указывая въ подтвержденіе своего мнѣнія на то, что у евреевъ золотой телецъ явился впервые по выходѣ ихъ изъ Египта. Но ходъ историческихъ событій такъ же рѣшительно можетъ говорить и противъ происхожденія еврейского золотого тельца изъ Египта. По выходѣ изъ Египта, евреи свергли съ себя ненавистное египетское рабство, столько страданій имъ причинившее. Для ветхозавѣтнаго человѣка, твердо стоявшаго на почвѣ закона возмездія (Исх. 21, 24), естественна была вражда къ Египту. Въ силу этой вражды къ своимъ незаконнымъ поработителямъ евреи и не могли, вскорѣ по выходѣ изъ Египта, у жителей послѣдняго заимствовать форму для изображенія Іеговы. Съ другой стороны, со времени выхода изъ Египта, прошло лишь два мѣсяца. Не могъ еврейскій народъ такъ скоро забыть Божественнаго повелѣнія не выносить съ собою слѣдовъ египетскаго образа жизни, которое (повелѣніе) для него было запечатлѣно въ предписаніи ѣсть мясо пасхальнаго агнца съ опрѣсноками (ср. Мѳ. 16, 6; 1 Кор. 5, 7—8)

и горькими травами (Исх. 12, 8). Это повелѣніе всегда могло быть живо въ памяти народа, потому что оно не имѣло отвлеченнаго характера и было вполнѣ доступно для народнаго пониманія, какъ представленное въ образѣ. Къ тому же оно отвѣчало чувству вражды евреевъ къ египтянамъ. Стоитъ припомнить здѣсь слова Господа предъ десятою казнью: *надъ всѣми богами египетскими произведу судъ* (Исх. 12, 12). Трудно допустить, чтобы для Іеговы евреи могли взять образъ отъ тѣхъ боговъ, которые особенно неугодны истинному Богу и подлежали Его суду, т. е. посрамленію. Не представляетъ такой трудности мысль о семитическомъ источникѣ золотого еврейскаго тельца. Если у евреевъ существовала наклонность къ месопотамскому идолопоклонству, и если эта наклонность обнаруживалась у нихъ въ различныя времена, то нѣтъ ничего невѣроятнаго, что она обнаружилась и въ фактѣ служенія золотому тельцу, для котораго готовый образъ могъ быть въ Месопотаміи. Египетская жизнь, представлявшая столько случаевъ наблюденія явленій зоолатріи и рѣдко зооморфизма, могла только поддерживать въ израильтянахъ ихъ наклонность къ месопотамскому идолослуженію и вредно дѣйствовать на ихъ богооткровенную религію. Среди чувственнаго народа евреи сами привыкали къ чувственности и матеріализаціи Бога Откровенія. Съ этой стороны, Египетъ помогъ еврейскому народу вспомнить прежнее служеніе. Такимъ образомъ, Египетъ могъ имѣть не непосредственное вліяніе на появленіе у евреевъ золотого тельца, а посредственное, какъ ближайшій виновникъ помраченія у нихъ истинныхъ религіозныхъ вѣрованій, выразившагося (помраченія) въ низведеніи Бога на степень языческихъ боговъ чрезъ чувственное представленіе Его и въ приданіи празднеству въ честь Іеговы характера языческихъ празднествъ [1]).

---

[1]) Въ западной библейской литературѣ существуетъ еще одно объясненіе присинайскаго грѣха еврейскаго народа (Исх. 32). Оно принадлежитъ Чарлсу Бику и высказано имъ въ его сочиненіи „The idol in Horeb“ (Charles T. Beke. The idol in Horeb. London 1871). Какъ отступающее отъ традиціоннаго взгляда на египетское происхожденіе золотого тельца и не признающее источника его въ семитизмѣ, но касающееся принципіальнаго вопроса о формѣ присинайскаго идола, объясненіе Бика не можетъ быть обойдено молчаніемъ, хотя въ западной литературѣ и стоитъ оно одиноко. Сущность его заключается въ слѣдующемъ. Признавая въ сдѣланномъ Ааропомъ для народа изображеніи символъ Іеговы (ст. 5), а не языческое божество, Бикъ считаетъ непонятнымъ, какимъ образомъ форма тельца могла служить эмблемою невидимаго Бога. Трудность примиренія формы съ содержаніемъ Бикъ находитъ возможнымъ преодолѣть лишь чрезъ предположеніе неправильности перевода евр. слова ʿēgʰel „эгел“. Подвергая сомнѣнію принятую этимологію этого слова отъ корня ʿāgʰal = кружиться, кататься (Штейнбергъ,

Б. Со времени Іеровоама I.

Послѣ Аарона и Моисея почитаніе золотого тельца у евреевъ на долгое время прекращается. По крайней мѣрѣ, въ промежутокъ времени отъ вступленія въ землю хананейскую до раздѣленія ев-

---

Еврейскій этимъ словарь, бѣжать, спѣшить, прыгать (Фюрстъ), онъ останавливается на принятомъ Гезеніусомъ (Thesaurus, II: „ʿgl“) производствѣ его отъ глагола, въ эоіопскомъ языкѣ означающаго „вертѣть, скатывать“; по его мнѣнію, „эгел“ по значенію подобно gôlem „големъ“ = нѣчто округленное, или скатанное, безформенное. moles convoluta (Гезеніусъ). Какъ заключающее въ себѣ идею округленности, „эгел“ не есть названіе золотого тельца, но шара, цилиндра, конуса или вообще какой-нибудь округленной фигуры. Отдавая изъ всѣхъ этихъ значеній предпочтеніе значенію „конусъ“, Бикъ такъ передаетъ смыслъ библейскаго повѣствованія о золотомъ „эгел“. „когда Моисей замедлилъ на горѣ, то израильтяне, опасаясь, что онъ погибъ, и смотря на Іегову, какъ на своего истиннаго Освободителя и Руководителя, потребовали отъ Аарона сдѣлать ʿlôhîm, т. е. видимое подобіе или символъ Бога, Который вывелъ ихъ изъ земли египетской Поэтому, Ааронъ сдѣлалъ имъ золотой конусъ. какъ образъ огненнаго пламени, видѣннаго Моисеемъ въ горящей купинѣ, и огня, въ которомъ Іегова сошелъ на Синай (ср Втор. 4, 12) такъ какъ огонь былъ только видимой формой, въ которой Всемогущій открывался“. При предположеніи такого символа, по Бику, нѣтъ ничего несообразнаго въ словахъ чувственнаго израильскаго народа: „*вотъ, богъ твои, израиль, который вывелъ тебя изъ земли египетской*, равно какъ и въ словахъ Аарона, устроившаго праздникъ Іеговѣ. т. е невидимому (вѣчному) Богу, символомъ Котораго служилъ этотъ „эгел“ Въ своихъ цѣляхъ Бикъ, какъ и всѣ защитники какой-нибудь тенденціи, заподозриваетъ подлинность библейскаго текста, въ частности — выраженія: *и сдѣлалъ изъ нихъ* (т. е. серегъ) *золотого* ʿgl и обдѣлалъ его рѣзцомъ (baḥereṭ), такъ какъ въ настоящемъ своемъ видѣ это выраженіе не подходитъ къ придаваемому имъ смыслу библейскаго повѣствованія. По его мнѣнію, выраженіе *и обдѣлалъ его* есть прибавка, допущенная для придания смысла непонятному и неправильно понятому baḥereṭ („рѣзцомъ“ р. Библ.) Вмѣсто ḥereṭ = рѣзецъ, согласно съ Розенмюллеромъ. Бохартомъ и нѣкоторыми другими библеистами, онъ читаетъ ḥârîṭ (= мѣшокъ, карманъ, кошелекъ) и придаетъ этому слову значеніе вмѣстилища или сосуда. по формѣ похожаго на мѣшокъ, плавильника, горшка конической формы. Въ подобномъ сосудѣ, говоритъ Бикъ, чрезъ плавленіе, скорѣе могло образоваться изображеніе, чѣмъ съ помощью рѣзца, а расплавленный подъ вліяніемъ высокой температуры металлъ, при своемъ охлажденіи, непремѣнно долженъ былъ получить форму сосуда, т. е конуса. Такова, по его мнѣнію, и была форма „эгел'а“, сдѣланнаго Ааропомъ для символизированія огненнаго пламени, въ которомъ Богъ открылся израильтянамъ и ихъ богодухновенному вождю и законодателю. По заключенію Бика, въ своемъ первональномъ видѣ для народа и для Аарона золотой идолъ имѣлъ значеніе лишь символа, напоминавшаго израильтянамъ форму огненнаго пламени, въ которомъ явился Богъ Моисею при Хоривѣ. Въ немъ оказывалось почитаніе только этой идеѣ, которая въ немъ скрывалась. Если священные писатели служеніе золотому „эгел“ считаютъ непозволительнымъ дѣйствіемъ, граничащимъ съ идолопоклонствомъ, то это, говоритъ Бикъ, имѣетъ отношеніе лишь къ послѣдую-

рейскаго царства на два самостоятельныхъ царства священно-библейскіе писатели не упоминаютъ о немъ Только со времени Іеровоама I оно снова является въ предѣлахъ десятиколѣннаго цар-

---

щему времени. когда евреи символъ стали принимать за прототипъ и воздавать несвойственное ему почтеніе. Религіозное помраченіе произошло, по мнѣнію Бика. подъ вліяніемъ знакомства евреевъ съ почитаніемъ Аписа у египтянъ То обстоятельство, что напр. писатель 105 псалма (20 ст.) и Іосифъ Флавій (Древности VI, 11. 4) подъ „эгел“ разумѣютъ золотого тельца, Бикъ старается объяснить тѣмъ, что ко времени написанія 105 псалма, а слѣдовательно, и раньше Іосифа, „эгел“ уже потеряло свое первоначальное значеніе Бикъ его возстановляетъ.. Таковы основанія, приводимыя Бикомъ для исправленія существующаго въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ библейскаго текста. Не трудно видѣть, что хотя это объясненіе имѣетъ немало чертъ оригинальныхъ, не заключающихся въ извѣстныхъ намъ взглядахъ на библейское повѣствованіе кн. Исходъ (32 гл.) и другихъ свящ. книгъ, тѣмъ не менѣе въ большинствѣ случаевъ оно является повтореніемъ сказаннаго другими экзегетами. преимущественно іудействовавшими, которые, желая уменьшить вину жестоковыйнаго и неблагодарнаго израиля, крайне дерзкимъ показавшаго себя въ служеніи золотому тельцу послѣ множества Божественныхъ милостей во время странствованія по пустынѣ, старались, такъ или иначе, ослабить фактъ грѣховности израиля. Помимо противорѣчія общему духу библейскаго текста, въ которомъ ясно открывается оттѣнокъ нравственнаго огрубѣнія израильтянъ, пониженія уровня ихъ религіознаго сознанія, мнѣніе Бика вноситъ въ библейскій текстъ много и частныхъ несообразностей Бикъ считаетъ невозможнымъ, чтобы форму „эгел“ евреи заимствовали у другого народа, потому что въ такомъ случаѣ вмѣстѣ съ формою они должны были заимствовать и содержаніе языческаго культа. Но это ошибочно „Заимствованіе символической формы не всегда неизбѣжно соединяется съ заимствованіемъ содержанія этой формы“ (Ѳ. Г. Елеонскій, цит. соч., стр. 132) Языческая форма богопредставленія можетъ быть допущена и въ истинной религіи, только эта форма не будетъ совсѣмъ адэкватна содержанію истинной религіи При Синаѣ форму тельца евреи взяли потому, что это животное, какъ отличающееся силою и крѣпостію, всего лучше могло символизировать Бога Откровенія рукою крѣпкою выведшаго ихъ изъ Египта Этотъ символъ былъ распространенъ во всей древности. Встрѣчается онъ и въ культѣ Іеровоама. Между тѣмъ конусъ, какъ символъ Бога, нигдѣ въ еврейской исторіи не встрѣчается и мало имѣетъ аналогій въ язычествѣ. Мнѣніе Бика, старающагося „эгел“ понять въ значеніи конусъ и полагающаго, что евреи при Синаѣ символизировали Бога въ конусѣ, менѣе имѣетъ за себя основаній, чѣмъ принятое пониманіе слова „эгел“ въ значеніи телецъ. При послѣднемъ пониманіи не исключается мысль, что евреи имѣли въ тельцѣ образъ Іеговы, выведшаго ихъ изъ Египта Напрасно Бикъ полагаетъ, что съ пониманіемъ „эгел“ въ значеніи телецъ неизбѣжно признать, что евреи уклонились къ полному язычеству. Что касается принятаго Бикомъ взгляда на происхожденіе золотого идола, то оно также мало можетъ говорить въ пользу Бика. на чемъ можно основать предположеніе, что чрезъ расплавленіе золота въ конусообразномъ сосудѣ скорѣе могло образоваться изображеніе золотого шара, чѣмъ тельца, по способу, указанному въ Библіи въ настоящемъ масоретскомъ текстѣ? Помимо того, что Бикъ держится производства евр. слова „эгел“ отъ эѳіопскаго корня, ни на чемъ, кромѣ авторитета Гезеніуса, не осно-

ства, по инициативѣ этого царя (3 Цар. 12, 26 и сл.). Отъ имени своего виновника оно теперь получаетъ названіе „культа Іеровоама“. Обстоятельства происхожденія этого культа слѣдующія.

Извѣстно, что за политическимъ раздѣленіемъ еврейскаго царства на два: израильское и іудейское не прямо послѣдовало религіозное раздѣленіе между этими царствами. Въ теченіе трехъ лѣтъ еврейскій народъ, по прежнему, на праздники продолжалъ совершать путешествія въ іерусалимскій храмъ для принесенія жертвъ Господу (2 Пар. 11, 17) Религіозное общеніе одного царства съ другимъ, такимъ образомъ, оставалось во всей силѣ. При такомъ положеніи дѣлъ Іеровоамъ, хитростью достигшій царской власти, не могъ быть спокойнымъ. Хожденія народа съ религіозною цѣлью въ Іерусалимъ, въ Соломоновъ храмъ, ему казались не безопасными; онъ, по справедливости, могъ опасаться, что они повлекутъ за собою возстаніе народа въ пользу законнаго іудейскаго царя, изъ дома Давидова. Народъ, конечно, зналъ, что власть управленія до вѣка дана была дому Давидову (2 Цар 7) Опасенія за свое существованіе привели Іеровоама къ мысли порвать всякую связь между десятиколѣннымъ царствомъ и домомъ Давидовымъ И вотъ, для осуществленія этой своей цѣли, своимъ политическимъ разсчетамъ онъ приноситъ въ жертву религію народа. Зная изъ предшествовавшей исторіи народа его склонность матеріализовать Бога Откровенія, т. е представлять и поклоняться Ему подъ чувственными образами, онъ, прежде всего, рѣшается оказать поблажку этой чувственной склонности израильтянъ. Плодомъ этого являются два золотыхъ тельца (ʿegʰeⁱlê zāhābʰ). Іеровоамъ ставитъ ихъ на двухъ противоположныхъ границахъ своего царства: въ Данѣ (на сѣверѣ) и въ Веѳилѣ (на югѣ). Опасаясь своимъ нововведеніемъ возмутить нѣкоторыхъ изъ народа, онъ рѣшается на-

---

ываясь, слѣд., произвольно, онъ также произвольно замѣняетъ существующее въ настоящемъ еврейскомъ текстѣ чтеніе hereṣ на hārîṯ, опираясь лишь на авторитетъ Бохарта и Розенмюллера. Замѣна одного слова (hereṣ = рѣзецъ, отъ hārāṣ вырѣзывать, рѣзать) другимъ (hārîṯ = по Бику—горнило, плавильня) ни на чемъ не можетъ быть обоснована. Hārîṯ никогда не встрѣчается въ Библіи съ значеніемъ „плавильня“ или „горнило“. Для послѣдняго значенія въ Библіи существуетъ терминъ maçᵉrēpʰ (ср. Притч. Сол. 17, 3; 27, 1). Если бы писатель кн. Исходъ имѣлъ въ виду сказать о приготовленіи золотого идола по способу, указанному Бикомъ, то употребилъ бы maçᵉrēpʰ, а не hārîṯ. Предполагать, что maçᵉrēpʰ есть позднѣйшая замѣна древняго hārîṯ, какъ это дѣлаетъ Бикъ, не даетъ права филологія Въ виду всего сказаннаго, и съ библейской точки зрѣнія, и съ точки зрѣнія филологіи, справедливѣе слѣдовать существующему евр. тексту Библіи, освященному древностію. Объясненіе Бика представляетъ только неудачную попытку предложить новое чтеніе и пониманіе кн. Исходъ

помнить послѣднему, что эти изображенія, золотые тельцы, принадлежатъ къ древнему образу вѣрованія евреевъ и имѣютъ свое основаніе въ авторитетѣ самого Аарона, почему и произносятъ тѣ же слова, какія въ одинъ голосъ были произнесены всѣмъ народомъ во время Аарона предъ золотымъ тельцомъ: *вотъ боги твои, израиль, которые вывели тебя изъ земли египетской* (3 Цар. 12, 28; ср. Исх. 32, 4).

Послѣднее замѣчаніе показываетъ, что Іеровоамъ, вводя новый родъ богослуженія, не имѣлъ въ виду дать народу совершенно новый культъ. Онъ имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, синайское богослуженіе въ честь золотого тельца. Поставленные имъ тельцы были подобны золотому тельцу, сдитому Ааропомъ Однако Іеровоамовъ культъ не былъ мертвымъ подражаніемъ культу золотого тельца времени Аарона. Въ немъ встрѣчается слѣдующая новая черта: вмѣсто одного тельца (какъ при Синаѣ) теперь являются два Защитники египетскаго происхожденія золотого синайскаго тельца, имѣющаго ближайшее отношеніе къ культу Іеровоама, обращаютъ особенное вниманіе на эту новую черту Іеровоамова культа. По ихъ мнѣнію, два золотыхъ тельца могли явиться въ культѣ Іеровоама по подражанію египтянамъ, у которыхъ, какъ извѣстно, были почитаемы два быка: Аписъ въ Мемфисѣ и Мневисъ въ Илиополѣ [1]). Возможность подражанія со стороны Іеровоама Египту въ этомъ случаѣ объясняется тѣмъ историческимъ обстоятельствомъ, что незадолго до своей реформы Іеровоамъ провелъ нѣсколько времени въ Египтѣ, гдѣ и могъ ознакомиться съ почитаніемъ именно двухъ быковъ [2]). А такъ какъ его религіозная реформа есть лишь воспроизведеніе синайскаго служенія тельцу, съ небольшимъ уклоненіемъ, то естественно заключить, что и синайское служеніе имѣло египетское происхожденіе. Если при Синаѣ у евреевъ является почитаніе одного тельца, а не двухъ, какъ при Іеровоамѣ, то это стараются объяснить тѣмъ, что во время Моисея былъ почитаемъ въ Египтѣ (будто) только одинъ быкъ Аписъ; почитаніе Мневиса въ Иліополѣ явилось только въ промежутокъ времени отъ Моисея до Іеровоама [3]); имѣвшій возможность наблюдать почитаніе двухъ, а

---

[1]) См Scholz, Götzendienst, 112—113 Египетскимъ вліяніемъ культъ Іеровоама объясняется и у Генгстенберга (Die Authentie d. Pentateuches. 1, 163).

[2]) Ѳ. Я. Покровскій, Раздѣленіе евр царства, 306, ср. 336. Ѳ. Г. Елеонскій, цит соч, стр. 137.

[3]) См. Чтенія въ общ. любит. духовнаго просвѣщенія, 1878, май, стр. 594, ст. „Веенильскій культъ“. Ср. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes, 1871. 156 u. Die Authentie des Pentateuches, 1, 162.

не одного, быковъ, Іеровоамъ заимствовалъ ихъ для религіи израиля. Но не говоря о томъ, что это предположеніе не согласуется съ тѣмъ фактомъ, что два быка въ Египтѣ были почитаемы еще задолго до Моисея [1]), оно несправедливо поставляетъ культъ Іеровоама въ связь съ египетскими Аписомъ и Мневисомъ. Веѳиль и Данъ, двѣ противоположныхъ границы израильскаго царства, выбраны Іеровоамомъ отнюдь не въ соотвѣтствіе священнымъ египетскимъ городамъ Мемфису и Иліополю, служившимъ мѣстами пребыванія священныхъ быковъ Аписа и Мневиса. Вѣроятнѣе думать, что расположеніе тельцовъ въ сѣверномъ и южномъ колѣнахъ могло имѣть свое прочное основаніе въ желаніи царя доставить своему народу удобства для почитанія святыни. Это предположеніе съ достаточною основательностью вытекаетъ изъ сущности самаго культа и особенностей тѣхъ мѣстъ, которыя были избраны центрами богослуженія. Дѣло въ томъ, что хотя культъ Іеровоама имѣетъ отношеніе къ культамъ языческихъ народовъ, поскольку въ немъ форма для представленія Іеговы въ образѣ берется изъ нечистаго язычества, однако онъ не воплощаетъ въ себѣ всей сущности языческихъ культовъ. Изъ указаній самого царя на присинайское служеніе тельцу видно, что его новый культъ не былъ въ собственномъ смыслѣ идолослуженіемъ, почитаніемъ и признаніемъ живого личного бытія языческихъ боговъ. Подъ образами тельцовъ здѣсь былъ представленъ Богъ Откровенія, Который почитаемъ былъ и до раздѣленія царствъ и Которому раньше народъ приносилъ жертвы въ Іерусалимѣ (3 Цар. 12, 28). Іеровоамъ, хорошо знакомый съ исторіей своего народа, часто прилѣплявшагося къ инымъ богамъ и также часто оставлявшаго ихъ, въ случаѣ какихъ-либо бѣдствій (время судей), конечно, и не могъ, въ виду отклоненія жителей своего царства отъ Іерусалима, предложить имъ культъ иныхъ боговъ. Въ этомъ случаѣ былъ бы сомнителенъ успѣхъ его реформы [2]). Какъ сказано раньше, онъ старается въ этомъ случаѣ удовлетворить потребности народа, подобно язычникамъ, вблизи себя чувствовать Бога. Своими тельцами онъ даетъ лишь народу одно изъ удобствъ религіозной жизни. Подобное же удобство Іеровоамъ хотѣлъ доставить народу и избраніемъ Веѳиля и Дана въ центры богослуженія. Онъ выбираетъ не какія-либо новыя мѣста, ничѣмъ неизвѣстныя или извѣстныя по языческимъ преданіямъ, но хорошо извѣстныя мѣста, съ которыми у народа соединены были священныя воспоминанія. Веѳиль еще со временъ патріарховъ

---

[1]) Бругшъ. Исторія фараоновъ, рус. пер. Г. К. Властова, стр. 93.
[2]) Ѳ. Я. Покровскій, Раздѣленіе евр. царства, стр. 334, 336.

для еврейскаго народа получилъ особенное значеніе, какъ священное мѣсто, на которомъ въ таинственномъ видѣніи являлся Іакову Богъ (Быт. 28, 11. 22) и былъ поставленъ жертвенникъ Господу (Быт 35, 7). Свое священное значеніе этотъ городъ сохранялъ до времени судей и далѣе Туда собирался народъ для почитанія Іеговы (Суд. 20, 18. 26 и сл.; 1 Цар 10, 3) Данъ, находившійся въ сѣверныхъ предѣлахъ израильскаго царства, конечно, не имѣлъ такого значенія, какъ Веѳиль. Но онъ также служилъ мѣстомъ почитанія Іеговы, хотя и незаконнаго; въ періодъ судей тамъ совершалось служеніе Іеговѣ подъ чувственнымъ образомъ до дня переселенія жителей той земли (Суд. 18, 30). Этотъ городъ, какъ центръ поклоненія Іеговѣ подъ чувственнымъ образомъ [1]), для чувственныхъ израильтянъ могъ имѣть священное значеніе, тѣмъ болѣе, что въ существовавшемъ тамъ незаконномъ культѣ Михи было священство въ рукахъ внука самого законодателя Моисея и его потомковъ (Суд. 18, 30). Такимъ образомъ, и этотъ городъ могъ подходить къ цѣли Іеровоама, имѣвшаго въ виду удовлетворить потребности народа чувственно представлять Іегову. Изъ сказаннаго можно видѣть, насколько справедлива мысль защитниковъ египетскаго происхожденія культа тельцовъ о соотвѣтствіи Веѳиля и Дана египетскимъ городамъ Мемфису и Иліополю, бывшимъ центрами служенія Апису и Мневису, живымъ воплощеніямъ души Озириса Видна также и трудность въ дѣлѣ допущенія соотвѣтствія между самыми тельцами Іеровоама и египетскими богами — Аписомъ и Мневисомъ. То обстоятельство, что для упроченія своей власти Іеровоамъ вводитъ культъ тельцовъ въ своемъ царствѣ лишь по совѣщаніи съ вельможами, не обращаясь прямо къ желанію народа, даетъ возможность предполагать, что со стороны послѣдняго, слѣдовательно, со стороны большей части своего царства, онъ не ожидалъ противодѣйствія. На успѣхъ своей реформы онъ могъ разсчитывать только въ томъ случаѣ, если она казалась ему непротивною или даже согласною съ желаніемъ народа. Если въ этомъ случаѣ Іеровоамъ не обращается къ желанію народа, то, очевидно, потому, что ему оно было извѣстно. Поэтому, не лишено основательности предположеніе сторонниковъ семитическаго происхожденія Іеровоамовыхъ золотыхъ тельцовъ, что нововведеніе Іеровоама было разсчитано на предрасположенность сѣвернаго — десятиколѣннаго царства къ служенію Богу подъ чувственнымъ образомъ тельца. Это служеніе коренилось въ

---

[1]) Ѳ Я Покровскій, Раздѣленіе евр. царства, стр 314. Авторъ находитъ также возможнымъ предположеніе, что Данъ Іеровоамомъ былъ выбранъ, какъ городъ на границѣ израильскаго царства.

нравахъ и вѣрованіяхъ сѣверныхъ колѣнъ [1]). Іеровоамъ только отвѣчаетъ народному желанію. Историческія обстоятельства не говорятъ противъ подобнаго заключенія защитниковъ не-египетскаго происхожденія золотыхъ тельцовъ. Кажется, они скорѣе говорятъ въ пользу этого заключенія Служеніе тельцамъ является въ десятиколѣнномъ царствѣ тогда, когда свѣже было еще въ народѣ служеніе хананскимъ божествамъ, такъ сильно господствовавшее въ періодъ судей и въ послѣдніе годы царствованія Соломона. Это обстоятельство, въ связи съ прямымъ свидѣтельствомъ кн Товитъ (1, 5) [2]), по смыслу котораго отдѣлившіяся отъ Роваома колѣна служили Ваалу-юницѣ, особенно важно. Оно не можетъ не говорить противъ египетскаго источника тельцовъ Іеровоама и въ пользу связи ихъ съ семитическими вѣрованіями.

Изъ связи культа Іеровоама съ синайскимъ служеніемъ золотому тельцу, изъ мотивовъ къ появленію этого культа и частію изъ выбора мѣстъ для золотыхъ тельцовъ можно видѣть, что этотъ культъ не исключалъ собою служенія истинному Богу, Іеговѣ Здѣсь имѣли мѣсто жертвы, подобныя іерусалимскимъ, и праздникъ, на который есть указаніе въ законѣ Моисея (кущей). Что народъ соединялъ съ культомъ тельцовъ представленіе объ Іеговѣ, это видно и изъ свидѣтельствъ прр. Осіи и Амоса. Первый (4, 15) замѣчаетъ, что въ Веѳилѣ (Беѳ-авенъ) израильтяне клянутся предъ тельцомъ именемъ Господа, говоря: *живъ Господь* (ḥay yᵉhōwāh). Второй (8, 14) подобнымъ же образомъ говоритъ о Данитянахъ, что они клянутся грѣхомъ самарійскимъ, произнося слова: *живъ богъ твой* (ḥê ʾlōheykʰā), *Данъ!* Но это представленіе было неправильное. По своему существу культъ Іеровоама имѣлъ всѣ признаки незаконнаго культа, стоялъ въ противорѣчіи съ правильнымъ служеніемъ Іеговѣ и имѣлъ значеніе отпаденія отъ Іеговы (2 Пар. 13, 8—10). Слово Божіе иначе и не представляетъ его. У священныхъ писателей онъ называется: *грѣхомъ* народа (3 Цар. 12, 30), *пре-*

---

[1]) Baudissin, Real-Encyklopadie v. Herzog, 2 Aufl, VII, 395, Dillmann, Exodus und Leviticus, 337.

[2]) *Какъ весь отложившіяся колѣна приносили жертву Ваалу, юницѣ* (τῇ Βάαλ, τῇ δαμάλει), *такъ и домъ Нефѳалимовъ, отца моего* Въ этомъ выраженіи писатель кн. Товитъ говоритъ о культѣ тельца въ предѣлахъ сѣвернаго царства Называя тельца Вааломъ, именемъ одного изъ хананскихъ боговъ, онъ, разумѣется, не имѣлъ въ виду этимъ указать на то, что въ домѣ Нафоалима чтился Ваалъ, ибо онъ хорошо зналъ, что въ юницѣ символически чтился Богъ Откровенія. Приложеніемъ къ названію юницы имени Ваала, происшедшаго отъ вавилонскаго Бела изъ Месопотаміи, онъ только точнѣе хотѣлъ опредѣлить источникъ израильскаго тельцеслуженія въ семитизмѣ и вообще юницу по происхожденію поставить въ связь съ семитическими вѣрованіями.

ступленіемъ или *нечестіемъ* (Мих. 1, 5. 13; Ам. 3, 14), *грѣхомъ Іеровоама, которымъ онъ ввелъ израиля въ грѣхъ* (3 Цар. 15, 26. 30. 34; ср. Спр. 47, 29, 30). Хотя подъ изображеніями тельцовъ былъ почитаемъ Іегова, однако благочестивые израильтяне называли ихъ *иными богами* (3 Цар. 14, 9), *идолами* (3 Цар. 16, 13. 26), *лжебогами* (2 Пар. 13, 9), просто *тельцами* (3 Цар 12, 32; 4 Цар. 10, 29; 17, 16; 2 Пар. 13, 8; Ос. 13, 2). Городъ Веѳиль (домъ Божій) за свой культъ тельца, вслѣдствіе его несоотвѣтствія истинному служенію Іеговѣ, пророки стали называть *Бет-Авенъ*, т. е. домъ ничтожества, капище (Ос. 4, 15; 5, 8; 10, 5; Ам. 5, 5), или просто *Авенъ*, т е. ничтожество, идолослуженіе (Ос. 10, 8). У Іисуса, сына Сирахова, жители десятиколѣннаго царства (Сихема) получаютъ названіе народа глупаго (Спр. 50, 28), вѣроятно, за свое тельцеслуженіе

Преступность Іеровоамова культа предъ судомъ откровеннаго закона состояла въ томъ же, въ чемъ и преступность аароновскаго служенія золотому тельцу, т. е. въ нарушеніи второй заповѣди десятословія *(не сотвори себѣ кумира)*, безусловно воспрещающей изображеніе Бога подъ какимъ бы то ни было символомъ (Исх. 20, 4-5). Гордившіеся своимъ духовнымъ развитіемъ [1]), ефремляне (жители десятиколѣннаго царства) однако въ поставленныхъ Іеровоамомъ тельцахъ не отличили символовъ отъ идеи Бога, выраженной въ этихъ символахъ. Воспрещенная въ законѣ симво-

---

[1]) Эту гордость Ефремлянъ, бывшую причиною небрежнаго отношенія къ закону Божію и неуваженія къ пророческимъ авторитетамъ, прекрасно изобразилъ пр. Исаія въ слѣдующихъ словахъ: *а говорятъ: „кого хочетъ онъ учить вѣдѣнію? и кого вразумлять проповѣдію? отнятыхъ отъ грудного молока, отлученныхъ отъ сосцевъ матери. Ибо все заповѣдь на заповѣдь; правило на правило; тутъ немного и тамъ немного* (Ис. 28, 9—10). Принимая во вниманіе это свидѣтельство пр. Исаіи, авторъ статьи „Веоильскій культъ“ (Чт. въ общ люб. д. просв. 1878 г, май, стр 595) находитъ возможнымъ сдѣлать предположеніе. что „можетъ быть Іеровоамъ, вводя свою религіозную реформу, считалъ своихъ соотечественниковъ достаточно развитыми. чтобы имъ не смѣшивать символа съ идеею, достаточно взрослыми духовно, чтобы для нихъ имѣла силу обязательности заповѣдь. данная народу въ его еще дѣтскомъ состояніи“, и замѣчаетъ далѣе: „если подобное (читай слова пророка) самообольщеніе питалъ царь въ подданныхъ, подкупая ихъ къ преступленію древней заповѣди удовлетвореніемъ ихъ ложнаго и неосновательнаго чувства собственнаго достоинства и великовозрастія. онъ ошибся и согрѣшилъ тяжко“. Такое предположеніе, сводящее вину Іеровоама лишь къ ошибкѣ, не можетъ быть согласовано съ цѣлями реформы Іеровоама Къ тому же оно и достаточно снимаетъ вину съ самого виновника культа, а потому и не можетъ быть приведено въ соотвѣтствіе съ замѣчаніями священныхъ писателей, что Іеровоамъ ввелъ въ грѣхъ израиля такъ что самый грѣхъ служенія тельцамъ соединился съ именемъ его виновника (*грѣхъ Іеровоама*).

лика привела ихъ къ тому, что они смѣшали изображеніе Бога съ идеею о Немъ и стали на степень языческаго пониманія существа Божія. Устранивъ, предписанное въ законѣ, духовное представленіе о Богѣ, они сблизили своего Творца съ языческими богами, такъ что пр. Осія долженъ былъ сказать, что, почитая тельцовъ, они почитаютъ не Іегову (хотя и думаютъ такъ), но Ваала, именемъ котораго стали называть своего Бога (2, 16). Но, съ другой стороны, по свидѣтельству св писателя 3 кн Царствъ, Іероваамъ вводитъ культъ золотыхъ тельцовъ для того, чтобы отклонить израильскій народъ отъ хожденія въ іерусалимскій храмъ, какъ центральную святыню. Это показываетъ, что культъ Іероваама былъ вмѣстѣ съ тѣмъ нарушеніемъ и другой Божественной заповѣди о единствѣ мѣста для богослуженія (Втор. 12, 5. 14; ср. Лев. 17, 3. 4), данной въ цѣляхъ сохраненія чистаго единобожія. Въ нарушеніи этихъ двухъ заповѣдей состоитъ главная вина Іероваама, и заключается зло его культа. Но Библія даетъ возможность въ культѣ золотыхъ тельцовъ видѣть еще нѣсколько, хотя менѣе важныхъ, уклоненій Іероваама отъ чистаго служенія Іеговѣ. Эти уклоненія являются слѣдствіемъ нарушенія двухъ названныхъ главныхъ предписаній закона Моисеева и состоятъ въ слѣдующемъ.

Іероваамъ не ограничивается поставленіемъ тельцовъ въ Веѳилѣ и Данѣ. Для тельцовъ онъ устрояетъ общественное богослуженіе; вмѣсто храма іерусалимскаго, дома Іеговы, въ честь ихъ онъ устрояетъ храмы, которые были извѣстны подъ названіемъ bêt^{h} bāmôt^{h} *домы высотъ* (3 Цар. 12, 31; ср. 4 Цар. 23, 15 и сл.; ср. Іос. Флав., Древн. VIII, 8, 4). Подобно Аарону, при bêt^{h} bāmôt^{h} въ Веѳилѣ онъ повелѣваетъ устроить жертвенникъ для принесенія жертвъ тельцу и для куренія (3 Цар. 12, 33; 4 Цар. 23, 15 и сл.) и устанавливаетъ для народа праздникъ, по подобію іерусалимскаго [1]). Для принесенія жертвъ на устроенномъ жерт-

[1]) Этотъ праздникъ праздновался въ пятнадцатый день осьмого мѣсяца Въ законѣ Моисея въ это время не положено было совершать празднованія въ честь Господа Библепсты полагаютъ (ср. Филаретъ, Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 373, также „Веоильскій культъ“ въ Чт. въ общ. люб. дух. просв., 1878, стр. 599), что это былъ праздникъ кущей, назначенный закономъ на 15-е число 7-го мѣсяца (Лев. 23, 34) Перенося законный праздникъ на другой мѣсяцъ, Іероваамъ, по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду доставить сѣвернымъ жителямъ своего царства удобство для участвованія въ великомъ праздникѣ кущей. Его нововведеніе могло нравиться народу потому, что было приспособлено къ особенностямъ сѣверной части Палестины, гдѣ жатва пшеницы, а слѣдовательно, и уборка, послѣ которой съ даромъ въ рукахъ, согласно закону (Исх. 23, 15 — 16), народъ уходилъ на праздникъ къ скиніи свидѣнія, совершались позже, чѣмъ на югѣ (см. цит. статью „Веоильскій культъ“, 599—600 стр.), какъ показываютъ единогласныя свидѣтельства путешественниковъ (Іеронимъ, Библ. Археологія, I т, 1 вып., стр. 108).

венникѣ здѣсь существуетъ незаконное священство. Царь узаконилъ особый священническій персоналъ, отстранивъ колѣно Левіино (2 Пар 11, 14; 13, 9), которому самимъ Богомъ было поручено совершеніе богослужебныхъ обрядовъ (Исх 29) и которое стало во вражду къ религіозному нововведенію. Этотъ персоналъ состоялъ изъ простыхъ мірянъ [1]) Съ разрѣшенія Іероваама въ священники могло поступать всякое лицо (3 Цар. 12, 31 и сл.; 13, 33). Однако посвященіе въ священники здѣсь совершалось по закону, т. е. такъ, какъ того требовалъ уставъ о посвященіи сыновъ Левія въ священники (Исх 29). Это частію видно изъ 2 Пар. 13, 9 Какъ служившіе при bêt^{h} bamôt^{h}, т. е домѣ высотъ, незаконные священники въ Веѳилѣ носили названіе kôh^{a}nê habbamôt^{h}, или kôh^{a}nê bāmôt^{h} (3 Цар. 12, 32; 13, 2. 33). Пр. Осія (10, 5) называетъ ихъ k^{e}mārîm [2]), именемъ, которое давалось жрецамъ, поставлявшимся іудейскими царями для куренія на высотахъ (bamôt^{h}) (4 Цар 23, 5; ср. Соф. 1, 4), т е. не-левитскимъ священникамъ bāmôt^{h}, отличнымъ, съ одной стороны, отъ жрецовъ идоловъ, или Ваала, солнца, луны, созвѣздій и всего воинства небеснаго (4 Цар. 25, 5), съ другой, — отъ священниковъ высотъ (bamāh koh^{a}nîm), которые, хотя отправляли служеніе на высотахъ, однако были изъ рода Левія (4 Цар. 23, 8 и слѣд; ср. 1 Цар. 9, 12 и сл.; 3 Цар. 3, 2; 3, 3 4 и др.) Вмѣстѣ съ священниками въ культѣ Іероваама существовали первосвященники. Въ первое время обязанности первосвященника (ἀρχιερεὺς у Іос. Флав., Древн. VIII, 8, 5) исполнялъ самъ Іероваамъ. Такъ, онъ самъ приносилъ жертвы на алтарѣ въ Веѳилѣ и совершалъ куренія (3 Цар. 12, 32. 33; 13, 1). Во дни

---

[1]) По мысли пр Филарета (Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи. 372), въ этомъ нововведеніи Іероваама сказалась сила и хитрость царя,— чрезъ удаленіе левитовъ онъ хотѣлъ пригласить простой народъ, со стороны котораго не ожидалъ оппозиціи при преслѣдованіи политической цѣли въ религіи.

[2]) k^{e}marîm. ед. ч kômei, Гезеніусъ (Thesaurus, p. 693) ставитъ въ связь съ сирійскимъ kemar = печальный, мрачный, аскетъ, монахъ. Кимхи (ibid.) полагалъ, что такъ назывались жрецы потому, что носили черныя одежды. Но Шольцъ (Gotzendienst, 114 f.), ссылаясь на Брауна (Braun, de vestit. sacerd Hebr lib. 1, c 11), опровергаетъ это мнѣніе сообщеніемъ, что черныя одежды жрецы носили въ высшей степени рѣдко, и, съ своей стороны, дѣлаетъ предположеніе, что kāmar = āmar (= араб. hamara, coluit, incoluit) „служить“, а k^{e}mārîm = koh^{a}nîm = „слуги“. Въ пользу этого предположенія говоритъ то обстоятельство, что у сабеевъ, по замѣчанію Д А. Хвольсона (Die Ssabier und der Ssabismus. 1, 160), священникъ назывался Komar, а первосвященникъ Râs-Komar, при чемъ Komar и Kahin (то же, что kôhen) употреблялись безразлично.

Іероваама II верховнымъ священникомъ при веѳильскомъ тельцѣ былъ Амасія (Ам. 7, 10). Изъ священныхъ пророческихъ книгъ, гдѣ обличается культъ Іероваама, возможно видѣть, что въ немъ были и другія уклоненія отъ законной жизни Они касаются, главнымъ образомъ, нравственной жизни народа, которая, при соблюденіи многихъ внѣшнихъ предписаній Моисеева закона поклонниками тельцовъ, у послѣднихъ (поклонниковъ) находилась въ крайне плачевномъ положеніи, такъ что въ сущности весь строй жизни былъ беззаконіемъ или уклоненіемъ отъ нормы.

Дѣлая краткій обзоръ исторіи еврейскаго народа, премудрый Іисусъ, сынъ Сираховъ, такъ отзывается объ Іероваамѣ, сынѣ Наваѳа, что онъ *ввелъ въ грѣхъ Израиля, и Ефрему указалъ путь грѣха. И весьма умножились грѣхи ихъ, такъ что они изгнаны были изъ земли своей, и посягали они на всякое зло, доколѣ не пришло на нихъ мщеніе* (Сир. 47, 29—31) Это значитъ, что Іероваамъ не только самъ согрѣшилъ, но ввелъ въ грѣхъ и всѣхъ израильтянъ, которые за это лишились своей политической самостоятельности Его грѣхъ послѣдовательно переходилъ къ преемникамъ его по престолонаслѣдію и всегда носилъ его имя. Послѣднее ясно свидѣтельствуетъ о силѣ и живучести этого грѣха Особенно это видно изъ тѣхъ выраженій священныхъ писателей, въ которыхъ они говорятъ, что извѣстный царь дѣлалъ неугодное предъ очами Господа и ходилъ путемъ Іероваама и во грѣхахъ его. Такъ замѣчается о Наваѳѣ (Цар. 5, 26), Ваасѣ (3 Цар. 15, 34; 16, 2. 7), Илѣ (3 Цар. 16, 13), Замврін (3 Цар. 16, 19), Амврін (3 Цар. 16, 25 и сл.), Охозіи (3 Цар 22, 53), Іорамѣ (4 Цар. 3, 2 и сл.), Іуѣ (4 Цар. 10, 29. 31), Іоахазѣ (4 Цар. 13, 2. 6), Іоасѣ (4 Цар 13, 11), Іероваамѣ II (4 Цар. 14, 23—24), Захаріи (4 Цар. 15, 9), Менаимѣ (4 Цар. 15, 18), Факіи (4 Цар. 15, 24), Факеѣ (4 Цар. 15, 28). Объ Ахавѣ замѣчено, что для него было мало впадать въ грѣхи Іероваама (3 Цар. 16, 31). Хотя онъ, какъ извѣстно, имѣлъ особый грѣхъ, но это замѣчаніе можетъ говорить также о томъ, что онъ не былъ свободенъ отъ грѣха Іероваама. Въ представленномъ перечнѣ израильскихъ царей, преемниковъ и послѣдователей Іероваама, остались неупомянутыми Селлумъ (4 Цар. 15, 10 13—15), преемникъ Захаріи, и Осія, послѣдній израильскій царь, при которомъ произошло паденіе десятиколѣннаго царства. Упрекъ имъ въ Библіи не дѣлается: первому, вѣроятно, потому, что онъ царствовалъ въ Самаріи только одинъ мѣсяцъ (4 Цар. 15, 13), который къ тому же провелъ въ заіцитѣ противъ Менаима, такъ что не имѣлъ возможности сдѣлать что-нибудь для уничтоженія культа тельца; послѣднему (Осіи) — потому, что хотя онъ и *дѣлалъ неугодное въ очахъ Господнихъ*, однако не такъ, какъ израильскіе цари,

которые были прежде его (4 Цар 17, 2), и, слѣдовательно, былъ лучше своихъ предковъ [1])

Незаконный культъ Іероваама не ограничивался лишь Веѳилемъ и Даномъ. Изъ этихъ двухъ городовъ онъ былъ перенесенъ на югъ Іудеи въ Вирсавію [2]), куда ходили израильтяне изъ своего царства, и Галгалъ [3]), находившійся въ предѣлахъ израильскаго царства (Ам. 5, 5; 8, 14). Въ чемъ онъ здѣсь состоялъ, неизвѣстно. Извѣстно только, что напр. Галгалъ былъ незаконнымъ мѣстомъ жертвъ (Ос 12, 12), какъ и Веѳиль, вмѣстѣ съ которымъ онъ упоминается у пророковъ: Осіи (4, 15) и Амоса (4, 4; 5, 5). Что Вирсавія также была незаконнымъ мѣстомъ жертвъ, это видно изъ названія этого города рядомъ съ Даномъ (Ам. 4, 4, 8, 14), въ которомъ клялись тельцомъ самарійскимъ. Есть основаніе думать, что чрезъ посредство города Лаиса (Дана) *грѣхъ израиля*, состоявшій въ служеніи образамъ, перешелъ даже въ главный городъ іудейскаго царства — Іерусалимъ (Мих. 1, 13). Въ такомъ случаѣ, участниками въ этомъ грѣхѣ сдѣлались оба царства—іудейское и израильское. Но можно указать на одно не-библейское свидѣтельство о культѣ Іероваама. Это свидѣтельство заключается въ слѣдующихъ словахъ не особенно давно открытаго памятника моавитскаго царя Меши, современника израильскихъ царей Іорама и Охозіи, сыновей Ахава: „И сказалъ мнѣ Хамосъ: ступай и отними Набго у израильтянъ, и я отправился ночью и сражался противъ него съ разсвѣта до полудня и завоевалъ Набго, и убилъ всѣхъ: семь тысячъ человѣкъ—добычи не взялъ я себѣ, ибо Астаръ—

---

[1]) Какое преимущество Осіи предъ его предшественниками-царями Библія не указываетъ, но изъ 2 Пар. 30, 10 и сл. можно догадываться, что это преимущество состояло въ томъ, что онъ позволялъ своимъ подданнымъ посѣщать іерусалимскій храмъ для поклоненія Іеговѣ. Въ царствованіе Езекіи, по приглашенію послѣдняго, приходили на пасху въ Іерусалимъ многіе изъ 10-колѣннаго царства. Значитъ, посѣщеніе Іерусалима Осіей не было возбранено, какъ это дѣлалось другими царями, его предшественниками. Однако несомнѣненъ фактъ, что подданные ему 10 колѣнъ не были свободны отъ грѣха Іероваама. Объ этомъ говорится въ 4 Цар. 17, 22. 23. Не давалъ ли имъ примѣра самъ царь?.

[2]) Не безъ основанія израильтянами могъ быть избранъ городъ Варсавія для служенія тельцу. Въ глазахъ израиля этотъ городъ пользовался священнымъ значеніемъ. Здѣсь еще праотецъ еврейскаго народа Авраамъ призывалъ имя Господа, Бога вѣчнаго (Быт 21, 33), а Исаакъ и Іаковъ устрояли жертвенники, на которыхъ приносили Іеговѣ жертвы (Быт 26, 25; 46, 1).

[3]) Съ Галгаломъ, какъ съ Веѳилемъ и Даномъ, у евреевъ соединялись священныя воспоминанія. При Іисусѣ Навинѣ здѣсь, въ еврейскомъ станѣ, находилась скинія свидѣнія. Позднѣе пророкъ Самуилъ здѣсь судилъ еврейскій народъ, приносилъ жертвы и совершилъ обновленіе еврейскаго царства (1 Цар. 7, 16; 11, 14).

Хамосу она была посвящена... и взялъ я оттуда сосуды Іеговы и посвятилъ ихъ Хамосу“ [1]) Упоминаніе о сосудахъ Іеговы, взятыхъ Мешою и, въ благодарность за помощь въ войнѣ съ израильтянами, посвященныхъ Хамосу, можетъ приводить къ мысли, что за рѣкою Іорданомъ при Іорамѣ было совершаемо служеніе истинному Богу Нельзя отсюда заключать, что, кромѣ оффиціальнаго культа тельцовъ, покровителемъ котораго былъ царь, неоффиціально существовало въ Галаадѣ чистое служеніе Іеговѣ, для чего построенъ былъ тамъ даже храмъ, подобный іерусалимскому [2]). Подобное заключеніе о существованіи законнаго храма истинному Богу и служенія Ему въ этомъ храмѣ предполагало бы собою признаніе для этого законныхъ правъ отъ правительства (потому что въ храмѣ трудно было бы освободиться отъ надзора властей, какъ это бываетъ возможно въ какомъ-нибудь молитвенномъ домѣ, если бы правъ на существованіе этого храма не было дано со стороны правительства), что прямо обличало бы это послѣднее въ непослѣдовательности. Съ другой стороны, храмъ Іеговѣ, отдѣльный отъ іерусалимскаго, не былъ законенъ (ср. Втор. 12, 13). Существованіе другого храма не могло бы остаться безъ упрековъ со стороны пророковъ и другихъ ревнителей благочестія, стоявшихъ на почвѣ Моисеева закона. Между тѣмъ ни пр. Исаія, ни другіе пророки, имѣвшіе возможность знать о такомъ храмѣ въ честь Іеговы (если бы онъ былъ), ни слова о немъ не говорятъ. Писатель 4 кн. Царствъ, перечисляющій грѣхи израильскаго царства, приведшіе послѣднее къ паденію, также умалчиваетъ о существованіи храма въ Галаадѣ, хотя въ другихъ случаяхъ тщательно описываетъ все, относящееся до храма и религіи. Если бы, дѣйствительно, этотъ храмъ былъ посвященъ истинному Богу, какъ и іерусалимскій, то названный писатель не преминулъ бы сдѣлать упрекъ израилю за подобное отступленіе отъ закона о мѣстѣ правильнаго богослуженія Іеговѣ. Гораздо естественнѣе думать, что Нево былъ мѣстомъ незаконнаго культа Іеговы Изъ того обстоятельства, что пр. Осія (6, 8) называетъ Галаадъ, гдѣ находился городъ и гора Нево, *городомъ нечестивцевъ, запятнанныхъ кровію,* или *Авеномъ* (12, 11), именемъ, прилагаемымъ къ Веѳилю, можно видѣть, что здѣсь былъ незаконный культъ Іеговы, подобный веѳильскому, слѣдовательно, культъ тельцовъ, которымъ запятнало себя десятиколѣнное царство. Нево для этого культа могъ быть избранъ потому, что, подобно Веѳилю и Дану, онъ пользовался

[1]) „Новооткрытый памятникъ моавитскаго царя Меши“ Д. А Хвольсона въ „Христ. Чт.“ 1870 г., 7, стр. 98, строк. 14- 18

[2]) Такое заключеніе дѣлаетъ Д. А. Хвольсонъ въ цитов. выше статьѣ. Христ. Чт, 8, стр. 293—295.

у евреевъ священнымъ воспоминаніемъ (Втор. 32, 49—50; 34, 10; ср. 2 Мак. 2, 4—5); къ тому же, по всей вѣроятности, онъ занималъ одно изъ первыхъ мѣстъ между городами заіорданья (Ис. 15, 11; Іер. 48, 1) Принимая все это во вниманіе, можно сказать, что упоминаемые въ памятникѣ Меши сосуды Іеговы были изъ святилища, посвящавшагося хотя Іеговѣ, но чтимому подъ образомъ тельца. Такимъ образомъ, памятникъ Меши содержитъ свидѣтельство, что и заіорданская страна не была свободна отъ введеннаго Іероваомомъ культа золотыхъ тельцовъ [1]).

Широко распространенный, не ослабѣвшій, не смотря на усиленную пророческую дѣятельность въ различные періоды исторіи еврейскаго народа [2]), и, согласно предсказаніямъ провозвѣстниковъ Божественнаго слова, приведшій къ окончательному паденію десятиколѣнное израильское царство [3]), культъ Іероваома не окон-

---

[1]) Болѣе подробныя доказательства этого см. въ статьѣ „Веоильскій культъ“ въ „Чт. въ общ. люб д просв.“, 1878, май, стр. 607—617.

[2]) Пророки съ особенной ревностью возставали противъ культа Іероваома, предохраняя своій народъ отъ уклоненія на путь грѣха и угрожая ему разнаго рода бѣдствіями Такъ, самъ первый виновникъ этого культа встрѣтилъ обличеніе со стороны человѣка Божія — пророка (по имени Іадона—по Іос. Флавію, Древн. VIII. 8, 5), посланнаго изъ Іудеи самимъ Богомъ для предохраненія избранныхъ отъ соблазна Этотъ пророкъ произнесъ угрозу жертвеннику, священникамъ и всему Іероваомову культу (3 Цар 13) Однако Іероваомъ, не смотря на публичное посрамленіе отъ этого пророка за нечестіе, не отставалъ отъ введеннаго имъ культа Вслѣдствіе этого другой пророкъ Ахія, предсказавшій прежде Іероваому царствованіе надъ десятью колѣнами (3 Цар 11, 29—39), угрожалъ ему со всѣмъ его домомъ, отъ младенца до совершеннолѣтняго (слав *держащагося и оставленнаго*—Филаретъ, Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 376), уже окончательнымъ истребленіемъ, а его народу за участіе въ преступленіи — разсѣяніемъ за Евфратъ (3 Цар. 13, 33 и сл.; 14, 1—20; 15, 25—31), что и исполнилось при царѣ Наватѣ, сынѣ преступнаго Іероваома. Пророкъ Амосъ съ особенною ревностью также возставалъ противъ распространеннаго въ десятиколѣнномъ царствѣ грѣха Іероваома. Возвѣстивъ Божественный судъ и гибель дому царя Іероваома II и его царству, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ требовалъ уничтоженія языческихъ мѣстъ незаконнаго культа (Ам. гл. 3—7, 9; гл. 8 — 9), а служителю его, первосвященнику Амасіи, оказавшему сопротивленіе пророческой проповѣди, предсказалъ гибель (Ам. 7, 10 — 17). Пророкъ Осія, живший среди служителей тельцовъ и имѣвшій возможность наблюдать всѣ беззаконія послѣдователей грѣха Іероваома, яснѣе другихъ пророковъ могъ видѣть вредъ для десятиколѣннаго царства отъ культа Іероваома. Поэтому, онъ болѣе другихъ возставалъ противъ этого культа и возвѣщалъ, что телецъ веоильскій, слава народа, долженъ идти въ плѣнъ въ Ассирію (10, 5 и сл.), что высоты Авена, грѣхъ израиля, будутъ разрушены, и что на мѣстѣ жертвенниковъ ихъ выростутъ тернія и волчцы (10, 8). Такими предсказаніями онъ хотѣлъ отклонить народъ отъ религіознаго заблужденія.

[3]) Что дѣйствительно грѣхъ Іероваома привелъ къ паденію израильское

чился и съ паденіемъ этого царства. Послѣ паденія Самаріи онъ снова появляется у колонистовъ, переселенныхъ изъ ассирійскихъ провинцій въ различные города павшаго израильскаго царства Какъ язычники, колонисты сначала не почитали Іеговы. Но послѣ того, какъ Господь послалъ на нихъ львовъ, у нихъ явилось желаніе поклоняться Богу колонизованной ими земли. На этихъ львовъ они смотрѣли, какъ на ниспосланное отъ Бога наказаніе. Вмѣстѣ съ вѣрою въ Бога Израилева начинаетъ организоваться у нихъ цѣлый культъ. Асаргаддонъ, царь ассирійскій, послалъ имъ одного, выселеннаго изъ царства 10 колѣнъ, священника, который поселился въ Веѳилѣ и сталъ учить ихъ, какъ *чтить Господа* (4 Цар 17, 23 и сл.). Такимъ образомъ, по особеннымъ обстоятельствамъ колонисты Самаріи вмѣстѣ съ своими языческими богами, которыхъ ставили въ домахъ высотъ (bāmôt^h), должны были почитать и Іегову (4 Цар. 17, 33. 41; 1 Ездр. 4, 1 и сл.). Изъ того обстоятельства, что самарійскій культъ Іеговы былъ организованъ священникомъ десятиколѣннаго царства, слѣдовательно, незаконнымъ, а равно и изъ выбора этимъ священникомъ для своего пребыванія города Веѳиля, славившагося служеніемъ тельцу, можно предположительно заключить, что означенный культъ былъ въ духѣ Іероваамова культа и состоялъ въ почитаніи Іеговы подъ образомъ тельцовъ. Обычай самаританскихъ

царство, это, кромѣ свидѣтельствъ историческихъ священныхъ писателей (4 Цар 17; ср Іос. Флав., Древн VIII, 8, 4) и Іисуса, сына Сирахова (47, 29—30), видно изъ пророческихъ свидѣтельствъ. Такъ, пр. Михей (1, 6 и сл.) разрушеніе Самаріи ставитъ въ прямую связь съ служеніемъ изображеніямъ, какія закономъ были воспрещены. Пр. Іеремія показываетъ это въ словахъ: *и постыжен будетъ Моавъ ради Хамоса, какъ домъ израилевъ былъ постыженъ ради Веѳиля, надежды своей* (48, 13), а пр. Іезекіиль (23, 1 и сл.)—въ своемъ образномъ повѣствованіи о двухъ распутныхъ женахъ, сестрахъ Оголѣ—Самаріи и Оголивѣ—Іерусалимѣ, заслужившихъ отъ Бога кары прелюбодѣйцъ (ст. 45—49). Позорное символическое имя Самаріи показываетъ, въ чемъ былъ грѣхъ Самаріи, за который она предается въ руки ассиріянъ. Имя *Оголива*, по буквальному переводу съ еврейскаго языка, означаетъ „моя куща въ ней“. Такое названіе Іерусалиму дано было потому, что онъ самимъ Богомъ былъ избранъ для обитанія въ немъ, въ мѣсто храма Имя же *Огола* означаетъ „ея (т е. Самаріи) скинія“. Пророкъ этимъ названіемъ хотѣлъ выразить ту мысль, что, не смотря на то, что самъ Господь избралъ Іерусалимъ (*Оголива*) въ мѣсто для Своего обитанія, Самарія все-таки устроила свою скинію, а равно и культъ, отставъ, такимъ образомъ, отъ законной жизни богоизбраннаго народа. За это отдѣленіе, выразившееся въ непризнаніи законнаго іерусалимскаго культа и въ слѣдованіи своему, по пророку, и наказана Самарія. Мысль у пр Іезекіиля та же, что и у другихъ пророковъ. Слѣдовательно, Іезекіиль раздѣлялъ возрѣніе другихъ пророковъ на незаконный культъ Іероваама и на особенный вредъ его для народа Особенно вреденъ былъ этотъ культъ потому, что былъ произведеніемъ народнаго духа и имѣлъ самобытные устои.

женщинъ не носить серегъ [1]), изъ которыхъ, какъ извѣстно, былъ вылитъ Ааронов телецъ (Исх. 32, 3—4), предметъ подражанія для Іероваама, можетъ служить гипотетическимъ основаніемъ того, что среди самарійскихъ колонистовъ получилъ свое широкое развитіе культъ Іеровоама

Исторія Іеровоамова культа окончательно прекращается только съ воцареніемъ іудейскаго царя Іосіи. Высказанное надъ вефильскимъ алтаремъ человѣкомъ Божіимъ изъ Іудеи при Іеровоамѣ I пророчество пришло въ исполненіе при Іосіи, чрезъ 350 [2]) лѣтъ послѣ его произнесенія.

Истребивъ слѣды идолопоклонства въ своемъ царствѣ, Іосія отправился въ область десятиколѣннаго царства и здѣсь явился вполнѣ ревностнымъ поборникомъ попраннаго Іеровоамомъ благочестія. Въ Вефилѣ, центрѣ культа тельцовъ, онъ разрушилъ алтарь и высоту, сжегъ послѣднюю и стеръ ее въ прахъ, а священниковъ, совершавшихъ тамъ служеніе тельцамъ, приказалъ умертвить При этомъ, по приказанію царя, всѣ мертвые, за исключеніемъ костей пророка, предсказавшаго при Іеровоамѣ въ Вефилѣ объ алтарѣ, а также и костей стараго вефильскаго пророка, лежавшаго вмѣстѣ съ іудейскимъ пророкомъ, взяты были изъ могилъ, брошены на алтарь съ цѣлью осквернить его чрезъ прикосновеніе къ нечистымъ трупамъ и сожжены (4 Цар. 23 гл.).

§ 2. Культъ Михи и Данитянъ (Суд. гл. 17 и 18) и Гедеона (Суд. 8, 24 и сл.).

Другой образецъ библейскихъ вѣрованій, оттѣненныхъ чертами язычества, можно видѣть въ проявленіи религіозной жизни Михи и Данитянъ. Священное повѣствованіе объ этомъ заключается въ 17 и 18 главахъ книги Судей Сущность этого повѣствованія состоитъ въ слѣдующемъ.

Одинъ незнатный человѣкъ, по имени Миха, жившій на горѣ Ефремовой, укралъ у своей матери тысячу сто сиклей серебра. Подъ вліяніемъ проклятія матери, онъ сознался въ своей винѣ и возвратилъ украденное по принадлежности. Какъ суевѣрно-религіозная женщина, мать Михи сама испугалась произнесеннаго проклятія, которое могло обратиться на голову ея любимаго сына, и вздумала предотвратить послѣдствія его благочестивымъ дѣломъ. Она сказала; *это серебро я отъ себя посвятила Господу для (тебя) сына моего, чтобы сдѣлать изъ него истуканъ и кумиръ* (17, 3). 200

---

[1]) Herzog, Real-Encyklopädie. 1 Aufl., Bd XIII, „Samaria“, 383

[2]) Филаретъ, Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 373.

сиклей, изъ общей суммы посвященнаго Господу серебра, она употребила на приготовленіе истукана (pesel „песел“) и слитка (рус. пер *литого кумира* massēkʰāh „массека“), а остальные 900, по всей вѣроятности, оставила на нужды при отправленіи богослуженія предъ сдѣланнымъ истуканомъ и слиткомъ Съ своей стороны, Миха къ этому прибавилъ ēpʰôdʰ „эфодъ“ и tᵉrāpʰîm „терафимъ“ [1]) Вслѣдъ за тѣмъ, въ одной изъ комнатъ своего дома онъ открылъ богослуженіе, поручивъ отправленіе его сперва одному изъ своихъ сыновей, а впослѣдствіи бродячему левиту изъ Виѳлеема іудейскаго, случайно приведенному на гору Ефремову Увѣренный въ богоугодности своихъ дѣйствій, Миха могъ сказать: *теперь я знаю, что Господь будетъ мнѣ благотворить, потому что левитъ у меня священникомъ* (ст. 13). Домъ Михи, по его сознанію, сдѣлался законнымъ домомъ Божіимъ Однако недолго культъ Михи существовалъ на горѣ Ефремовой Скоро отсюда онъ былъ перенесенъ въ предѣлы Данова колѣна Это произошло при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Посланные искать себѣ удѣлъ для поселенія, соглядатаи изъ колѣна Данова пришли на гору Ефремову къ дому Михи [2]) Узнавъ, что домъ Михи есть домъ Божій, гдѣ отправляется богослуженіе, и гдѣ есть священникъ, они зашли туда и вопросили священника объ успѣхѣ своего путешествія. Получивъ успокотельный отвѣтъ: *идите съ миромъ. предъ Господомъ путь вашъ, въ который вы идете* (18, 6), съ миромъ они ушли на сѣверъ для исполненія возложеннаго на нихъ порученія

Проходя вторично тѣмъ же путемъ, съ 600 вооруженныхъ воиновъ, для завоеванія Лаиса, соглядатаи снова зашли въ домъ

---

[1]) На какія средства были изготовлены Михою эфодъ и терафимъ, объ этомъ св писатель книги Судей прямо не говоритъ. Но изъ того, что о приготовленіи этихъ предметовъ говорится въ связи съ приготовленіемъ песел и массека изъ посвященнаго Богу серебра, можно заключить, что они были приготовлены изъ посвященнаго Богу серебра

[2]) Исторія Данитянъ и Михи имѣла мѣсто, по всей вѣроятности, въ смутное время безначалія послѣ смерти Іисуса Навина и современныхъ ему старѣйшинъ до перваго судіи Гоѳониила. Это видно, во-первыхъ, изъ того, что *въ тѣ дни не было царя у израиля; каждый дѣлалъ то, что ему казалось справедливымъ* (Суд. 17, 6), во-вторыхъ, и главнымъ образомъ,—изъ того, что *въ тѣ дни колѣно Даново искало себѣ удѣла, гдѣ бы поселиться, потому что доколѣ не выпало ему полнаго удѣла между колѣнами израилевыми* (18, 1), наконецъ, въ третьихъ, въ пользу высказаннаго предположенія можетъ говорить упоминаніе (18, 30) писателя кн. Судей о левитѣ Іонаѳанѣ, сынѣ Гирсона, внукѣ *Моисея* (такъ слѣдуетъ читать вм. „Манассіи“, согласно съ еврейскимъ текстомъ, гдѣ mᵉnassēh = mōsēh, такъ какъ въ mᵉnassēh висячій n (nûn). См. И Г. Троицкій, Религіозное, общ. и гос. состояніе евреевъ во время судей. изд. 1885 г., стр. 21).

Михи и похитили оттуда всѣ священные предметы: эфодъ, терафимъ, истуканъ и слитокъ (литый кумиръ), не смотря на протестъ со стороны служившаго при нихъ священника. Наконецъ имъ удалось сманить къ себѣ и священника. Они сказали ему: *лучше ли тебѣ быть священникомъ въ домѣ одного человѣка, нежели быть священникомъ въ колѣнѣ, или въ племени израилевомъ* (ст. 19)? *И поставили у себя*, замѣчаетъ св. писатель книги Судей, *сыны Дановы истуканъ, Іонаѳанъ же, сынъ Гирсона, сына Манассіи (Моисея), самъ и сыновья его были священниками въ колѣнѣ Дановомъ до дня переселенія жителей той земли* (30 ст.). Имѣвшій прежде только частное значеніе, культъ Михи теперь, благодаря Данитянамъ, сдѣлался культомъ цѣлаго колѣна, избравшаго центромъ для него завоеванный городъ Данъ, прежній Лаисъ. По замѣчанію св писателя книги Судей, въ колѣнѣ Дановомъ этотъ культъ оставался *во все то время, когда домъ Божій находился въ Силомѣ* (31 ст.). Свое существованіе здѣсь онъ прекратилъ, вѣроятно, при возстановленіи пророкомъ Самуиломъ [1]) истиннаго благочестія въ израильскомъ

---

[1]) Нѣкоторые библеисты (K ö h l e r, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, II, 59, ср. B e r t h e a u, Das Buch der Richter und Ruth, z. 18, 30) полагаютъ, что идолопоклонническій культъ Михи существовалъ у Данитянъ до отведенія жителей сѣверныхъ и восточныхъ предѣловъ Палестины въ ассирійскій плѣнъ (4 Цар 15, 29), основываясь на выраженіи писателя книги Судей *до дня переселенія жителей той земли* (18, 30· ʿad yôm gᵉlôtʰ hāʾāreṣ), которое будто бы указываетъ на ассирійское переселеніе израильтянъ Но болѣе правдоподобнымъ является другое предположеніе, по смыслу котораго разсматриваемое выраженіе имѣетъ въ виду не ассирійское плѣненіе израильтянъ, а филистимское порабощеніе, случившееся при первосвященникѣ Илѣ, когда послѣ одного несчастнаго сраженія, въ которомъ отъ меча враговъ погибли дѣти этого первосвященника, былъ плѣненъ неразумно изъ Силома взятый ими на войну ковчегъ завѣта, *слава всего израиля* (1 Цар. 4, 22) (H e n g s t e n b e r g, Die Authentie des Pentateuches, 1, 154. Ср Х е р а с к о в ъ, Обозрѣніе Историческихъ книгъ В З.). Посредствомъ плѣненія ковчега завѣта какъ бы была плѣнена вся земля, потому что ковчегъ завѣта составлялъ *крѣпость и славу* народа Божія (Пс. 77, 61) Это мнѣніе частію оправдывается предполагаемымъ первоначальнымъ чтеніемъ hāʾārôn (ковчегъ) вмѣсто hāʾāreṣ (земля) (отсюда выраженіе *до дня переселенія земли = до дня переселенія ковчега*), — каковое чтеніе, впрочемъ, и на самомъ дѣлѣ встрѣчается въ одной древне-еврейской рукописи, хранящейся въ С.-Петербургской Публичной Библіотекѣ (И Г. Т р о и ц к і й, Религіозное, общ и гос. состояніе евреевъ во время судей, 1885, стр. 23), а частію контекстомъ рѣчи въ концѣ XVIII главы. Сказавъ о существованіи культа Михи у Данитянъ *до дня переселенія жителей той земли* (ст. 30), св писатель кн Судей далѣе въ 31 ст прибавилъ: *и имѣли у себя истуканъ, сдѣланный Михою, во все то время, когда домъ Божій находился въ Силомѣ*. Это сближеніе, по времени, переселенія Данитянъ изъ своей земли съ перенесеніемъ дома Божія (скиніи) изъ Силома на самомъ дѣлѣ способно навести на мысль именно о филистимскомъ плѣненіи ковчега завѣта, при чемъ,

народѣ, когда священная скинія собранія стояла уже не въ Силомѣ, но въ Номвѣ (I Цар. 21, 1—19; 22, 9 и сл.), а плѣненный филистимлянами (I Цар 4, 3 11; 5, 1) ковчегъ завѣта былъ возвращенъ изъ плѣна и поставленъ въ Кіріаѳіаримѣ. Очистивъ отъ полнаго идолослуженія всю землю (1 Цар 7), Самуилъ въ то же самое время, вѣроятно, очистилъ и Данъ съ его жителями отъ незаконнаго культа Михи, утвердившагося въ цѣломъ колѣнѣ. Писатель 1 книги Царствъ обо всѣхъ израильтянахъ, не исключая ниодного колѣна, по этому случаю такъ замѣчаетъ: *и удалили сыны израилевы Ваалов и Астарт, и стали служить одному Господу* (7, 4).., *и собрались въ Массифу, и черпали воду, и проливали предъ Господомъ, и постились въ тотъ день, говоря: согрѣшили мы предъ Господомъ* (ст. 6).

Изъ содержанія библейскаго повѣствованія о культѣ Михи, перешедшемъ впослѣдствіи въ колѣно Даново, можно видѣть, что предметомъ этого культа служилъ истинный Богъ Откровенія, называемый писателемъ книги Судей „Господомъ", по евр. Іеговой (y^{e}hōwāh). Это становится особенно яснымъ изъ того обстоятельства, что мать Михи посвятила *Господу* (lay^{e}hōwāh) 1100 сиклей серебра для приготовленія рѣзного изображенія и слитка (XVII, 3). Вѣра ея въ *Господа* высказывается еще въ слѣдующихъ ея словахъ, сказанныхъ послѣ того, какъ Миха сознался въ своемъ преступленіи: *благословенъ сынъ мой у Господа* (lay^{e}hōwāh) (ст. 2). Самъ Миха, давшій свое имя культу, вѣрилъ, что *Господь* (y^{e}hōwāh) будетъ ему благоволить, такъ какъ въ его домѣ священнодѣйствовалъ левитъ (17, 13). Послѣдній съ вопросомъ объ успѣхѣ предпріятія Данитянъ обращается не къ инымъ богамъ, а къ Іеговѣ (18, 5 и сл.), Богу Откровенія. Далѣе, въ этомъ культѣ существовало левитское священство, которое казалось Михѣ законнымъ Однако служеніе Богу Откровенія въ домѣ Михи и у Данитянъ не было истиннымъ и законнымъ служеніемъ Іеговѣ. Оно соединено было съ искаженіемъ истинныхъ религіозныхъ представленій. Чтобы

конечно, были отведены въ плѣнъ и Данитяне, какъ ближайшіе сосѣди филистимлянъ Плѣненный ковчегъ болѣе не возвращался въ Силомъ Вслѣдствіе этого послѣдній, безъ главной израильской святыни, пересталъ служить мѣстомъ дома Божія (ср. Іер 7, 12, 26, 6 и сл.), хотя скинія еще и оставалась тамъ до времени Самуила. Очевидно, въ текстѣ книги Судей употреблено цѣлое вмѣсто части, *домъ Божій*- -вмѣсто *ковчегъ*. Другія толкованія разсматриваемаго выраженія см. у Ѳ. Я Покровскаго, Раздѣленіе евр. царства на царства іудейское и израильское, 313- -314 Такимъ образомъ, священный текстъ не даетъ права существованіе культа Михи у Данитянъ относить къ временамъ, слѣдовавшимъ за временемъ перенесенія скиніи изъ Силома, впредь до ассирійскаго плѣна.

яснѣе видѣть это, остановимся на раскрытіи частнѣйшихъ принадлежностей культа.

Изъ 17 ст. 18 г.г. книги Судей видно, что въ составъ культа Михи и Данитянъ входили слѣдующіе предметы: *песел* (въ рус пер. истуканъ, у LXX τὸ γλυπτόν. слав. изваяно), *эфод* (у LXX τὸ ἐφώδ. слав. ефудъ), *терафим* (у LXX θεραφίν. слав Θерафинъ) и массека (рус пер. литый кумиръ, или слитокъ, у LXX τὸ χωνευτόν. слав. сліяное) [1]. Названія песел и массека въ Библіи употребляются часто, какъ общіе термины для обозначенія идоловъ. Но библейское повѣствованіе о культѣ Михи даетъ возможность указать нѣкоторую грань между значеніемъ этихъ терминовъ. Такъ какъ Миха въ своемъ домѣ въ одномъ мѣстѣ поставилъ для почитанія песел и массека, то трудно допустить, чтобы это были два особаго рода символа Іеговы [2]) Для чего въ одномъ мѣстѣ нужно было ставить два изображенія Іеговы? Естественнѣе предположеніе, что это были лишь двѣ части одного и того же предмета Какъ двѣ части одного и того же предмета, они и могли быть раздѣльно упоминаемы у писателя книги Судей. Изъ нихъ главную часть представлялъ песел. Это былъ, такъ сказать, центръ культа Михи, на что указываетъ, между прочимъ, слѣдующее соображеніе. Хотя въ составъ культа Михи, какъ выше сказано, входили: песел, массека, эфод и терафим, однако изъ этихъ предметовъ писатель книги Судей въ 18, 30 31 для краткости называетъ только одинъ песел. Значитъ, онъ считалъ песел самымъ существеннымъ и главнымъ предметомъ Михина культа. Наоборотъ, массека въ культѣ Михи имѣлъ лишь второстепенное значеніе. Это видно изъ того, что, называя другіе предметы Михина культа: песел, эфод и терафим (18, 20), между ними свящ. писатель вовсе не называетъ массека. Этого не было бы, если бы писатель массека придавалъ значеніе, равное съ песел. Для него массека, очевидно, служилъ лишь принадлежностью какого-то другого предмета. Можно думать,

---

[1]) Смыслъ и значеніе всѣхъ перечисленныхъ принадлежностей культа Михи и Данитянъ въ библейской наукѣ доселѣ еще не опредѣлены. Предлагаемое здѣсь опредѣленіе, сдѣланное на основаніи смысла библейскаго повѣствованія и отчасти - данныхъ филологіи, имѣетъ значеніе лишь предположенія.

[2]) Въ русской литературѣ подобное предположеніе высказывается въ сочиненіи И. Г Троицкаго, Религіозное, общ. и гос состояніе евреевъ во время судей, 1885. стр 190. Авторъ предполагаетъ слѣдующее различіе между терминами песел и массека песел или истуканъ былъ вытесаннымъ камнемъ или небольшой колонной, посвященной Іеговѣ, въ видѣ бетиля, каковыя колонны были у хананейскихъ народовъ и считались символами божества, а массека или литой кумиръ означалъ идола, имѣвшаго форму тельца и считавшагося символомъ Іеговы Насколько возможно такое опредѣленіе отношенія песел къ массека, видно будетъ изъ текста нашего сочиненія.

что онъ былъ принадлежностью песел. Отношеніе между этими частями Михина культа (песел и массека) можно выразить слѣдующимъ образомъ. Песел былъ въ собственномъ смыслѣ изображеніемъ Іеговы, вырѣзаннымъ изъ дерева и обложеннымъ серебромъ, а массека пьедесталомъ для этого изображенія, вылитымъ изъ металла [1]) Въ виду вышесказаннаго, несправедливымъ должно признать и то предположеніе, что песел былъ лишь принадлежностью эфода, имѣвшею такое же значеніе, какъ уримъ и туммимъ [2])

По вопросу о томъ, какой внѣшній видъ имѣлъ *песел*, главный религіозный предметъ Михина культа, трудно сказать что-либо опредѣленное, при неимѣніи прямыхъ данныхъ въ самомъ библейскомъ текстѣ. Нельзя положительно сказать, имѣлъ ли этотъ предметъ (песел) видъ человѣка, каковой, впрочемъ, нигдѣ изображеніямъ Іеговы не усвояется, хотя за это можетъ говорить Ис 44, 13 и сл., или видъ тельца и, слѣдовательно, былъ аналогиченъ изображеніямъ Іеговы, бывшимъ предметомъ почитанія израиля въ пустынѣ при Моисеѣ и въ Веѳилѣ и Данѣ при Іеровоамѣ I [3]). Справедливость послѣдняго предположенія, какъ имѣющаго свое основаніе, хотя бы то въ видѣ аналогіи, въ исторіи, могла бы объяснить, почему Іеровоамъ впослѣдствіи избралъ для изображенія

[1]) Нѣкоторые, впрочемъ, считаютъ его серебряной покрышкой или ризой. См. Hengstenberg, Die Christologie des Alten Testaments u. Commentar uber die Messianischen Weissagungen. Berlin. 1854, 2 Aufl. Bd. 1. 323; Die Authentie des Pentateuches, Bd. 2 95; Keil, Commentar ub Richter. z. 17 c. и Руководство къ Библейской Археологіи, стр 567, Scholz. Götzendienst, 99; Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, II, 57

[2]) Такъ думаетъ, напр. Bertheau (Das Buch der Richter und Ruth, 199). Основаніе для своего мнѣнія этотъ толковникъ указываетъ въ евр. выраженіи wayiq^{e}hû et^{h} pesel hāēp^{h}ôd^{h} (18, 18). Грамматическая конструкція, допускающая связь слова песел съ эфод (pesel hāēp^{h}ôd^{h}), дѣйствительно, можетъ вызвать предположеніе о принадлежности песел — эфоду Но такое предположеніе не будетъ согласоваться съ замѣчаніями писателя кн. Судей о томъ, что эфод въ культѣ Михи явился уже послѣ того, какъ сдѣланъ былъ песел (17, 4, ср. 5), съ другой стороны,—не будетъ согласоваться съ тѣмъ обстоятельствомъ, что тотъ же писатель кн. Судей приписываетъ песел самостоятельное и главное значеніе (см 18, 30. 31), при чемъ отличаетъ его отъ ефод (18, 14. 17. 20). Изъ связи песел съ ефод скорѣе можно допустить обратную мысль, т е. о принадлежности эфода изображенію Іеговы (песел).

[3]) Библейская наука, въ лицѣ ея представителей, не даетъ положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Въ своихъ мнѣніяхъ библеисты раздѣляются. Одни (Кейль, Руководство къ Библейской Археологіи, 1, 568) говорятъ, что „песел Михи, безъ всякаго сомнѣнія, представляетъ собою человѣкоподобное изображеніе Іеговы“. Другіе (De-Wette. Archäologie. 338) приписываютъ ему видъ тельца. Нѣкоторые, усвоя ему видъ тельца, допускаютъ однако и смѣсь образа тельца и человѣка (Vatke, Die Biblische Theologie, 1, 268).

Іеговы форму тельца, а народъ такъ легко перешелъ къ почитанію Іеговы подъ этой формой [1]) Св. Библія однако не даетъ прямыхъ данныхъ для подтвержденія этого предположенія.

Такъ какъ, по библейскому повѣствованію книги Судей, всѣ четыре предмета Михина культа имѣютъ между собою тѣснѣйшую связь, то, за опредѣленіемъ отношенія между песел и массека, является необходимымъ опредѣлить отношеніе къ нимъ другихъ двухъ предметовъ, именно: эфода и терафимовъ Значеніе послѣдняго предмета будетъ раскрыто ниже. Обратимся теперь къ раскрытію значенія „эфод“.

Въ обыкновенномъ библейскомъ словоупотребленіи „эфод“ (отъ ʾāpʰadʰ = связывать, обвязывать) означаетъ первосвященническую короткую одежду (Исх. 28), сдѣланную изъ золота, крученаго виссона искусной работы и шерсти разныхъ цвѣтовъ. Но иногда въ Библіи эфодомъ называется священническое облаченіе (I Цар. 22, 18), отличное отъ первосвященническаго Главное отличіе одного эфода отъ другого состояло въ слѣдующемъ. Священническій эфодъ дѣлался изъ обыкновеннаго льна (badʰ), почему и назывался „льнянымъ“. Первосвященническій, наоборотъ, приготовлялся изъ крученаго виссона (šēš, βισσίνη στολή). Первый могли носить иногда и лица, не принадлежавшія къ священническому сословію, напр. пророки (1 Цар. II, 18) и цари (2 Цар. 6, 14; 1 Пар. 15, 27). Послѣдній былъ принадлежностью только еврейскихъ первосвященниковъ. Главное его назначеніе состояло въ томъ, что при посредствѣ его первосвященникъ, какъ представитель 12 колѣнъ израилевыхъ, въ важныхъ случаяхъ жизни ѳеократическаго об-

---

[1]) Приписывающіе песел форму тельца въ основаніе своего мнѣнія берутъ большею частію повѣствованіе 3 кн. Царствъ о двухъ тельцахъ Іеровоама I, при чемъ проводятъ иногда такую аналогію. Культъ Михи былъ въ Данѣ Въ этомъ же городѣ впослѣдствіи былъ поставленъ золотой телецъ Іеровоама. Единство мѣста даетъ имъ основаніе переходить къ мысли о единствѣ культовъ и извѣстнымъ объяснять неизвѣстное. Если поставляется Іеровоамомъ въ Данѣ изображеніе Іеговы подъ формою тельца, то, очевидно, говорятъ, потому, что тамъ уже была въ употребленіи эта форма Какъ видно, указывается причинная связь между культомъ Іеровоама и Михи. Выше уже было разъяснено, откуда въ культѣ Іеровоама явилась форма тельца. Въ данномъ случаѣ по поводу разсматриваемаго предположенія можно только замѣтить, что аргументація сторонниковъ его ненадежна. Послѣдующее не всегда можетъ служить объясненіемъ предыдущаго. Слѣдовательно, и культъ Іеровоама не можетъ служить объясненіемъ культа Михи. При прогрессѣ естественнаго религіознаго сознанія, послѣднее во время Іеровоама могло представить что-нибудь и новое. При этомъ предметомъ культа Іеровоама служили тельцы (евр. „агалим“), а не „песел“ Нельзя отождествлять песел Михи съ тельцами Іеровоама и потому, что въ культѣ Михи песел упоминается наряду съ „эфод“ и „терафим“. О послѣднихъ въ культѣ Іеровоама не упоминается.

щества могъ узнавать волю Божію (Числ. 27, 21; 1 Цар. 30, 7 и сл.). Въ частности, это дѣлалось при посредствѣ урима и туммима, имѣвшихъ отношеніе къ „наперснику судному“ (евр. ḥošen, LXX—λογεῖον), главной принадлежности первосвященническаго эфода. Такимъ образомъ, первосвященническій эфодъ имѣлъ нѣкоторое таинственное значеніе, какъ предметъ для вопрошенія Господа. Сопоставляя фактъ обращенія Іонаѳана, священника въ домѣ Михи, къ истукану съ вопросомъ объ успѣхѣ предпріятія соглядатаевъ Данитянъ (18, 5 и сл.) съ показаннымъ значеніемъ первосвященническаго эфода, нѣкоторые библеисты за первосвященническій эфодъ признаютъ и Михинъ эфодъ, стоявшій рядомъ съ терафимомъ и какъ бы одно съ нимъ составлявшій. Въ этомъ случаѣ въ повѣствованіи писателя книги Судей объ учрежденіи культа въ домѣ Михи они видятъ указаніе на учрежденіе въ домѣ послѣдняго частнаго священства, необходимою принадлежностью котораго былъ эфодъ. Въ доказательство своей мысли они, обыкновенно, ссылаются на аналогичный эфодъ Гедеона, о которомъ говорится въ 8, 24—27 кн. Судей, и который, по ихъ мнѣнію, былъ первосвященническою одеждою [1]). Насколько справедливо это предположеніе, покажетъ нижеслѣдующій анализъ 8, 24—27 кн. Судей.

---

[1]) Защитниками этого мнѣнія являются многіе, какъ древнѣйшіе (см. упоминаніе о нихъ у Буддея въ Historia Ecclesiastica, t. I, p 764—765), такъ и новѣйшіе библеисты Изъ послѣднихъ можно указать на Розенмюллера (Scholia in Hos. 3, 4), Заальшютца. Винера, Генгстенберга (см. Vatke, Die Biblische Theologie, I, Anm 267; ср. De Wette, Archäologie, 338, Anm 1), Кейля (Commentar über Richter, 17, 4; ср. Библ. Археологія 1, 568), Келера (Lehrbuch der Biblischen Geschichte Alten Testamentes, II, 89—90), Эдера (Real-Encyklopädie v. Herzog, „Gideon“) и др. Въ русской литературѣ къ подобному мнѣнію присоединяется Ѳ. Я. Покровскій (Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское, стр. 307—310). Одинъ изъ новѣйшихъ защитниковъ этого мнѣнія Кёнигъ (König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte gegenuber den Entwickelungstheoretikern. Leipzig. 1884, 62. См. у Ѳ. Я. Покровскаго. цит. соч., стр. 310) такъ выражаетъ сущность своего мнѣнія въ отношеніи къ культу Михи. „Миха владѣлъ не только литымъ и рѣзнымъ образомъ, но и полнымъ, снабженнымъ всѣми принадлежностями, святилищемъ; вслѣдствіе этого онъ пріобрѣлъ и священническую наплечную одежду и терафимы, а также и священника, который долженъ былъ носить ту наплечную одежду. Именно многократное сильное указаніе на священника, какъ главное, посредствомъ чего Миха и Данитяне считали обезпеченною свою связь съ Іеговою (Суд. 17, 13, 18, 4. 5. 6. 19. 24. 30). кажется, выражаетъ мысль повѣствователя, что эфодъ—нужная вещь для совершенія важнѣйшей священнической функціи“. Въ отношеніи къ исторіи Гедеона Кейль (Библ. Археол. 1, 568) говоритъ слѣдующее. „Гедеонъ, приказывая сдѣлать эфодъ для себя, разсчитывалъ на то, что, при помощи этой святыни, онъ будетъ имѣть возможность узнавать въ своемъ отечественномъ городѣ волю Бога націи Іеговы“.

Въ 8, 24—27 кн. Судей содержится повѣствованіе о томъ, какъ Гедеонъ, послѣ славно одержанной побѣды надъ мадіанитянами, изъ взятыхъ въ видѣ военной добычи золотыхъ серегъ [1]), вѣсомъ около 1700 сиклей, сдѣлалъ эфодъ и *поставилъ* (въ рус пер *положилъ*) *его въ своемъ городѣ Офрѣ*. Священный повѣствователь не говоритъ, какого рода былъ этотъ эфодъ Къ описанію приготовленія послѣдняго онъ только дѣлаетъ примѣчаніе *и стали всѣ израильтяне блудно ходить туда за нимъ, и былъ онъ сѣтью Гедеону и всему дому его* (ст 27) Названные выше библеисты видятъ въ этомъ повѣствованіи указаніе на учрежденіе въ Офрѣ священства и на приготовленіе первосвященническаго эфода. Но на языкѣ Священнаго Писанія выраженіе *блудно ходить* означаетъ „предаваться идолопоклонству“ и указываетъ на одинъ изъ идолопоклонническихъ актовъ. Принимая во вниманіе библейскую терминологію, можно и выраженіе писателя кн. Судей о Гедеоновомъ эфодѣ: *и стали израильтяне блудно ходить за нимъ* понимать въ смыслѣ указанія на идолопоклонническій актъ, къ которому приводилъ евреевъ Гедеоновъ эфодъ Если такъ, то послѣдній не былъ обыкновеннымъ первосвященническимъ облаченіемъ, надѣвавшимся на плеча первосвященника и составлявшимъ принадлежность законнаго служенія Іеговѣ Онъ былъ, очевидно, предметомъ, имѣвшимъ отношеніе къ идолопоклонству Отсюда и выраженіе *сдѣлалъ Гедеонъ эфодъ* не можетъ быть признано равносильнымъ выраженію *установилъ священство*. Священный писатель книги Судей не сказалъ бы: *и былъ онъ* (эфодъ) *сѣтью Гедеону и всему дому его*, если бы эфодъ представлялъ изъ себя одежду. Выше было показано, что эфодъ не такая первосвященническая одежда, которая принадлежала однимъ лишь лицамъ священства: ее носили, напр., Самуилъ (1 Цар. 2, 18) и Давидъ (2 Цар. 6, 14; 1 Пар. 15, 27), слѣдовательно, лица не изъ рода Ааронова и не принадлежавшія къ священству. Имѣніе одежды, поэтому, не могло быть соблазнительно для народа. При всемъ томъ, эфодъ Гедеона былъ сдѣланъ не изъ льна или крученаго виссона, служившихъ обыкновенными матеріалами для первосвященническаго, священническаго и не-священническаго эфодовъ, но изъ весьма большой массы золота, вѣсомъ около 1700 сиклей. По своей тяжести такой эфодъ представлялъ бы неудобную первосвященническую одежду для священнодѣйствія

[1]) На приготовленіе эфода Гедеонъ испрашиваетъ у евреевъ не другія какія-либо вещи, а именно серьги Эта частность не лишена значенія. Гедеонъ испрашиваетъ серьги потому, что онѣ на востокѣ имѣли священное значеніе Съ другой стороны, въ данномъ случаѣ онъ, вѣроятно, подражалъ Аарону, изъ серегъ слившему золотого тельца (ср. Исх. 32, 2 и сл.). Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, II, 97.

первосвященника или замѣнявшаго его какого-нибудь лица. Понимать библейское повѣствованіе не въ буквальномъ смыслѣ, а видѣть въ немъ лишь указаніе на то, что масса золота, употребленнаго на эфодъ, говоритъ только о томъ, что эфодъ былъ *роскошный* [1]), текстъ Библіи не даетъ права. Напротивъ, онъ вынуждаетъ признать тяжесть эфода Въ еврейскомъ текстѣ Библіи о немъ говорится: wayaççēgʰ ōtʰô = слав *постави его* въ своемъ городѣ Хотя выраженіе wayaççēgʰ (отъ гл yāçagʰ = nāçabʰ = стоять, въ kal не употреб.,—въ Hiph. hiççîgʰ = ставить, выставлять) въ повѣствованіи о Гедеоновомъ рунѣ употреблено въ значеніи „разстилать, полагать“ (въ вульг posuit Суд. VI, 37), однако, примѣнительно къ всегдашнему его употребленію у священныхъ писателей, въ 8, 27 кн Судей оно должно быть переведено русскимъ выраженіемъ „поставилъ“. Кромѣ авторитета LXX (ἔστησεν = въ слав. Библіи *постави*) переводчиковъ, въ пользу такого перевода говоритъ филологія [2]). Неудобно сказать объ одеждѣ „поставилъ“. Прилагать это выраженіе къ одеждѣ первосвященника или священника не позволяетъ и то, что о поставленіи священника въ библейскомъ повѣствованіи не говорится. Еврейскіе ученые—раввины: Соломонъ Ярхи, Левіи бенъ-Герсонъ, Давидъ Кимхи и др, при объясненіи значенія Гедеонова эфода, допустили болѣе вѣроятную мысль, что эфодъ Гедеона былъ какимъ-нибудь вещественнымъ памятникомъ славной его побѣды надъ мадіанитянами [3]). Значеніе этого памятника можетъ быть выяснено изъ повода къ его поставленію. Какъ видно изъ библейскаго повѣствованія въ 8 гл. кн. Судей, Гедеонъ приготовляетъ эфодъ вслѣдъ за тѣмъ, какъ за одержанную побѣду, успѣхи которой евреи приписывали своему вождю, ему была предложена честь быть царемъ въ Израилѣ. Какъ представитель ѳеократіи, смиренный и далекій отъ честолюбія Гедеонъ отказался отъ этой чести, сказавши: *Господь да владѣетъ вами* (ст. 23). Связь послѣднихъ словъ съ пригото-

---

[1]) Ѳ. Я. Покровскій, Раздѣленіе еврейскаго царства на царства іудейское и израильское. стр. 309.

[2]) См. Gesenius, Thesaurus. II. p. 617; ср Штейнбергъ. Еврейско-русскій словарь, стр. 190. Русскіе переводчики перевели еврейское выраженіе словомъ *положилъ*, очевидно слѣдуя вульгатѣ (*posuit*) и примѣняясь къ собственному разумѣнію первосвященнической одежды подъ эфодомъ.

[3]) Buddeus. Historia Ecclesiastica. I. p. 765 Нѣкоторые (Шмидъ у Буддея, тамъ же), въ поясненіе раввинскаго мнѣнія, говорятъ, что этотъ памятникъ былъ монументомъ Ангела Господня или Сына Божія, призвавшаго Гедеона къ освобожденію евреевъ отъ тяжелаго мадіамскаго ига, и былъ сдѣланъ по подражанію виду этого Ангела, являвшагося Гедеону въ бѣлой одеждѣ. Но это мнѣніе не можетъ быть доказано. Для него нѣтъ основаній въ Библіи.

вленіемъ эфода (по 8 гл. кн Судей) способна навести на мысль, что въ своемъ эфодѣ Гедеонъ имѣлъ въ виду представить израильтянамъ наглядное доказательство присутствія среди нихъ Іеговы, Которому, по его сознанію, принадлежала власть надъ ними и честь и поклоненіе. По признанію нѣкоторыхъ библеистовъ [1]), Гедеоновъ эфодъ и имѣлъ значеніе образа Іеговы и представлялъ изъ себя кумиръ или литое изображеніе Іеговы, которое было *поставлено* для поклоненія народу. Не понимавшій смысла этого изображенія, израильскій народъ могъ предаться идолопоклонству, оказывая почитаніе изображенію, какъ Богу, и не отличая Бога отъ символа Его. Объ израильтянахъ, какъ нарушителяхъ 2-й заповѣди десятословія, писатель книги Судей, естественно, могъ сказать: *и стали всѣ израильтяне блудно ходить за нимъ*. Отчасти въ пользу этого раввинскаго пониманія слова эфодъ говоритъ арабскій переводъ, въ которомъ евр. слову „эфод“ соотвѣтствуетъ „истуканъ“ (imago). Однако текстъ Библіи не даетъ права разумѣть истукана подъ эфодомъ. Если писатель книги Судей разумѣлъ подъ нимъ истукана (въ 8 гл.), то какъ онъ могъ о немъ сказать, что онъ сдѣлался *сѣтью Гедеону и всему дому его?* Какъ лучшій представитель ѳеократіи своего времени, Гедеонъ, поставивъ изображеніе Іеговы, какъ символъ присутствія Бога въ еврейскомъ народѣ, не могъ бы ошибочно понять значеніе этого символа. Онъ могъ бы сдѣлать различіе между образомъ Іеговы и самимъ Іеговою, Который былъ представленъ подъ этимъ образомъ Строгое сужденіе писателя книги Судей о поступкѣ Гедеона заставляетъ нѣсколько иначе представлять дѣло. Филологія можетъ дать ключъ къ болѣе вѣроятному представленію объ эфодѣ. По своему основному значенію слово „эфод“ аналогично слову ('ap^{h}ud^{h}āh = одѣяніе, покрывало, окладъ, риза), съ которымъ оно имѣетъ одинъ корень въ глаголѣ āp^{h}ad^h = окружать, облегать, опоясывать. У пр. Исаіи (30, 22) слово 'ap^{h}ud^{h}āh употреблено въ связи съ словомъ massēk^{h}āh, названіемъ идоловъ ('ap^{h}ud^{h}at^h massēk^{h}at^h=въ русск. переводѣ: окладъ идоловъ, точнѣе: литого истукана [2]), въ значе-

---

[1]) Такое мнѣніе высказывается очень многими библеистами древними (см. у Буддея, Historia Ecclesiastica, I, 764—765) и новѣйшими. Между послѣдними можно указать на Гезенiуса (Thesaurus, I, p. 135), Ватке (Die Biblische Theologie. 267—270, Anm. I), Де-Ветте (Archäologie, 338). Берто (Das Buch d. Richter und Ruth, 8, 27) и др. Арабскій переводъ также говоритъ, что эфодъ Гедеона представлялъ изъ себя статую, идола (imago, см. Gesenius, Thesaurus).

[2]) Связью слова афуда съ массека пр. Исаія имѣлъ въ виду указать на древній обычай обкладывать золотыми или серебряными пластинками изображенія или истуканы, сдѣланные изъ дерева или вылитые изъ низкаго металла (περιάργυρα, περίχρυσα, ср. Іер. 6,34).

нiи „окладъ“ литого истукана. Такое же значеніе должно придать и аналогичному ему слову эфодъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ говорится объ идолопоклонствѣ и предметахъ идольскаго почитанія. Въ связи съ словомъ pesel оно должно означать окладъ или ризa истукана. Въ связи съ словомъ maççēbʰāh оно будетъ означать „окладъ кумира“ и т. д. Въ этихъ случаяхъ не можетъ подходить къ нему значеніе одѣянія первосвященника. Въ книгѣ Судей это слово также стоитъ въ связи съ названіями идоловъ. Въ виду сказаннаго, естественно придать ему значеніе оклада или ризы и въ повѣствованіи о культѣ Гедеона, равно какъ и въ сказаніи о культѣ Михи. Такое пониманіе слова можетъ быть оправдано масоретскимъ текстомъ книги Судей Въ 18, 18 кн Судей слово эфодъ стоитъ въ грамматической связи съ словомъ песел.: pesel hā'ēpʰôdʰ [1]). Подобная связь не указываетъ на то, что эфодъ у Данитянъ былъ самостоятельнымъ кумиромъ или первосвященнической одеждой, но на то, что онъ былъ принадлежностью песел (истукана). Онъ могъ служить окладомъ или ризою для послѣдняго. Когда нужно было вопрошать Господа, его надѣвали на песелъ, символизировавшій Господа. Таково отношеніе эфода къ песел. Можно думать, что эта риза была сдѣлана по подобію первосвященническаго эфода, въ которомъ первосвященникъ вопрошалъ Господа. Она могла быть названа эфодомъ потому, что имѣла назначеніе, аналогичное назначенію первосвященническаго эфода. По своему значенію первосвященническій эфодъ отличался отъ Михина тѣмъ, что, тогда какъ первый употреблялся въ законномъ культѣ Іеговы, гдѣ воля Божія была узнаваема чрезъ посредство людей—первосвященниковъ, бывшихъ лишь истолко-

[1]) Нѣтъ достаточныхъ основаній предполагать неподлинность чтенія масоретами 18, 18 кн. Судей, какъ это дѣлаютъ Штудеръ (см. Köhler, Lehrbuch d. Biblischen Geschichte Alten Testamentes, II, 57) и И. Г Троицкій (Религіозное, общ. и гос. состояніе евреевъ во время судей, стр. 190), допускающіе выпаденіе wᵉ'etʰ между pesel и hā'ēpʰôdʰ въ еврейскомъ выраженіи: wayiqᵉḥû etʰ pesel hā'ēpʰôdʰ (рус. пер. *взяли истуканъ, эфодъ*) Хотя переводы LXX и Пешито, какъ говоритъ И. Г. Троицкій, и исправляютъ масоретскій текстъ въ данномъ мѣстѣ, но это еще не значитъ, что они возстановляютъ подлинный первоначальный текстъ. Согласно съ масоретами 18, 18 кн. Судей читаетъ Іонаѳанъ въ своемъ таргумимѣ. Съ другой стороны, допустить выпаденіе wᵉ'etʰ не позволяетъ свойство еврейскаго языка. Если бы передъ hā'ēpʰôdʰ выпало wᵉ'etʰ, то, какъ замѣтилъ уже Генгстенбергъ (Die Authentie des Pentateuches, II, 95), предъ pesel стоялъ бы членъ hā, какъ и предъ ēpʰôdʰ Если въ другихъ мѣстахъ кн. Судей ēpʰôdʰ представляется раздѣльно отъ pesel, то это можетъ говорить только о томъ, что эфодъ и песелъ были не совсѣмъ однородныя принадлежности культа Михи (ср. pesel и massēkʰāh.—притомъ эфодъ не всегда покрывалъ песелъ, а стоялъ особо, доколѣ не надѣвали его на „песел“ въ цѣляхъ вопрошенія Господа.

вателями воли Божіей, послѣдній, т. е. Михинъ—въ идолопоклонническомъ культѣ. Какъ надѣвавшійся на пеcел, Михинъ эфодъ, такимъ образомъ, служилъ незаконнымъ оракуломъ воли Божіей, которая, вѣроятно, узнавалась незаконными священниками, напр. Іонаѳаномъ Къ тому же то, что здѣсь выдавалось за волю Божію, не отъ Бога исходило, а отъ терафимовъ [1]) Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ нужно понимать въ культѣ Михи и другихъ идолопоклонническихъ культахъ связь эфода съ терафимами.

Выше замѣчено, что Гедеоновъ эфодъ не былъ первосвященническою одеждою, ни самостоятельнымъ изображеніемъ Іеговы, но одѣяніемъ, или ризою какого-нибудь кумира. Но какого? Текстъ Библіи не даетъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ. Однако, имѣя въ виду то обстоятельство, что вслѣдствіе поставленія Гедеономъ эфода въ Офрѣ началось общественное идолослуженіе (8, 26—27: *стали всѣ израильтяне блудно ходить туда за нимъ*, т е. эфодомъ, а съ другой стороны,—самое выраженіе *блудно ходить*, синонимичное выраженію „служить идоламъ“, можно предположить, что Гедеоновъ эфодъ представлялъ принадлежность такого же изображенія Іеговы, которое въ культѣ Михи названо pesel. Названа же у св писателя книги Судей лишь эта принадлежность изображенія Іеговы по свойству еврейскаго языка — употреблять часть вмѣсто цѣлаго (метонимія), когда эта часть представляетъ важность въ какомъ-либо отношеніи. Въ культѣ Гедеона могли имѣть мѣсто тѣ же священныя принадлежности, какія входили въ составъ Михина культа, а именно: на ряду съ эфодомъ здѣсь существовали pesel и t^{e}rāp^{h}îm [2]). Эти принадлежности культа и могли сдѣлаться „сѣтью“ для самого Гедеона и для всего его семейства. Такимъ образомъ, Гедеоновъ культъ представлялъ изъ себя служеніе Іеговѣ въ изображеніи, для котораго былъ сдѣланъ эфодъ съ цѣлью узнавать волю Божію. При введеніи своего культа, Гедеонъ могъ разсчитывать чрезъ олицетвореніе Господа расположить свой народъ, увлекавшійся чув-

---

[1]) Такъ можно понимать отвѣтъ священника Іонаѳана на вопросъ приходившихъ на гору Ефремову соглядатаевъ изъ колѣна Данова объ успѣхѣ ихъ предпріятія. По свидѣтельству кн. Судей, Іонаѳанъ отъ лица Господа отвѣчалъ соглядатаямъ *идите съ миромъ! Предъ Господомъ путь вашъ, въ который вы идете* (Суд. 18. 6). Понятно, что чрезъ незаконнаго священника не Господь отвѣчалъ. Выданный за слово Господа, этотъ отвѣтъ былъ полученъ священникомъ чрезъ терафимовъ.

[2]) Существованіе въ культѣ Гедеона терафимовъ или вообще какого-нибудь языческаго предмета на ряду съ эфодомъ предполагаютъ, напр., Шольцъ (Götzendienst, 98) и И. Г. Троицкій (Религіозное, общ. и гос состояніе евреевъ во время судей, стр. 190). Проф. Троицкій такъ говоритъ: „въ культѣ Данитянъ и Гедеона терафимы стояли рядомъ съ изображеніемъ Іеговы“.

ственнымъ языческимъ культомъ, къ законному служенію Іеговѣ, а не языческимъ божествамъ. Чрезъ свое религіозное нововведеніе, можетъ быть, онъ хотѣлъ упразднить изъ памяти народа алтарь Ваала, незадолго до побѣды надъ мадіанитянами имъ разрушенный, и тѣмъ предохранить своихъ единоплеменниковъ отъ дальнѣйшаго служенія Ваалу, къ которому они были склонны, какъ показываетъ фактъ почти поголовнаго ихъ уклоненія вслѣдъ этого идола непосредственно послѣ смерти своего освободителя отъ мадіамскаго ига. Вообще Гедеонъ хотѣлъ представить народу, нуждавшемуся въ матеріализаціи, чувственномъ представленіи Бога, наглядное доказательство присутствія среди него Господа, Который всегда можетъ, по желанію народа, возвѣщать ему Свою волю и рѣшать его судьбу. Но эта цѣль, извиняющая нѣсколько незаконный поступокъ Гедеона, не была достигнута вслѣдствіе унаслѣдованнаго отъ предковъ и лично пріобрѣтеннаго нравственнаго развращенія еврейскаго народа. Послѣдній въ служеніе Іеговѣ привнесъ элементы язычества вслѣдствіе неяснаго различенія между идеею и символомъ, образомъ и изображаемымъ. Незная, въ чемъ должно выразиться правильное отношеніе къ поставленному, можетъ быть, въ знакъ побѣды надъ мадіанитянами, изображенію Іеговы, нравственно грубые израильтяне легко уже впали въ идолопоклонство, нарушивъ брачную вѣрность Іеговѣ, Своему Богу („блудное хожденіе“), служа твари вмѣсто Творца. При такомъ представленіи Гедеонова культа можно понять, почему писатель книги Судей, замѣчая о приготовленіи Гедеономъ эфода, иначе говоритъ о виновникѣ послѣдняго *(и былъ онъ сѣтію Гедеону)*, чѣмъ о послѣдовавшихъ его примѣру израильтянахъ *(и стали блудно ходить...)*

Изъ сказаннаго можно видѣть, что по своему характеру культъ Михи и Данитянъ и культъ Гедеона однородны. Хотя тотъ и другой (культы) имѣютъ отношеніе къ служенію Іеговѣ, но по справедливости должны быть признаны незаконными культами. Увлекавшіеся этими культами, суевѣрные израильтяне становились нарушителями двухъ главныхъ заповѣдей закона Божія: почитая изображеніе (pesel) за Бога, тварь вмѣсто Творца (ср. Суд. 18, 24: *взяли боговъ моихъ)*, они являлись нарушителями второй заповѣди десятословія, воспрещающей дѣлать какія-либо изображенія и подобія Іеговы, а служа Богу въ изображеніи не въ Силомѣ, гдѣ должно было происходить законное служеніе Іеговѣ, а въ иномъ мѣстѣ, они являлись отступниками отъ Божественной заповѣди, угрожавшей всякому нарушителю ея проклятіемъ: *не ставить изображеній Іеговы въ тайномъ мѣстѣ* (Втор. 27, 15). Съ другой стороны, душою обоихъ разсматриваемыхъ культовъ служили те-

рафимы, предметы языческаго служенія. Соединяясь съ служеніемъ Іеговѣ, эти предметы дѣлали его нечистымъ, такъ что въ результатѣ могъ являться полный разрывъ союза съ Іеговою или, что тоже, полное язычество. При этомъ нельзя не обратить вниманія на то, что въ культѣ Михи было незаконное священство, чрезъ посредство котораго отъ терафимовъ были получаемы предсказанія, ложно выдававшіяся за рѣшенія воли Божіей. Послѣднее обстоятельство говоритъ о томъ, что культъ Михи и впослѣдствіи Данитянъ былъ нарушеніемъ еще закона о священствѣ, утвержденномъ за родомъ Аарона чудомъ прозябшаго жезла его (Числ. 17).

§ 3. Культъ мѣднаго змія.

Библейское сказаніе о происхожденіи мѣднаго змія содержится въ 21, 5—9 книги Чиселъ Сущность этого сказанія состоитъ въ слѣдующемъ. Однажды, среди трудностей путешествія по пустынѣ аравійской, недовольные посланною съ неба манною, евреи подняли ропотъ противъ Бога и Моисея, которые вывели ихъ изъ Египта Въ наказаніе за ропотъ Господь *послалъ на нихъ ядовитыхъ змѣевъ* (n^ehāšim śᵉrāp^him) [1]. Многіе изъ израильтянъ умирали отъ ужаленія этихъ змѣевъ. Наказаніе Божіе смягчилось лишь тогда, когда виновники ропота смирились и покаялись въ своемъ грѣхѣ противъ Бога и въ напрасномъ ропотѣ противъ Моисея. Для окончательнаго прекращенія язвы, Господь повелѣлъ Моисею,

---

[1] Появленіе змѣй въ еврейскомъ станѣ не было только обычнымъ дѣйствіемъ природы, хотя, по замѣчанію древнихъ историковъ (напр. Страбона) и путешественниковъ (Зеетцена), Синайскій полуостровъ и былъ богатъ вредными гадами, въ особенности змѣями, изъ породы цераст (самыя опасныя и ядовитыя). Послѣднія и въ настоящее время встрѣчаются тамъ въ большомъ множествѣ. Священно-библейскій текстъ даетъ возможность видѣть, что какъ многочисленность змѣй, такъ въ особенности случаи укушенія ими роптавшихъ на Бога и Моисея израильтянъ были особеннымъ Божіимъ наказаніемъ, выходившимъ изъ ряда обычныхъ естественныхъ явленій. По справедливому замѣчанію Г. К Властова (Священная Лѣтопись, т 3, стр. 127), въ данномъ случаѣ Господь повелѣваетъ существующимъ силамъ и явленіямъ природы дѣйствовать въ небывалыхъ дотолѣ размѣрахъ. Упомянутые въ библейскомъ повѣствованіи змѣи (n^ehāšim, съ эпитетомъ *палящіе* (śᵉrāp^him), вѣроятно, принадлежали къ разряду змѣй, укушеніе которыхъ причиняло внутри сильный жаръ или воспаленіе и возбуждало жажду, почему они и назывались дипсадами (διψάδες) Для евреевъ особенно чувствительно было это укушеніе· такъ какъ они не имѣли воды для утоленія жажды. По свидѣтельству древнихъ историковъ, въ Ливіи и Аравіи особенно часто можно было видѣть эту породу змѣи, которая иначе называлась πρηστήρ и καῦσος, καύσων, отъ πίμπρημι = сожигаю и καίω = жгу См Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. 1861, 109—110. Scholz, Götzendienst, 101—102; Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Alterthums, „Schlangen“, 1405

по его молитвѣ, сдѣлать изображеніе мѣднаго змія (n°ḥaš n°ḥošetʰ), ὄφις χαλκοῦς, и за станомъ выставить его на высокомъ знамени (nem). Ужаленные зміями, смотря на это изображеніе, должны были получать исцѣленіе. *И сдѣлалъ Моисей*, замѣчаетъ св бытописатель, *мѣднаго змія и выставилъ его на знамя, и когда змій ужаливъ человѣка, онъ, взглянувъ на мѣднаго змія, оставался живъ.*

Изъ словъ Божественнаго обѣщанія: *Если ужалитъ змій какого-либо человѣка, ужаленный, взглянувъ на него (змія), останется живъ* (8 ст.), а также и изъ прямого выраженія писателя книги Премудрости Соломоновой: *Обращавшійся (къ Богу) исцѣлялся не тѣмъ, на что взиралъ* (мѣднымъ зміемъ), *но Тобою* (Богомъ), *Спасителемъ всѣхъ* (16, 7) видно, что исцѣленіе ужаленныхъ ядовитыми змѣями, чрезъ обращеніе взоровъ къ мѣдному змію, не было слѣдствіемъ магическаго дѣйствія мѣднаго изображенія [1]), но имѣло сверхъестественный характеръ. Оно было непосредственнымъ даромъ невидимой силы Божіей и имѣло своимъ источникомъ Господа, Спасителя всѣхъ. Такъ какъ полученное евреями необыкновенное врачеваніе, слѣдовавшее непосредственно за обращеніемъ взоровъ къ мѣдному змію, обязывало ихъ къ послушанію Богу, противъ Котораго они такъ неблагодарно возроптали, то всего естественнѣе допустить, что избавленію отъ наказанія Божія въ данномъ случаѣ предшествовало сознаніе народомъ своего грѣха, какъ причины бѣдствія, и искреннее моленіе о помилованіи, основанное на вѣрѣ въ Божественную помощь [2]). Такимъ образомъ, Господь посылалъ народу исцѣленіе только вслѣдствіе его рас-

[1]) Такъ предполагаютъ сторонники естественнаго объясненія библейскихъ чудесъ. Наиболѣе распространенное изъ естественныхъ объясненій разсматриваемаго чуда принадлежитъ Бауеру. Отрицая сверхъестественное, онъ признавалъ полученное евреями исцѣленіе за психическое, основанное на силѣ вѣры (воображенія) въ исцѣленіе отъ тѣлесныхъ болѣзней, при чемъ допускалъ возможность мысли, будто Моисей при этомъ дѣйствовалъ соотвѣтственными медицинскими средствами (Ausführliche Erklarungen der Wunder des Alten Testamentes, 1, 228). Нѣкоторые ученые также полагаютъ что мѣдный змій былъ воздвигнутъ по подражанію ядовитымъ змѣямъ пустыни съ тѣмъ, чтобы каждый израильтянинъ могъ беречься отъ укушенія послѣдними. По мысли этихъ ученыхъ, своимъ исцѣленіемъ евреи были обязаны движенію, какое они должны были совершать изъ шатровъ къ удаленному отъ стана мѣдному змѣю для возврѣнія на него,—средству, вполнѣ аналогичному употребляемому нынѣ въ южной Италіи для исцѣленія отъ укушенія тарантеллы и состоящему изъ движенія или танцевъ (См Winer, Real-Worterbuch, Bd. II, „Schlange“, 414.

[2]) Такой взглядъ поддерживается Эдеромъ (Theologie d Alten Testaments, 1, 116. 118 f.), Кнобелемъ (Die Bucher Numeri, Deuteronomium und Josua, 111.), Келеромъ (Herzog, Real-Encyklopädie, Bd. XIII. 1 Aufl., 563, „Schlange“), Шольцомъ (Gotzendienst, 102) и др.

каянія. Съ этой точки зрѣнія мѣдный змій былъ лишь символомъ или образнымъ дѣйствіемъ сверхъестественной цѣлебной силы Іеговы По выраженію писателя книги Премудрости Соломона (16, 6), онъ былъ *знаменіемъ спасенія* (σύμβολον σωτηρίας) *на воспоминаніе о заповѣди закона Божія*. Что, дѣйствительно, онъ имѣлъ символическое значеніе, въ этомъ удостовѣряютъ слова самого Господа Іисуса Христа, въ которыхъ возвышеніе змія на древо представляется знаменіемъ вознесенія Господа Іисуса Христа на древо креста (Іоан. 3, 14 и сл.) Возвышеніе змія на древо было также символомъ и прообразомъ совершившагося чрезъ крестныя страданія и смерть Іисуса Христа умерщвленія духовнаго змія, сатаны, подобно ядовитымъ змѣямъ аравійской пустыни, постоянно обольщающаго, какъ бы угрызающаго, падшее человѣчество [2]) Почему именно змѣй, а не другой какой-нибудь предметъ, былъ назначенъ символомъ спасенія, объ этомъ трудно сказать что-нибудь опредѣленное. Но возможно допустить, что мѣдное изображеніе

---

[2]) Прообразовательное значеніе мѣднаго змія, кромѣ прямыхъ словъ самого Іисуса Христа (Іоан 3, 14 и сл.), подтверждается свидѣтельствомъ многихъ церковныхъ пѣсней (см. Предызображенія Креста Христова въ Ветхомъ Завѣтѣ по указанію церковно-богослужебныхъ книгъ. Воронова, Москва. 1865, стр 49—51) и толкованіями св. отцовъ Церкви. По св Іоанну Златоусту. соотвѣтствіе между прообразомъ (зміемъ) и истиною (Распятымъ на крестѣ) состоитъ въ слѣдующемъ. „Тамъ (въ Ветхомъ Завѣтѣ) іудеи спасаются отъ смерти только временной, здѣсь вѣрующіе- отъ смерти вѣчной Тамъ повѣшенный змій исцѣляетъ отъ угрызеній змѣй, здѣсь распятый Іисусъ врачуетъ отъ угрызеній духовнаго змія. Тамъ тѣлесными очами взирающій получаетъ уврачеваніе; здѣсь взирающій очами душевными освобождается отъ всѣхъ грѣховъ Тамъ повѣшена мѣдь, изображавшая подобіе змія, здѣсь—тѣло Владыки. образованное Духомъ. Тамъ змій угрызалъ, змій врачевалъ, такъ и здѣсь смерть погубила смерть и спасла Но змій, который погублялъ, имѣлъ ядъ, а который спасалъ, не имѣлъ яда; тоже опять и здѣсь: смерть погубившая имѣла грѣхъ, какъ змій—ядъ, а смерть Владыки была свободна отъ всякаго грѣха, какъ мѣдный змій—отъ яда“. Бл. Ѳеодоритъ (вопр. 38 на кн. Чисел) типическій характеръ мѣднаго змія находитъ въ слѣдующемъ: 1) „Какъ мѣдный змій имѣлъ видъ змѣя, но не его ядъ, такъ и Христосъ имѣлъ видъ грѣховнаго человѣка, но не его грѣхъ. 2) Какъ израильтяне, съ вѣрою взирая на мѣднаго змія, исцѣлялись и, такимъ образомъ, сохраняли свою тѣлесную жизнь, такъ тѣ, которые смертельно ранены древнимъ зміемъ обольстителемъ, съ вѣрою взирая на вознесеннаго на древо креста Спасителя, получаютъ исцѣленіе отъ грѣха и смерти и вѣчную жизнь“. Типическій характеръ мѣднаго змія, какъ символа вознесенія Іисуса Христа, очень часто служилъ излюбленною темою для новѣйшихъ христіанскихъ толкователей Библіи. На этой темѣ останавливается Ольсгаузенъ (Biblischer Commentar uber sammtliche Schriften des Neuen Testaments, Bd 2. Das Evangelium des Iohannes, z 3, 14 и сл), Менкенъ (Uber die eherne Schlange und das symbol Verhältniss derselben zur Person und Geschichte Iesu in Schriften, Bd VI, 1858 S. 349—411) и др. См. Winer, Real-Wörterbuch, „Schlange“.

скорѣе, чѣмъ какое-либо другое, могло напомнить евреямъ о причинѣ укушенія змѣями, о грѣхѣ, виновникомъ котораго является змій духовный, діаволъ (Апок 12, 9; 20, 2; ср Іоан. 8, 44), и предрасположить ихъ къ раскаянію въ грѣхѣ [1]. Библія не даетъ также

---

[1]) Кромѣ представленнаго соображенія, въ библейской литературѣ встрѣчаются еще два взгляда по этому вопросу. Представителями ихъ являются Винеръ (Real-Wörterbuch. Bd II. 414–415) и Баудиссинъ (Studien z. s R G., 1. 289) По первому Моисей заимствовалъ мѣднаго змія, символъ цѣлительной силы Божіей, изъ Египта, гдѣ змій считался издревле символомъ исцѣленія По второму въ основѣ представленія о мѣдномъ змѣѣ лежало древнесемитическое вѣрованіе Не вдаваясь въ подробный разборъ этихъ взглядовъ, остановимся на общей ихъ мысли о заимствованіи Моисеемъ образа мѣднаго змія изъ культовъ язычества и о связи съ аналогичными явленіями въ области другихъ религій Дѣйствительно ли Моисей взялъ образъ мѣднаго змія изъ культовъ язычества?—Положительный отвѣтъ не можетъ быть оправданъ ни внѣшне-историческими свидѣтельствами, ни библейскими, на слѣдующихъ основаніяхъ·

А) Въ культѣ язычниковъ значеніе символовъ исцѣленія, врачеванія болѣзней имѣли живыя змѣи Въ виду этого Моисеевъ мѣдный змѣй, какъ изображеніе, не можетъ въ этихъ культахъ найти себѣ соотвѣтствующей формы Допустить заимствованіе мѣднаго змія изъ язычества не позволяетъ и существенное отличіе всегдашняго представленія язычниковъ и евреевъ о змѣѣ. Для евреевъ змій былъ нечистымъ животнымъ и имѣлъ значеніе обольстителя людей и виновника зла въ нравственномъ мірѣ (Быт 3, 15). О значеніи змѣя въ Ветхомъ Завѣтѣ см. у Рима въ Handwörterbuch, „Schlangen“, 1402—1406) У язычниковъ, наоборотъ, онъ имѣлъ значеніе символа жизни и считался богомъ. Заимствованіе образа змія изъ язычества было бы, такимъ образомъ, полнымъ противорѣчіемъ постоянному вѣрованію евреевъ.

Б) Мысль о томъ, что прототипомъ Моисеева мѣднаго змія, въ частности, могли послужить змѣи, имѣвшія мѣсто въ культахъ египтянъ, вавилонянъ и финикіянъ, хотя съ исторической точки зрѣнія не можетъ представлять затрудненій для ея усвоенія, однако является невозможною съ библейской точки зрѣнія. Египтяне, дѣйствительно, почитали змѣй. Они представляли міръ подъ образомъ змѣя, такъ какъ послѣдній своимъ ежегоднымъ въ весеннее время переодѣваніемъ изъ старой въ новую кожу служилъ прекраснымъ символомъ ежегоднаго обновленія земли (Harapollo, 1, 2. См Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, 110). Въ египетскихъ миѳологіяхъ змѣй является, какъ безсмертный, владыка жизни и смерти, принципъ жизни, какъ богъ. Это подтверждается большимъ мендесскимъ памятникомъ изъ времени Птоломея II, гдѣ одинъ змѣй представляется съ короною какъ богиня Нехебъ, а другой—какъ богиня Буто (Уто) (Brugsch in Zeitschrift fur ägyptische Sprache, 13 Jahrg. 1875. 34 См. Scholz, Götzendienst, 104). Кромѣ того, египтяне почитали не безвредныхъ змѣй, но ядовитыхъ, къ числу которыхъ принадлежалъ „царскій змѣй“, уреусъ. Эти змѣи у нихъ считались безсмертными, такъ какъ онѣ господствовали надъ жизнью и смертью и могли чрезъ дуновеніе умерщвлять всякое животное (Harapollo, 1, 1. См Scholz, Götzendienst, 104). Какъ господствующіе надъ жизнью и смертью, змѣи у египтянъ въ кругѣ боговъ занимали высшее мѣсто. Распространенность змѣй въ культахъ египтянъ, въ землѣ которыхъ долгое время жили евреи, повидимому, есть

указаній на то, въ какой причинной связи стояло изображеніе змія съ мѣднымъ его матеріаломъ Объ этомъ также можно говорить только съ вѣроятностью, вытекающею непосредственно изъ основного взгляда на змія, какъ имѣвшаго чисто-символическое значеніе. Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что мѣдь была выбрана потому, что она своимъ огненно-краснымъ цвѣтомъ прекрасно могла символизировать воспалительное дѣйствіе укушенія змѣй, которое прекращалось при взглядѣ на мѣдное изображеніе змія [1])

Изъ представленнаго библейскаго повѣствованія о происхожденіи мѣднаго змія можно видѣть, что это изображеніе было по-

---

достаточное основаніе первообразъ Моисеева мѣднаго змія усматривать въ зміяхъ египтянъ Къ тому же въ пользу египетскаго происхожденія мѣднаго Моисеева змія можетъ говорить созвучіе слова „сараф "съ названіемъ Сераписа (Плутона) египетской религіи, который иногда былъ изображаемъ въ воздвигнутомъ змѣѣ съ человѣческою головою и бородою и котораго культъ, достигшій цвѣтущаго состоянія только при Птоломеяхъ, имѣлъ свои проблески еще при Сезострисѣ-Рамзесѣ II (Riehm, Handwörterbuch, 1407), такъ что могъ быть извѣстенъ Моисею, жившему въ Египтѣ. Однако такое заключеніе представляется неестественнымъ Моисей не могъ заимствовать образъ мѣднаго змія отъ египтянъ потому, что въ египетскихъ миѳологіяхъ змѣй имѣлъ значеніе прямо бога, а не символа божественной силы спасенія Послѣдняя идея у египтянъ стала соединяться съ змѣемъ только впослѣдствіи и выродилась изъ пониманія этого гада, какъ принципа жизни (см Scholz, Götzendienst, 104) По библейскому сказанію, наоборотъ, Моисеевъ змѣй, прежде всего, былъ символомъ спасенія (Прем Сол. 16, 6), символомъ удаленія зла силою Іеговы по вѣрѣ въ Него Богомъ змѣй сдѣлался у евреевъ лишь впослѣдствіи, когда первоначальный смыслъ его для нихъ потерялся вслѣдствіе различныхъ условій народной жизни Значитъ, есть прямая противоположность между идеею Моисеева змія и змѣевъ египтянъ, препятствующая послѣднихъ (т. е египетскихъ змѣевъ) считать прототипомъ перваго Что сказано объ отношеніи Моисеева змія къ змѣямъ египтянъ, это же можетъ быть сказано и объ отношеніи его къ змѣямъ финикійской и вавилоно-ассирійской религій. Для финикіянъ и ассировавилонянъ змѣи также имѣли значеніе боговъ, какъ принципъ жизни (Lénormant, Origines de l'histoire. t. 1, 2 ed., p. 106, и См Ferriere, Paganisme des Hebreux. 1884, p 209 -210) Можетъ быть, змѣи этихъ народовъ, какъ предметы ихъ вѣрованія, имѣли нѣкоторое отношеніе къ мѣдному змѣю Моисея, но во всякомъ случаѣ они не могли быть первообразомъ для послѣдняго Они могли послужить лишь поводомъ къ злоупотребленію древнимъ священнымъ памятникомъ исцѣленія со стороны чувственнаго еврейскаго народа

[1]) Подобное пониманіе причинной связи образа змія съ мѣднымъ его матеріаломъ представляется болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ пониманіе Кейля (Biblischer Commentar uber die Bucher Moses. Numerus, z 21, 8), полагающаго, будто мѣдь была выбрана потому, что цвѣтъ ея при падающихъ на нее лучахъ солнца весьма много походилъ на цвѣтъ *пылающихъ змѣевъ* (śᵉrāpʰîm nᵉḥāšîm). Цвѣтъ мѣди не могъ соотвѣтствовать цвѣту ядовитыхъ змѣевъ, потому что послѣдніе (порода дипсадъ) имѣли не мѣдно-красный цвѣтъ, а бѣлый, съ двумя черными пятнами на хвостѣ Scholz, Götzendienst, 102. Anm.

ставлено Моисеемъ по волѣ Божіей не для народнаго поклоненія, но какъ символъ спасенія угрызенныхъ змѣями, основаннаго на вѣрѣ въ Бога. Такимъ образомъ, по первоначальной своей идеѣ мѣдный змій не былъ противенъ духу истинной еврейской религіи, которымъ не совершенно воспрещалась символика. Въ этомъ смыслѣ онъ не имѣетъ никакого отношенія къ язычеству съ его грубою символикою. Ниоткуда не видно, чтобы евреи въ пустынѣ воздавали змію божескія почести Имъ хорошо было извѣстно, что цѣлителемъ отъ укушенія ядовитыхъ змѣевъ былъ самъ Іегова Почитаніе и куреніе мѣдному змію произошло лишь впослѣдствіи. Изъ пустыни евреи внесли символъ своего исцѣленія, какъ священную реликвію, въ землю Обѣтованную Здѣсь онъ сохранялся въ цѣлости даже до времени благочестиваго царя Езекіи Послѣдній, заботясь о возстановленіи благочестія въ своемъ царствѣ, между другими памятниками язычества, истребилъ и змія Какъ свидѣтельствуетъ св. писатель 4 кн Царствъ (18, 4), Езекія не пощадилъ священнаго памятника исцѣленія евреевъ въ пустынѣ потому, *что до самыхъ тѣхъ дней сыны израилевы кадили ему, и называли его Нехуштанъ* [2]) (n^{e}huš^{e}tān = „что изъ мѣди", 4 Цар. 18, 4). Очевидно, что въ землѣ Обѣтованной мѣдный змій потерялъ для евреевъ свое первоначальное значеніе, какъ символъ спасенія Онъ сдѣлался для нихъ предметомъ языческаго идолослуженія, предъ которымъ они стали совершать жертвы, куренія. Грѣхъ израиля, такъ возмутившій благочестивое чувство царя Езекіи и заставившій послѣдняго истребить мѣдное изображеніе (змія), состоялъ въ чувственномъ представленіи Бога-Цѣлителя и Избавителя отъ всѣхъ болѣзней (Исх. 15, 26; ср. Прем. Сол. 16, 5—8). Вмѣсто того, чтобы просить Бога объ исцѣленіи отъ болѣзней, а мѣдное изображеніе змія признавать лишь памятникомъ, символомъ нѣкогда происшедшаго избавленія отъ смерти, евреи, по свойственной имъ склонности чувственно представлять невидимаго

---

[2]) По мнѣнію нѣкоторыхъ библеистовъ, названіе n^{e}huš^{e}tān ведетъ свое происхожденіе отъ царя Езекіи, который разбилъ змія, сохранившагося отъ временъ Моисея Въ знакъ презрѣнія къ этому предмету религіознаго вѣрованія евреевъ, Езекія, говорятъ, далъ ему презрительное названіе Нехуштанъ, что значитъ: „мѣдянкъ", отъ n^{e}hōšet^{h} = мѣдь, или „змѣенокъ, отъ nāḥaš = змѣй) Но проф. Гуляевъ (Историческія книги Св. Писанія В 3, стр 353) съ большею справедливостью усвояетъ происхожденіе этого названія народу, служившему предъ зміемъ. Онъ видитъ въ немъ не презрительное имя, а почетное. Въ самомъ дѣлѣ, трудно допустить, чтобы Езекія далъ мѣдному змѣю названіе Нехуштанъ. Дать названіе вещи уничтоженной значитъ сохранить о ней память на долгое время. Могъ ли Езекія сдѣлать это, когда онъ имѣлъ въ виду окончательно изгладить изъ памяти народа все, относившееся къ идолопоклонству?

Бога, въ землѣ Обѣтованной, вѣроятно, стали обращаться съ молитвою объ исцѣленіи отъ болѣзней къ мѣдному змію, такъ что послѣдній для нихъ сдѣлался Богомъ-Цѣлителемъ, въ результатѣ чего явился чисто языческій образъ представленія о Богѣ. Чрезъ воплощеніе Бога въ чувственномъ предметѣ идея невидимаго Бога потеряла свой духовный характеръ Въ этомъ случаѣ произошло у язычествовавшаго израиля то же, что и въ другихъ случаяхъ при почитаніи символическихъ изображеній, т. е. слияніе символа съ символизируемымъ, идеи съ простымъ знакомъ ея. Мѣдный змій, священный памятникъ чуднаго исцѣленія предковъ въ пустынѣ, сдѣлался предосудительнымъ предметомъ вѣрованія сыновъ израилевыхъ, надобно полагать, вслѣдствіе неяснаго сознаванія ими истиннаго его смысла, помраченнаго отчасти аналогичными случаями служенія зміямъ въ культахъ, съ одной стороны, египтянъ, съ другой, — финикіянъ. Культы послѣднихъ послужили поводомъ къ злоупотребленію священною реликвіею [1]) (4 Цар. 18, 4). Въ почитаніи мѣднаго змія еврейскимъ народомъ представляется, такимъ образомъ, новый образецъ библейскихъ вѣрованій, оттѣненныхъ чертами язычества.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

§ 1. **Служеніе на высотахъ.**

Вторымъ типомъ *неполнаго* идолопоклонства древнихъ евреевъ служитъ почитаніе истиннаго Бога *на высотахъ*. Этотъ видъ идолопоклонства представляетъ собою наглядный образецъ искаженія библейскаго ученія о единствѣ мѣста для богослуженія (Втор. 12, 5. 14).

Въ еврейской Библіи *высоты* называются bāmôth „бамот“, въ ед. ч. bāmāh „бама“. Кромѣ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, это названіе нѣсколько разъ встрѣчается въ памятникѣ моавитскаго царя Меши [1]). Изъ употребленія этого названія въ языкѣ евреевъ и моавитянъ (ср. Числ. 21, 19 и сл.; Ис. 15. 2; 16, 12; Іер. 48, 35 и др.) можно заключить, что по своему происхожденію

---

[1]) Такое пониманіе происхожденія культа мѣднаго змія у язычествовавшихъ евреевъ находится напр. у Элера въ Theologie des Alten Testaments. Bd. 1, 119.

[1]) „Новооткрытый памятникъ моавитскаго царя Меши“, Д. А. Хвольсона, Хр. Чт 1870, II, стр. 95—96, строк. 3. 9. 27

оно семитическое [1]). Корень его филологи указываютъ въ глаголѣ bûm = попирать ногами, или въ глаголѣ nâbʰâh = быть высокимъ [2]). При послѣднемъ производствѣ bâmâh будетъ равнозначно nᵉbʰâmâh. Нарицательнымъ его значеніемъ служитъ „высота“. Съ этимъ значеніемъ оно, дѣйствительно, употреблялось въ древности у народовъ семитскаго племени въ обыкновенной поэтической рѣчи. Это особенно видно изъ слѣдующихъ мѣстъ Священнаго Писанія: Числ. 21, 28; Втор. 32, 13; 33, 29; Пс 17, 34; Іер 26, 18; Ам. 4, 13; Мих. 1, 3; 3, 12; Ис. 14, 14; Іов. 9, 8, гдѣ говорится о бама (= „высотѣ“) горъ, облаковъ и моря. Но въ богослужебномъ языкѣ древнихъ семитовъ бама имѣло спеціальное значеніе. LXX въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своего перевода въ этомъ случаѣ оставили его безъ перевода, какъ бы собственное названіе (ср. 1 Цар. 9, 13. 14. 19. 25; 10, 5; 1 Пар. 16, 39; 21, 29; 2 Пар. 1, 13: βαμᾶ; Іез. 20, 29: Ἀβαμά = евр. bâmâh съ членомъ). Въ другихъ мѣстахъ они перевели его различно: ὑψηλή, ὑψηλόν, ὕψος = слав. *высокая* (въ книгахъ Историческихъ), βωμός = слав. *гора* (въ кн. Пророческихъ) и στήλη (въ Пятокнижіи М., въ Лев. 26, 30; Числ. 22, 41; 33, 52) = слав. *капище, столбъ*. Въ вульгатѣ ему соотвѣтствуетъ excelsum (= высокое). Изъ свидѣтельства переводовъ можно заключить, что на богослужебномъ языкѣ бама означало нѣчто „высокое“ или „возвышенное“. По вопросу о томъ, какъ частнѣе опредѣлить значеніе этого „высокаго“, „возвышеннаго“, евр. бама, библеисты между собою расходятся. По мнѣнію однихъ, преимуще-

---

[1]) Мнѣніе (см Scheukel. Bibel-Lexicon. B. III, 119), по смыслу котораго bâmâh имѣетъ корень въ арійскихъ языкахъ (bâmâh = βωμός) и заимствовано евреями изъ священнаго языка арійцевъ (отъ bam = холмъ, вершина) не можетъ быть признано вѣроятнымъ какъ потому, что въ литературныхъ памятникахъ арійцевъ не встрѣчается этого слова, такъ и потому, что у арійцевъ соотвѣтствовавшее ему, по смыслу этого мнѣнія, βωμός служило названіемъ только священнаго мѣста, тогда какъ семитическое bâmâh весьма часто употреблялось для обозначенія высотъ, не имѣвшихъ отношенія къ богослуженію.

[2]) Проф. А А. Олесницкій (Мегалитич. пам. св. з., стр. 50), признавая „несомнѣнно семитическое происхожденіе“ термина бама, на основаніи пророческой рѣчи Іезекіиля (20, 29), считаетъ его составнымъ, образовавшимся изъ bô' и mâh, и придаетъ ему значеніе „то, чѣмъ входятъ, входъ, дверь. или, по культовому значенію памятника, двереобразный кумиръ, предметъ поклоненія, имѣющій видъ двери“. По нему, бама имѣетъ связь съ арам. баба и араб бабъ = дверь. Подобная этимологія слова не можетъ быть допущена главнымъ образомъ потому, что обусловливаемое ею значеніе нельзя приложить къ тѣмъ мѣстамъ Св. Писанія, въ которыхъ говорится о бама горъ, облаковъ и морей. Она, очевидно, возникла спеціально для подтвержденія предлагаемаго г. профессоромъ реальнаго значенія слова bâmâh, имѣвшаго отношеніе къ богослуженію древнихъ народовъ, вопреки правилу, по которому реальное значеніе словъ должно опираться на филологію.

ственно раввиновъ, бама означало то же, что miz^{e}bēah = жертвенникъ, алтарь [1]). Это мнѣніе утверждается на свидѣтельствѣ первой половины 15 ст. 23 гл. 4 Цар., гдѣ вефильскій алтарь, повидимому, отождествляется съ bāmāh, которую построилъ Іероваамъ I [2]) Но сила его (мнѣнія) значительно ослабляется смысломъ второй половины этого же стиха и нѣкоторыхъ мѣстъ Свящ Писанія, въ которыхъ алтари (miz^{e}bēah) раздѣльно упоминаются, eo ipso и отличаются отъ бамот Вотъ эти мѣста по русской Библіи *Также и жертвенникъ тотъ и высоту* (et^{h} hammiz^{e}beah hahû' w^{e}'et^{h} habbāmāh) *онъ* (Іосія) *разрушилъ* (4 Цар 23, 15^{b}) *А если вы*, говорилъ ассирійскій полководецъ Рабсакъ израильтянамъ, *скажете на Господа Бога нашего мы уповаемъ, то на того ли, которого высоты и жертвенники* (et^{h}-bāmot^{h}âw w^{e}'et^{h}- miz'b^{e}hot^{h}âw) *отнялъ Езекія, и сказалъ Іудѣ и Іерусалиму предъ сими только жертвенникомъ поклоняйтесь въ Іерусалимѣ* (4 Цар 18, 22, ср Ис 36, 7) *Пошли весь израильтяне въ города іудейскіе*, замѣчаетъ свящ писатель 2 кн. Парал. о религіозной ревности современниковъ царя Езекіи, *и разбили статуи, срубили посвященныя дерева и разрушили высоты и жертвенники* (et^{h}-habbāmôt^{h} w^{e}'et^{h} hammiz^{e}b^{e}hôt^{h}) *во всей Іудеѣ, и въ землѣ Веніаминовой, Ефремовой и Манассіиной, до конца* (2 Пар 31, 1) Имѣя въ виду всѣ эти свидѣтельства Св Писанія, другіе библеисты признаютъ бамот отличными отъ алтарей. Такъ какъ и первые библеисты, и послѣдніе указываютъ основаніе для своихъ мнѣній въ Словѣ Божіемъ, то невозможно, принявши мнѣніе однихъ, отвергнуть мнѣніе другихъ. Оба эти мнѣнія удобно могутъ быть совмѣщены. Хотя терминъ бама и не означалъ *исключительно* алтаря, но содержалъ въ объемѣ своего понятія указаніе на то, что жертвенный алтарь составлялъ главную принадлежность бамы. Въ собственномъ же смыслѣ подъ бамой разумѣется нѣчто другое. Изъ многихъ выраженій, находящихся въ разныхъ мѣстахъ Свящ. Писанія, видно, что въ Ветхомъ Завѣтѣ такъ назывались, прежде всего, возвышенія естественныя, горы и холмы, гдѣ на алтаряхъ совершались религіозныя богослужебныя дѣйствія или въ честь истиннаго Бога, или въ честь языческихъ боговъ. Существованіе такихъ возвышеній или высотъ можетъ быть подтверждено выраженіями, въ которыхъ говорится о восхожденіи на высоту: 'ālāh habbamāh или hālak^{h} labbāmāh = идти на высоту, εἰς βαμὰ или εἰς τὴν ὑψηλήν (1 Цар. 9, 13 и сл. 19, ср. 1 Цар. 10, 5; 2 Пар. 1, 3, Ис. 15, 2, Іер 48, 35) и о схожденіи съ высоты: yārad^{h} mēhabbāmāh (1 Цар. 9, 25; 10, 5),

[1]) См. Carpzov, Apparatus historico-criticus, p 334 (annotationes)
[2]) А. А. Олесницкій, Мегалит. пам. св. з., 44

и въ особенности слѣдующимъ выраженіемъ пр. Іезекіиля: *Я* (Господь) *привелъ ихъ* (евреевъ) *въ землю, которую клятвенно обѣщалъ дать имъ, поднявъ руку Мою и они, высмотрѣвъ себѣ всякій высокій холмъ и всякое вѣтвистое дерево, стали закалать тамъ жертвы свои, и ставили тамъ оскорбительныя для Меня приношенія свои.. и Я говорилъ имъ, что это за высота, куда ходите вы? потому и имя ей бама называется она и до сего дня* (20, 28—29). Въ этомъ выраженіи пророка Іезекіиля ясно признаются синонимическими слова bāmāh (=высота) и gib^{he}āh (=холмъ). Послѣднее слово можетъ означать лишь естественный холмъ, какъ „вѣтвистое дерево“ можетъ означать лишь естественное дерево Но иногда терминъ бамот въ Библіи употребляется для обозначенія искусственныхъ высотъ Существованіе послѣднихъ становится яснымъ изъ усвоенія названія бамот священнымъ мѣстамъ, которыя были не на горахъ или холмахъ. Нельзя, напр., естественныя высоты разумѣть подъ бамот, которыя построены были въ долинахъ (Іер. 7, 31; 19, 5; ср. ст. 2; 32, 35), городахъ (4 Цар. 17, 9; 23, 5) и подъ деревьями (3 Цар 14, 23). Не объ естественныхъ высотахъ говорятъ священные писатели, когда прилагаютъ къ нимъ выраженія: *разрушить, истребить* (Лев. 26, 30, Числ 33, 52, 4 Цар. 21, 3), *построить и сдѣлать бамот* (Іер. 19, 5; 32, 35 и др.; 3 Цар. 11, 7; 14, 23; 4 Цар. 17, 9; 21, 3; 23, 15; 2 Пар. 28, 25; 33, 19; ср. Нам. Меши, стр. 3) или *сжечь бама* (4 Цар. 23, 15) и др. Такія выраженія могутъ быть приложены только къ искусственнымъ высотамъ, какъ человѣческимъ сооруженіямъ. Подъ этими сооруженіями или искусственными высотами нельзя разумѣть ни искусственно набросанныхъ холмовъ или земляныхъ насыпей, подобныхъ искусственнымъ курганамъ, которые встрѣчаются въ Германіи и называются Hünengräber [1]), ни тѣхъ сооруженій, которыя

[1]) Gesenius in „Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testamentes“ v. Gramberg, Vorrede, XXI. Хотя въ пользу мнѣнія Гезенiуса можетъ говорить существованіе искусственныхъ холмовъ, какъ мѣстъ культа, у другихъ народовъ, напр. у народовъ передней Азіи, среди которыхъ, по свидѣтельству греческихъ писателей (Діодора Сицилійскаго и Страбона), были извѣстны такъ называемые „валы Семирамиды“ (высокія мѣста культа, разсѣянныя по всей передней Азіи) тѣмъ не менѣе согласиться съ нимъ невозможно, такъ какъ въ Палестинѣ доселѣ еще не найдено остатковъ искусственныхъ холмовъ. Къ тому же иногда искусственныя высоты въ Библіи представляются находящимися на естественныхъ возвышеніяхъ, на высокомъ холмѣ. „Нужно, говоритъ въ виду этого проф. А А. Олесницкій (Мегалитич. пам. св. з., стр. 308), представить себѣ Палестину, всю, за исключеніемъ лишь немногихъ долинъ, покрытою толстою каменною корою, чтобы понять, что на такихъ каменныхъ холмахъ нельзя было насыпать земляныхъ кургановъ уже потому, что земли для насыпи здѣсь нѣтъ“.

(будто) были похожи на древне-ханаанскія капища и состояли изъ высокаго каменнаго конуса, который былъ символомъ Святаго, и „высоты“ въ собственномъ смыслѣ,—изъ алтаря, священнаго дерева или рощи и изображенія отдѣльнаго божества [1]) Подъ ними разумѣются особаго рода постройки или святилища съ алтарями. Послѣднее вытекаетъ изъ смысла слѣдующаго выраженія свящ. писателя 4 Цар. 23, 8: *И вывелъ* (Іосія) *всѣхъ жрецовъ изъ городовъ іудейскихъ и осквернилъ высоты* (бамот), *на которыхъ совершали куренія жрецы, отъ Гевы до Вирсавіи, и разрушилъ высоты* (бамот) *предъ воротами, ту, которая у входа въ ворота Іисуса градоначальника, и ту, которая на лѣвой сторонѣ у городскихъ воротъ.* Упоминаемыя здѣсь „высоты предъ воротами“ не то же, что „высоты, находившіяся отъ Гевы до Вирсавіи“. Трудно допустить, чтобы предъ воротами какъ города, такъ и частнаго дома, поставлена была какая-либо насыпь или стояла естественная высота Между тѣмъ на пространствѣ отъ Гевы до Вирсавіи могли быть и холмы въ собственномъ смыслѣ. Въ виду этого соображенія, нѣкоторые библеисты [2]) разумѣютъ подъ высотами предъ воротами особой

---

[1]) Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 390. Хотя коническая форма высотъ можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія новѣйшихъ открытій въ области ориентологіи, такъ какъ за нее достаточно свидѣтельствуетъ конический камень Гелиогабала и Зевса Казія (см. Baudissin, Studien z. s. R. G., Hf. II, 259. Anm. 7), вслѣдствіе чего „бамот“ можно бы отождествить съ пирамидами, но она не можетъ быть приложима къ упоминаемымъ въ Библіи высотамъ. Содержащіяся въ Св Писаніи изреченія объ искусственныхъ высотахъ трудно приложить къ пирамидамъ. Эти изреченія даютъ возможность подъ „бамот“ разумѣть капища палатки (ср Іез. 16, 16; 4 Цар. 23, 7). Съ другой стороны, мнѣніе Эвальда о конусообразности „бамот“ не можетъ быть принято потому, что при упоминаніи о „бамот“ въ В. З. нигдѣ не говорится о высокомъ конусѣ (Scholz, Götzendienst, 121) Кромѣ того, оно недостаточно подтверждается изображеніемъ храма Паосскаго на одной кипрской монетѣ. Наконецъ, разсматриваемое мнѣніе не имѣетъ отношенія къ тѣмъ мѣстамъ Библіи, на которыхъ основывается (ср. Числ. 33, 52; Втор 12, 3; 2 Пар. 23, 15). Невѣроятность его вытекаетъ изъ несомнѣннаго различія между бама и ашера. Подробное опроверженіе этого мнѣнія можно читать у Кейля (Руководство къ Библейской Археологіи, ч 1, 562) и Мюллера (Herzog, Real-Encyklopadie, 1 Aufl., 173, A. „Hohen“). Несогласно съ библейскими свидѣтельствами и мнѣніе Теніуса (Commentar ü. 1 Sam. 12 и 1 Kon 3.3), по которому бама означало огороженную площадь, священную ограду.

[2]) Baudissin. Studien z s. R S, Hf. II, 258. Проф А А. Олесницкій (Мегалит. пам. св. з., стр. 42—60), признавая баму за каменный памятникъ (мегалитъ), имѣвшій видъ каменнаго жертвенника дольменнаго типа (т. е. жертвенника, состоявшаго изъ каменной плиты, положенной въ горизонтальномъ положеніи на грубыхъ каменныхъ подпорахъ, а не на землѣ (дольменъ) и имѣвшаго видъ двери, въ которую можно было проходить), въ данномъ случаѣ разумѣетъ цѣлую аллею дольменовъ, т. е. конструкцію, имѣв-

конструкціи постройки (ниши) или святилище съ алтаремъ. Существованіе подобныхъ святилищъ у идолопоклонниковъ можетъ быть подтверждено слѣдующимъ свидѣтельствомъ пр. Іезекіиля: *И взяла* (дщерь Іерусалима) *изъ одеждъ своихъ и сдѣлала себѣ разноцвѣтныя высоты* (бамот) *и блудодѣйствовала на нихъ, какъ никогда не случится и не будетъ* (16, 16). Подъ разноцвѣтными высотами изъ одеждъ здѣсь нельзя разумѣть ни возвышеній естественныхъ, ни искусственныхъ насыпей. Въ вѣнскомъ изданіи русской Библіи евр. названію этихъ высотъ въ данномъ мѣстѣ кн. пр. Іезекіиля придано значеніе „капища", а весь стихъ читается такъ: *ты брала свои одежды, разстилала ихъ для украшенія своихъ капищъ* (бамот) *и любодѣйствовала на нихъ* и т. д. Очевидно, переводчики въ этомъ выраженіи пророка читали мысль о сооруженіи іудеями въ городахъ при алтаряхъ особыхъ искусственныхъ святилищъ, похожихъ на палатки, или походные храмы, гдѣ іудейскія женщины ткали одежды для Астарты (4 Цар. 23, 7) и предавались студодѣянію въ честь этой богини. Такое пониманіе значенія слова бамот въ пророческой рѣчи Іезекіиля представляется весьма вѣроятнымъ. Самый образъ пророческой рѣчи говоритъ за него. Онъ указываетъ на то, что у пророка здѣсь та же мысль, какая заключается въ 4 Цар. 23, 7, гдѣ говорится не о насыпи искусственнаго холма и не объ устройствѣ простого алтаря, но объ устройствѣ святилища (слав. *блудилищные домы*) при храмѣ Господнемъ. Эти святилища могли быть какъ на холмахъ, такъ и въ долинахъ, городахъ и подъ деревьями.

Изъ представленныхъ, на основаніи библейскихъ данныхъ, замѣчаній о существѣ бамот не трудно видѣть, что подъ ними священные писатели разумѣли священныя мѣста, находившіяся иногда на естественныхъ возвышеніяхъ, а иногда въ долинахъ, городахъ и подъ деревьями и состоявшія изъ особаго рода святилища и алтаря для принесенія жертвъ. Такому опредѣленію „бама" благопріятствуетъ отчасти переводъ LXX, въ которомъ „построеніе бамот" обозначается словомъ οἰκοδομεῖν (3 Цар. 11, 7; 2 Пар. 33, 19; Іер. 7, 31; 19, 5), что значитъ: „строить домъ", и отчасти замѣчаніе св. писателя I кн. Цар. о существовавшей въ Рамѣ бама, на которой пр. Самуилъ вмѣстѣ съ знатными мужами (ок. 30) имѣлъ жертвенную трапезу (1 Цар. 9, 22 и сл.). При такомъ опредѣленіи значенія бамот легко объясняется и выраже-

---

шую видъ закрытой камеры, въ которой могло помѣститься много людей. Подобныя конструкціи иногда были украшаемы цвѣтными матеріями, отчего и назывались разноцвѣтными (Іез. 16, 16). Онѣ служили какъ для храненія идоловъ, такъ впослѣдствіи и гробницами царей.

ніе *долъ высотъ* (bēt^{h} bamôt^{h}), часто употребляемое въ Библіи вмѣсто bāmāh (3 Цар. 12, 31 [1]; 13, 32; 4 Цар. 17, 29 32; 23, 19) и наоборотъ (3 Цар. 11, 17; 14, 23; 4 Цар. 21, 3; 23, 8; 2 Пар 33, 3. 19, Іер. 7, 31; 19, 5)

По своему назначенію bāmôt^{h} имѣли непосредственное отношеніе къ священнымъ богослужебнымъ дѣйствіямъ. Священное значеніе имъ придавали какъ языческіе народы, такъ и еврейскій. Какъ богослужебныя мѣста, тамъ и здѣсь онѣ пользовались большимъ уваженіемъ и любовью, чѣмъ к. л. другія мѣста, не возвышавшіяся надъ землею Причина этого понятна. У языческихъ народовъ особенное почтеніе къ высотамъ вызывалось ихъ взглядомъ на божество. Признавая своихъ боговъ за существа, высшія всего земного, они старались и найти ихъ не на землѣ, а выше земли. Чрезъ совершеніе богослуженія на возвышенныхъ мѣстахъ, горахъ и холмахъ, высившихся къ небу, или впослѣдствіи на искусственныхъ возвышеніяхъ, они думали стать въ болѣе близкое отношеніе къ этимъ богамъ Большимъ уваженіемъ у нихъ пользовались, поэтому, тѣ горы, гдѣ небо и земля какъ бы соприкасаются. Эти горы имѣли значеніе мѣстопребываній боговъ. Таково было значеніе горъ у арійскихъ народовъ: грековъ (Олимпъ, гора боговъ), персовъ (Альборджъ), индійцевъ (Меру) и др. Таковое же значеніе горамъ придавали и народы, происходившіе отъ Сима и Хама. Послѣдніе также старались избирать горы въ мѣста жертвъ, воображая, что на этихъ мѣстахъ легче стать въ живое и непосредственное отношеніе къ божествамъ. Въ Библіи указывается много слѣдовъ священныхъ горъ Изъ Числ (33, 52) и Второзаконія (12, 2), напр., видно, что почитаніе боговъ на высокихъ горахъ и холмахъ было въ обычаѣ почти у всѣхъ хананейскихъ народовъ; оно было также у моавитянъ, сиріицевъ и у обитателей Синайскаго полуострова и различныхъ другихъ аравійскихъ мѣстностей. Когда вмѣстѣ съ горою Фегоръ (Числ. 23, 28) въ моавитской землѣ упоминается въ Библіи о Ваалъ-Фегорѣ, богѣ моавитянъ (Числ. 25, 3. 5; Втор. 4, 3; Ос. 9, 10; Пс. 105, 28), или просто о Фегорѣ безъ *Ваалъ* (Числ 25, 18; 31, 16; Іис. Нав. 22, 17), а также о моавитскомъ городѣ Беѳъ-Фегорѣ (храмъ Фегора) (Втор. 3, 29 и др.), то въ этомъ нельзя не видѣть указанія на то, что на горѣ Фегоръ происходило служеніе богу того же имени; имя горы уже указываетъ на ея святость для моавитянъ [2]). Святость горы Фегоръ въ глазахъ моавитянъ открывается и изъ

---

[1]) Bēt^{h} bāmôt^{h} здѣсь есть названіе общественнаго капища, въ которомъ находился жертвенный алтарь и поставленъ былъ золотой телецъ.

[2]) Baudissin, Studien z. s R. G. Hf. II, 232—233.

того обстоятельства, что на ней пр Валаамъ приказалъ Валаку, моавитскому царю, построить семь жертвенниковъ (Числ. 23, 28—30). Упоминаніе о Валаамѣ, отправлявшемся на возвышенность въ моавитской землѣ для полученія откровенія отъ Господа (Числ. 23, 3 и сл.), при чемъ моавитяне не противодѣйствовали ему, также способно привести къ мысли о томъ, что у сыновъ Моава высоты считались священными мѣстами. Для нихъ священное значеніе имѣла также вершина Фазги, гора Нево (Втор. 32, 49; 34, 1), получившая свое названіе, очевидно, отъ имени почитавшагося на ней вавилоно-ассирійскаго бога Нево (Ис. 15, 2; Ис. 46, 1; Іер. 48, 1 22) Существованіе культа на горахъ у моавитянъ доказывается еще, кромѣ свидѣтельствъ пророковъ: Исаіи (15, 2; 16, 12) и Іереміи (48, 35), сохранившимся у свящ. бытописателя (Числ. 22, 41, 23, 1; ср. Іис Нав. 13, 17) названіемъ *Вааловы высоты* (bāmôth baʿal), на которыя они восходили для религіозныхъ цѣлей, именно, для совершенія курений божеству. У нѣкоторыхъ семитическихъ народовъ еще до Моисея считалась священной гора Синай, получившая свое имя отъ почитавшагося на ней бога Сина [1]. Названіе мѣстности Ваалъ-Ермона (1 Пар. 5, 23, ср. Суд. 3, 3: гора Ваалъ-Ермонъ) указываетъ на почитаніе тамъ Ваала. Въ этой мѣстности на горѣ (Ермонъ) нѣкогда стоялъ храмъ Ваала, какъ подтверждаютъ еще донынѣ сохранившіеся на склонѣ горы и на южной ея вершинѣ обломки храма [2] и свидѣтельство бл. Іеронима (ср. Евсев., Onomasticon, Ἑρμών). По свидѣтельству Евсевія (Onomasticon), Ермонъ былъ почитаемъ, какъ святилище (ὡς ἱερόν) даже въ его время. По Филону Виблію, Ливанъ, Антиливанъ и Казій считались также священными горами [3]. Въ финикійскихъ надписяхъ ясно называется Ваалъ Ливана (baʿal lᵉbᵏanôn [4]). По 3 Цар. 20, 23 разбитые на горѣ при Ахавѣ (ср. ст. 28) сиріицы называли Бога еврейскаго народа *Богомъ горъ* (ʾlohê harîm) [5]. Этотъ фактъ даетъ возможность видѣть, что и у сиріицевъ господствовало вѣрованіе въ то, что горы суть мѣста пребыванія боговъ, покрови-

---

[1]) Baudissin, Studien z. s. R. G., II, 233

[2]) Baudissin, R. E. v. Herzog, VI, 2 Aufl., 181. „Hohendienst", ср Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Alterthums, 599 „Hermon".

[3]) Baudissin, Studien z. s. R. G., II, 235.

[4]) Ibid., 236; ср. Herzog, R. E. VI, „Hohendienst".

[5]) Подобное представленіе сиріійцевъ о Богѣ еврейскаго народа могло сложиться подъ вліяніемъ мысли о томъ, что израильтяне, не имѣя конницы и колесницъ, успѣшнѣе сражались въ горахъ, нежели въ долинахъ, гдѣ имъ трудно было выдерживать стремительныя атаки (Душ. Чт. 1873, окт., 177). По Баудиссину (Studien z. s. R. G., II, 236), представленіе объ Іеговѣ, какъ Богѣ горъ, возникло изъ представленія свойствъ израильской земли.

тельствующихъ живущимъ подлѣ нихъ народамъ. Такое же представленіе о горахъ, какъ жилищахъ боговъ, имѣли и вавилоняне, что можетъ быть подтверждено свидѣтельствомъ пр. Исаіи (14, 13) о погибшемъ вавилонскомъ царѣ: *Ты говорилъ въ сердцѣ своемъ „взойду на небо, выше звѣздъ Божіихъ вознесу престолъ мой и сяду на горѣ въ сонмѣ боговъ* (b^{e}har mô'ĕd^h), *на краю сѣвера*. Слова: *гора въ сонмѣ боговъ* показываютъ, что находившаяся на сѣверѣ гора служила, по представленію вавилонянъ, мѣстомъ пребыванія боговъ. Полагаютъ, что это была гора Аралъ, считавшаяся ассиріянами мѣстомъ рожденія боговъ и мѣстомъ, гдѣ боги пребываютъ, царствуя и управляя землею [1]. Въ клинообразной надписи Ниглатъ-Пилесера I (1120—1100) она названа также „міровою горою“, какъ видно изъ выраженія этого царя о себѣ, что онъ призванъ богами „къ вѣчному сидѣнію въ обители міровой горы“ [2]. Къ предположенію о существованіи у вавилонянъ представленія о горѣ боговъ приводитъ также описаніе вавилонской башни Бела, сдѣланное Геродотомъ (l. 1, 181). По смыслу этого описанія строители башни имѣли въ виду поставить на равнинѣ высокую точку для почитанія бога (Бела), который, по вѣрованію ихъ, въ ночное время имѣлъ свое пребываніе въ самомъ капищѣ наверху [3].

Въ свидѣтельствахъ внѣ-библейскихъ (позднѣйшаго происхожденія) можно находить указаніе на многія другія горы, не названныя въ Ветхомъ Завѣтѣ, но имѣвшія для языческихъ народовъ священное значеніе, какъ мѣста пребыванія боговъ. Особенно цѣнны въ этомъ отношеніи надписи набатейскія, гавранскія и свидѣтельства христіанскихъ и языческихъ писателей [4]. Изъ этихъ свидѣтельствъ наглядно открывается, какъ широко былъ развитъ культъ высотъ у язычниковъ.

---

[1]) Это видно изъ корсабадской надписи Саргона. Послѣдній слѣдующимъ образомъ говоритъ о построенныхъ имъ храмахъ въ Дурсаркинѣ (т. е въ крѣпости или замкѣ Саркина = Саргона) и объ Аралѣ, какъ жилищѣ боговъ. „Эа (Аосъ), Синъ, Самасъ, Нево, Адаръ и ихъ великія супруги, родившіеся въ вѣчности въ домѣ Charsaggalkurkurra (т. е. въ домѣ на самой вершинѣ міровой горы), на горѣ Аралѣ, основали блестящія святилища, прекрасныя жилища (Cellen=кельи) въ городѣ Дурсаррукинъ“ Schrader, K A T., 2 Aufl., 389—390. Что пр. Исаія, упоминая о har mô'ĕd^h, *горѣ* въ *сонмѣ боговъ*, разумѣлъ, именно, гору Аралъ, находившуюся въ землѣ Aralu, изобиловавшей золотомъ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ вавилоняне усматривали дверь въ царство мертвыхъ, видно изъ добавленія, что эта гора находилась *на краю сѣвера* (b^{e}yar^{e}k^{e}t^{h}ê çāp^{h}ôn) Древніе сѣверъ признавали за страну золота, какъ показываетъ выраженіе кн. Іова (въ букв. перев съ евр.) *золото приходитъ съ сѣвера* (37, 22).

[2]) И. С. Якимовъ, Толкованіе на кн. пр. Исаіи, стр 237.

[3]) Baudissin, Studien z. s. R G., II, 238.

[4]) Подробныя свѣдѣнія о горахъ, какъ священныхъ для язычниковъ мѣстахъ, см у Баудиссина въ „Studien z. s. R. G“, II, 238—252.

Подобно другимъ народамъ, и евреи съ древнѣйшихъ временъ охотно выбирали высоты въ мѣста богослуженія. Еще во времена патріарховъ нѣкоторыя горы у нихъ пріобрѣли священное значеніе. Взглядъ древнихъ евреевъ на священное значеніе горъ однако не слѣдуетъ отождествлять съ взглядомъ языческихъ семитовъ Послѣдніе, какъ сказано выше, признавали горы священными мѣстами, выходя изъ своего основного взгляда на божество, какъ существо высокое въ смыслѣ натура листическомъ, какъ на представителя неба (ср. Ваалъ-Самемъ, т е господинъ неба, названіе Ваала,—царица неба, названіе богини луны) Евреи, наоборотъ, критеріемъ при опредѣленіи святости горъ считали, обыкновенно, явленіе на нихъ Іеговы какимъ-либо благочестивымъ людямъ Свое представленіе о святости извѣстной горы они не думали связывать съ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ вышемірномъ, возвышающемся надъ чувственностью [1]) Горы сами по себѣ для нихъ не могли имѣть священнаго значенія: патріархи избирали ихъ не по собственному благоусмотрѣнію, а въ силу того, что онѣ были освящены происходившими на нихъ богоявленіями [2]) Изъ двухъ горъ, служившихъ въ періодъ патріархальный мѣстами жертвъ Іеговѣ,—горы Моріа, на которой Авраамъ приносилъ во всесожженіе своего сына Исаака (Быт. 22, 2), и горы Галаадъ, гдѣ Іаковъ принесъ жертву по случаю примиренія съ своимъ тестемъ Лаваномъ (Быт 31, 54), каждая была освящена богоявленіемъ и указана для священнодѣйствій самимъ Богомъ. Во время Моисея въ глазахъ евреевъ является священною гора Хоривъ. Она называется *горою Божіею* въ силу дѣйствительнаго явленія здѣсь Господа Моисею (Исх 3, 1; 4, 27). По Божію повелѣнію здѣсь евреи, по выходѣ изъ Египта, должны были совершить служеніе Іеговѣ (Исх. 3, 12). Гора Синай, называемая также горою Божіею (Исх 24, 13), получаетъ значеніе священной для евреевъ горы опять въ силу богоявленія на ней. На

---

[1]) Этою мыслью отрицается мнѣніе Баудиссина (Real-Encyklopädie v Herzog, 2 Aufl, 183, „Hohendienst“). что культъ на высотахъ у древнихъ евреевъ имѣлъ свое основаніе въ природѣ ихъ Бога, какъ Бога неба, т. е. тамъ же, гдѣ указывается основа культа другихъ семитовъ. язычниковъ. Очевидно, такой взглядъ Баудиссина на этотъ частный вопросъ еврейской религіи вытекаетъ изъ его общаго взгляда на религію евреевъ, какъ родственную религіи всѣхъ семитовъ, несправедливость чего ясна сама собою изъ положительнаго взгляда на существо израильскаго Бога, какъ Духа, и изъ исключительнаго положенія еврейской религіи въ ряду религій другихъ народовъ древняго міра.

[2]) „То мѣсто, говоритъ Генгстенбергъ (Die Authentie des Pentateuches, II, 41), гдѣ является Богъ, дѣлается святилищемъ на все то время, пока продолжается явленіе, и тотъ человѣкъ, которому является Богъ, дѣлается священникомъ pro tempore“.

этой горѣ Господь далъ Своему народу законъ (Исх. 19). Отсюда возникло у народа особенное къ ней благоговѣніе (ст. 24). Въ Библіи называются и другія горы, какъ имѣвшія для еврейскаго народа священное значеніе. Такъ, на *вершинѣ холма* Моисей молится о побѣдѣ израиля надъ амаликитянами (Исх. 17, 9 и сл.) На горѣ Оръ, по Божію повелѣнію, Ааронъ проводитъ послѣднее время своей жизни и умираетъ (Числ. 20, 25 и сл.). На горѣ Гевалъ еврейскій законодатель Моисей повелѣваетъ, по переходѣ чрезъ Іорданъ, устроить жертвенникъ и принести всесожженія и жертвы мирныя (Втор 27, 1—7) При Іисусѣ Навинѣ, по вступленіи въ землю ханаанскую, здѣсь, дѣйствительно, устрояется жертвенникъ, на камняхъ котораго начертываются слова закона Моисеева (Іис. Нав 8, 30 и сл.). Гора Гаризимъ указывается Моисеемъ, какъ мѣсто, откуда надлежало произнести благословенія исполнителямъ закона (Втор 27, 12 и сл.; ср. Іис. Нав. 8, 33). Во время служенія великаго человѣка Божія Самуила еврейскій народъ приноситъ жертву Іеговѣ на высотѣ близъ Гивы (1 Цар. 10, 5 13). Отъ этого Гива получила свое названіе: *холмъ Божій* (ст. 5; ср. 2 Цар. 21, 6. 9). Даже самъ Самуилъ участвуетъ въ жертвоприношеніи народа на высотѣ въ Рамѣ (1 Цар. 9, 12 и сл.). Царь Давидъ избираетъ гору Елеонскую въ мѣсто молитвы (2 Цар. 15, 32), а по повелѣнію пророка Гада на гумнѣ Орны іевусеянина устрояетъ алтарь Господу, на томъ мѣстѣ горы Моріа, гдѣ впослѣдствіи Соломономъ для Господа былъ построенъ храмъ (2 Цар. 24, 18. 25) При своемъ вступленіи на царскій престолъ Соломонъ отправляется въ Гаваонъ, чтобы принести тамъ жертвы Іеговѣ на высотѣ (3 Цар 3, 4), названной у писателя третьей книги Царствъ *высотою великою* [1]), и получаетъ тамъ отъ самого Бога даръ премудрости. Явленіе ему здѣсь Господа сдѣлало эту высоту священною и въ глазахъ простого народа, который приходилъ сюда для принесенія жертвъ на мѣдномъ жертвенникѣ всесожженія, устроенномъ Веселіиломъ и стоявшемъ въ скиніи свидѣнія на высотѣ (3 Цар. 3, 4; 2 Пар. 1, 5 и сл.). Впослѣдствіи и пророкъ Илія избираетъ гору Кармилъ для принесенія на ней жертвы Господу (4 Цар. 18). Благоволеніе Божіе къ благочестивому дѣлу пророка показываетъ, что жертва на горѣ не была противна Господу.

Вообще можно сказать, что евреями горы часто были изби-

---

[1]) По талмудистамъ (Megill. 1, 10) большою бамой называлась та, на которой была приносима общественная жертва, пасхальная, — наоборотъ, малою та, на которой приносились только частныя жертвы. См. Scholz, Götzendienst, 122. Anm. 1.

раемы въ мѣста жертвоприношенія Это дѣлалось по той же причинѣ, по какой были избраны, наприм., Сихемъ, гдѣ Авраамъ построилъ первый жертвенникъ по пришествіи изъ Ура халдейскаго и удостоился богоявленія въ первый разъ въ землѣ Обѣтованной (Быт. 12, 6 7), или Вирсавія, гдѣ Господь явился Исааку по прибытіи его изъ герарской земли и далъ обѣтованіе о размноженіи потомства (Быт 26, 24), или Вефиль, гдѣ удостоились богоявленія Авраамъ и Іаковъ (Быт 12, 7; 13, 3 4; 28, 16 и сл.; 35, 15) Уваженіе къ горамъ обусловливалось тѣмъ, что на нихъ благоволилъ являться самъ Богъ А всякое мѣсто, на которомъ Господь полагалъ память Своего Имени, для древнихъ имѣло священное, религіозное значеніе, по опредѣленію самого Бога (Исх 20, 24).

Но если нѣкоторыя горы были освящены явленіемъ на нихъ самого Бога, или, по крайней мѣрѣ, особенными Божественными милостями въ отношеніи къ тѣмъ, которые избирали ихъ въ мѣста жертвъ, то чѣмъ объяснить то, что священные писатели поздѣйшаго времени (времени царей и послѣдующихъ временъ) съ упрекомъ отзываются о царяхъ, которые избирали горы и высоты въ мѣста богослуженій? Чтобы дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, обратимся къ закону о мѣстѣ для богослуженія.

Ветхозаветный законъ о мѣстѣ для богослуженія находится въ 17 главѣ книги Левитъ и 12 главѣ книги Второзаконія. Сущность этого закона выражена во Второзаконіи въ слѣдующихъ словахъ: *къ мѣсту, какое изберетъ Господь, Богъ вашъ, изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ, чтобы пребывать имени Его тамъ, обращайтесь и туда приходите и туда приносите всесожженія ваши, и жертвы ваши, и десятины ваши, и возношеніе рукъ вашихъ, и обѣты ваши, и добровольныя приношенія ваши* (12, 5—6). *Берегись приносить всесожженія твои*, заповѣдалъ законодатель еврейскому народу, *на всякомъ мѣстѣ, которое ты увидишь* (Втор. 12, 13) Мѣстомъ богослуженія, по вступленіи евреевъ въ землю хананейскую и по успокоеніи отъ всѣхъ враговъ, должно было служить лишь одно мѣсто, избранное самимъ Богомъ (Втор. 12, 11. 14. 18) [1]) По требованію законодателя

[1]) Съ этимъ положеніемъ законодателя не стоитъ въ противорѣчіи другое положеніе, изложенное въ кн. Исходъ: *сдѣлай Мнѣ* (слова Господа) *жертвенникъ изъ земли, и принеси на немъ всесожженія твои и мирныя жертвы твои, овецъ твоихъ и воловъ твоихъ; на всякомъ мѣстѣ, гдѣ Я положу память имени Моего, Я приду къ тебѣ, и благословлю тебя* (20, 24) Не называя опредѣленнаго мѣста для общественнаго богослуженія, законодатель здѣсь, т е. въ кн. Исходъ указываетъ, какъ и въ книгѣ Второзаконія, на Божественное избраніе, какъ на единственное условіе для того, чтобы на какомъ-либо мѣстѣ могли быть приносимы жертвы Іеговѣ, и отнюдь не допускаетъ мысли о томъ, что жертвы возможно приносить на всякомъ мѣстѣ безъ разбора Слова кн Исходъ: *на всякомъ мѣстѣ, гдѣ Я положу*.. не исключаютъ мысли и о возможности перемѣны

въ книгѣ Левитъ, таковымъ мѣстомъ могла быть лишь скинія собранія, ко входу въ которую *(ко входу скиніи собранія)* и надлежало евреямъ приводить жертвенныхъ животныхъ (17, 4. 5) для закланія Господу. Тѣ, которые отступали отъ этого закона, подлежали истребленію изъ среды своего народа (Лев 17, 9). Очевидно, всякое отступленіе отъ этого закона, имѣвшаго своею цѣлью соединять народъ не только религіозно, но и политически, было противно Богу потому, что легко могло повлечь за собою служеніе идоламъ, какъ это и даетъ возможность видѣть законодатель, мотивируя необходимость принесенія жертвъ у *входа скиніи собранія* словами: *чтобы они* (израильтяне) *впредь не приносили жертвъ своихъ идоламъ* (śē îrim), *за которыми блудно ходятъ они* (Лев. 17, 7) Законъ въ своемъ опредѣленіи не называетъ прямо города или мѣстности, гдѣ слѣдовало отправлять общественное богослуженіе Онъ только говоритъ, что мѣсто богослуженія должно быть *одно*, избранное изъ всѣхъ колѣнъ израилевыхъ самимъ Богомъ, какъ показываютъ выраженія: *изъ всѣхъ колѣнъ вашихъ* или *въ одномъ изъ колѣнъ вашихъ*, но при этомъ такое, на которомъ въ теченіе продолжительнаго времени будетъ *пребывать имя Іеговы*.—мѣсто прочное, а не мѣняющееся постоянно До существованія построеннаго Соломономъ іерусалимскаго храма значеніе законнаго мѣста общественнаго богослуженія, дѣйствительно, имѣла Моисеева скинія. Всѣ мѣста, гдѣ пребывала эта скинія со всѣми, хранившимися въ ней и при ней, святынями, были, поэтому, законными мѣстами общественнаго богослуженія Наоборотъ, мѣста, не имѣвшія отношенія къ скиніи и ея главной принадлежности, не могли быть признаны законными богослужебными мѣстами. Исключеніе можно видѣть лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстныя мѣста указывались самимъ Богомъ, какъ мѣста богослуженія [1]), или же

мѣстъ богослуженія при условіи избранія этихъ мѣстъ самимъ Богомъ, т. е. такой же мысли, какая вытекаетъ прямо изъ словъ Второзаконія *мѣсто, какое изберетъ Господь*

[1]) Къ числу мѣстъ, въ которыхъ было отправляемо въ ветхозавѣтное время общественное богослуженіе по особенному Божію повелѣнію, не смотря на то, что въ нихъ не было скиніи, какъ законнаго мѣста богослуженія, можно отнести, напр., Офру, гдѣ Гедеонъ устроилъ жертвенникъ Господу и принесъ жертву (Суд. 6, 25—27). Цору (Суд 13), гдѣ было совершено жертвоприношеніе Маноемъ и его женою, по повелѣнію Ангела Господня, и Виолеемъ, куда для жертвоприношенія Господу отправлялся пр Самуилъ предъ помазаніемъ Давида на царство (1 Цар 16) Сюда же можно причислить и Бохимъ. Послѣдній былъ избранъ какъ мѣсто для жертвоприношенія въ періодъ судей (Суд 2. 5), не вопреки закону о мѣстѣ богослуженія: законность этого мѣста предуказана была явленіемъ Ангела Господня, положившаго здѣсь память Своего Имени (ср Исх 20, 24), какъ и при Хоривѣ (Исх. 3, 2).

избирались нѣкоторыми благочестивыми людьми по необходимости [1]) Тоже самое слѣдуетъ сказать и о томъ времени, когда

[1]) Примѣрами мѣстъ, избранныхъ благочестивыми людьми для жертвоприношенія, помимо Божія указанія, а просто въ виду историческихъ условій жизни еврейскаго народа, могутъ служить города Массифа (1 Цар 7). Рама (1 Цар. 9). Галгалъ (1 Цар. 10) и др Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, хотя здѣсь не было ни скинии, ни ковчега завѣта, Самуилъ приносилъ жертвы Господу. Писатель первой книги Царствъ не считаетъ страннымъ этого поступка пророка Божія. Несправедливо представители критическаго направленія (Baudissin въ Real-Encyklopädie v Herzog, 2 Aufl Bd VI, 185) хотятъ вывести отсюда заключеніе, что св. писатель I кн Цар не осудилъ поступка Самуила потому, что при Самуилѣ еще не существовало закона о единствѣ мѣста богослуженія, изложеннаго въ книгѣ Левитъ и Второзаконія Жертвоприношенія Самуила не могутъ быть объяснены только его пророческимъ достоинствомъ потому что и самые пророки, по справедливому замѣчанію Кейля (Руководство къ Библейской Археологіи, ч. I, 562–563), не становились выше закона, но подчинялись ему во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, относительно которыхъ Іегова не объявлялъ имъ Своей особенной воли. Эти жертвоприношенія могутъ быть оправданы историческими обстоятельствами періода дѣятельности пр Самуила, въ частности—тѣми печальными событіями, которыя совершились въ годъ смерти первосвященника Илія съ еврейскою святынею, съ одной стороны, и измѣненіемъ въ религіозно-нравственной жизни еврейскаго народа,—съ другой. Пророкъ Самуилъ дѣйствовалъ въ своемъ народѣ въ то время, когда Іегова, по выраженію псалмопѣвца (Пс. 77. 60), *отринулъ (Свое) жилище въ Силомѣ, скинію, въ которой обиталъ Онъ между человѣками, и отдалъ въ плѣнъ крѣпость Свою и славу Свою въ руки врага,* т е. во время плѣненія ковчега завѣта филистимлянами. Печальная катастрофа, совершившаяся въ годъ смерти первосвященника Илія, была причиною того, что, за смертію своего главы-первосвященника, левитское священство должно было бездѣйствовать. При этомъ самая скинія, стоявшая въ Силомѣ, должна была потерять свое значеніе, такъ какъ она лишена была своей главной святыни, ковчега завѣта, попавшаго въ плѣнъ къ иноплеменникамъ, и явнымъ образомъ указывала народу на то, что Господь отринулъ ее за нечестіе народа (Іер. 7, 12) Предъ отдѣленнымъ отъ скинии ковчегомъ завѣта также народъ не могъ совершать общественнаго богослуженія, такъ какъ эта святыня возбуждала въ народѣ не столько благоговѣйное почитаніе, сколько ужасъ, отдалявшій отъ нея многихъ (1 Цар 6, 20), тѣмъ болѣе, что мѣстомъ пребыванія этой святыни служилъ не общественный домъ, а частный, неудобный для общественнаго богослуженія. Между тѣмъ народъ, при вступленіи пр. Самуила на поприще дѣятельности, еще предавался служенію инымъ богамъ (1 Цар. 7, 3). Удаленіе отъ скинии и невозможность приносить Богу жертвы на законномъ мѣстѣ могли лишь содѣйствовать въ народѣ забвенію заповѣдей Божіихъ и уклоненію въ язычество. Чтобы дать возможность народу снова обратиться къ Іеговѣ, Самуилъ и совершаетъ жертвы на мѣстахъ, не указанныхъ Богомъ, въ присутствіи народа. Его поступокъ, такимъ образомъ, представляется вполнѣ естественнымъ и сообразнымъ съ требованіями его времени. Онъ не противорѣчитъ закону о мѣстѣ богослуженія· такъ какъ время Самуила, .какъ время проявленія Божественнаго суда въ отношеніи къ евреямъ (1 Цар 3, 11), было временемъ отверженія самимъ Богомъ прежняго мѣста обитанія Божія и Откровенія Его народу и временемъ

былъ устроенъ іерусалимскій храмъ. Избранный самимъ Богомъ для постояннаго пребыванія въ немъ имени Божія, согласно Божественному опредѣленію, изложенному въ кн Второзаконія (12, 5. 11), этотъ храмъ своимъ существованіемъ исключалъ возможность существованія другихъ богослужебныхъ мѣстъ, которыя были бы непротивны Богу, даровавшему законъ о единствѣ мѣста для богослуженія Другія мѣста, кромѣ храма, опять могли быть избраны лишь въ томъ случаѣ, если ихъ избраніе было указано самимъ Богомъ, или же было вызвано какими-либо чрезвычайными обстоятельствами жизни народа [1]) Въ противномъ случаѣ, они считались незаконными мѣстами богослуженія, какъ находившіяся въ противорѣчіи съ закономъ о единствѣ мѣста для богослуженія. Въ силу несоотвѣтствія требованіямъ закона о мѣстѣ богослуженія, эти мѣста и были осуждаемы различными священными писателями, какъ незаконныя мѣста богослуженія

Сказанное о мѣстахъ богослуженія вообще съ одинаковымъ правомъ можетъ быть отнесено и къ возвышеннымъ мѣстамъ, къ горамъ и высотамъ, на которыхъ древніе евреи совершали общественное богослуженіе. Только тѣ горы и высоты представителями правильнаго богосознанія признавались законными, которыя не стояли въ противорѣчіи съ главнымъ положеніемъ закона о мѣстѣ богослуженія, требовавшимъ, чтобы извѣстное мѣсто избиралось въ мѣсто богослуженія самимъ Богомъ, или было ознаменовано явленіями на немъ Бога, или Ангела Господня Равнымъ образомъ, признавались извинительными, съ точки зрѣнія закона, тѣ высоты, какія въ мѣста богослуженія избирались людьми въ виду какихъ-либо особенныхъ обстоятельствъ ихъ времени. Всякія другія высоты, не удовлетворявшія указаннымъ требованіямъ, обыкновенно, признавались незаконными мѣстами богослуженія и подвергались осужденію со стороны представителей истинной религіи въ богоизбранномъ народѣ.

Достойно вниманія то, что священные писатели подвергаютъ осужденію лишь служеніе на высотахъ, существовавшее въ не-

---

оставленія самого народа. Когда не было указано новое мѣсто богослуженія вслѣдствіе отверженія прежняго Самуилу, какъ дѣйствовавшему во имя Іеговы, было естественно избрать временное мѣсто для богослуженія, что онъ и сдѣлалъ.

[1]) Таково, напр , избраніе горы Кармила пророк Иліею для жертвоприношенія Іеговѣ (3 Цар. 18). Отступленіе пр. Иліи отъ закона о мѣстѣ богослуженія вызвано было чрезвычайными обстоятельствами его дѣятельности Пророкъ чрезъ законное жертвоприношеніе Іеговѣ хотѣлъ удержать израильскій народъ отъ усиливавшагося служенія Ваалу Въ данномъ случаѣ основной мотивъ поступка Иліи тотъ же, что и мотивъ поступка Самуила.

ріодъ послѣ построенія Соломономъ іерусалимскаго храма. Такъ, богодухновенный составитель 3 кн. Царствъ, говоря о слѣдовавшихъ за Соломономъ царяхъ, почти всѣхъ поголовно порицаетъ за то, что они терпѣли въ своемъ царствѣ высоты, между тѣмъ какъ оставляетъ безъ порицанія предшествовавшія построенію іерусалимскаго храма обстоятельства служенія на высотахъ,—не порицаетъ, напр., ни Самуила, совершавшаго жертвоприношеніе на высотѣ своего отечественнаго города, ни Соломона, въ началѣ своего царствованія приносившаго жертву на *великой бамѣ* въ Гаваонѣ, ни народъ, ходившій до Соломона къ высотамъ для принесенія жертвъ Богу. Причина этого не въ томъ, будто Самуилу, Соломону и другимъ временамъ Соломона лицамъ не былъ извѣстенъ законъ о мѣстѣ богослуженія, вслѣдствіе чего ихъ дѣйствій будто бы св. писатель 3 кн. Царствъ не рѣшился подвергнуть осужденію съ точки зрѣнія закона. Основаніе, изъ котораго можно выводить объясненіе неодинаковаго отношенія писателя книги Царствъ къ культу высотъ, указываетъ самъ же писатель этой книги въ слѣдующихъ словахъ: *народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, ибо не былъ построенъ домъ имени Господа до того времени* (3 Цар. 3, 2), именно, въ томъ, что тогда еще не былъ устроенъ іерусалимскій храмъ, постоянное мѣсто пребыванія Божія на землѣ, и фактически не существовало еще централизаціи богослуженія. Хотя законъ Моисеевъ и опредѣлялъ одно мѣсто для богослуженія, но не безусловно. Требованія закона, какъ сами по себѣ, не заключали въ себѣ безусловнаго запрещенія приносить жертвы гдѣ-либо, кромѣ узаконеннаго святилища Іеговы, такъ, съ другой стороны, были смягчаемы соціальными условіями жизни еврейскаго народа до времени построенія іерусалимскаго храма. Въ силу нерѣдко существовавшей между колѣнами вражды скинія свидѣнія, какъ сказано было, не могла сдѣлаться общимъ религіознымъ центромъ еврейскаго народа. Въ такомъ случаѣ естественно было отступленіе отъ буквы закона, въ особенности, если подобное отступленіе было вызываемо цѣлями сохраненія въ народѣ истинной богооткровенной религіи,—при общественномъ богослуженіи, отправлявшемся въ удовлетворявшихъ требованіямъ закона мѣстахъ, было естественно частное. Поэтому, невозможно было прилагать строгія требованія буквы закона къ отдѣльнымъ случаямъ служенія Іеговѣ на частныхъ мѣстахъ. Только со времени построенія храма, какъ постояннаго мѣста обитанія *Славы Божіей* (3 Цар. 8, 13. 16), общественное богослуженіе фактически должно было сдѣлаться обязательнымъ для евреевъ. Самый городъ Іерусалимъ, избранный Давидомъ столицею еврейскаго царства въ видахъ устраненія всякаго

повода къ соревнованію и розни между израильскими колѣнами, подъ властью одного царя соединившимися (поскольку онъ не принадлежалъ какому-либо опредѣленному колѣну, но составлялъ какъ бы собственность всѣхъ колѣнъ, и поскольку, въ силу этого, былъ свободенъ отъ исключительныхъ колѣнныхъ традицій), а также и форма храма, не допускавшая возможности передвиженія изъ одного города въ другой,—все это могло способствовать развитію централизаціи богослуженія въ Іерусалимѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вызывать строгое отношеніе представителей истиннаго богосознанія къ явленіямъ отправленія богослуженія на какихъ-либо частныхъ мѣстахъ, внѣ іерусалимскаго храма. Примѣръ такого строгаго отношенія къ нарушенію закона о мѣстѣ богослуженія и представляетъ св писатель 3 кн. Царствъ, осуждающій почти поголовно царей еврейскаго царства, раздѣленнаго на два, за противозаконное служеніе ихъ на высотахъ, усилившееся въ періодъ царей, слѣдовательно, послѣ того, какъ іерусалимскій храмъ былъ признанъ религіознымъ центромъ для всего еврейскаго народа Здѣсь содержится объясненіе того явленія, почему нѣкоторыя горы и высоты въ одно время считались дозволенными мѣстами богослуженія, а въ другое — недозволенными [1]).

Съ развитіемъ централизаціи богослуженія въ Іерусалимѣ, частное богослуженіе стало терять свое значеніе и, мало-по-малу, отступило назадъ Однако скоро, не смотря на вступленіе въ силу закона Божія о принесеніи жертвы въ одномъ мѣстѣ — іерусалимскомъ храмѣ, какъ религіозномъ центрѣ израильтянъ, послѣдніе опять возвратились къ служенію Іеговѣ на частныхъ мѣстахъ Іерусалимскій храмъ, такимъ образомъ, пересталъ, вслѣдствіе этого, быть общимъ религіознымъ центромъ. Одновременно съ храмомъ, какъ въ израильскомъ царствѣ, такъ и въ іудейскомъ, послѣ раздѣленія царствъ, пріобрѣтаютъ священное религіозное значеніе высоты. Вмѣстѣ съ богослуженіемъ во имя Іеговы въ іерусалимскомъ храмѣ появляется запрещенный въ законѣ (Втор. 12, 2) культъ на высотахъ, т. е. почитаніе Іеговы на незаконныхъ мѣстахъ, называемыхъ высотами (bāmôth). Этотъ незаконный культъ съ теченіемъ времени, мало-по-малу, пріобрѣлъ

---

[1]) Мишна (Sebach. 14, 4 и сл) слѣдующимъ образомъ представляетъ фактъ дозволенности высотъ въ одно время и недозволенности ихъ въ другое „пока священная скинія еще не была устроена, бамот (высоты) были позволены. а когда священная скинія была устроена, бамот были запрещены... Когда они (евреи) пришли въ Галгалъ, бамот были позволены. Когда они пришли въ Силомъ, онѣ были запрещены. Когда святилище перешло въ Номву и Гаваонъ, бамот были позволены. Когда оно перешло въ Іерусалимъ, бамот были запрещены и никогда болѣе не позволялись“. . Scholz, Gotzendienst, 122—123.

среди евреевъ широкую распространенность и сталъ поддерживаться съ великимъ упорствомъ Весьма вѣроятно, что распространенію его и упорству, съ какимъ евреи держались его, забывая въ пользу высотъ законный храмъ съ великолѣпнымъ богослуженіемъ, помогали частію неудобство и трудность для всѣхъ израильтянъ принесенія жертвъ въ одномъ только Іерусалимѣ, частію, и главнымъ образомъ, воспоминаніе о томъ, что въ безпокойныя и смутныя времена судей сами даже священники, левиты и пророки приносили жертвы въ различныхъ мѣстахъ земли Обѣтованной, не считая этого нарушеніемъ закона о мѣстѣ богослуженія. Подъ вліяніемъ такихъ примѣровъ народъ, не понимая потребностей времени и тѣхъ обстоятельствъ, которыя дѣлали подобныя жертвы извинительными, легко могъ впасть въ заблужденіе и окрѣпнуть въ томъ вѣрованіи, что служеніе на высотахъ непротивно Богу, коль скоро оно совершается не въ честь языческихъ божествъ, а въ честь Іеговы При всемъ томъ, незаконное служеніе на высотахъ среди еврейскаго народа появляется не въ Египтѣ и не въ аравійской пустынѣ, а въ землѣ Обѣтованной, населенной до вступленія въ нее евреевъ ханаанейскими племенами, у которыхъ сильно было развито служеніе на высотахъ въ честь языческихъ боговъ (Втор. 12, 2) Это обстоятельство не можетъ не говорить въ пользу мысли, что незаконное служеніе Іеговѣ на высотахъ у древнихъ евреевъ имѣетъ тѣсную связь съ пагубнымъ вліяніемъ, какое въ религіозномъ отношеніи оказали на израиля ханаанскія племена посредствомъ своихъ bâmôt[h], которыя, вопреки Божественной заповѣди (Лев. 26, 30, Числ 33, 52), израильтяне оставили не разворенными. Частые примѣры ханаанейскаго служенія на высотахъ, совершавшагося передъ глазами евреевъ, постепенно пріучали послѣднихъ смотрѣть на горы и высоты, какъ на естественныя и обычныя мѣста богослуженія А случаи законнаго служенія Іеговѣ на высокихъ мѣстахъ со стороны представителей благочестія, естественно, могли освящать въ глазахъ народа и полную законность, какъ служенія на высотахъ, такъ и самыхъ высотъ. Въ результатѣ являлось забвеніе закона о мѣстѣ богослуженія. Съ этой точки зрѣнія служеніе на высотахъ въ средѣ еврейскаго народа, признаваемое священными писателями незаконнымъ, можетъ быть разсматриваемо, какъ продуктъ воздѣйствія на израиля двухъ условій: вліянія національной его исторіи и ханаанейскаго вліянія [1]).

---

[1]) Вліяніе ханаанейскаго служенія на высотахъ на еврейское незаконное служеніе на высотахъ признается, между другими учеными библеистами, Эваль-

Незаконное служеніе на высотахъ въ честь Іеговы проявлялось какъ въ израильскомъ царствѣ, такъ и въ іудейскомъ, послѣ раздѣленія еврейскаго царства. Въ то время, какъ благочестивые цари ревностно заботились о томъ, чтобы вытѣснить изъ предѣловъ своего царства этотъ незаконный, опасный, вредившій истинному почитанію Живаго Бога, культъ и даже совершенно уничтожить его, нечестивые старались формально освятить его, сдѣлать культомъ, такъ сказать, оффиціальнымъ и часто старались санціонировать его собственными примѣрами Первый царь десятиколѣннаго царства, Іероваамъ I, придавшій этому культу, при отпаденіи десяти колѣнъ израиля отъ дома Давидова, значеніе государственной религіи для израильскаго царства, первый и освятилъ его собственнымъ примѣромъ. Избравши Веѳиль и Данъ средоточными пунктами богослуженія въ честь Іеговы, почитаемаго подъ образомъ золотыхъ тельцовъ (3 Цар. 12, 28 и сл.; ср. Ос 4, 15; 10, 5; Амос 4, 4, 5, 5; 8, 14), онъ въ каждомъ изъ нихъ построилъ публичныя капища на высотахъ (bēt^{h} bāmôt^{h} 3 Цар. 12, 31; 13, 32, ср. 4 Цар 23, 15 и сл.) Его примѣру слѣдовали его преемники; о всѣхъ царяхъ израильскаго царства, за исключеніемъ лишь 30 дней царствовавшаго Селлума и послѣд-

---

домъ и Кейлемъ. Сужденіе перваго библеиста изложено выше. Второй библеистъ, т е Кейль, говоритъ „культъ высотъ обязанъ своимъ происхожденіемъ тому вліянію, какое на израиля имѣли оставшіеся въ Обѣтованной землѣ хананеи“ (Руководство къ Библейской Археологіи, ч. I, 554) Въ библейской литературѣ встрѣчается еще взглядъ Баудиссина (Herzog, Real-Encyklopadie. 2 Aufl., „Hohendienst“, 183) По мнѣнію послѣдняго, „культъ на горахъ и высотахъ, основывающіяся на природѣ Бога древнихъ евреевъ, какъ Бога неба, могъ подъ остатками служенія природѣ, при одухотвореніи израильской религіи во времена Моисея, весьма несомнѣнно (?) удержаться“. Этотъ взглядъ Баудиссина вытекаетъ изъ его основного взгляда на еврейскую религію, какъ постепенно развивавшуюся отъ религіи натурализма до духовной религіи. Конечно, съ этой точки зрѣнія, не представляется страннымъ возвращеніе израиля къ старому, когда у него, подобно языческимъ семитамъ, было чествованіе высотъ и отправленіе на нихъ богослуженія въ духѣ язычества Но эта основная точка зрѣнія Баудиссина не можетъ быть признана достовѣрною въ виду ясныхъ свидѣтельствъ Слова Божія относительно изначальной духовности ветхозавѣтной еврейской религіи и въ виду отсутствія въ послѣдней элементовъ натуралистической религіи, уничтоженіе которыхъ Баудиссинъ хочетъ видѣть только со времени Моисея и пророковъ. При томъ предполагать возвращеніе къ древне-еврейскому обычаю совершать богослуженіе на горахъ и высотахъ невозможно и потому, что ранѣе столкновенія съ хананеями признаковъ этого служенія у евреевъ невозможно замѣтить. Было бы, при такомъ предположеніи, большою ошибкою упускать изъ вида ходъ историческихъ обстоятельствъ, имѣющій здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, рѣшающее значеніе для вопроса объ источникѣ культа bāmôt^{h}. Въ словѣ Божіемъ (Числ. 33, 52, Втор. 12, 2) предлагается предостереженіе евреямъ отъ увлеченія хананейскими высотами.

няго царя Осіи, въ книгахъ Царствъ замѣчается, что они *ходили по пути Іеровоама и въ его грѣхъ*. Помимо Веѳиля и Дана, bāmôt^h были въ употребленіи и въ другихъ мѣстахъ царства израильскаго. Изъ такихъ мѣстъ при пророкахъ Осіи и Амосѣ особеннымъ уваженіемъ, какъ священное мѣсто, пользуется Галгалъ, извѣстный, впрочемъ, какъ мѣсто высотъ еще во время судей (Ос. 4, 15; 9, 15, 12, 12; Амос 4, 4, 5, 5), затѣмъ Массифа (въ Галаадѣ) и Ѳаворъ (Ос 5, 1) Богодухновенный писатель 4 кн. Царствъ, какъ на причину паденія израильскаго царства, указываетъ на то, что израильтяне *во всѣхъ городахъ своихъ, начиная отъ сторожевой башни до укрѣпленнаго города, построили себѣ высоты* (17, 9), и этимъ выраженіемъ наглядно показываетъ широту и всеобщность идолослуженія на высотахъ Такъ какъ на послѣднихъ, какъ свидѣтельствуетъ священный повѣствователь той же 4 кн. Царствъ, кромѣ культа Іеровоама, т. е служенія Іеговѣ подъ образомъ тельцовъ, было отправляемо служеніе *предъ статуями и изображеніями Астарты* (17, 10 и сл.), то изъ этого можно заключить, что въ царствѣ израильскомъ существовала связь между посвященными Іеговѣ высотами и высотами, посвященными языческимъ божествамъ, олицетворявшимъ собою силы природы Служеніе на высотахъ послѣдняго рода являлось здѣсь естественнымъ слѣдствіемъ служенія на высотахъ въ честь Іеговы. Послѣ паденія израильскаго царства высоты въ немъ не были уничтожены. Изъ 4 книги Царствъ (17, 29 и сл.) извѣстно, что переселенные въ десятиколѣнное царство ассирійскіе колонисты не только не уничтожили высотъ, но даже сами стали ихъ чтить: въ храмахъ высотъ (bāmôt^h) вмѣстѣ съ своими ассирійскими богами они поставили и изображенія Іеговы, служенію Которому научились отъ израильскихъ священниковъ высотъ. При этомъ священники, которыхъ они избрали изъ народа, и которые въ капищахъ высотъ приносили за нихъ жертвы (Іеговѣ ли, или ассирійскимъ божествамъ-идоламъ), у нихъ назывались священниками высотъ (4 Цар. 17, 32) Только благодаря Іосіи, благочестивому іудейскому царю, высоты были уничтожены въ израильскомъ царствѣ. По свидѣтельству 4 кн. Царствъ, истребляя всѣ слѣды идолопоклонства въ своемъ царствѣ, Іосія истребилъ также и въ различныхъ городахъ Самаріи, между другими мерзостями, всѣ домы высотъ, устроенные израильскими царями, и самыя высоты съ совершавшими на нихъ служеніе священниками (23 гл.). Пользуясь, съ одной стороны, политическимъ ослабленіемъ Ассиріи (покорившей себѣ израильское царство) вслѣдствіе борьбы съ Вавилономъ, а съ другой,—содѣйствіемъ живущихъ въ израильскомъ царствѣ истинныхъ почитателей Іеговы, поддерживавшихъ религіоз-

ную связь съ Іерусалимомъ, Іосія, своимъ истребленіемъ высотъ въ чуждомъ ему царствѣ привелъ въ исполненіе грозное слово іудейскаго пророка, произнесенное при Іероваамѣ I (3 Цар 13, 32), и пророчество Амоса (5, 5) о томъ, что всѣ высоты (bāmôt^h) Исаака (изрѣзія) будутъ опустошены.

Таково же положеніе дѣлъ было и въ царствѣ іудейскомъ. Послѣ раздѣленія царствъ и здѣсь законъ о единствѣ мѣста для богослуженія не всегда былъ въ силѣ, а храмъ іерусалимскій не всегда служилъ единственнымъ мѣстомъ богослуженія. Помимо святилища въ Вирсавіи, куда, по пр. Амосу (5, 5; 8, 14), отправлялись даже жители сѣвернаго царства, здѣсь находились также другія, менѣе значительныя, мѣста высотъ для служенія Іеговѣ. Переходъ отъ чистаго служенія Іеговѣ къ языческому въ Іерусалимѣ былъ совершенъ еще Соломономъ. Этотъ царь, хотя и любилъ Господа и ходилъ по уставу Давида, отца своего, самъ приносилъ жертвы на высотахъ (3 Цар 3, 3). Сперва онъ дѣлалъ это во имя Господа, какъ показываетъ исторія его жизни (ср. ст. 4—5; 7—9), но впослѣдствіи, въ угоду своимъ иноземнымъ женамъ, построилъ высоты (бамот) на горѣ на востокъ отъ Іерусалима въ честь идоловъ (3 Цар. 11, 7 и сл.; 4 Цар 23, 13). При Ровоамѣ, его сынѣ, первомъ царѣ іудейскаго царства, культъ высотъ начинаетъ уже пріобрѣтать силу. При немъ, какъ говоритъ св. писатель 3 кн. Царствъ (14, 23), іудеи (подобно жителямъ 10-ти колѣннаго царства) *устроили у себя высоты, и статуи, и капища на всякомъ высокомъ холмѣ и подъ всякимъ тѣнистымъ деревомъ*... Такъ какъ сынъ Ровоама, Авія, ходилъ во всѣхъ грѣхахъ своего отца (3 Цар. 15, 3), то и при немъ остались высоты. Такое заключеніе становится вполнѣ естественнымъ послѣ слѣдующаго замѣчанія священныхъ историческихъ книгъ о времени царствованія сына Авіи, Асы, благочестиваго іудейскаго царя, упразднившаго идоловъ своихъ предковъ (3 Цар. 15, 12; 2 Пар. 15, 8): *но высоты не были уничтожены* (3 Цар. 15, 14; 2 Пар 15, 17). Тоже самое было и при сынѣ Асы, Іосафатѣ, который, устранивъ остатокъ идоловъ, чужихъ боговъ (3 Цар. 22, 47; ср. 2 Пар. 17, 6), не отмѣнилъ высотъ, на которыхъ почитали Іегову въ жертвахъ и куреніяхъ (3 Цар. 22, 43): *народъ еще не обратилъ твердо сердца своего къ Богу отцовъ своихъ* (2 Пар 20, 33) [1]. Что высоты не были

[1]) Въ священныхъ историческихъ книгахъ В З., впрочемъ, неодинаково говорится о религіозной дѣятельности царей Асы и Іосафата. Между тѣмъ какъ въ однихъ мѣстахъ (2 Пар. 14, 2—5, 17, 6) утверждается, что оба они отмѣнили высоты, въ другихъ (3 Цар. 15, 14, ср 2 Пар. 15, 17. 3 Цар. 22, 43; ср 2 Пар 20. 33), наоборотъ, отрицается эта мысль. Замѣчательно, что неодинаковое сужденіе объ отношеніи этихъ царей къ высотамъ встрѣчается у одного

устранены при Іорамѣ и Охозіи, объ этомъ можно судить по языческому характеру послѣднихъ. Съ другой стороны, это подтверж-

---

и того же священнаго писателя (Ср 2 Пар. 14, 2—5, 17 6 съ 2 Пар. 15, 17, 20, 33). Нѣтъ основанія смотрѣть на это неодинаковое сужденіе священныхъ писателей, какъ на противорѣчіе ихъ другъ другу, какъ объясняютъ это нѣкоторые изъ библеистовъ (Де-Ветте, Грамбергъ и Баудиссинъ въ Herzog Real-Encyklopadie, 2 Aufl. 192 A. „Hohendienst"), утверждающіе, будто книга Паралипоменонъ, по ихъ мнѣнію, противорѣчащая книгѣ Царствъ, произвольно приписала болѣе раннему времени взгляды своего времени, имѣя въ виду доказать древность закона о единствѣ мѣста богослуженія. Равнымъ образомъ, неодинаковое сужденіе одного и того же писателя (2 кн Паралипоменонъ) объ однихъ и тѣхъ же царяхъ (Асѣ и Іосафатѣ) не можетъ быть объяснено тѣмъ, что этотъ писатель, допустивши при своемъ повѣствованіи объ Асѣ и Іосафатѣ согласіе съ писателемъ книги Царствъ, заимствовалъ настоящее свое повѣствованіе у послѣдняго необдуманно, забывъ о своей главной догматической цѣли, во имя которой онъ раньше высказалъ мысль, несогласную съ книгою Царствъ. Подобныя объясненія видимо противорѣчивыхъ свидѣтельствъ Священнаго Писанія теряютъ свою силу предъ иного рода объясненіемъ, выразителями котораго, съ одной стороны, были Моверсъ и Кейль, а съ другой Отто Тенiусъ, Берто и (отчасти) Эвальдъ. По смыслу этого послѣдняго объясненія, не исключающаго исторической достовѣрности книги Паралипоменонъ (съ одной стороны, утверждающей, вопреки книгѣ Царствъ, что Аса и Іосафатъ отмѣнили высоты, а съ другой, согласно съ книгою Царствъ,— отрицающей эту мысль), кажущееся противорѣчіе писателя 2 кн. Паралипоменонъ самому себѣ и писателю 3 книги Царствъ свободно можетъ быть разрѣшено мыслью, что оба названные цари старались уничтожить высоты, но не достигли своей цѣли Слѣдовательно, одни изъ выше приведенныхъ мѣстъ можно относить къ попыткѣ устраненія высотъ, а другія къ безуспѣшному результату (Съ другой стороны, въ видимо противорѣчивыхъ выраженіяхъ священныхъ писателей можно видѣть указаніе не на одинъ и тотъ же предметъ Толкователи видятъ въ этихъ выраженіяхъ указанія на двоякаго рода высоты языческія и монотеистическія, на которыхъ было совершаемо служеніе Іегову О послѣднихъ-то св. писатель книги Парал. и могъ сказать, что *онѣ не были отмѣнены.* Такъ толкуютъ Моверсъ и Шольцъ, и это толкованіе всего лучше подходитъ къ сущности священнаго текста Въ самомъ дѣлѣ, о царѣ Асѣ (2 Пар 14, 2 и сл.) говорится. *и дѣлалъ Аса доброе и угодное въ очахъ Господа, Бога своего И отвергъ онъ жертвенники боговъ чуждыхъ и высоты, и разбилъ статуи, и вырубилъ посвященныя дерева; и повелѣлъ іудеямъ взыскать Господа, Бога отцевъ своихъ, и исполнять законъ (Его) и заповѣди И отмѣнилъ онъ во всѣхъ городахъ іудиныхъ высоты и статуи солнца* Тоже самое сказано и объ Іосафатѣ *и возвеселилось сердце его на путяхъ Господнихъ при томъ и высоты отмѣнилъ онъ и дубравы въ Іудеѣ* (2 Пар. 17, 6). По связи рѣчи можно видѣть, что здѣсь разумѣются языческія высоты· о нихъ говорится здѣсь такъ же, какъ и въ свидѣтельствахъ закона, пророковъ и историческихъ книгъ, трактующихъ о языческихъ высотахъ. О подобнаго рода высотахъ св. писатель кн. Парал. могъ сказать, что онѣ были отмѣнены царями Асою и Іосафатомъ, не противорѣча своему прежнему сужденію, что *высоты имъ не были отмѣнены* и такому же сужденію писателя 3 кн Царствъ, имѣвшаго въ виду указать на дѣятельность этихъ двухъ царей въ отношеніи къ высотамъ, на которыхъ приносились жертвы Истинному Богу, а не идоламъ.

дается замѣчаніемъ священнаго историка о томъ, что и при Іоасѣ, когда онъ находился подъ руководствомъ благочестиваго первосвященника Іоддая, *высоты не были отменены. народъ еще приносилъ жертвы и куренія на высотахъ* (4 Цар. 12, 3) Подобное же свидѣтельство встрѣчается и въ повѣствованіи о времени царствованія Амасіи, сына Іоаса (4 Цар 14, 3 4), Озіи (4 Цар 15, 3. 4) и сына его Іоѳама (4 Цар 15, 35) Существованіе высотъ при Ахазѣ, сынѣ и преемникѣ Іоѳама, не подлежитъ сомнѣнію Это подтверждается многими свидѣтельствами священныхъ писателей и языческимъ характеромъ царствованія этого царя Священные писатели замѣчаютъ о немъ, что онъ *устроилъ себѣ жертвенники по всѣмъ угламъ въ Іерусалимѣ. и по всѣмъ городамъ іудинымъ устроилъ высоты для кажденія богамъ инымъ* (2 Пар 28, 24 25), *и совершалъ жертвы и куренія на высотахъ и на холмахъ и подъ всякимъ тѣнистымъ деревомъ* (4 Цар. 16, 4, ср 2 Пар 28, 4) Въ честь Ваала—Молоха онъ устроилъ высоту Тофетъ въ долинѣ сыновъ Энномовыхъ, въ которой приносились человѣческія жертвы въ честь Ваала (Іер 19, 5) или Молоха (Іер 32, 35; 4 Цар. 23, 10) и которая служила въ то же время мѣстомъ совершенія другихъ обрядовъ идолослуженія, неугодныхъ Господу и противныхъ Его заповѣдямъ (Втор 12, 30 31) Правда, въ приведенныхъ свидѣтельствахъ Священнаго Писанія говорится о служеніи при Ахазѣ на языческихъ высотахъ въ честь языческихъ боговъ, но ими не исключается также существованіе при Ахазѣ высотъ и для служенія Истинному Богу Исторія царствованія Езекіи вполнѣ подтверждаетъ эту мысль Какъ ревностный подражатель благочестивыхъ дѣлъ своего предка—Давида, блюстителя закона Моисеева, Езекія усердно заботился о возстановленіи въ своемъ царствѣ истиннаго богослуженія Истребляя, въ порывѣ религіозной ревности, построенные Ахазомъ алтари всесожженія и куренія и все, на чемъ было совершаемо куреніе идоламъ, бросая все это въ потокъ Кедронъ (2 Пар. 30, 14), благочестивый Езекія, совмѣстно съ народомъ, собравшимся въ Іерусалимѣ изъ различныхъ мѣстъ для празднованія Пасхи въ возобновленномъ храмѣ, не щадилъ и алтарей и высотъ, на которыхъ совершалось служеніе въ честь Іеговы, смѣшанное съ языческимъ (4 Цар. 18, 22, ср. Ис 36, 7). Это было какъ въ Іерусалимѣ, главномъ пунктѣ bāmôt^{h} въ іудейскомъ царствѣ (Мих 1, 5), такъ и во всѣхъ другихъ мѣстахъ южнаго (Іуда и Вениаминъ) и сѣвернаго (Ефремъ и Манассія) царствъ (2 Пар 31, 1; 4 Цар. 18, 4). Спрашивается: откуда взялись при Езекіи высоты въ честь Іеговы, если ихъ не существовало при Ахазѣ? Послѣ Езекіи высоты упоминаются въ исторіи царствованія Манассіи. Нельзя думать, что это были высоты,

уцѣлѣвшія отъ времени царя Езекіи. Послѣдній уничтожилъ ихъ, какъ видно изъ слѣдующихъ словъ ассирійскаго полководца Рабсака къ находившимся въ Іерусалимѣ іудеямъ: *а если вы скажете мнѣ на Господа Бога нашего мы уповаемъ, то на того ли, котораго высоты и жертвенники отнялъ Езекія, и сказалъ Іудѣ и Іерусалиму предъ сими только жертвенникомъ поклоняйтесь въ Іерусалимѣ* (4 Цар. 18, 22; 2 Пар 32, 12; Ис. 36, 7). Появленіе высотъ при Манассіи вызвано дѣятельностью послѣдняго Онъ *снова построилъ высоты*, разрушенныя его отцомъ (4 Цар. 21, 3; 2 Пар. 33, 3 19) Высоты, построенныя Манассіею, оставались въ іудейскомъ царствѣ и послѣ обращенія его къ Богу и оставленія идолопоклонства, что видно изъ слѣдующаго выраженія св. писателя 2 Парал.: *но народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, хотя и Господу, Богу своему* (33, 17). Служеніе на высотахъ не было оставлено и при сынѣ Манассіи, нечестивомъ Аммонѣ, ходившемъ по пути своего отца (4 Цар 21, 20 и сл.) Только сынъ Аммона, Іосія положилъ конецъ этому служенію. Однако въ первые годы его жизни культъ высотъ и при немъ нѣкоторое время существовалъ, не смотря на плодотворную дѣятельность первосвященника Хелкіи. Лишь въ періодъ времени отъ 12 года своего царствованія до 18-го (4 Цар. 22, 3; 2 Пар 34, 3) Іосія успѣлъ очистить Іерусалимъ и Іудею отъ bāmôt^{h} (2 Пар 34, 3), прибѣгая въ этомъ случаѣ къ тѣмъ же мѣрамъ, какія были предприняты имъ при уничтоженіи слѣдовъ идолопоклонства въ десятиколѣнномъ сѣверномъ царствѣ (4 Цар. 23 гл.).

Пророки, какъ ревнители благочестія, не оставляли безъ вниманія культа высотъ. Горы и холмы они считали мѣстами идолопоклонства, непозволительными какъ потому, что чрезъ служеніе на нихъ нарушался законъ о единствѣ мѣста для богослуженія, такъ и потому, что здѣсь совершалось не чистое служеніе Іеговѣ, а смѣшанное, оттѣненное чертами язычества Они убѣждали народъ оставить служеніе на высотахъ и перейти для богослуженія въ іерусалимскій храмъ, гдѣ совершалось законное служеніе Іеговѣ. Когда пр. Амосъ говорилъ жителямъ сѣвернаго царства: *не ищите Веѳиля, и не ходите въ Галгалъ, и въ Вирсавію не странствуйте, ибо Галгалъ весь пойдетъ въ плѣнъ и Веѳиль обратится въ ничто. Взыщите Господа и будете живы* (5, 5 — 6), то этимъ хотѣлъ сказать не только то, что жизнь ихъ можетъ быть внѣ опасности въ томъ мѣстѣ, гдѣ фактически совершается правильное служеніе Іеговѣ, а не въ тѣхъ мѣстахъ, которыя опредѣлены Богомъ на истребленіе, но и то, что мѣстопребываніе Господа только на Сіонѣ (ср. 1, 2), гдѣ и должно Его искать. Съ этой точки зрѣнія, т. е. признавая только іерусалимскій храмъ

законнымъ мѣстомъ богослуженія, онъ (пр Амосъ), очевидно, признавалъ незаконными мѣстами богослуженія жертвенныя высоты Исаака, когда предсказывалъ имъ опустошеніе врагами (7, 9). Такой же смыслъ имѣютъ и свидѣтельства пр Осіи, который Веѳильскія высоты называетъ *высотами Авена* [1]), т. е ничтожества, *грѣхомъ израиля* (10, 8), а самый народъ израильскій, служившій Богу на этихъ высотахъ, грѣшникомъ, *построившимъ много жертвенниковъ для грѣха* (8, 11) Подобными выраженіями пр. Осія имѣлъ въ виду отмѣтить свое презрѣніе и отвращеніе какъ къ практиковавшемуся на высотахъ неугодному для Іеговы культу, такъ въ особенности и къ самымъ высотамъ, черезъ служеніе на которыхъ народъ отступалъ отъ закона о единствѣ мѣста для богослуженія и становился недостойнымъ Божественной милости (1, 2—9) Пр Михей *высоты въ Іудеѣ* ставитъ въ параллель съ *нечестіемъ Іакова*, съ *грѣхомъ дома израилева* (1, 5), т е съ культомъ Самаріи Это указываетъ на то, что культъ высотъ для этого пророка имѣлъ значеніе преступленія, совершеннаго чрезъ отступленіе отъ Іеговы, и былъ дѣломъ непозволительнымъ Высоты, по пр. Михею, призываютъ гнѣвъ Божій потому, что онѣ не суть мѣста присутствія Господа, ибо Господь пребываетъ во святомъ храмѣ Своемъ (1, 2) и находится въ Іерусалимѣ среди обитающаго въ немъ народа (3, 11) Съ этой точки зрѣнія служеніе на высотахъ является отступленіемъ отъ закона о мѣстѣ богослуженія. Пр Іеремія не иначе представляетъ служеніе на высотахъ, какъ грѣхомъ Но его пророческимъ рѣчамъ всѣ высоты, какъ въ честь Истиннаго Бога, такъ и въ честь языческихъ боговъ, суть мѣста идолопоклонства (ср Іер 3, 2; 7, 31; 17, 3; 19, 5 и др.). Пр. Іезекіиль служеніе на высотахъ считаетъ идолопоклонствомъ (6, 3. 4. 6; 20, 28 29), ибо оно соединялось съ оставленіемъ истиннаго святилища Іеговы, которое находилось въ Іудеѣ (ср. символическое названіе Іерусалима-Оголива = *Моя*, т. е Господня, *святыня*). Къ сужденію пр Іезекіиля вполнѣ подходитъ сужденіе св. составителя 77 псалма, признававшаго высоты столь же оскорбительными для Истиннаго Бога, какъ и истукановъ (см. ст. 58—60), возбуждавшихъ ревность Іеговы.

---

[1]) Высоты Авена (bāmôṯ ᵓāwen) = высоты Веоиля. Авенъ, равно какъ и Бео-Авенъ, у пр. Осіи есть ироническое названіе города Веоиля, противополагаемое дѣйствительному значенію его имени (Веоиль = домъ Божій).

§ 2. Служеніе подъ священными деревьями и у священныхъ источниковъ.

Въ связи съ служеніемъ на высотахъ въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта нерѣдко упоминается о служеніи подъ священными деревьями и у священныхъ источниковъ. Означенныя мѣста иногда избирались евреями какъ для служенія Іеговѣ, такъ и для служенія различнымъ божествамъ природы. Во времена патріарховъ и частію во времена позднѣйшія, до существованія централизаціи богослуженія въ іерусалимскомъ храмѣ, эти мѣста были даже излюбленными мѣстами богослуженія. Патріархи и другія лица (позднѣйшія) любили ихъ потому, что здѣсь, въ тиши дубравы, подъ высокими тѣнистыми деревьями, весьма удобно было вдохновить умъ къ благоговѣйной молитвѣ Творцу неба и земли [1]), а у обильныхъ водою источниковъ удобно было совершать омовеніе жертвъ и собственное очищеніе. Изъ уваженія къ этимъ мѣстамъ, вслѣдствіе явленія на нихъ Господа, тамъ они устрояли жертвенники для служенія Іеговѣ. Такъ, подъ дубомъ (ēlôn, синод. *дубрава*) Море въ Сихемѣ Авраамъ устроилъ алтарь Господу, Который тамъ явился ему (Быт. 12, 6 и сл.) [2]). Тоже онъ сдѣлалъ и у дубравы

---

[1]) Пр. Филаретъ по этому поводу такъ разсуждаетъ: „избраніе для богослуженія уединенныхъ и осѣненныхъ деревами мѣстъ могло основаться на томъ, что сіи мѣста казались тѣмъ болѣе чистыми на землѣ и достойными Божества, чѣмъ менѣе прикосновенны были для человѣка; или на сей всеобщей мысли, что богослуженіе должно быть таинственно". Зап. на кн. Быт., ч. II, 163.

[2]) Это мѣсто пользовалось священнымъ значеніемъ и въ послѣдующее время. Здѣсь Іисусъ Навинъ поставилъ большой камень подъ дубомъ, *который въ святилищѣ Господнемъ* (ašer bᵉmiqᵉdaš yᵉhōwāh, въ синод. пер. *который подлѣ святилища Господня*), для напоминанія о заключенномъ имъ съ народомъ завѣтѣ и о данныхъ въ Сихемѣ постановленіяхъ и законѣ (24, 26). Священное значеніе этого мѣста можно усматривать изъ еврейскаго названія его bᵉmiqᵉdaš yᵉhōwāh. Послѣднее не значитъ ни *подлѣ святилища* (какъ въ синод. пер и въ пер. Лютера: bei dem Heiligthum des Herrn), ни *предъ Господемъ* (какъ въ слав. Библ.), ни *въ мѣстѣ*, въ которомъ было поставлено какое-либо хранилище священныхъ принадлежностей. Оно не есть названіе ковчега завѣта, который, можетъ быть, изъ скиніи свидѣнія приносили въ Сихемъ для обновленія завѣта, или скиніи свидѣнія, которая не была переносима съ мѣста на мѣсто для какихъ-либо частныхъ священнодѣйствій Подъ нимъ нельзя разумѣть ни алтаря, на которомъ, конечно, не могъ стоять дубъ, ни другого какого-либо незаконнаго святилища Іеговы: такового во время Іисуса Навина у израиля не было. Наиболѣе правильный его переводъ. *въ святилищѣ Господнемъ*. Такое значеніе придано ему въ вульгатѣ in Sanctuario Domini. Это святилище Господне есть не другое что, какъ священное мѣсто подъ дубомъ, подъ которымъ Авраамъ создалъ алтарь и принесъ жертву Господу, а Іаковъ совершилъ очищеніе своего дома, зарывъ подъ нимъ чужихъ боговъ (Быт. 12, 6 и сл., 35, 2. 4).

Мамре, что въ Хевронѣ (Быт. 13, 18), гдѣ впослѣдствіи удостоился пришять Господа и двухъ ангеловъ Его (Быт. 18, 1 и сл.). При Вирсавіи (=*колодезь клятвенный*) онъ насадилъ рощу (въ синод пер., но букв, съ евр. ešel „тамарискъ“) и призвалъ имя Іеговы (Быт. 21, 33). На этомъ же мѣстѣ впослѣдствіи отправляется богослуженіе Исаакомъ (Быт 26, 25) и Іаковомъ (Быт. 46, 1). *Въ Офрѣ подъ дубомъ, принадлежавшимъ Іоасу, потомку Авіезерову.* Гедеонъ удостоивается видѣнія Ангела Іеговы (Суд. 6, 11), Которому и предлагаетъ жертвенное приношеніе (ст. 19) Здѣсь онъ устрояетъ жертвенникъ Господу и называетъ его Іегова-Шаломъ, т е. Господь-миръ (ст 24) [1]). Устройство жертвенниковъ на подобныхъ мѣстахъ не было дѣломъ незаконнымъ, ибо всѣ такія мѣста были освящаемы происходившими на нихъ богоявленіями и, такимъ образомъ, какъ бы самимъ Богомъ указываемы въ мѣста богослуженія. Служеніе на нихъ можетъ быть согласовано съ прямою заповѣдью Божіею, изложенною въ 20, 24 кн. Исходъ Съ этой стороны оно не было опасно для истинныхъ чтителей Іеговы. Опаснымъ оно сдѣлалось только послѣ того, когда получило связь съ

Удобнѣе допустить такое пониманіе разсматриваемаго еврейскаго выраженія какъ потому, что оно отвѣчаетъ желанію св писателя книги Іисуса Навина точно опредѣлить мѣсто памятника болѣе, нежели пониманіе скиніи или ковчега завѣта, которые на слѣдующій же день были бы перенесены на другое мѣсто, при чемъ не осталось бы и слѣда, гдѣ положенъ былъ Іисусомъ Навиномъ большой камень, такъ и потому, что оно (означенное пониманіе) прямо соотвѣтствуетъ буквѣ и смыслу еврейскаго текста См Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, Bd II, 13 — 15, Keil u Delitzsch, Biblischer Commentar uber Josua, 183 — 184, Dillmann, Das Buch Josua, 584 Противъ этого пониманія не говоритъ то, что въ пер. LXX заключенная въ 24 гл рѣчь Іисуса Навина пріурочивается къ Силому (1 ст εἰς Σηλώ) Чтеніе εἰς Σηλώ не согласуется съ чтеніемъ 25 ст. той же главы по LXX (ἐν Συχέμ). Оно, какъ полагаютъ (Dillmann, Das Buch Josua, 584), есть корректура тѣхъ, которые въ Сихемѣ не признавали богослужебнаго мѣста, въ виду того, что при Іисусѣ Навинѣ Силомъ имѣлъ такое значеніе (Іис. Нав. 18, 1 8 — 10, 19, 51; 21, 2; 22, 9. 12)

[1]) Жертвенникъ Іегова-Шаломъ устроенъ былъ Гедеономъ не для жертвоприношеній, а въ память явленія ему Ангела Господня. Этотъ жертвенникъ былъ памятникомъ событія и въ этомъ отношеніи аналогиченъ жертвеннику, устроенному Моисеемъ въ память пораженія Амалика (Исх. 17, 15), или жертвеннику восточно-іорданскихъ колѣнъ, который они устроили, какъ памятникъ ихъ принадлежности къ народу Божію и участія въ общеніи съ Іеговою (Іис. Нав 22, 28). Что Гедеоновъ жертвенникъ былъ устроенъ не для принесенія жертвъ, это видно изъ 26 ст 6 гл. кн. Судей, гдѣ Господь повелѣваетъ Гедеону устроить другой жертвенникъ и принести на немъ жертву. Для чего Гедеону нужно было устроять новый жертвенникъ, если бы *Іегова-Шаломъ* имѣлъ назначеніе жертвенника для принесенія жертвъ? См. Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, II, 42.

идолопоклонническимъ служеніемъ на высотахъ. Оно легко могло переходить въ прямое идолослуженіе подъ деревьями въ честь боговъ природы, напр., Ашеры и др., и въ такомъ случаѣ представлять изъ себя одинъ изъ моментовъ нарушенія Божественной заповѣди не только о единствѣ мѣста богослуженія, но и о почитаніи одного Истиннаго Бога. Этого опасался и пр. Моисей, когда заповѣдалъ своему народу: *истребите всѣ мѣста, гдѣ народы, которыми вы овладѣете, служили богамъ своимъ, на высокихъ горахъ, и холмахъ и подъ всякимъ вѣтвистымъ деревомъ. И разрушьте жертвенники ихъ... и сожгите огнемъ рощи ихъ...* (Втор. 12, 2. 3) [1]). Пророки также видѣли вредъ для истинной религіи отъ служенія подъ деревьями. Поэтому, они весьма часто возставали противъ него. Побуждая язычествовавшихъ евреевъ отстать отъ суевѣрнаго служенія, они явно признавали послѣднее за языческое служеніе. Такъ представляетъ его, напр., пр. Осія. Отъ лица Господа онъ слѣдующимъ образомъ обличаетъ современный ему израильскій народъ въ идолопоклонствѣ: *Народъ Мой вопрошаетъ свое дерево, и жезлъ его даетъ ему отвѣтъ, ибо духъ блуда ввелъ ихъ въ заблужденіе и, блудодѣйствуя, они отступили отъ Бога своего. На вершинахъ горъ они приносятъ жертвы, и на холмахъ совершаютъ кажденіе подъ дубомъ и тополемъ и теревиномъ, потому что хороша отъ нихъ тѣнь...* (4, 12. 13). Такое же представленіе о служеніи подъ деревьями встрѣчается въ кн. пр. Исаіи. Говоря о богослуженіи язычествовавшихъ евреевъ подъ священными деревьями въ садахъ и дубравахъ, онъ такъ угрожаетъ имъ: *они будутъ постыжены за дубравы... и посрамлены за сады* (1, 29; ср. 66, 17), ибо этимъ служеніемъ они лишь разгнѣвляютъ Господа, своего Благодѣтеля (Ис. 65, 3). На языкѣ пр. Іереміи выраженіе *приносить жертву подъ вѣтвистымъ деревомъ* равносильно выраженію *заниматься идолопоклонствомъ* (ср. 2, 20; 3, 6 13; 17, 2). Такой же смыслъ съ этимъ выраженіемъ соединяется и въ книгахъ пр.

---

[1]) Заповѣдуя израилю уничтожить высоты и рощи, при вступленіи въ землю ханаанскую, Моисей ближайшимъ образомъ имѣлъ въ виду предостеречь его отъ увлеченія ханаанскимъ натуралистическимъ культомъ. Но, съ другой стороны, принимая во вниманіе то обстоятельство, что въ связи съ названною заповѣдью у Моисея находится заповѣдь о единствѣ мѣста служенія единому Богу (ср. 4 и 5 ст.), можно полагать, что Моисей также имѣлъ въ виду предостеречь евреевъ отъ искаженія служенія Истинному Богу, отъ подражанія ханаанеямъ въ выборѣ мѣста богослуженія. Онъ какъ бы такъ говорилъ: „вы не должны насаждать для Господа, Бога вашего, ни рощи, ни какого-либо дерева, какъ дѣлаютъ это народы, которыми вы овладѣете и которые служатъ своимъ богамъ на высокихъ горахъ, холмахъ и подъ всякимъ вѣтвистымъ деревомъ; для Господа, Бога вашего, вы должны приходить въ то мѣсто, какое Онъ Самъ изберетъ въ одномъ изъ колѣнъ вашихъ“.

Іезекіиля (6, 13; 20, 28), Царствъ (3 Цар. 14, 23; 4 Цар. 16, 4; 17, 10) и Паралипоменонъ (2 Пар. 28, 4).

Представленныя пророческія обличенія направлены не только противъ служенія подъ деревьями въ честь натуралистическихъ боговъ, но частію и противъ служенія подъ деревьями въ честь Истиннаго Бога. Служеніе подъ деревьями въ честь Іеговы нерѣдко переходило у евреевъ въ служеніе въ честь языческихъ боговъ Принося жертвы и молитвы Богу въ рощахъ или дубравахъ, евреи, естественно, стали считать послѣднія священными Впослѣдствіи свое благоговѣйное уваженіе они перенесли и на деревья, которыя стали у нихъ служить символами языческихъ божествъ (напр., Ашеры) Это могло произойти тогда, когда благочестивый обычай патріархальной древности устроять алтари при рощахъ или дубравахъ утратилъ свое прежнее значеніе, и когда народъ сдѣлался свидѣтелемъ языческаго служенія въ честь чувственныхъ боговъ преимущественно въ рощахъ и на высотахъ [1])

---

[1]) Отступленіе евреевъ отъ Божественнаго закона о единствѣ мѣста богослуженія (Втор. 12, 5. 14), при совершеніи служенія подъ деревьями, произошло подъ вліяніемъ народовъ семитическаго или хамитическаго происхожденія, населявшихъ Палестину Это доказывается аналогіею, какая существуетъ между господствовавшимъ у евреевъ культомъ деревьевъ и культомъ деревьевъ у народовъ хамитическаго и семитическаго происхожденія. Изъ священныхъ книгъ В. З. видно, что въ древне-еврейскомъ языческомъ культѣ деревьевъ пользовались особеннымъ значеніемъ не рощи (о почитаніи священныхъ рощей въ В. З. нѣтъ рѣчи, если не имѣть въ виду перевода LXX и съ нимъ согласнаго славянскаго, упоминающаго о дубравахъ въ соотвѣтствіе еврейскому *šerîm, названію идоловъ или изображеніи ханаанской богини Ашеры, которыя дѣлались изъ дерева и имѣли видъ статуй (И. С Якимовъ, Толкованіе на кн пр. Іереміи, стр. 306), а лишь отдѣльныя священныя деревья. и изъ деревьевъ преимущественно вѣчно зеленѣющія· теревинѳъ, кипарисъ, пальма и иногда гранатовое дерево, богатое сѣменами Эта частность приводитъ къ признанію источника еврейскаго служенія подъ деревьями въ семитизмѣ или хамитизмѣ, гдѣ также были чествуемы лишь отдѣльныя деревья, а не цѣлыя рощи, какъ это было у народовъ арійскаго происхожденія (B a u d i s s i n, Studien z s R. G. Hf. II). Сходство культовъ у язычествовавшихъ евреевъ и народовъ семитическаго и хамитическаго происхожденія усматривается также въ томъ, что тамъ и здѣсь почти всегда въ деревьяхъ чтились женскія божества, какъ раздаятели жизненной силы, источникомъ которой служили мужскія божества. Такъ, напр., у финикіянъ, въ культахъ которыхъ связь священныхъ деревьевъ съ женскими божествами особенно прозрачна, въ честь б о г и н и Ваалтисъ (Βααλτίς) были посвящены кипарисы, мирты, пальмы и нѣкоторыя другія вѣчно зеленѣющія деревья, что очень рѣдко встрѣчалось въ культахъ въ честь мужскихъ божествъ (напр въ Финикіи это было въ культѣ Адониса, а въ Ассиріи — въ культѣ Ассура). Этой особенности религіозныхъ представленій народовъ семитическаго и хамитическаго происхожденія вполнѣ отвѣчаетъ почитаніе Ашеры у евреевъ въ срубленномъ древесномъ стволѣ, что засвидѣтельствовано въ Священномъ

Въ данномъ случаѣ произошло то же, что было и при избраніи евреями высотъ въ мѣста незаконнаго служенія Іеговѣ. Въ виду нерѣдкихъ примѣровъ языческаго служенія подъ деревьями, израиль злоупотребилъ благочестивымъ обычаемъ древности совершать служеніе Богу подъ деревьями, гдѣ Богъ благоволилъ являться избраннымъ мужамъ, забывъ законъ о единствѣ мѣста богослуженія.

Такое же злоупотребленіе древнимъ благочестивымъ обычаемъ израиль допустилъ и въ отношеніи къ источникамъ, которые были освящаемы богоявленіями. Подъ вліяніемъ язычниковъ, любившихъ приносить жертвы при источникахъ, онъ привыкъ смотрѣть на эти послѣдніе, какъ на естественныя мѣста богослуженія. Считая ихъ священными по патріархальнымъ воспоминаніямъ, мало-по-малу, онъ сталъ предпочитать ихъ скиніи, какъ законному мѣсту богослуженія. Примѣръ этого можно видѣть въ исторіи Данитянъ, устроившихъ свое святилище въ Лансѣ (Данъ), лежавшемъ при среднемъ источникѣ Малаго Іордана. Городъ Вирсавія былъ избранъ въ мѣсто культа Іеровоама I по патріархальнымъ о немъ воспоминаніямъ, которыми израиль также злоупотребилъ, принося здѣсь молитвы и жертвы Богу, требовавшему совершать это лишь въ одномъ мѣстѣ. Злоупотребленіе священными источниками, при которыхъ происходили богоявленія, впослѣдствіи дошло до того, что здѣсь были совершаемы и чисто языческіе обряды въ честь натуралистическихъ боговъ. Такимъ образомъ, служеніе Богу при источникахъ впослѣдствіи перешло у евреевъ въ служеніе въ честь языческихъ боговъ, во имя которыхъ при водахъ удобно было совершать такъ называемыя либаціи.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Терафимъ.

Слово *терафимъ* (t^{e}rāp^{h}îm) нерѣдко встрѣчается въ Библіи. Въ первый разъ оно употреблено Моисеемъ въ приложеніи къ богамъ Лавана, которыхъ тайно изъ дома своего отца увезла съ собою въ землю ханаанскую Рахиль, любимая жена Іакова Свящ. бытописатель упоминаетъ объ этихъ идолахъ въ связи съ слѣ-

---

Писаніи Ветхаго Завѣта Подобное сходство религіозныхъ представленій язычествовавшихъ евреевъ и народовъ хамитическаго и семитическаго происхожденія не случайное. естественно думать, что оно возникло вслѣдствіе вліянія послѣднихъ на первыхъ Языческое представленіе о деревьяхъ досталось еврейскому народу въ наслѣдіе при его частыхъ сношеніяхъ съ язычниками и при его

дующею исторіею (Быт 31 гл.). Послѣ рожденія Іосифа, Іаковъ вознамѣрился возвратиться въ домъ своего отца, о чемъ и объявилъ Лавану. Послѣдній всячески старался удержать его. Онъ видѣлъ, что благословеніе Божіе почило на домѣ его ради пребыванія въ немъ Іакова. Однако Іаковъ не уважилъ просьбы тестя своего. По своимъ личнымъ соображеніямъ и по повелѣнію Божію онъ долженъ былъ уйти отъ Лавана къ своему отцу, что̀ и сдѣлалъ тайно. Узнавши о тайномъ его уходѣ, Лаванъ съ своими сродниками погнался за нимъ, и догналъ его за Евфратомъ на одной горѣ, названной Галаадомъ. Среди другихъ упрековъ, Лаванъ сказалъ ему: *зачѣмъ ты укралъ боговъ* (ʾĕlōhîm) *моихъ* (Быт. 31, 30)? Іаковъ, незнавшій, что Рахиль похитила боговъ Лавана, въ свое оправданіе сказалъ ему: *у кого найдешь боговъ* (ʾĕlōhîm) *твоихъ, тотъ не будетъ живъ*, при чемъ далъ ему право обыскать всѣхъ. *При родственникахъ нашихъ узнавай, что (есть твоего) у меня, и возьми себѣ*, сказалъ своему тестю Іаковъ. Повѣствуя объ этомъ событіи, свящ. писатель книги Бытія, въ объясненіе, почему Лаванъ не нашелъ своихъ боговъ во всѣхъ кущахъ Іакова, замѣчаетъ: *Рахиль же взяла идоловъ* (tᵉrāpʰîm) *и положила ихъ подъ верблюжье сѣдло, и сѣла на нихъ... и сказала отцу своему. да не прогнѣвается господинъ мой, что я не могу встать предъ тобою, ибо у меня обыкновенное женское.* У свящ. бытописателя болѣе нигдѣ не говорится объ этихъ богахъ Лавана (терафимахъ), если указаніе на нихъ не усматривать въ дальнѣйшей исторіи Іакова, когда онъ, по повелѣнію Божію, отправляясь въ Вефиль, потребовалъ отъ домашнихъ своихъ бросить всѣхъ чуждыхъ боговъ (ʾĕlōhîm) и всѣ предметы суевѣрія, и все это закопалъ подъ дубомъ близъ Сихема (Быт. 35, 1—4) [1]).

многочисленныхъ отъ послѣднихъ заимствованіяхъ какъ свѣтской культуры, такъ и религіозныхъ вѣрованій. Сказанное, имѣя ближайшее отношеніе къ полному идолопоклонству, выразившемуся въ почитаніи евреями натуралистическихъ боговъ подъ деревьями, можетъ быть приложено и къ неполному идолопоклонству, такъ какъ изъ послѣдняго возникало первое.

[1]) Бытописатель слѣдующимъ образомъ заключаетъ исторію очищенія дома Іакова. *и отдали Іакову всѣхъ боговъ чужихъ* (ʾĕlōhê hannēkʰār), *бывшихъ въ рукахъ ихъ, и серьги, бывшія въ ушахъ у нихъ; и закопалъ ихъ Іаковъ подъ дубомъ, который близъ Сихема* (4 ст.). Большинство толкователей Слова Божія подъ этими *чужими богами*, которые терпѣлись нѣкоторое время въ домѣ Іакова, разумѣетъ боговъ Лавана, похищенныхъ Рахилью, и боговъ слугъ Іакова, которые вынесены ими изъ Месопотаміи „Здѣсь разумѣются, говоритъ преосв. Филаретъ, во-первыхъ, идолы, похищенные у Лавана Рахилью (Быт. 31, 19), во-вторыхъ, такъ какъ рѣчь Іакова обращена ко всему дому его и всѣмъ бывшимъ съ нимъ, идолы рабовъ, пріобрѣтенныхъ въ Месопотаміи. Иные толкователи прибавляютъ еще идолы, взятые въ Сихемѣ“ (Зап на кн. Бытія. ч III, 84)

Слѣдующее упоминаніе о терафимахъ въ Библіи дѣлается при изображеніи періода судей, много лѣтъ спустя послѣ Іакова и Лавана По кн. Судей (гл. 17 и 18), въ культѣ Михи и Данитянъ терафимы поставляются на ряду съ эфодомъ и ясно отличаются отъ истукана (pesel) и литаго кумира (massēkʰāh). Пророкъ Самуилъ, укоряя Саула за своеволіе и непослушаніе Богу, говорилъ: *непокорность есть такой же грѣхъ, что волшебство, и противленіе то же, что идолопоклонство* (1 Цар. 15, 23), или букв. съ евр: *что идолы и терафимы*. Далѣе о терафимахъ упоминается въ исторіи царя Давида, гонимаго Сауломъ (1 Цар гл. 19). Св. писатель 1 книги Царствъ говоритъ, что Мелхола, спасая своего мужа отъ смерти, какую готовилъ ему Саулъ, положила на постелю вмѣсто его *терафимъ*, который покрыла одеждой, при чемъ сказала сыщикамъ, что подъ этой одеждой лежитъ больной Давидъ [1]). Она сдѣлала это ночью, когда сыщики царя уже пришли взять Давида. Пророкъ Осія, обличая израильскій народъ въ невѣрности Іеговѣ, говорилъ: *долгое время сыны израилевы будутъ оставаться безъ царя и безъ князя и безъ жертвы, безъ жертвенника, безъ эфода и терафима* (3, 4). Въ этомъ обличеніи пророка терафимы упоминаются на ряду съ эфодомъ, какъ и у св. писателя кн. Судей, описывающаго культъ Михи и Данитянъ Пророческое слово даетъ возможность видѣть, что терафимы у израиля имѣли религіозное значеніе Такое значеніе они имѣли до времени благочестиваго царя Іосіи. О послѣднемъ св. писатель 4 кн. Царствъ замѣчаетъ, что онъ *истребилъ вызывателей мертвыхъ и волшебниковъ, и терафимовъ, и идоловъ, и всѣ мерзости, которыя появлялись въ землѣ іудейской и въ Іерусалимѣ* (23, 24). Въ этомъ замѣчаніи

---

[1]) Іосифъ Флавій (Древн. VI, 11, 4), передавая библейское повѣствованіе о томъ, какъ Мелхола хитростью избавила своего мужа отъ угрожавшаго ему бѣдствія со стороны сыщиковъ Саула, говоритъ. „потомъ, покрывши одръ такимъ образомъ, какъ бы на немъ лежалъ больной, и положивъ подъ одѣяло козлію печень, говорила присланнымъ поутру отъ отца для взятія ея мужа, что онъ всю ночь провелъ въ безпокойствіи, и показавъ имъ покровенный одръ, увѣрила помощію печени, которая своимъ трепетаніемъ приподнимала нѣсколько одѣяло. что лежалъ на немъ Давидъ тяжко дышущій“. Такое пониманіе библейскаго повѣствованія основано на текстѣ LXX, съ которымъ согласенъ и славянскій· *и взятъ Мелхола тщепоребильныя* (τὰ κενοτάφια, hattᵉrāpʰîm) *и положи на одръ, и печень козію* (καὶ ἧπαρ τῶν αἰγῶν) *положи на возглавіе его, и покры я ризами* (1 Цар. 19, 13) Въ русскомъ (съ евр.) переводѣ иначе передается разсматриваемое повѣствованіе *Мелхола взяла статую* (терафим) *и положила на постелю, а въ изголовье ея положила козью кожу* (kᵉbʰîr=коверъ), *и покрыла одеждою* Различіе славяно-греческаго текста отъ русско-еврейскаго произошло, вѣроятно, вслѣдствіе того, что LXX читали не kᵉbʰîr= коверъ какъ въ масор, а kābʰēdʰ или kebʰedʰ=печень. ἧπαρ.

дѣлается уже послѣднее упоминаніе о терафимахъ, въ приложеніи къ до-плѣнной исторіи еврейскаго народа. Есть еще два случая упоминанія о терафимахъ въ Библіи Оба они имѣютъ отношеніе частію къ исторіи другого народа, а частію — къ исторіи другого времени. Первый случай встрѣчается въ кн. пр. Іезекіиля. Онъ имѣетъ отношеніе къ исторіи народа вавилонскаго Пророкъ Іезекіиль такъ говоритъ о Навуходоносорѣ, царѣ вавилонскомъ, вопрошавшемъ терафимовъ—идти ли ему прямо противъ Іерусалима, или противъ сыновъ аммоновыхъ: *царь вавилонскій остановился на распутіи, при началѣ двухъ дорогъ, для гаданія, трясетъ стрѣлы, вопрошаетъ терафимовъ, разсматриваетъ печень* (21, 21). Второй случай находится въ кн пр. Захаріи. Онъ имѣетъ отношеніе къ исторіи народа Божія послѣ-плѣннаго времени. Приглашая израильтянъ во время засухи молить Бога о дождѣ, а не обращаться къ терафимамъ съ разнаго рода вопросами, пророкъ даетъ имъ слѣдующее внушеніе: *Просите у Господа дождя во время благопотребное, Господь блеснетъ молніею, и дастъ вамъ обильный дождь, каждому злакъ на полѣ. Ибо терафимы говорятъ пустое, и вѣщуны видятъ ложное, и разсказываютъ сны лживые...* (10, 1—2).

Представленныя библейскія свидѣтельства показываютъ, что въ землю ханаанскую терафимы перешли вмѣстѣ съ Рахилью изъ земли халдейской Своимъ появленіемъ на святой землѣ они обязаны, такимъ образомъ, семейству Лавану арамеянина. Господство ихъ здѣсь проходитъ чрезъ всю исторію еврейскаго народа до плѣна вавилонскаго, отчасти захватываетъ исторію и послѣ плѣна. Какое значеніе они имѣли въ исторіи народа Божія, трудно сказать что-нибудь опредѣленное. Ни филологическія изслѣдованія относительно слова терафимъ [1]), ни свидѣтельства библей-

---

[1]) Этимологическое значеніе слова t^{e}rāp^{h}îm понимается филологами неодинаково. Одни изъ гебраистовъ (Эйхгорнъ, Гезеніусъ и др.) корень этого слова усматриваютъ въ арабскомъ языкѣ (t^{e}rāp^{h}îm отъ tārap^{h}āh = пользоваться или наслаждаться благами и удобствами жизни) и съ самымъ словомъ соединяютъ понятіе объ идолѣ, богѣ, которому приписывалась сила покровительства домашнему счастью и благополучію. По смыслу этого объясненія, терафимы то же, что пенаты, имѣвшіе домашнее, а не общественное значеніе (dii domestici). Другіе филологи корень слова видятъ въ эѳіопскомъ глаголѣ, означающемъ· оставаться, пребывать, и подъ терафимами разумѣютъ изображенія умершихъ предковъ. Эвальдъ (Die Alterthümer des Volkes Israel, 2 Aufl., 252) предполагаетъ, что терафимъ означаетъ то же, что pānîm = лицо, видъ Мауреръ (въ толков на Осію 3, 4), отождествляющій tārap^h съ ṭārap^h = рвать, срывать = араб. отсѣкать), думаетъ, что терафимъ означаетъ изображеніе, усѣченное до груди, или бюстъ, въ каковомъ значеніи это слово и принято у Акилы (προτομαί въ Ос. 3, 4). Но Фюрстъ, съ которымъ согласенъ Деличъ (Commentar u. Genesis), принимая tārap^h въ значеніи hiṭ^{e}rîp^h (= снаб-

скихъ переводовъ [1]) не опредѣляютъ ясно и точно, что такое терафимы сами по себѣ, и какое значеніе они имѣли для народа Божія. Лишь общій смыслъ представленныхъ библейскихъ повѣствованій

жать пищею, питать, ср. кн Притчей 30, 8), слово терафимъ толкуетъ, какъ названіе кормителей и питателей Нѣкоторые библеисты *терафимъ* отождествляютъ съ ś^{e}ārp^{h}îm, названіемъ высшихъ ангеловъ, и принимаютъ это слово за названіе идола, изображавшаго ангела. Иные (изъ евреійскихъ толкователеи) отождествляютъ это названіе съ названіями идоловъ „шиккуц и тоэва“, при чемъ подъ терафимами разумѣютъ вещь гнусную, мерзкую, то же, что у халдеевъ обозначается словомъ t^{e}ûr^{e}p^{h}â (мерзость, гадость) По объясненію Гитцига (Commentar ü. Ezechiel), терафимъ происходитъ отъ rāp^{h}â или rāp^{h}āh = греческ. θεραπεύω = врачевать, исцѣлять, спасать, и означаетъ то же, что греческое θέραπες. По смыслу этого толкованія, *терафимъ* было названіемъ боговъ, которымъ усвоялась сила врачевать болѣзни людей. θεοὶ θεραπεύουσι τοὺς ἀνθρώπους. Результаты филологическихъ изслѣдованій о словѣ *терафимъ* излагаются въ сочиненіяхъ. Gesenius, Thesaurus, t. III, p. 1519—1520, Lipsiae. 1853, Karpzov, Apparatus historico-criticus, annotat, p. 537—540 и Buddeus, Historia Ecclesiastica, I, p. 337—343 Въ лексиконѣ Bai-Bahlul (см. Jahn, Biblische Archaologie, III, 506) слово терафимъ производится отъ сирійскаго tôi ēr^{h} = вопрошающій или испытывающій, при чемъ говорится, что терафимы получили свое имя отъ того, что въ сомнительныхъ случаяхъ къ нимъ обращались съ вопросами, на которые получали желательные отвѣты (ср. Іезек. 21, 21; Зах. 10, 2) Въ такомъ случаѣ терафимъ будетъ означать „идолъ, которому приписывалась сила предсказывать будущее“, или „*идолъ прорицанія*“. Послѣднее объясненіе, не новое само по себѣ, представляется наиболѣе вѣроятнымъ Въ виду арамейскаго происхожденія терафимовъ (ср Быт 31, Іез 21), оно естественнѣе всѣхъ другихъ, усматривающихъ корень слова терафимъ то въ арабскомъ, то въ халдейскомъ, то въ эоіопскомъ и др. языкахъ, такъ какъ указываетъ корень слова въ арамейскомъ языкѣ, въ языкѣ народа (арамеянъ), которому терафимы обязаны своимъ происхожденіемъ. Съ другой стороны, это объясненіе наиболѣе отвѣчаетъ библейскимъ даннымъ, по смыслу которыхъ терафимы имѣли значеніе идоловъ прорицанія, отвѣчавшихъ на вопросы, съ которыми къ нимъ обращались

[1]) Значеніе слова терафимъ въ различныхъ библейскихъ переводахъ передается весьма различно. Такъ, напр., LXX въ однихъ мѣстахъ (Суд. 17, 5, 18, 14. 18 и сл.; 1 Цар. 15, 23; 4 Цар 23, 24) принимаютъ его какъ бы за имя собственное (Θραφίν), почему оставляютъ его безъ перевода; въ другихъ (напр. Быт. 31, 19. 34) переводятъ общими выраженіями. τὰ εἴδωλα, или τὰ γλυπτὰ (Іезек. 21, 21), или τὰ κενοτάφια (1 Цар. 19, 13. 16), чѣмъ, можетъ быть, хотѣли указать на ничтожество этихъ идоловъ и на суетность служенія имъ, или οἱ ἀποφθεγγόμενοι (Зах. 10, 2) и δῆλοι (Ос. 3, 4). Послѣдними двумя выраженіями LXX имѣли въ виду указать на терафимовъ, какъ идоловъ прорицанія, къ которымъ обращались съ вопросами въ затруднительныхъ обстоятельствахъ Акила слово терафимъ переводитъ словомъ μορφώματα (= изображенія), а въ кн. пр. Осіи— словомъ φωτισμός (освѣщеніе, просвѣщеніе, въ смыслѣ откровенія); по свидѣтельству бл. Іеронима, въ 1 Цар. 19, 16 онъ переводитъ слово терафимъ προτομαὶ = бюсты. У Симмаха и въ Graecus Venetus слово терафимъ замѣняется словомъ εἴδωλα. Въ халдейскихъ переводахъ (Онкелоса, псевдо-Іонаѳана), а также въ сирійскомъ и арабскомъ слово терафимъ замѣняется словомъ ça$^{l^{e}}$mānayâ

можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ на внутреннее существо арамей скихъ идоловъ Когда св. бытописатель отъ себя говоритъ о похищенныхъ Рахилью у Лавана идолахъ, то называетъ ихъ *терафим* (у LXX идолы), а когда передаетъ слова Лавана и Іакова, то называетъ ʾĕlōhîm (боги). Въ послѣднемъ случаѣ онъ показываетъ, что названные имъ терафимы для Лавана имѣли священное значеніе, ибо онъ говоритъ о нихъ: *боги мои*. Богами терафимовъ называетъ и Іаковъ. Послѣдній, впрочемъ, считаетъ ихъ чужими богами: *боги чуждые*. Названіе терафимовъ *богами* (ʾĕlōhîm) не даетъ однако права считать ихъ за дѣйствительныхъ боговъ, какими признавались у язычниковъ, напр, Ваалъ и Астарта. Въ домѣ Лавана эти боги существуютъ въ то время, когда онъ и все его семейство благоговѣютъ предъ истиннымъ Богомъ, благословившимъ его домъ земнымъ счастьемъ (Быт. 30, 27), чтутъ Бога Авраама, когда Лаванъ удостоивается ночныхъ откровеній отъ истиннаго Бога Авраамова (Быт. 31, 24 29) и призываетъ этого Бога въ свидѣтели своего примиренія съ Іаковомъ (31, 50 53). За всѣмъ тѣмъ, Лаванъ съ своими сродниками принимаетъ участіе въ священной трапезѣ отъ жертвы мира, принесенной Іаковомъ истинному Богу послѣ примиренія съ разгнѣваннымъ тестемъ Если бы терафимы въ домѣ Лавана пользовались религіознымъ значеніемъ, какъ дѣйствительные боги, то ничего подобнаго не было бы: значеніе ихъ Лаванъ не умалилъ бы ни участіемъ въ мирной жертвѣ Іеговѣ, ни призываніемъ имени Бога Авраама и Бога Нахора Библейское повѣствованіе о Лаванѣ, напротивъ, показываетъ, что какъ Лаванъ, такъ и его дочь Рахиль не глубокое уваженіе оказывали этимъ богамъ. Оба они разсматривали ихъ какъ вещь [1]), а

(образъ, портретъ). Только въ таргумѣ на кн. пр. Осіи этому слову соотвѣтствуетъ mᶜhāwê, т. е. annuntiantes = возвѣщающіе, говорящіе будущее. Въ вульгатѣ слову терафимъ соотвѣтствуетъ simulacra. Достойно примѣчанія также, что сирійскій переводъ въ кн Судей (17, 5, 18, 14. 17) замѣняетъ слово терафимъ словомъ periso и разумѣетъ подъ нимъ верхнюю первосвященническую одежду (Исх. 25, 7; 28, 4. 28 и др.), или наперсникъ судный Съ этимъ согласуется арабскій переводъ, который въ цитированныхъ мѣстахъ кн. Судей вмѣсто слова терафимъ ставитъ слово, означающее· „платье, которое надѣваютъ предсказатели“. Бл. Іеронимъ, подъ вліяніемъ греческаго—LXX перевода кн. пр. Осіи (3, 4), причислялъ терафимовъ къ instrumentis sacerdotalis habitus (Толк. на кн. пр. Осіи) Болѣе подробныя свѣдѣнія о переводѣ слова терафимъ въ различныхъ древнихъ переводахъ заключаются въ сочиненіи Зельдена: De diis Syris, Synt. I, c. II, p. 98—103.

[1]) Справедливость этой мысли въ приложеніи къ Лавану видна изъ его вопроса, обращеннаго къ Іакову· *зачѣмъ ты укралъ боговъ моихъ?* Этотъ вопросъ показываетъ, что Лаванъ не приписывалъ своимъ украденнымъ богамъ никакого могущества.— онъ ищетъ ихъ въ шатрахъ Іакова и его женъ, какъ укра-

не цѣнили ихъ приличествующею богамъ цѣною Но эта вещь для нихъ была не простою только вещью, а имѣла суевѣрное значеніе. Ей не кланяются и не приносятъ жертвъ въ домѣ Лавана, гдѣ чтутъ истиннаго Бога Авраама и Нахора Ее употребляютъ только какъ предметъ религіознаго суевѣрія. Въ 35 главѣ книги Бытія, если подъ *чужими богами*, зарытыми Іаковомъ въ землю подъ дубомъ близъ Сихема, разумѣть терафимовъ, послѣдніе ставятся на ряду съ серьгами (n^{e}zāmîm) [1]), которыя носились въ ушахъ. Подобное сопо-

---

дешную вещь, которая безсильна спасти сама себя. Преосв Филаретъ слѣдующимъ образомъ разсуждаетъ по поводу вышеуказаннаго вопроса Лавана „всю жалобою Лаванъ какъ будто съ намѣреніемъ изображаетъ нелѣпость идолопоклонства ибо какіе это боги, которые могутъ быть украдены; и за претерпѣнное насиліе должны ожидать справедливости отъ своего чтителя, вмѣсто того, чтобы охранять его самого?“ (Записки на кн. Бытія, ч III, стр. 58) Что Рахиль цѣнила терафимовъ, какъ вещь, это доказывается фактомъ кражи ихъ изъ дома Лавана. Во время обыска Рахиль не оказываетъ имъ божеской чести. она полагаетъ ихъ подъ верблюжье сѣдло, и сама садится на нихъ, хранитъ ихъ, такимъ образомъ, какъ цѣнную вещь, а не какъ предметъ съ религіознымъ значеніемъ. Небезосновательно, поэтому, объясненіе древне-еврейскихъ раввиновъ, по смыслу котораго Рахиль украла терафимовъ изъ дома своего отца съ цѣлью получить часть отцовскаго наслѣдства въ удовлетвореніе за тѣ неоплаченные труды, какіе несъ Іаковъ въ домѣ Лавана, и напрасно нѣкоторые изъ толкователей Слова Божія полагаютъ, что Рахиль сдѣлала это или по собственной суевѣрной привязанности къ похищеннымъ идоламъ, или по желанію освободить своего отца отъ служенія послѣднимъ. По поводу этихъ толкованій преосв Филаретъ такъ разсуждаетъ: „хищеніе Рахили не можетъ быть объяснено ни ея собственнымъ суевѣріемъ, поелику она похищенныхъ идоловъ не уважала (Быт. 31, 34), ниже однимъ противодѣйствіемъ суевѣрію Лавана, ибо для сего Рахиль могла бы ихъ истребить или скрыть въ пустомъ мѣстѣ, не подвергая себя опасности обыска. Можно приписывать ей сугубое намѣреніе· а) потрясти мужество и всѣ надежды Лавана въ самомъ ихъ основаніи, дабы, лишенный своихъ боговъ, тѣмъ паче страшился онъ раздражать Бога Іаковлева, и б) воспользоваться подъ праведною защитою сего Бога (16), во свидѣтельство вѣрности супругу и въ замѣнъ вѣна (14, 15), тѣмъ, что было важнѣйшаго и, можетъ быть, драгоцѣннѣйшаго въ домѣ отеческомъ“ (Зап. на кн. Бытія, ч. III, стр. 54). Не соотвѣтствуетъ духу библейскаго повѣствованія замѣчаніе Іосифа Флавія о фактѣ кражи терафимовъ Рахилью изъ дома отца. Признавая терафимовъ за „идоловъ, кои по преданію отеческими почитались богами“, Іосифъ говоритъ· „идоловъ Рахиль везла съ собою, которой хотя сказывалъ Іаковъ, что такимъ богамъ не должно отдавать почтенія; однако взяла она ихъ въ томъ намѣреніи, чтобъ помощію оныхъ испросить прощеніе отъ раздраженнаго родителя, ежели онъ ихъ въ пути поймаетъ“ (Древн Іуд. I, 19, 8). Это замѣчаніе не согласуется съ тѣмъ, что выше сказано объ отношеніи Рахили къ похищеннымъ идоламъ, и само по себѣ крайне неопредѣленно.

[1]) N^{e}zāmîm, отъ nezem, есть названіе ушного кольца или серьги, большею частію представлявшей форму кольца (круглой) Въ древнее время серьги носили и мужчины, и женщины (Исх. 32). Онѣ имѣли значеніе не только чело-

ставленіе показываетъ, что терафимы въ домѣ Іакова, среди его слугъ и для самой Рахили, имѣли такое же значеніе, какъ и серьги, которыя на востокѣ иногда употреблялись въ видѣ амулетовъ, или талисмановъ. „ʾlôhîm“ *богами* Лаванъ могъ назвать ихъ, какъ предметы религіознаго суевѣрія, или въ силу ихъ превосходства передъ другими предметами, находившимися въ его домѣ. У древне-семитическихъ народовъ слово ʾlôhîm употреблялось въ различныхъ значеніяхъ: оно служило обозначеніемъ не только одного истиннаго Бога, но и ложныхъ языческихъ боговъ (Исх. 12, 12, Числ 33, 4 и др.), ангеловъ (Пс. 8, 6, 96, 7 по греч тексту) и людей (Исх. 21, 6; 22, 8 9, Пс. 81, 1), когда хотѣли указать на величіе и высокое достоинство послѣднихъ (ср 1 Цар 28, 13), и нерѣдко прилагалось къ вещамъ и лицамъ для обозначенія ихъ священнаго значенія (ср. Исх. 3, 2) или превосходства

Есть основаніе предполагать, что для Лавана терафимы имѣли значеніе предметовъ гаданія о будущемъ, орудій, чрезъ которыя онъ получалъ отвѣты на извѣстные вопросы Это предположеніе имѣетъ свое подтвержденіе въ содержаніи рѣчи Лавана, заключающейся въ 27 ст. 30 гл. кн. Бытія. *Я примѣчаю* (nihaštî), сказалъ Лаванъ Іакову, *что за тебя Господь благословилъ меня*. Выраженіе nihaštî (отъ nâḥaš, каковой глаголъ большею частію употребляется въ разсужденіи о гаданіи и значитъ въ 3-й формѣ—шептать, въ смыслѣ ворожить) = *я примѣчаю* англійская Комм. Библія передаетъ словами: „я узналъ гаданіемъ“. По смыслу этого перевода оно (выраженіе) равносильно выраженію: augurando cognovi (ср. Keil, Commentar über Genesis, 246) Оно указываетъ на то, что Лаванъ чрезъ гаданіе могъ узнать, что Господь благословилъ его ради Іакова. Изъ сопоставленія этого выраженія съ 31 гл., гдѣ говорится о терафимахъ, можно видѣть, что гаданіе происходило чрезъ терафимовъ. Лаванъ, придерживавшійся суевѣрія,

---

вѣческихъ украшеній, но и амулетовъ. Привѣшивая ихъ къ ушамъ, древніе думали тѣмъ самымъ предохранить себя отъ чародѣевъ, такъ сказать, отстранить отъ своего уха слова и звуки, которыми чародѣи могли причинить имъ вредъ или порчу. Это суевѣріе было распространено на востокѣ у многихъ народовъ. Riehm, Handwörterbuch des Biblischen Alterthums, A. „Ohrringe“. Бл. Августинъ называетъ серьги idolorum phylacteria („хранилища идоловъ“), и въ одномъ изъ своихъ писемъ (Epist 245) упоминаетъ, что еще въ его время между африканскими христіанами существовало суевѣрное употребленіе серегъ „не для того, чтобы нравиться людямъ, но чтобы служить демонамъ“. Г. К. Властовъ, Священная Лѣтопись, т. I, стр 294. Ср. Филаретъ, Записки на кн Бытія, ч. III, стр. 85. Изъ св. Библіи не видно, чтобы евреи когда-либо признавали серьги за боговъ и совершали предъ ними какой-либо религіозный культъ. Божествомъ серьги могли представляться лишь въ томъ случаѣ, когда на нихъ дѣлались какія-либо символическія изображенія

приписывалъ имъ, такимъ образомъ, таинственное значеніе оракуловъ.

Въ кн. Судей, въ исторіи идолослуженія Михи и Данитянъ (17 и 18 гл.), а также и у пр. Осіи (3, 4) терафимы поставляются въ связь съ эфодомъ. Это въ достаточной мѣрѣ раскрываетъ, какое священное значеніе имѣли они (терафимы) въ глазахъ язычествовавшихъ евреевъ. Послѣдніе, очевидно, соединяли съ ними такое же представленіе, какое съ эфодомъ. Какъ эфодъ въ означенномъ идолослуженіи употреблялся, когда хотѣли узнать волю Божію, такъ точно и терафимы суевѣрными людьми употреблялись тогда, когда являлось желаніе распознать будущее. Слѣдовательно, они имѣли значеніе предметовъ гаданія о будущемъ. Это особенно видно изъ 1 Цар. 15, 23 [1]), Іезек. 21, 21 и Зах. 10, 2. По смыслу всѣхъ этихъ мѣстъ, терафимы служили предметами, къ которымъ суевѣрные люди обращались съ вопросами о будущемъ, съ гаданіемъ, т. е. имѣли значеніе оракуловъ.

По своей формѣ эти оракулы напоминали изображенія или всего человѣка, во весь ростъ, съ головою, лицомъ и туловищемъ (терафимы Мелхолы 1 Цар. 19, 16), или половины его, т. е. представляли лишь бюстъ [2]). Они были нѣчто въ родѣ статуетокъ и не всегда были одинаковой величины, какъ неодинакова бываетъ

---

[1]) Въ переводѣ съ евр. этотъ стихъ читается такъ: *Ибо непокорность есть такой же грѣхъ, что волшебство* (ḥaṭṭa't^{h} qesem = грѣхъ предсказанія), *и противленіе то же, что идолы и терафимы.* По свойству еврейскаго параллелизма, который замѣчается въ этомъ выраженіи, смыслъ первой половины стиха вполнѣ соотвѣтствуетъ смыслу второй. Понятія *непокорность* и *противленіе* служатъ выраженіемъ одной и той же мысли о непослушаніи Богу со стороны Саула, пощадившаго Агага и его заклятый скотъ. Соотвѣтственно этому, по правиламъ экзегезиса, должно признать параллельными и выраженія *волшебство* и *терафимы.* Такимъ образомъ, Самуилу казалось близкимъ отношеніе терафимовъ къ волшебству или искусству предсказанія, гаданія.

[2]) Человѣкоподобная форма терафимовъ подтверждается и новѣйшими открытіями въ области оріентологіи. Не особенно давно найденныя въ гротахъ Медавы гг. Везеромъ и Двисбергомъ въ моавитской землѣ двѣ фигуры,—о чемъ профессоръ Шлоттманъ высказался въ Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Jahrgang 1872, S. 788 u. 796,—оказались терафимами. Эти фигуры съ головою, глазами, носомъ, ртомъ, шеею и туловищемъ. На груди обѣ фигуры имѣютъ финикійскія буквы, расположенныя въ вертикальномъ направленіи:

t	n	h
m		m

Проф. Шлоттманъ прочиталъ эти буквы 'nh и 'mt. См. Gratz, Geschichte der Juden, Bd. 1, S. 102.

величина статуетокъ [1]) Небольшой объемъ ихъ предполагается смысломъ 31 гл. кн. Бытія, повѣствующей о томъ, какъ Рахиль скрыла похищенныхъ ею у Лавана терафимовъ подъ верблюжье сѣдло во время тщательнаго обыска со стороны отца Что терафимы иногда соотвѣтствовали полному росту человѣка, это видно изъ 16 ст. 19 гл. 1 кн. Царствъ: Мелхола обманула сыщиковъ Саула, положивши статую или терафимъ на постелю спущеннаго въ окно Давида Обманъ женщины былъ бы слишкомъ прозраченъ, если бы положенная на постелю статуя не соотвѣтствовала росту и фигурѣ Давида Весьма вѣроятно, что на этихъ статуеткахъ были представляемы изображенія, или портреты знатныхъ предковъ [2]), разставшихся съ земною жизнью Съ забвеніемъ первоначальнаго значенія этихъ изображеній суевѣрные люди сдѣлали изъ нихъ священные предметы, а потомъ признали за домашнихъ боговъ (dii domestici), покровителей домашняго счастья; вмѣстѣ съ тѣмъ они признали за ними, какъ виновниками счастья, посылаемаго съ того свѣта [3]), и таинственное значеніе, почему и

---

[1]) Терафимы были выдѣлываемы изъ камня, иногда изъ металла (Суд. 17, 5), а, можетъ быть, и изъ другого какого-либо вещества Ср. Филаретъ Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр 73

[2]) Пр Филаретъ предполагаетъ, что терафимы представляли нѣкоторыхъ знаменитыхъ предковъ „Изъ памятниковъ любви, говоритъ онъ, они, мало-по-малу, превратились въ предметъ благоговѣнія, и сдѣлались сперва домашними божествами“. Такое предположеніе можетъ быть приведено въ соотвѣтствіе съ замѣчаніемъ писателя книги Премудрости Соломона о происхожденіи идолопоклонства (гл. 14). Премудрый говоритъ *идоловъ не было въ началѣ. Они вошли въ міръ по человѣческому тщеславію.. Отецъ, терзающійся горькою скорбію о рано умершемъ сынѣ, сдѣлавъ изображеніе его, какъ уже мертваго человѣка, затѣмъ сталъ почитать его, какъ бога, и передалъ подвластнымъ таины и жертвоприношенія. Потомъ утвердившимся временемъ этотъ нечестивый обычай соблюдаемъ былъ, какъ законъ, и по повелѣніямъ властителей изваяніе почитаемо было, какъ божество* (14, 13—16) Въ виду того, что терафимы, по свидѣтельству Библіи, были древнѣйшимъ родомъ идоловъ и представляли собою человѣкоподобныя изображенія, можно съ вѣроятностью утверждать, что Премудрый, говоря въ приведенномъ мѣстѣ о происхожденіи идолопоклонства вообще, въ частности разсуждаетъ и о происхожденіи терафимовъ, которые, какъ говоритъ преосв. Филаретъ, „изъ памятниковъ любви превратились, мало-по-малу, въ предметъ благоговѣнія, и сдѣлались сперва домашними божествами“.

[3]) Подобное представленіе о терафимахъ, какъ изображеніяхъ умершихъ людей, съ того свѣта посылавшихъ счастье живущимъ на землѣ ихъ почитателямъ, особенно важно въ томъ отношеніи, что предполагаетъ собою вѣру у древнихъ въ жизнь души по смерти человѣка и въ существованіе духовнаго міра И Г. Троицкій, Религіозное, общ и гос состояніе евреевъ во время судей. 1885, стр. 130.

обращались къ нимъ съ разнаго рода вопросами [1]). Религіозное

---

[1]) Изъ Библіи не видно, какъ были вопрошаемы терафимы, и какъ они предсказывали будущее Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, многіе библеисты (особенно изъ раввиновъ) совершенно произвольно постарались терафимовъ поставить въ связь съ человѣческою головою, употреблявшеюся у язычниковъ въ видѣ оракула Обыкновенно, съ послѣднею цѣлью употреблялись какъ естественныя человѣческія головы, такъ и искусственныя, дѣлавшіяся въ различномъ объемѣ и изъ различнаго матеріала Много примѣровъ говорящихъ человѣческихъ головъ того и другого рода указывается напр у Зельдена въ „De dis Syris“ (Synt 1, c. II) и въ ученомъ сочиненіи Д А. Хвольсона „Die Ssabier und der Ssabismus“ (Bd II, S 154 — 155), гдѣ сгруппированы довольно полно взгляды древнихъ на терафимовъ На вопросъ: „что такое терафимъ?“ въ послѣднемъ сочиненіи изъ отрывковъ раббн Елиезера (Pirke de-rabbi Eliezer, изъ VIII стол.), 36 главы, приводится слѣдующій отвѣтъ. „убивали первороднаго человѣка. отрывали ему голову, солили солью и обливали елеемъ. Затѣмъ на желѣзной дощечкѣ писали имя злого духа и клали ее подъ языкъ этой головы Послѣднюю ставили у стѣны, зажигали предъ нею лампады. молились предъ нею, и тогда голова говорила имъ“ Такое же объясненіе сущности терафимовъ находится у псевдо-Іонаѳана (Быт. 31, 19) и въ Sefer-ha-Jachar (написанной въ Испаніи въ XI или XII столѣтіи) Въ послѣдней книгѣ находится слѣдующее прибавленіе: „нѣкоторые дѣлаютъ терафима въ видѣ человѣка изъ золота, или серебра, и въ опредѣленные часы этотъ идолъ получаетъ силу отъ звѣздъ и возвѣщаетъ будущее“ Обычаемъ требовалась, преимущественно. дѣтская голова для предсказаній Процессъ отдѣленія подобной головы отъ тѣла и способъ обращенія къ этой головѣ съ вопросами о будущемъ, напр . у арабскихъ сабеевъ. по замѣчанію Д А. Хвольсона, основанному на свидѣтельствѣ арабскаго писателя Dimeschqi, состояли въ слѣдующемъ: взявши для жертвы Марсу (когда планета Марсъ достигала кульминаціонной точки въ своемъ движеніи) „красноголоваго, краснощекаго и вообще краснаго человѣка, голова котораго сіяла отъ яркаго цвѣта“. сабеи погружали такового, обыкновенно, въ наполненный водою, масломъ и разнаго рода медикаментами (острыми) сосудъ, гдѣ мясо и кожа его быстро истончевались Прикрѣпивъ его къ столбу внутри этого сосуда, они держали его въ такомъ состояніи цѣлый годъ Когда начиналось разложеніе, они отдѣляли голову отъ тѣла... При чемъ становились съ этою головою предъ желѣзнымъ идоломъ и произносили слѣдующую молитву: „о ты, злой, непостоянный, строгій, страстный владыка! Ты любишь волненіе смерть, разрушеніе, огонь и кровопролитіе. Мы приносимъ тебѣ жертву, которая тебѣ подобна; прими ее отъ насъ благосклонно и отврати отъ насъ зло, свойственное тебѣ и твоимъ духамъ“. Сабеи вѣрили, что эта голова могла предсказывать имъ въ продолженіе семи дней о томъ, что съ ними случится хорошаго и дурного въ теченіе года (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 388—389). Вмѣсто дѣйствительной мертвой человѣческой головы у нѣкоторыхъ народовъ употреблялись для предсказаній искусственныя головы, сдѣланныя изъ какого-либо вещества Во времена Лукіана (De dea Syria, c 7), напр., употреблялись головы, выдѣланныя изъ коры папируса Дамаскій разсказываетъ, что Гіеросъ, сынъ Плутарха, ученикъ Прокла, въ жилищѣ Кирина (Κορίνου) видѣлъ одну маленькую человѣческую голову, величиной съ горошинку. Эта голова имѣла форму настоящихъ человѣческихъ головъ, хотя и называлась горошинкой, — она была съ волосами, глазами и ртомъ, и произ-

значеніе терафимовъ для ихъ почитателей не всегда было одинаковое. Въ болѣе древнее время (въ домѣ Лавана и въ семействѣ

носила сильные звуки, какіе только можетъ произнести тысяча человѣкъ (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 152. Ср. Scholz, Gotzendienst, 128 — 130, И Г. Троицкій, Религіозное, общ и гос состояніе евреевъ во время судей, 1885, стр. 126 — 129). Сближеніе терафимовъ съ говорящими головами дѣлается также и нѣкоторыми новѣйшими библеистами, напр. Д. А Хвольсономъ (Die Ssabier und der Ssabismus, II, 154 — 155), Ганебергомъ (Religiose Alterthumer der Bibel, 60 f.), И Г. Троицкимъ (Религіозное, общ. и гос состояніе евреевъ во время судей, стр 126 и сл; ср. Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ, А. Лебедева, стр 67 — 68, прим) и др. Признавая библейскихъ терафимовъ родомъ маріонетокъ, или фигурокъ (Figurchen), Д. А. Хвольсонъ (цитов соч, ср. И. Г Троицкій, цитов. соч) говоритъ, что они были похожи на ἀγάλματα νευρόσπαστα грековъ и также давали на заданные вопросы отвѣты, какъ эти послѣдніе (ἀγάλματα νευρόσπαστα), т е. были приводимы въ движеніе чрезъ прикосновеніе къ струнамъ, или жиламъ, каковое движеніе и понималось, какъ отвѣтъ на вопросъ, смотря потому, куда они наклонялись. направо, или налѣво (ср. свидѣтельство объ ἀγάλματα νευρόσπαστα у Геродота, II, 48 и Лукіана, De dea Syria, 16, на которыхъ ссылается проф Хвольсонъ для подтвержденія своей мысли) Ганебергъ слѣдующимъ образомъ объясняетъ способъ вопрошенія терафимовъ, согласно съ раввинами признавая ихъ за говорящія головы „изъ того, что въ раввинскомъ описаніи (Pirke de-rabbi Elieser, 36) обряда мертвой головы говорится объ огняхъ, которые должны были горѣть предъ терафимами, и что положеніе вопрошающаго называется поверженіемъ или лежаніемъ предъ терафимами (Ср. 1 Цар. 19, 13. 16), можно заключить, что къ терафимамъ обращались ночью. Хозяинъ дома. отходя ко сну, изливалъ свои скорби предъ терафимомъ, и затѣмъ засыпалъ, успокоенный исповѣдью и надеждой на покровительство своего домового. Сонъ, который видѣлся послѣ исповѣди предъ терафимомъ и который въ важныхъ случаяхъ, естественно, могъ имѣть отношеніе къ этимъ жгучимъ вопросамъ жизни, считался сномъ пророчественнымъ. По такимъ снамъ человѣкъ устраивалъ свои обстоятельства. Итакъ, терафимы были грубыми разрядниками наболѣвшаго и страждущаго чувства; золотыя уста служили здѣсь символомъ счастливаго исхода“ (цитов. соч. См. „Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія“ проф Щеголева, Кіевъ 1873, стр. 89 прим.). Выше было замѣчено, что подобное сближеніе терафимовъ съ говорящими головами, встрѣчающееся въ сочиненіяхъ, какъ древнихъ библеистовъ, такъ и новѣйшихъ, *совершенно произвольно* Помимо того, что оно не стоитъ въ соотвѣтствіи съ послѣдними открытіями въ области оріентологіи касательно терафимовъ, оно явно противорѣчитъ свидѣтельствамъ Библіи, на основаніи которыхъ можно судить о формѣ терафимовъ и о способѣ ихъ приготовленія. Что терафимы не такъ были приготовляемы, какъ описывается въ раввинской литературѣ, это видно изъ 17, 5 кн. Судей. О Михѣ здѣсь сказано, что онъ *сдѣлалъ* (ʿâśâh) терафимъ Значитъ, терафимъ приготовлялся искусственно, и не былъ дѣйствительною человѣческою головою. Но онъ не былъ и искусственною головою Въ 1 Цар. 19, 13 16 голова терафима ясно отличается отъ туловища. въ домѣ Мелхолы терафимъ былъ положенъ на постелю вмѣсто Давида Изъ сдѣланныхъ въ моавитской землѣ открытій видно также, что, кромѣ головы, терафимы имѣли туловище. Съ другой стороны, сближеніе терафимовъ съ говорящими головами, существовавшими

Іакова) они пользовались меньшимъ уваженіемъ, чѣмъ въ позднѣйшее (напр. у Михи и Данитянъ). Но никогда это уваженіе къ

у различныхъ народовъ, представляется невозможнымъ и потому, что идея тѣхъ и другихъ неодинакова Между тѣмъ какъ послѣднія (говорящія головы) для язычниковъ имѣли значеніе только оракуловъ, но не боговъ-оракуловъ, первые (терафимы) наоборотъ Хотя проф. Хвольсонъ говоритъ, что первоначально терафимы были только невинными фигурками, родомъ марионетокъ, и что только новѣйшее ригористическое іудейство осудило ихъ, потому что они были изображеніями, которыхъ оно во всѣхъ отношеніяхъ страшилось, но это не можетъ быть оправдано съ точки зрѣнія библейскихъ данныхъ. Въ Библіи терафимы называются въ извѣстномъ смыслѣ *богами* Лаванъ называетъ ихъ *своими богами*, а Іаковъ *чужими*. У свящ писателя 1 кн Цар они причисляются къ мерзостямъ, которыя противны духу истинной религіи, и ставятся въ связь съ идолами (ср. 1 Цар 15, 23) Этого нельзя сказать о говорящихъ головахъ, которыя не имѣли религіознаго значенія, не были богами, покровителями домашняго счастья, чѣмъ были терафимы. Хотя приведенныя выше объясненія способа гаданія чрезъ терафимовъ не противорѣчатъ Библіи ибо въ ней ровно ничего не говорится о томъ, какъ происходили вопрошенія и отвѣты терафимовъ, однако они не могутъ быть признаны вѣроятными. Объясненіе Ганеберга очень фантастично и ни на чемъ не основано Что же касается объясненія Д. А. Хвольсона (ср. И. Г. Троицкаго), то хотя оно не имѣетъ недостатковъ перваго, однако и въ свою пользу приводитъ несильное основаніе, находя аналогію между терафимами и ἀγάλματα νευρόσπαστα грековъ. Шольцъ (Gotzendienst, 132 — 133) замѣчаетъ, что свидѣтельства Геродота и Лукіана о νευρόσπαστα ἀγάλματα не могутъ быть относимы къ терафимамъ, но относятся къ фаллмъ Діониса. Въ виду этого и способъ гаданія чрезъ νευρόσπαστα ἀγάλματα неприложимъ къ библейскимъ терафимамъ. За всѣмъ тѣмъ, нельзя не сказать, что аналогія не есть доказательство въ пользу той или другой мысли. Поэтому, напрасны попытки посредствомъ подобнаго пріема приподнять завѣсу, которую священные писатели устроили для сокрытія нѣкоторыхъ частностей относительно терафимовъ. Впрочемъ, съ дальнѣйшими открытіями въ области оріентологіи, дѣлающей громадные успѣхи, можетъ быть, найдено будетъ средство приподнять и эту завѣсу. — Нѣкоторые библеисты (напр. Михаэлисъ и Ленгерке), производя слово терафимъ отъ араб. trp^{h}h=Τρηφάω и сближая его съ trp^{h}h=вздернутая верхняя губа и 'trp^{h}h=человѣкъ съ вздернутою верхнею губою, сближали терафимовъ съ греческими сатирами или силенами. Библейское повѣствованіе о зарытіи терафимовъ Іаковомъ въ Сихемѣ подъ дубомъ они отождествили съ разсказомъ Павзанія (VI, 24. 6) о гробницахъ силенъ, найденныхъ въ Палестинѣ, а библейскій фактъ привязанности женщинъ къ терафимамъ (Быт. 31, 19. 34; 1 Цар. 19, 13) сблизили съ обычаемъ грековъ держать сатировъ при неплодныхъ женщинахъ. Не останавливаясь на частностяхъ этого мнѣнія, скажемъ словами Винера (Biblisches Real-Wörterbuch, Bd. II., A. „Theraphim“ 608), что сближеніе терафимовъ съ оплодотворяющими пенатами только свидѣтельствуетъ о большой эластичности комбинирующей способности защитниковъ его (сближенія). Тоже слѣдуетъ сказать и о другомъ оригинальномъ мнѣніи (Creuzer, Symbolik, III, 208, см. у Винера въ цитов. словарѣ), по смыслу котораго терафимамъ усвояется ослиный образъ (Theraphimis asinum quid infuisse).

терафимамъ не доходило до полнаго обоготворенія ихъ [1]). Изъ исторіи еврейскаго идолопоклонства не видно, чтобы когда-либо евреи совершали богослуженіе предъ терафимами, устрояли для нихъ жертвенники, приносили въ честь ихъ жертвы, отправляли праздники и т. п., какъ они дѣлали это въ честь своихъ идоловъ: Ваала, Астарты, Молоха и др Не видно, чтобы евреи, весьма часто погружавшіеся въ бездну идолопоклонства, какъ служенія силамъ природы, когда-либо предпочли служеніе терафимамъ служенію другимъ идоламъ Это служеніе стояло у нихъ рядомъ съ служеніемъ истинному Богу. Что почитатели терафимовъ не думали отказываться отъ служенія истинному Богу, видно изъ исторіи Лавана и Рахили, Михи и Данитянъ, Мелхолы и др. Здѣсь и причина, почему представители истинной религіи иногда терпѣли терафимовъ въ своихъ домахъ [2]) Однако, существуя рядомъ съ служеніемъ истинному Богу, служеніе терафимамъ не могло не отражаться вредно на чистотѣ истинныхъ религіозныхъ представленій. Идея единобожія въ данномъ случаѣ, естественно, помра-

---

[1]) Обоготворенія терафимовъ и не могло быть, при условіяхъ существованія ихъ у евреевъ Когда въ человѣкѣ есть сознаніе существа Безконечнаго, Неограниченнаго, тогда невозможно обоготвореніе конечнаго существа Въ исторіи еврейскаго народа это и замѣтно. Присущая ему идея Высшаго Существа, Безконечнаго по своей сплѣ, естественно, должна была требовать почитанія именно такого Существа, а не конечнаго, каковымъ религіозному его сознанію представлялись терафимы (бывшіе изображеніями человѣка со всѣми его слабостями и недостатками) Другое дѣло, если бы эти терафимы были олицетвореніемъ какой-либо высшей силы, носителями какихъ-либо свойствъ существа неограниченнаго, или даже имѣли значеніе типовъ и идеаловъ, чѣмъ были боги грековъ). въ такомъ случаѣ испорченное религіозное сознаніе еврея позаботилось бы, соотвѣтственно ихъ сущности, организовать для нихъ въ томъ или другомъ родѣ религіозный культъ, какъ это проявлялось при почитаніи натуралистическихъ божествъ, представителей той или другой космической силы.

[2]) Это можно сказать, напр., объ Іаковѣ, который нѣкоторое время терпѣлъ терафимовъ въ своемъ домѣ, въ существованіи ихъ не видя особенно большой опасности для истинной религіи, представителемъ которой онъ былъ. Св. бытописатель (Быт. 35 гл) говоритъ, что Іаковъ позаботился объ удаленіи изъ своего дома идоловъ (подъ которыми разумѣютъ терафимовъ) лишь „подъ вліяніемъ сильнаго чувства страха. произведеннаго въ немъ сихемскимъ кровопролитіемъ, и послѣ напоминанія Божія, которое онъ принялъ за обличеніе, что онъ доселѣ не подумалъ объ исполненіи своего обѣта“, который произнесъ на пути въ Месопотамію (Быт. 28, 22). См. Щеголевъ, Призваніе Авраама стр. 80. По поводу терпимости Іакова въ отношеніи къ терафимамъ преосв. Филаретъ говоритъ. „примѣръ Іакова можетъ служить къ очищенію понятія прославляемой въ новѣйшія времена терпимости вѣръ.. Терпимость ложныхъ богослуженій не должна быть соединена съ оскорбленіемъ и вредомъ истиннаго“ (Записки на кн Бытія, III, стр. 84 — 85)

чалась, и религіозное сознаніе понижалось, какъ и вообще оно понижается, когда достояніемъ человѣческаго духа дѣлаются суевѣрія. Въ результатѣ являлось то, что религіозныя представленія у чтителей Іеговы мало чѣмъ разнились отъ чувственныхъ языческихъ представленій [1]). Такимъ образомъ, путь къ суевѣрному почитанію чисто языческихъ божествъ, лишенныхъ предиката духовности, самъ собою открывался. Съ этой стороны суевѣрное почитаніе терафимовъ, стоящее одиноко въ ряду различныхъ проявленій идолопоклонства у древнихъ евреевъ, въ исторіи религіозныхъ уклоненій этого народа отъ истинныхъ библейскихъ началъ по справедливости должно занять среднее мѣсто между такъ называемымъ *неполнымъ* идолопоклонствомъ и *полнымъ*.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ПОЛНОЕ ИДОЛОПОКЛОНСТВО.

Общія замѣчанія.

Полное еврейское идолопоклонство не было произведеніемъ чисто-еврейскаго народнаго духа. Оно было лишь копіей того, что въ религіозной области сдѣлано было другими языческими народами. Поэтому, въ исторіи развитія религіознаго сознанія древняго человѣчества оно не могло составить отдѣльнаго момента. Если иногда оно имѣло нѣкоторыя свойства, повидимому, самобытнаго явленія, то мало замѣтныя и несущественныя.

Подобно своему прототипу, религіознымъ вѣрованіямъ народовъ Азіи и Египта, это идолопоклонство запечатлѣно было характеромъ натурализма. Язычникамъ-евреямъ, какъ и всѣмъ другимъ язычникамъ, чуждо было сознаніе личнаго Бога, Творца міра и человѣка. Языческая ихъ религія была выраженіемъ связи ихъ съ внѣшнею природою и состояла въ обоготвореніи этой природы въ цѣломъ или въ отдѣльныхъ явленіяхъ. Но натурализмъ идолопоклонниковъ-евреевъ не былъ настолько развитъ, чтобы устра-

[1]) Это ясно видѣли представители истиннаго богосознанія въ еврейскомъ народѣ, стоявшіе на почвѣ закона Моисеева, осуждавшаго и преслѣдовавшаго всякое суевѣріе въ народѣ Божіемъ, какъ измѣну Іеговѣ (Лев. 19, 31; 20, 6. 27) Потому они открыто порицали это служеніе не только словомъ (ср. 1 Цар. 15, 23 и др.), но и дѣломъ (ср. 4 Цар. 23, 24).

нить собою идею монотеизма. Среди многихъ проявленій его можно усмотрѣть слѣды единства божества. Однако идея единства божества или монотеизма, просвѣчивающая сквозь формы грубаго еврейскаго натурализма, непохожа на библейскую идею монотеизма, указанную въ законѣ Моисея и подробно раскрытую у пророковъ и другихъ богопросвѣщенныхъ ветхозавѣтныхъ мужей. Язычники-евреи чтили не Бога Откровенія, единаго, безконечнаго и личнаго Духа, не Іегову, вѣчнаго, самобытнаго и неизмѣняемаго въ Своемъ существѣ Владыку, но Ваала. Хотя послѣдній для нихъ былъ также единымъ, верховнымъ божествомъ, тѣмъ не менѣе онъ существенно отличался отъ Іеговы. Онъ не имѣлъ предикатовъ Бога Откровенія и представлялъ собою лишь общую міровую силу природы, или бога міра. Своимъ существованіемъ въ языческомъ представленіи онъ не исключалъ бытія другихъ боговъ, но, напротивъ, допускалъ это. По значенію языческій Ваалъ былъ только высшимъ или главнымъ божествомъ среди другихъ второстепенныхъ боговъ, служившихъ частными его проявленіями или аттрибутами. Напротивъ, Богъ Откровенія есть высочайшее, личное Существо со всѣми совершенствами. Идея Его исключаетъ собою бытіе всякихъ другихъ боговъ.

Какъ и всѣ натуралистическія религіи, полное еврейское идолопоклонство, запечатлѣнное характеромъ натурализма, носитъ на себѣ явные слѣды пантеизма, смѣшивающаго Творца (Бога) съ твореніемъ и низводящаго Божество на степень общей міровой силы или души міра, всюду разлитой, все собою пронизающей и ВСЕ олицетворяющей. Пантеистическое начало здѣсь проглядываетъ какъ въ представленіи объ общей міровой силѣ, составлявшей главное божество, такъ и въ представленіи о проявленіяхъ этой силы, имѣвшихъ значеніе второстепенныхъ боговъ. По свойству пантеизма, всѣ боги здѣсь сливались съ міромъ и подчинены были общему закону эволюціи, по которому отъ общей міровой силы или отъ главнаго божества происходили второстепенныя божества, рождавшія, въ свою очередь, еще болѣе низшихъ боговъ. Какъ и у другихъ народовъ, у евреевъ существовала цѣлая лѣстница боговъ, на которой они (боги) располагались, какъ бы, въ іерархическомъ порядкѣ. На ряду съ высшими были здѣсь низшія божества. Отношеніе между ними было самое близкое, какое только можетъ существовать между мужемъ и женою, родителями и дѣтьми и вообще между родственниками. По подобію всѣхъ язычниковъ, евреи представляли это отношеніе прямо подъ формою человѣческихъ отношеній Отсюда въ составѣ ихъ боговъ были какъ такіе, которыхъ они считали за мужскія начала, такъ и такіе, которые имѣли значеніе женскихъ божествъ. Тѣ и другіе

имѣли отношеніе къ различнымъ предметамъ и явленіямъ природы Но болѣе всего они были связаны съ небесными свѣтилами. Отсюда, хотя въ исторіи еврейскаго идолопоклонства имѣли мѣсто всѣ виды идолопоклонства, отъ фетишизма до антропоморфизма включительно, однако болѣе всего господствовалъ сабеизмъ или обоготвореніе небесныхъ свѣтилъ.

Господство среди евреевъ этой формы идолопоклонства (сабеизма) обусловливалось, прежде всего, вліяніемъ на нихъ восточныхъ народовъ въ религіозномъ отношеніи. Въ этомъ случаѣ особенно сильное вліяніе на евреевъ оказали народы передней Азіи и Египта (Іис. Нав. 24, 2 14) и, изъ племени Ханаана, палестинскіе туземцы, религія которыхъ по преимуществу была сабеистическою. Отъ этихъ народовъ евреи часто цѣликомъ заимствовали сабеистическіе культы, привнося въ нихъ лишь то, что составляетъ въ религіи такъ называемый національный элементъ.

Съ другой стороны, распространенію сабеизма среди идолопоклонниковъ-евреевъ благопріятствовалъ общій духъ этой формы идолопоклонства, при которой небесныя свѣтила служатъ предметомъ религіозной мысли и почитанія. При этой формѣ идолопоклонства болѣе, чѣмъ при другихъ (фетишизмѣ, зоотеизмѣ и антропоморфизмѣ), могло находить себѣ удовлетвореніе естественное религіозное чувство язычниковъ. Послѣдніе легче могли привязаться къ небеснымъ свѣтиламъ, чѣмъ къ другимъ предметамъ природы. Чистое, безоблачное восточное небо, днемъ освѣщаемое солнцемъ, а ночью озаряемое луною и множествомъ звѣздъ, всегда способно было остановить на себѣ вниманіе восточнаго, отъ природы впечатлительнаго и склоннаго къ созерцательной дѣятельности, человѣка. Оно могло внушать ему много разнаго рода мыслей и возбуждать движеніе чувствъ. Смотря на красоту неба, житель востока невольно могъ проникаться благоговѣніемъ къ нему и обоготворять его. Не напрасно законодатель Моисей указывалъ своему народу на опасность увлеченія блескомъ и красотою небесныхъ свѣтилъ, когда говорилъ ему: *дабы ты, взглянувъ на небо и увидѣвъ солнце, луну и звѣзды (и) все воинство небесное, не прельстился и не поклонился имъ и не служилъ имъ, такъ какъ Господь, Богъ твой, удѣлилъ ихъ всѣмъ народамъ подъ всѣмъ небомъ* (Втор. 4, 19). Исторія подтверждаетъ естественность опасеній Моисея за свой народъ. По свидѣтельству книги Премудрости Соломона (13, 2), забывшіе Бога люди, дѣйствительно, за красоту обоготворили небесныя свѣтила [1]). Юліанъ, называвшій

---

[1]) Отцы и учители Церкви (Origenes, contra Celsum, l. I, p 33. 70, l. V, p. 242; Eusebius, praep evang., l. I, p. 33. 70; l. VII, p. 299; Augustin,

себя слугою царя Геліоса (солнца), къ почитанію послѣдняго перешелъ отъ созерцанія солнечной красоты Онъ самъ о себѣ такъ говорилъ: „съ дѣтства въ меня вселилась достойная удивленія привязанность къ лучамъ этого бога (Геліоса). Поэтому, всякій разъ, когда я, будучи мальчикомъ, обращалъ свои взоры въ сторону эѳирнаго свѣта, я терялъ присутствіе духа. Не только днемъ я не могъ пристально смотрѣть на нихъ (небесныя свѣтила), но также и ночью; когда я находился подъ открытымъ, чистымъ, безоблачнымъ небомъ, я забывалъ обо всемъ другомъ вокругъ себя и погружался въ красоты неба, такъ что не понималъ, что говорили мнѣ другіе, и незналъ, что самъ дѣлалъ; казалось, я всецѣло былъ занятъ только ими, и меня, конечно, какъ безбородаго мальчика, считали только наблюдателемъ звѣздъ“ [1]). Только силою живой вѣры въ истиннаго Бога и можно было сдержать порывы увлеченія блескомъ и красотою небесныхъ свѣтилъ, какъ въ приложеніи къ себѣ объ этомъ засвидѣтельствовалъ праведный Іовъ въ одной изъ своихъ рѣчей къ друзьямъ. Исповѣдуя высоту религіозныхъ убѣжденій и чистоту жизни, онъ сказалъ: *смотря на солнце, какъ оно сіяетъ, и на луну, какъ она величественно шествуетъ, прельстился ли я въ тайнѣ сердца моего, и цѣловали ли уста мои руку мою? Это также было бы преступленіе, подлежащее суду; потому что я отрекся бы тогда отъ Бога всевышняго* (Іов. 31, 26—28).

Немало небесныя свѣтила поражали восточныхъ людей и силою своего дѣйствія на видимую природу и на природу человѣка, жизнь котораго сливалась съ жизнью природы и стояла въ необходимой связи съ явленіями видимаго неба. Наблюдая, напр., надъ солнцемъ, великимъ свѣтиломъ (Быт. 1, 16), созданнымъ Творцомъ для раздѣленія времени и въ частности для отдѣленія дня отъ ночи (Быт. 1, 14; Пс. 135, 8; Іер. 31, 35), жители восточныхъ странъ придали этому свѣтилу особенное значеніе. Они положили его въ основаніе солнечнаго года. Видя въ солнцѣ виновника свѣта и теплоты, источникъ жизни растительнаго и животнаго царствъ, постепенно они дошли до его обоготворенія. Такъ какъ солнце съ двухъ сторонъ заявляло о себѣ: съ одной стороны—какъ виновникъ жизни природы, съ другой — какъ источникъ разрушенія, когда своими огненными лучами попаляло всѣ произрастенія земли, то восточные люди и признали его въ первомъ случаѣ за божество благодѣтельное, во второмъ — за разрушительное. Посте-

---

de civit Dei, VII, 15. См Movers, Die Phönizier, I, 158) и натурфилософы Diod. Sic. I, 11; Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orellii, p. 14) также считали первою причиною обоготворенія свѣтилъ красоту ихъ.

[1]) Movers, Die Phönizier, I, 158

пенно дошли язычники и до обоготворенія луны, которая пользовалась громаднымъ значеніемъ въ обыденной человѣческой жизни. Изъ Библіи извѣстно (Быт 1, 14. 16; ср. Пс. 103, 19; Сир. 43, 6—8), что цѣлью созданія этого свѣтила было служить опредѣленію времени. Это свойство луны прекрасно отмѣчено въ эпитетѣ ея „Der Messer“ [1]), употребляемомъ въ индо-германскомъ языкѣ. По лунѣ и ея теченію опредѣлялся мѣсяцъ, почему у евреевъ онъ и носилъ ея названіе (yārēaḥ) Отъ четырехъ фазъ луны зависѣла недѣля и ея раздѣленіе на семь дней. Древніе обращали вниманіе на луну и при опредѣленіи года, отчего вмѣстѣ съ солнечнымъ годомъ существовалъ у нихъ лунный, состоявшій изъ 12 лунныхъ мѣсяцевъ. Но это „меньшее“ свѣтило служило не только указателемъ времени, но и царицею ночи [2]). Оно оказывало благотворное вліяніе на жизнь растительнаго царства, такъ какъ считалось источникомъ росы, обильно по ночамъ ниспадавшей и, при отсутствіи дождей, питавшей растенія По вѣрованію древнихъ, даже на здоровье людей луна оказывала громадное вліяніе. Послѣ-плѣнные іудеи приписывали ей вліяніе, напр, на такъ называемыхъ эпилептиковъ или припадочныхъ, въ Евангеліи отъ Матѳея (4, 24; 17, 15) носящихъ названіе σεληνιαζόμενοι, lunatici, при чемъ думали, что при ростѣ луны эта болѣзнь увеличивается [3]) (каковое вѣрованіе нынѣ сохраняется и у насъ въ простомъ народѣ). Кромѣ того, періодически увеличивавшимися и уменьшавшимися своими формами луна оказывала незамѣнимую услугу кочевымъ людямъ, охотою снискивавшимъ себѣ средства къ жизни. Въ трудно проходимыхъ дѣвственныхъ лѣсахъ и обширныхъ однообразныхъ степяхъ она служила для нихъ лучшимъ проводникомъ. Въ виду всего этого, древніе народы не могли не проникнуться уваженіемъ къ ней, какъ къ великому дѣятелю въ природѣ, и не могли не признать ее за бога.

Наконецъ, небесныя свѣтила поражали восточныхъ людей своею загадочностью и таинственностью Между тѣмъ какъ все на землѣ было подчинено постоянному круговращенію и измѣненію, одни свѣтила оставались неизмѣняемыми, почему на восточномъ языкѣ и сдѣлались образомъ постоянства. Неизмѣнно двигаясь однимъ и тѣмъ же путемъ, не выбиваясь изъ своихъ орбитъ, своимъ законосообразнымъ повышеніемъ и пониженіемъ на небесномъ сводѣ они давали возможность распредѣлять время по днямъ, мѣсяцамъ, годамъ, обусловливали занятіе земледѣліемъ, скотоводствомъ, мореплаваніе и многое другое и вообще имѣли

---

[1]) Herzog, Real-Encyklopadie, 1 Aufl., Bd.IX, „Mond“, 723.
[2]) De-Wette, Archaologie, 180.
[3]) Herzog, Real-Encyclopadie, 1 Aufl., 723.

важное значеніе въ жизни природы и человѣка. Видя все это, восточные люди и признали ихъ виновниками бываніе и исчезновенія въ природѣ, устроителями и управителями міра, живыми силами, управляющими міровыми явленіями Отсюда возникло благоговѣніе и обоготвореніе этихъ загадочныхъ силъ.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ язычники впадали въ тяжкое заблужденіе По свидѣтельству неканонической книги Премудрости Соломона, *если они, плѣняясь красотою небесныхъ свѣтилъ, почитали ихъ за боговъ; то должны были бы познать, сколько лучше ихъ Господь· ибо Онъ, Виновникъ красоты, создалъ ихъ. А если удивлялись силѣ и дѣйствію ихъ, то должны были бы узнать изъ нихъ, сколько могущественнѣе Тотъ, Кто сотворилъ ихъ; ибо отъ величія красоты созданій сравнительно познается Виновникъ бытія ихъ* (13, 3—5). Еще болѣе заблудились и согрѣшили евреи, прельстившись, подобно другимъ восточнымъ народамъ, красотою, силою и дѣйствіемъ небесныхъ свѣтилъ. Имѣя Божественное Откровеніе, они должны были изъ него узнать, что небесныя свѣтила не божественныя начала, а творенія, получившія свое бытіе отъ Бога Вседержителя (Быт. 1 гл.; Пс. 73, 16) и всегда находящіяся подъ Его непосредственнымъ управленіемъ. Самъ Господь владычествуетъ надъ ними. Онъ указываетъ жилище солнцу и лунѣ (Пс. 18, 5; Авв. 3, 11), опредѣляетъ путь солнцу (Пс. 103, 19), по Своей волѣ повелѣваетъ ему не восходить (Іов. 9, 7), и оно Ему не противится (Іис. Нав. 10, 12; 4 Цар. 20, 11). Господь есть yᵉhōwāh ṣᵉbʰā'ôtʰ, Господь Саваоѳъ, т. е. Богъ воинствъ. Изъ Божественнаго Откровенія также евреи должны были знать, что сіяніе небесныхъ свѣтилъ невѣчно и менѣе совершенно въ сравненіи съ сіяніемъ Божіимъ (Іов. 25, 5; Іс. 60, 19). Это въ особенности откроется въ день Божественнаго суда (Іоил. 2, 10. 31; Ис. 13, 10; 24, 23) По дѣйствію Божія всемогущества свѣтъ солнца нѣкогда увеличится всемеро (Ис. 30, 26). Это же самое евреи могли и устно слышать отъ провозвѣстниковъ Божественнаго Откровенія, которыхъ Господь посылалъ имъ для ихъ наученія и спасенія. Но при всемъ томъ, они признали тварь за Бога Въ своемъ преступленіи они менѣе извинительны, чѣмъ другіе народы, которые не имѣли познанія о Богѣ (Прем. Сол. 13, 1), такъ какъ сдѣлали это не по невѣдѣнію, а *по упорству сердца злого* (Іер. 7, 24; 9, 14; 19, 4).

Въ Св. Писаніи нерѣдко можно встрѣтить такія, напр., иносказанія и олицетворенія: *Хвалите Господа, солнце и луна, хвалите Его, всѣ звѣзды свѣта* (Пс. 148, 3); *солнце знаетъ свой западъ* (Пс. 103, 19); *солнце выходитъ какъ женихъ изъ брачнаго чертога своего, радуется, какъ исполинъ, пробѣжать поприще* (Пс. 18, 6); *покраснѣетъ луна, и устыдится солнце, когда Господь Саваоѳъ воцарится на горѣ*

Сіонѣ и въ Іерусалимѣ, и предъ старѣйшинами его будетъ слава (Ис 24, 23), и др. Окруженные со всѣхъ сторонъ служителями небесныхъ свѣтилъ, удалившіеся отъ Бога евреи, при потерѣ способности ясно опредѣлять границы между истинною религіею Іеговы и ложными религіями натуралистическаго язычества, подобнымъ иносказаніямъ могли давать неправильное истолкованіе. Принимая ихъ въ буквально-собственномъ значеніи, а не въ значеніи иносказаній, они могли приходить къ мысли о томъ, что небесныя свѣтила суть живыя силы, которымъ свойственны чувства разумныхъ существъ. Вслѣдствіе этого они проникались уваженіемъ къ этимъ силамъ и предавались обоготворенію ихъ. Возникало, такимъ образомъ, язычество въ духѣ сосѣднихъ народовъ. Въ виду этого соображенія, можно сказать, что поводомъ къ признанію небесныхъ силъ за боговъ со стороны евреевъ отчасти могъ служить и образный языкъ библейскихъ писателей Въ немъ, поэтому, можно усматривать третье условіе, благопріятствовавшее распространенію сабеизма среди осуетившихся своими помышленіями израильтянъ.

Какъ и у другихъ народовъ, служеніе небеснымъ свѣтиламъ у евреевъ имѣло двѣ формы: *непосредственную* и *посредственную*, или *безобразную* и *образную*. Первая форма по своему характеру была чище, чѣмъ вторая. При ней религіозное сознаніе возвышалось надъ кругомъ видимыхъ явленій и въ звѣздномъ небѣ признавало только символъ или олицетвореніе невидимой Божественной силы. Небесныя свѣтила стали признаваться за боговъ только при образной формѣ. Равнымъ образомъ при непосредственной формѣ служенія небеснымъ свѣтиламъ религіозный культъ носилъ болѣе духовный характеръ, чѣмъ грубо-чувственный, какой составлялъ отличительную особенность образной формы. По всѣмъ этимъ признакамъ непосредственное служеніе было ближе къ монотеизму, чѣмъ посредственное. Оно составляло первую ступень, на которую сталъ уклонившійся съ праваго пути и въ своемъ религіозномъ развитіи предоставленный самому себѣ древній человѣкъ, тогда какъ образное служеніе представляло вторую ступень. По значенію оно должно занять средину между такъ называемымъ несобственнымъ идолопоклонствомъ, при которомъ предметомъ почитанія служилъ Богъ Откровенія, и образнымъ служеніемъ небеснымъ свѣтиламъ. Въ силу этого и въ нашемъ изслѣдованіи оно будетъ предшествовать образному служенію небеснымъ свѣтиламъ, хотя исторически у евреевъ, оно появилось только въ позднѣйшее время, когда ихъ религіозное сознаніе уже пережило увлеченіе разнаго рода культами символическихъ божествъ: Ваала въ разныхъ видахъ, Астарты, Ашеры и друг.

Частнѣйшее разсмотрѣніе различныхъ видовъ полнаго еврейскаго идолопоклонства.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ, ИЛИ БЕЗОБРАЗНОЕ СЛУЖЕНІЕ ДРЕВНИХЪ ЕВРЕЕВЪ НЕБЕСНЫМЪ СВѢТИЛАМЪ.

§ 1. Солнцу.

Библейскія свидѣтельства о *непосредственномъ*, или безобразномъ служеніи древнихъ евреевъ небеснымъ свѣтиламъ, въ частности—солнцу немногочисленны и отличаются краткостью. Наиболѣе ясное изъ нихъ заключается въ слѣдующемъ замѣчаніи свящ. писателя 4 кн. Царствъ: *и отставилъ* (Іосія) *жрецовъ, которыхъ поставили цари іудейскіе, чтобы совершать куренія на высотахъ въ городахъ іудейскихъ и окрестностяхъ Іерусалима,— и которые кадили Ваалу, солнцу, и лунѣ, и созвѣздіямъ, и всему воинству небесному. И отвелъ коней, которыхъ ставили цари іудейскіе солнцу предъ входомъ въ домъ Господень, близъ комнаты Неван-Мелеха евнуха, что въ Фаруримѣ, колесницы же солнца сжегъ огнемъ. И жертвенники на кровлѣ горницы Ахазовой, которые сдѣлали цари іудейскіе, и жертвенники, которые сдѣлалъ Манассія на обоихъ дворахъ дома Господня, разрушилъ царь и низвергъ оттуда, и бросилъ прахъ ихъ въ потокъ Кедронъ* (23, 5. 11. 12) Изъ этого замѣчанія видно, что идолослуженіе въ честь солнца (а не изображеній его, такъ какъ оно отличается отъ Ваала, бога солнца, который чтился въ изображеніяхъ) господствовало въ городахъ іудейскихъ и въ окрестностяхъ Іерусалима и пользовалось особеннымъ вниманіемъ со стороны іудейскихъ царей. Упоминаніе на ряду съ общимъ именемъ *царей іудейскихъ* имени Ахаза даетъ основаніе полагать, что Ахазъ былъ главнымъ виновникомъ этого идолослуженія въ іудейскомъ царствѣ, подавшимъ соблазнительный примѣръ для послѣдующихъ іудейскихъ царей. Частнѣе: появленіе служенія солнцу въ Іудеѣ можно относить ко времени перваго вступленія ассиріянъ въ предѣлы іудейскаго царства при Ахазѣ. Не надѣясь на помощь Божію въ войнѣ съ сиріянами и израильтянами, этотъ нечестивый царь обратился за помощью къ ассиріянамъ. Послѣдніе не отказали Вскорѣ Θеглаѳелассаръ завоевалъ Дамаскъ и умертвилъ Рецина, сирійскаго царя, отнялъ у царства израильскаго нѣсколько провинцій и, такимъ образомъ, исполнилъ просьбу царя Ахаза.

По свидѣтельству свящ писателя 2 кн. Паралипоменонъ, ассирійская помощь послужила только не на пользу, а *въ тягость Ахазу, потому что онъ взялъ сокровища изъ дома Господня и дома царскаго, и у князей, и отдалъ царю ассирійскому* (28, 20—21). Вмѣстѣ съ тѣмъ эта помощь тяжелымъ бременемъ легла на религіозныя вѣрованія іудейскаго царя и его народа. *Ради царя ассирійскаго*, говоритъ священный писатель 4 кн. Царствъ, *обломалъ царь Ахазъ ободки у подставъ, и снялъ съ нихъ умывальницы, и море снялъ съ мѣдныхъ воловъ, которые были подъ нимъ, и поставилъ его на каменный полъ. И отмѣнилъ крытый субботній ходъ, который построили при храмѣ, и внѣшній царскій входъ къ дому Господню* (16, 17—18) Можно думать, что *ради царя ассирійскаго* Ахазъ также повелѣлъ священнику Уріи устроить жертвенникъ по образцу Дамасскому и принесъ на немъ жертву, *а мѣдный жертвенникъ, который предъ лицемъ Господнимъ, передвинулъ отъ лицевой стороны храма, съ мѣста между жертвенникомъ новымъ и домомъ Господнимъ, и поставилъ его съ боку сего жертвенника на сѣверъ* (4 Цар. 16, 10—14). Такъ какъ послѣднее Ахазъ сдѣлалъ съ тою цѣлью, чтобы уничтожить препятствіе, какое доставлялъ стоявшій на восточной сторонѣ іерусалимскаго храма высокій жертвенникъ всесожженія (высота 10 локтей, ширина 30 локтей) тѣмъ, которые *между притворомъ и жертвенникомъ обращали свои лица на востокъ, а спины къ храму Господню и кланялись на востокъ солнцу* (Іезек 8, 16), то естественно допустить, что въ угоду ассиріянамъ онъ ввелъ въ своемъ царствѣ и непосредственное служеніе солнцу. Значитъ, это служеніе своимъ источникомъ имѣло ассирійское идолослуженіе въ честь солнца [1]). Какъ фанатики своихъ религіоз-

[1]) Служеніе солнцу существовало также у хананеевъ, на что указываютъ собственныя имена мѣстъ: 1) Вео-Самисъ (т. е. домъ солнца), Ир-Шемешъ въ предѣлахъ Іудина колѣна на границѣ съ Дановымъ (Іис. Нав 15, 10, 19, 41; 21, 16; 1 Цар. 6, 9; 4 Цар. 14, 11 и др., 2) Вео-Самисъ въ колѣнѣ Иссахаровомъ (Іис. Нав. 19, 22), 3) Вее-Самисъ въ колѣнѣ Нефѳалимовомъ (Іис. Нав. 19, 38), 4) Ен-Шемешъ (гласъ солнца или источникъ солнца) (Іис. Нав. 15. 7) Оно было распространено среди вавилонянъ и у персовъ Вездѣ оно имѣло свои особенности, удобно объясняемыя изъ особенностей духа практиковавшихъ его народовъ и изъ свойствъ населенныхъ этими народами земель. Въ то время какъ хананское и вавилонское служеніе носило мрачный характеръ и отличалось грубостью, персидское имѣло болѣе чистый и возвышенный характеръ: по своимъ свойствамъ оно приближалось къ ассирійскому, изъ котораго произошло, какъ полагаютъ нѣкоторые ученые, напр. Лайярдъ (Nineveh u. seine Ueberreste, 412—413) и др. Имѣя это въ виду, легче согласиться съ мнѣніемъ о происхожденіи еврейскаго служенія солнцу отъ ассиріянъ или персовъ, чѣмъ отъ вавилонянъ или хананеевъ, такъ какъ еврейское служеніе по характеру своему ближе подходитъ къ ассиро-персидскому, чѣмъ къ ха-

ныхъ вѣрованій, ассиріяне заботились и о поддержаніи этого идолослуженія въ Іудеѣ, доколѣ имѣли власть надъ ней. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что самъ Ахазъ *Моисеево богослуженіе совершенно оставилъ въ храмѣ и двери последняго заперъ* (2 Пар. 28, 24; 29, 7), а его подданные, въ предшествовавшее царствованіе обращавшіе вниманіе на благоустройство храма и сдѣлавшіе къ нему (храму) пристройки, *отвратили свои лица отъ жилища Господня и оборотились спиною* (2 Пар. 29, 6). Здѣсь же заключается объясненіе и того, почему послѣдующіе за Ахазомъ цари (кромѣ Езекіи) упорно поддерживали ассирійскій культъ солнца. Они дѣлали это изъ боязни предъ могущественнымъ народомъ, въ сравненіи съ которымъ себя считали слабыми. Только благочестивый Іосія возсталъ противъ этого культа. Вмѣстѣ съ другими мерзостями онъ уничтожилъ въ предѣлахъ своего царства слѣды ассирійскаго культа солнца. Въ точности, впрочемъ, неизвѣстно, окончательно ли во время своей религіозной реформы онъ уничтожилъ служеніе солнцу въ іудейскомъ царствѣ. Изъ сохранившихся преданій, однако, можно заключить, что Іосія не со всѣмъ корнемъ уничтожилъ привязанность іудеевъ къ этому идолослуженію. Оно продолжало существовать и послѣ него. Въ позднѣйшее время, напр., оно встрѣчается у іудейской секты ессеевъ. По свидѣтельству Іосифа Флавія (О войнѣ іуд., II, 8, 5), члены этой секты предъ восходомъ солнца съ воздѣтыми руками обращались къ дневному свѣтилу съ молитвами, гимнами и прошеніями. Тотъ же историкъ, т. е. Іосифъ Флавій (О войнѣ іуд., II, 8, 9), сообщаетъ, что изъ благоговѣнія предъ солнцемъ ессеи зарывали свои экскременты въ землю, опасаясь осквернить лучи божіи. Нѣкоторые полагаютъ, что въ данномъ случаѣ они (ессеи) считали солнце за живое, разумное существо, или за Бога. Но едва ли съ этимъ можно согласиться. Подобное отношеніе членовъ ессейской секты къ солнцу вызвало бы противъ нихъ преслѣдованіе со стороны іудеевъ, придерживавшихся библейскаго монотеизма, чего на самомъ дѣлѣ не было. Вѣроятнѣе другое предположеніе [1]), по смыслу котораго ессейское уваженіе къ солнцу вызывалось сознаніемъ важнаго значенія этого свѣтила, какъ источника матеріальнаго свѣта и какъ символа Іеговы, а не какъ Бога.

По своимъ частнымъ проявленіямъ еврейскій культъ солнца мало чѣмъ отличался отъ культа солнца у другихъ языче-

---

наанскому и вавилонскому. Въ пользу происхожденія еврейскаго служенія солнцу отъ ассиріянъ говоритъ и ходъ историческихъ событій, представленный въ текстѣ сочиненія на основаніи библейскихъ повѣствованій.

[1]) Scholz, Gotzendienst, 418.

скихъ народовъ. Изъ говорящихъ о немъ библейскихъ свидѣтельствъ можно заключить, что, сохраняя его, евреи чтили солнце въ томъ видѣ, въ какомъ оно представлялось ихъ непосредственному наблюденію. Въ честь солнца они не дѣлали священныхъ изображеній и не строили храмовъ; жертвы и возлянія совершали на плоскихъ кровляхъ домовъ (4 Цар. 23, 12; Іер. 19, 13; Соф. 1, 5). Во время моленій они, обыкновенно, обращались лицомъ къ востоку, а спиною къ храму Господню. Кланяясь солнцу на востокъ, они пѣли въ честь его гимны и къ носамъ своимъ подносили вѣтви. Пророкъ Іезекіиль, въ видѣніяхъ Божіихъ перенесенный изъ земли Тель-Авивъ въ Іерусалимъ въ шестой годъ плѣненія и видѣвшій тамъ въ храмѣ различные обряды идолослуженія, слѣдующимъ образомъ описываетъ видѣнные имъ обряды еврейскаго идолослуженія въ честь солнца: *И ввелъ (Духъ) меня* (т. е. пророка) *во внутренній дворъ дома Господня, и вотъ, у дверей храма Господня, между притворомъ и жертвенникомъ, около двадцати пяти мужей стоятъ спинами своими къ храму Господню, а лицами своими на востокъ, и кланяются на востокъ солнцу. И сказалъ мнѣ: видишь ли, сынъ человѣческій? Мало ли дому Іудину, чтобы дѣлать такія мерзости, какія они дѣлаютъ здѣсь? Но они еще землю наполнили нечестіемъ, и сугубо прогнѣвляютъ Меня; и вотъ, они вѣтви подносятъ къ носамъ своимъ* [1]) (8, 16—17). Не имѣя возможности выразить свою любовь и благодарныя чувства къ недосягаемому предмету своего почитанія чрезъ непосред-

---

[1]) Значеніе послѣднихъ словъ пр. Іезекіиля *(вѣтви подносятъ къ носамъ своимъ)* представляется не совсѣмъ яснымъ и различно объясняется библеистами. Одни (Михаэлисъ, Гезеніусъ, Эвальдъ, Генгстенбергъ, составитель примѣчаній къ русскому переводу книги пророка Іезекіиля, изданному въ приложеніи къ „Трудамъ Кіевской Духовной Академіи“ за 1871 и 1873 гг., и др.) видятъ въ нихъ указаніе на перешедшій къ евреямъ персидскій обрядъ, существовавшій также у сабеевъ (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 34 f, 384, 393), при поклоненіи солнцу держать у рта вѣтви дерева barsom, чему приписывалась сила прогонять демоновъ. Другіе (Kliefoth, Dederlein ad Grotii adnotationes, см. Keil, Commentar ü. Ezechiel, 8), напротивъ, придаютъ имъ несобственное значеніе, принимая ихъ за образное выраженіе, служащее поясненіемъ предыдущихъ словъ *и сугубо прогнѣвляютъ Меня*. При послѣднемъ толкованіи слова пророка имѣютъ смыслъ латинской пословицы: „ligna ignibus addere“, равносильной русской: „подливать масло въ огонь“, и въ связи съ предыдущими могутъ быть такъ перифразированы: „они несутъ вѣтви въ огонь Моего гнѣва“. Первое пониманіе представляется болѣе правдоподобнымъ. Оно согласуется съ общимъ смысломъ предыдущихъ словъ Божіихъ: *но они еще землю наполнили нечестіемъ*. Было бы непонятно, о какомъ нечестіи *(еще)* говоритъ Господь пророку, если бы указанія на форму его не содержалось въ дальнѣйшихъ словахъ. Второе толкованіе должно уступить свое мѣсто первому и потому, что въ рѣчи Господа допускаетъ тавтологію.

ственное лобзаніе его по общему обычаю (Іов. 31, 26—27; ср Lucian, de sacrificiis, XVII; Plinius, Hist. natur., 28, c. 2, 5), язычники-евреи цѣловали руку. Посыланіе къ солнцу такъ называемыхъ воздушныхъ поцѣлуевъ считалось пріятной богу-солнцу жертвой. Къ особенностямъ идолослуженія можно отнести содержаніе при іерусалимскомъ храмѣ священныхъ коней и колесницъ [1]). Эта принадлежность культа служила здѣсь не для жертвы солнцу, какъ было у персовъ и другихъ языческихъ народовъ, о чемъ свидѣтельствуютъ древніе писатели: Геродотъ (1, 216), Павзаній (3, 20), Овидій (Fast. 1, 385) и др. Все это было нужно для совершенія религіозныхъ процессій въ честь восходящаго солнца. По свидѣтельству св. Аѳанасія александрійскаго, назначеніе коней и колесницъ заключалось въ томъ, чтобы ѣздить на нихъ на встрѣчу восходящему солнцу. Въ соотвѣтствіе чистотѣ и блеску солнца, посвященные ему кони были бѣлые. Надобно полагать, что они содержались въ особенной чистотѣ. Для ухода за ними были поставлены особыя лица, изъ которыхъ наиболѣе извѣстенъ евнухъ Неѳан-Мелехъ При идолопоклонникахъ-царяхъ іудейскихъ священные кони стояли близъ комнатъ этого мужа въ Фаруримѣ (предмѣстьи храма) (4 Цар. 23, 11).

§ 2. Лунѣ.

Появленіе *непосредственнаго* служенія лунѣ въ іудейскомъ царствѣ относится къ VII столѣтію до Р. Хр. Такъ какъ это время было временемъ усвоенія іудейскимъ царствомъ ассиро-вавилонской культуры, подъ вліяніемъ политической зависимости отъ Ассиро-Вавилоніи, то источникомъ этого идолослуженія можно считать ассиро-вавилонскій культъ луны. Прямымъ виновникомъ введенія этого идолослуженія въ іудейскомъ царствѣ былъ нечестивый царь Манассія. Нечестивый Аммонъ былъ продолжателемъ этого дѣла. Указаніе на это содержится въ 44 главѣ книги пр.

---

[1]) Нѣкоторые (напр Зельденъ въ De dis Syris, Synt. II, 8: equorum quadrigarumque fusas imagines et Soli sacratas) подъ этими конями и колесницами разумѣютъ посвященныя солнцу литыя изображенія. Но на основаніи священнаго текста 4 кн. Царствъ, въ которомъ о нихъ говорится, естественнѣе подъ конями разумѣть живыхъ коней, а подъ колесницами дѣйствительныя колесницы, въ которыя впрягались кони. Въ пользу этого говоритъ, кромѣ совмѣстнаго упоминанія объ этихъ двухъ принадлежностяхъ культа, библейская терминологія, на которую обращали вниманіе еще древніе библейскіе экзегеты (напр Корнелій), а именно о коняхъ священный писатель замѣтилъ, что царь Іосія ихъ *отмѣнилъ* (wayaš^{e}bēt^{h}, съ арабскаго и сирскаго переводовъ = умертвилъ), а о колесницахъ. *сжегъ огнемъ* (śārap^{h} bā'ēš), чѣмъ ясно отмѣтилъ различіе ихъ по матеріальной природѣ.

Іереміи, въ словахъ іудеевъ, послѣ разрушенія Іерусалима жившихъ въ Египтѣ и предававшихся тамъ идолослуженію въ честь богини неба (луны). На увѣщаніе пророка Іереміи оставить идолослуженіе богинѣ, бывшее вмѣстѣ съ служеніемъ многимъ другимъ богамъ причиною *посѣщенія Божія Іерусалима мечемъ, голодомъ и моровою язвою* (13 ст.) и имѣвшее въ будущемъ послужить источникомъ гибели увлекшихся имъ, іудеи сказали: *непремѣнно будемъ дѣлать все то, что вышло изъ устъ нашихъ, чтобы кадить богинѣ неба и возливать ей возліянія, какъ мы дѣлали, мы и отцы наши, въ городахъ Іудеи и на улицахъ Іерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы, и бѣды не видѣли* (17 ст.). Нельзя думать, что послѣдними словами (*тогда мы были сыты и счастливы, и бѣды не видѣли*) современные Іереміи іудеи указывали на время послѣднихъ іудейскихъ царей, царствовавшихъ послѣ Іосіи. Это время, наступившее послѣ смерти Іосіи при Мегиддонѣ, для іудейскаго народа не было счастливымъ. Зависимость отъ Египта и Вавилона дѣлала жизнь народа Божія тяжелою. Съ 4-го года Іоакима начались уже плѣненія вавилонскія (4 Цар. 24 гл.), весьма тяжелыя для національнаго самолюбія этого народа и раззорительныя для его матеріальнаго благосостоянія. Не могли, поэтому, іудеи сказать объ этомъ тяжеломъ времени: *тогда мы были сыты и счастливы, и бѣды не видѣли.* Нельзя также въ словахъ ихъ видѣть намекъ на время Іосіи, своею религіозною реформою оставившаго самое отрадное воспоминаніе у своихъ подданныхъ. Этотъ благочестивый царь, заботившійся объ истребленіи изъ предѣловъ своего и израильскаго (въ его время находившагося подъ властію ассиріянъ) царствъ всѣхъ языческихъ культовъ и даже слѣдовъ ихъ, не могъ предоставить своимъ подданнымъ свободы почитанія богини неба. Священный писатель 4 кн. Царствъ замѣчаетъ о немъ, что онъ *отставилъ жрецовъ, которыхъ поставили цари іудейскіе, чтобы совершать куреніе на высотахъ въ городахъ іудейскихъ и окрестностяхъ Іерусалима,—и которые кадили Ваалу, солнцу и лунѣ и созвѣздіямъ и всему воинству небесному* (23, 5). Значитъ, онъ признавалъ этотъ культъ незаконнымъ, нарушеніемъ завѣта съ Іеговою, къ возстановленію котораго весьма сильно стремился. Іудеи не могли при немъ открыто служить своей богинѣ неба, на что они указали пророку Іереміи. Культъ этой богини при немъ могъ существовать только тайно въ средѣ суевѣрныхъ людей. Наконецъ, трудно допустить приложимость приведенныхъ словъ народа ко времени до Маассіи; въ данномъ случаѣ воспоминаніе народа простиралось бы слишкомъ далеко, а ссылка на свидѣтельство опыта (*какъ дѣлали мы, мы и отцы наши*) имѣла бы смыслъ лишь въ отношеніи къ очень немногимъ изъ народа, такъ какъ

въ это время люди не отличались долголѣтіемъ (Іис. Сирах. 18, 8, ср. Пс. 89, 10). Не содержитъ въ себѣ указанныхъ несообразностей и трудностей предположеніе, по смыслу котораго словами: *тогда мы были сыты и счастливы, и бѣды не видѣли* народъ іудейскій намекалъ пророку на время царствованія нечестивыхъ царей Манассіи и Аммона и на время до религіозной реформы царя Іосіи. Это время было сравнительно счастливымъ для іудейскаго царства, въ своемъ счастіи оставившаго своего Творца и уклонившагося въ слѣдъ иныхъ боговъ, по примѣру царей Манассіи и Аммона (4 Цар. 21 гл и 2 Пар. 33 гл.) Правда, къ этому времени относится плѣненіе Манассіи (2 Пар. 33, 11), а также раскаяніе послѣдняго въ своихъ грѣхахъ противъ Іеговы, но это не можетъ служить возраженіемъ противъ высказаннаго положенія, такъ какъ съ плѣненіемъ Манассіи не было соединено плѣненіе народа, а раскаяніе его не имѣло тѣхъ благодѣтельныхъ послѣдствій для истиннаго богопочтенія, какія имѣла религіозная реформа Іосіи. Самъ Манассія, конечно, могъ, по возвращеніи изъ Вавилона, неодобрительно относиться къ существовавшимъ въ его царствѣ языческимъ культамъ, въ томъ числѣ и къ культу луны, но въ народѣ онъ не могъ уничтожить распространившейся склонности къ идолопоклонству Не смотря на его стараніе, *народъ еще приносилъ жертвы на высотахъ, хотя и Господу, Богу своему* (2 Пар 33, 17) Возможно думать, что и служеніе лунѣ тайно продолжало существовать въ народѣ. При Аммонѣ оно опять сдѣлалось открытымъ и оффиціальнымъ, въ какомъ видѣ господствовало и въ Египтѣ, гдѣ іудеи получили свободу вѣроисповѣданія и богослуженія. Существованіе его въ Египтѣ у іудеевъ послѣ разрушенія Іерусалима показываетъ, что не могъ уничтожить его съ корнемъ и благочестивый царь Іосія. При послѣдующихъ царяхъ, предававшихся нечестію (4 Цар. 23 и 24 гл. и 2 Пар. 36 гл.), съ новою силою оно появилось открыто въ городахъ Іудеи и на улицахъ Іерусалима (Іер. 7, 18), откуда перешло въ Египетъ послѣ разрушенія Іерусалима. Когда окончательно оно было упразднено, неизвѣстно.

Въ различныхъ мѣстахъ Священнаго Писанія неодинаково обозначается непосредственное служеніе лунѣ: то оно обозначается какъ почитаніе луны (Іер. 8, 4; 4 Цар. 23, 5; ср. Іов. 31, 26—27), то какъ почитаніе богини неба или — точнѣе съ еврейскаго — царицы неба (m^{e}lek^{h}et^{h} haššāmaîm [1]) Іер. 7, 18; 44, 17. 18. 19. 25),

---

[1]) Значеніе этого названія, встрѣчающагося въ пяти мѣстахъ книги пр. Іереміи (7, 18; 44, 17 18. 19. 25) неодинаково объясняется въ библейско-археологической литературѣ. Одни ученые (Гезеніусъ въ Thesaurus, p. 796; ср. 1082; И. С. Якимовъ въ Толкованіи на кн. пр. Іереміи, 7, 18) въ этомъ на-

то какъ почитаніе воинства небеснаго, въ которомъ луна занимаетъ первое мѣсто (Іер. 19, 13; 4 Цар. 21, 3; 23, 5). Выраженія: „служить, покланяться, любить и слѣдовать“ (4 Цар. 21, 3; Іер. 8, 2) являются наиболѣе употребительными въ свидѣтельствахъ священныхъ писателей объ этомъ видѣ еврейскаго идолослуженія. Ими въ достаточной мѣрѣ опредѣляется степень привязанности евреевъ къ богинѣ луны Послѣдняя (богиня) у нихъ, какъ и у

званіи видятъ указаніе на луну, почитавшуюся въ образѣ Астарты Другіе (Делитчъ въ Chaldaische Genesis, 271 ff.) признаютъ его за названіе ассирійской Istar Beltis, богини утренней и вечерней звѣзды Третьи (Шрадеръ въ докладѣ, прочитанномъ 20 мая 1886 г въ засѣданіи философско-историческаго отдѣла прусской королевской академіи въ Берлинѣ) принимаютъ его за названіе богини луны, эквивалентное ассирійскому названію Istar Malkatu (въ одномъ силлабарѣ), или арабскому Atar-Samain (въ спискѣ изъ временъ Ассурбанипала) Наконецъ, четвертые (Штаде въ Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft, Jahrgang 1886. Heft 1. въ ст Die vermeintliche „Konigin des Himmels“,S. 123—132 и Heft 2, въ ст. Das vermeintliche aramaisch-assyrische Aequivalent der m^{e}lek^{h}et^{h} haššâmaîm Іер 7, 44, S 289 — 329) видятъ въ немъ коллективное названіе солнца, луны и всего воинства небеснаго, по объему болѣе широкое, чѣмъ ç^{e}b^{h}ä' haššâmaîm, означающее только небесное воинство. Первыя три объясненія болѣе соотвѣтствуютъ смыслу свидѣтельствъ пр. Іереміи о m^{e}lek^{h}et^{h} haššâmaîm, нежели четвертое Въ нихъ справедливо это названіе признается за названіе единичнаго женскаго божества, бывшаго предметомъ почитанія еврейскаго народа въ Египтѣ Они погрѣшаютъ только въ указаніи эквивалента этого божества. Считая послѣднее за образное божество, тѣмъ самымъ они вносятъ неправое пониманіе въ объясненіе его культа. Большинствомъ археологовъ признается существенное по характеру отличіе культовъ образныхъ боговъ отъ культовъ безобразныхъ. Относительно четвертаго объясненія, предлагаемаго Штаде, слѣдуетъ замѣтить, что оно въ западной литературѣ стоитъ одиноко Его скорѣе можно назвать оригинальнымъ, чѣмъ основательнымъ. Отвергая господствующее объясненіе еврейскаго названія въ приложеніи къ единичному женскому божеству, оно, съ своей стороны, не дало прочно обоснованнаго объясненія. Кромѣ построеннаго на ложномъ экзегезисѣ сближенія въ 44 гл. кн. пр. Іереміи выраженій. *жены ихъ кадятъ инымъ богамъ* (ст. 15) *и будемъ дѣлать все то, что вышло изъ устъ нашихъ, чтобы кадить богинѣ неба* (ст. 17. 18 19. 25), какъ параллельныхъ, оно старается опереться на критикѣ священнаго текста кн. пр. Іереміи. Признавая правильнымъ переводъ LXX въ 7, 18 („στρατιᾷ“), образовавшійся вслѣдствіе чтенія LXX-ю m^{e}le'k^{h}et^{h} (= занятіе, служба, στρατιά) вм. m^{e}lek^{h}et^{h} (= царица), Штаде предположилъ испорченность этого перевода въ 44 главѣ, гдѣ въ соотвѣтствіе mlkt стоитъ βασιλίσσῃ, съ чѣмъ однако нельзя согласиться, такъ какъ послѣдній переводъ вполнѣ оправдывается другими древнѣйшими переводами Св. Писанія и толкованіями древнихъ отцовъ и учителей Церкви Для признанія испорченности священнаго текста требуются болѣе сильныя основанія, чѣмъ какія представилъ Штаде Несостоятельность сужденія послѣдняго раскрыта Nöldeke въ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1887, 710, ср. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 270.

другихъ народовъ древности [1]), пользовалась глубокимъ уваженіемъ наравнѣ съ богомъ солнца, будучи признаваема за его женскую половину. Культъ ея состоялъ изъ принесенія жертвъ: возліянія, кажденія и пироговъ. Первыя двѣ жертвы были аналогичны таковымъ же жертвамъ въ честь другихъ боговъ. Потому у пророка Іереміи не сообщается о нихъ подробностей. Онѣ могли состоять изъ вина и разнаго рода ароматическихъ травъ. Что же касается третьей жертвы, т. е. жертвы пироговъ, то она составляла характеристическую особенность культа богини. О ней подробно говорится въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ содержится рѣчь о культѣ небесной царицы Предметъ этой жертвы съ точностію не можетъ быть опредѣленъ, за неимѣніемъ въ Библіи положительныхъ указаній. Изъ сносеній 7, 18 Іереміи съ 3, 1 Осіи лишь съ вѣроятностью можно заключить, что эта жертва состояла изъ пироговъ съ коринками или изюмомъ, или, по блаж. Ѳеодориту, „съ коринками, финиками или другимъ подобнымъ“. По Свидѣ, пироги въ честь богини неба были смѣшаны съ масломъ. Въ такомъ случаѣ они могли походить на пироги, какіе изготовлялись въ Аѳинахъ во время полнолунія, въ половинѣ мѣсяца мунихіона, въ честь луны или богини Артемиды, подъ образомъ которой тамъ боготворилась луна [2]), или на хлѣбы въ честь египетской Изиды, о которыхъ даетъ свѣдѣнія Климентъ александрійскій въ своемъ сочиненіи „Протрептикъ“, иначе, „Увѣщательное слово къ эллинамъ“ Есть мнѣніе, что они имѣли форму луны [3]), такъ какъ у грековъ назывались σελήναι Это весьма вѣроятно и можетъ быть подтверждено слѣдующими словами еврейскаго народа, содержащимися въ кн пр Іереміи: *когда мы кадили богинѣ неба и возливали возліянія, то развѣ безъ вѣдома мужей нашихъ дѣлали мы ей „пирожки съ изображеніемъ ея“, и возливали ей возліянія* (44, 19)? Въ книгѣ пр. Іереміи эти пирожки названы кавваним (kawwânîm, по слав. *опрѣсноки*), именемъ, тожественнымъ персидскому „havana“=жертвенные пироги [4]). Принося ихъ въ жертву богинѣ луны, евреи тѣмъ самымъ старались выразить свою благодарность богинѣ, обусловливавшей собою жизнь растительнаго царства, произведенія котораго шли на приготовленіе ей пироговъ. По прор Іереміи (7, 18), участіе въ приготовленіи послѣднихъ у евреевъ

---

[1]) Краткія, но полныя замѣчанія о почитаніи ея у другихъ народовъ древности можно найти въ Real-Encyklopadie von Herzog, Bd. IX, 1 Aufl. „Mond“.

[2]) И С Якимовъ. Толков. на кн пр. Іереміи, 7, 18.

[3]) Creuzer, Symbolik, II, 139 Ср Scholz, Gotzendienst, 301, Anm. 2.

[4]) Herzog, Real-Encyklopadie, 1 Aufl, Bd IX, 227, „Mond“

принимали какъ мущины, такъ и женщины, какъ взрослые, такъ и дѣти: дѣти собирали дрова, отцы и мужья разводили огонь, а жены и матери готовили тѣсто и дѣлали пирожки Но преимущественными дѣятельницами въ этомъ случаѣ были женщины, на что ясно указываетъ замѣчаніе пр. Іереміи о томъ, что главное возраженіе противъ уничтоженія служенія царицы неба произошло отъ женщинъ. Вотъ что говоритъ пророкъ: *И отвѣчали Іереміи всѣ мужья, знавшіе, что жены ихъ кадятъ инымъ богамъ, и всѣ жены, стоявшія тамъ въ большомъ множествѣ, и весь народъ, жившій въ землѣ египетской, въ Паѳросѣ, и сказали: слова, которое ты говорилъ намъ именемъ Господа, мы не слушаемъ отъ тебя, но непремѣнно будемъ дѣлать все то, что вышло изъ устъ нашихъ, чтобы кадить богинѣ неба и возливать ей возліянія, какъ мы дѣлали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, въ городахъ Іудеи и на улицахъ Іерусалима, потому что тогда мы были сыты и счастливы, и бѣды не видѣли. А съ того времени, какъ перестали мы кадить богинѣ неба, и возливать ей возліянія, терпимъ во всемъ недостатокъ и гибнемъ отъ меча и голода. И когда мы кадили богинѣ неба, и возливали ей возліянія, то развѣ безъ вѣдома мужей нашихъ дѣлали мы ей пирожки съ изображеніемъ ея, и возливали ей возліянія?... Такъ говоритъ Господь Саваоѳъ, Богъ Израилевъ: вы и жены ваши, что устами своими говорили, то и руками своими дѣлали вы говорите, станемъ исполнять обѣты наши, какіе мы обѣщали, чтобы кадить богинѣ неба и возливать ей возліяніе; твердо держитесь обѣтовъ вашихъ и въ точности исполняйте обѣты ваши* (44, 15 — 19. 25). Въ виду этихъ замѣчаній пророка, указывающихъ на женщинъ, какъ на наиболѣе дѣятельныхъ участницъ въ богослужебныхъ собраніяхъ въ честь царицы небесной, культъ послѣдней можно назвать *по преимуществу женскимъ*, подобнымъ культу бога Таммуза. Привязанность къ этому культу у евреевъ обнаруживалась съ дѣтства. Всѣмъ и каждому извѣстно, что пріобрѣтенное въ дѣтскомъ возрастѣ съ трудомъ искореняется въ жизни и отличается особенною живучестью. Вслѣдствіе этого и пріобрѣтенная евреями въ дѣтствѣ привязанность къ культу царицы небесной отличалась особенною живучестью. Во время пророка Іереміи она достигла такой силы, что пророкъ не могъ найти успѣшныхъ средствъ для борьбы съ нею. На предложеніе пророка оставить суевѣрное служеніе богинѣ неба и прекратить совершеніе въ ея честь праздничныхъ торжествъ, еврейскіе идолопоклонники отвѣтили отказомъ (44, 15 — 19), за что пророкъ Іеремія и предсказалъ имъ окончательное истребленіе (въ Египтѣ) отъ меча и голода (44, 20 и сл.). По большей части эта привязанность къ богинѣ открыто обнаруживалась. По замѣчанію пр. Іереміи (7, 17; 44,

17. 18. 25) и св. писателя 4 книги Царствъ (23, 5), она проявлялась *въ городахъ іудейскихъ и окрестностяхъ* („улицахъ“) *Іерусалима*. За это пр. Іеремія предсказалъ языческимъ іудеямъ, что *кости ихъ раскидаютъ изъ гробовъ предъ солнцемъ и луною и предъ всѣмъ воинствомъ небеснымъ, которыхъ они любили, и которымъ служили, и въ слѣдъ которыхъ ходили, которыхъ искали, и которымъ покланялись* (8, 2) Служеніе богинѣ луны, какъ полагаютъ, главнымъ образомъ пріурочено было къ днямъ новолунія, которые считались у евреевъ праздничными днями Нѣкоторые хотятъ видѣть въ этомъ вліяніе сирійскаго или финикійскаго культа на еврейское идолопоклонство Но изъ того обстоятельства, что служеніе богинѣ луны въ ея непосредственности не было окончательнымъ отверженіемъ Іеговы, можно заключить, что соединенію идолопоклонническихъ жертвъ съ праздникомъ новолунія, учрежденнымъ при Моисеѣ, способствовало воспоминаніе объ истинной религіи. Послѣдняя въ данномъ случаѣ была оттѣнена чертами ассирійскаго язычества.

Въ книгѣ Іова (31, 27), какъ на одну изъ формъ религіознаго почитанія луны (какъ и солнца), указывается на цѣлованіе руки. Цѣль этого цѣлованія понятна: при непосредственномъ служеніи небеснымъ свѣтиламъ, когда нѣтъ ихъ изображеній, а между тѣмъ есть потребность выразить вовнѣ свое расположеніе къ нимъ, цѣлованіе руки можетъ быть самымъ лучшимъ выраженіемъ этого расположенія; оно соотвѣтствуетъ цѣлованію изображеній божества при образномъ служеніи. Такъ какъ подобные поцѣлуи (воздушные) существовали при почитаніи луны у многихъ народовъ древности [1]), то по аналогіи можно предположить, что они имѣли мѣсто и у евреевъ при почитаніи богини луны или богини неба.

Относительно характера культа богини луны можно сказать то же, что сказано вообще о характерѣ непосредственнаго служенія свѣтиламъ небеснымъ. По примѣру ассиріянъ, евреи въ чистотѣ содержали культъ небесной богини. Считая ее „цѣломудренной“, они и служили ей цѣломудренно. Здѣсь не было такихъ безнравственныхъ оргій и радѣній [2]), какія совершались у нихъ въ честь

---

[1]) Herzog, Real-Encyklopadie, 1 Aufl., Bd IX, „Mond“

[2]) Напр., для жертвы этой богини не требовалась женская невинность По свидѣтельству пр. Іереміи (44, 15 19 и сл.), въ служеніи ей принимали дѣятельное участіе не дѣвицы, а замужнія женщины съ согласія своихъ мужей (ср. Числ 30, 7 и сл.). Это прямо отдѣляетъ культъ богини луны отъ культа Астарты или Ашеры, требовавшихъ себѣ вышеозначенной жертвы. Но, съ другой стороны, это не даетъ права говорить, что еврейскія женщины

богини луны подъ миѳическими именами; не было также и жертвъ человѣческихъ, составлявшихъ принадлежность культа образной богини Астарты. Иначе пр. Іеремія, съ подробностью и точно описавшій идолослуженіе въ честь богини неба, не преминулъ бы сообщить объ этомъ.

§ 3. Созвѣздіямъ и всему воинству небесному.

Въ 4 кн Цар 23, 5 на ряду съ непосредственнымъ служеніемъ язычествовавшихъ евреевъ солнцу и лунѣ упоминается о новыхъ двухъ видахъ идолослуженія, именно: о почитаніи mazzālôt^{h} „маззалот“ и ç^{e}b^{h}ā' haššāmaîm „цеба гашшамаим“, т. е. воинства небеснаго. Изъ того, что у священнаго писателя 4 книги Царствъ не сказано ни объ изображеніяхъ, ни о собственныхъ миѳическихъ именахъ маззалот и воинства небеснаго, можно заключить, что почитаніе ихъ у евреевъ было безóбразное. За это говоритъ и упоминаніе о нихъ на ряду съ солнцемъ и луною, бывшими предметами безóбразнаго служенія. По общему свойству безóбразнаго идолопоклонства, оба эти вида еврейскаго идолопоклонства носили чистый характеръ и отличались простотою. Иногда евреи отдавались этому идолослуженію (въ обоихъ видахъ) на высотахъ (4 Цар. 23, 5), предполагая оттуда быть ближе къ объектамъ своего почитанія, а иногда строили для сего жертвенники (4 Цар. 21, 5), на которыхъ и совершали свои священнодѣйствія. Изъ Священнаго Писанія не видно, чтобы у нихъ были храмы для маззалот и воинства небеснаго. При отсутствіи видимыхъ изображеній этихъ предметовъ почитанія, существованіе храмовъ было бы безцѣльно.

Изъ раздѣльнаго упоминанія въ священномъ повѣствованіи о маззалот и воинствѣ небесномъ можно видѣть, что эти объекты еврейскаго религіознаго почитанія по значенію были различны. Съ каждымъ изъ нихъ должно соединять особый смыслъ. Въ опредѣленіи значенія „воинства небеснаго“, бывшаго предметомъ почитанія язычествовавшихъ евреевъ при Ахазѣ и Манассіи, почти всѣ библеисты согласны между собою. Обыкновенно съ этимъ названіемъ соединяется представленіе о всей совокупности небес-

---

мнили плотскимъ студодѣяніемъ службу приносить своей богинѣ. Участіе женщинъ въ дѣлѣ служенія послѣдней можетъ быть объяснено взглядомъ древнихъ на вліяніе луны на органическую природу вообще и въ особенности на организмъ человѣка. Почитая луну за богиню, евреи имѣли на нее такой же взглядъ какой древніе римляне на Мену, обусловливавшую такъ называемыя ῥηνιαῖα ἐμμήνια, „обычное женамъ“.

ныхъ звѣздъ, бывшихъ предметомъ религіознаго почитанія евреевъ въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являлись непосредственному ихъ наблюденію, а не о какомъ-либо миѳологическомъ божествѣ (напр. Ваалѣ или Астартѣ) Въ пользу такого представленія говоритъ содержащееся въ греческомъ и славянскомъ переводахъ книги пр. Іереміи (8, 2) выраженіе: *и противъ всѣхъ звѣздъ небесныхъ*, поставленное въ поясненіе еврейско-масоретскаго: *и противъ всего воинства небеснаго* Иначе ученые относятся къ объясненію значенія „маззалот“ Это названіе, только однажды встрѣчающееся въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта (4 Цар 23, 5), различно толкуется. Одни ученые [1]), производя его отъ корня nāzal = уходить, литься, течь, признаютъ его за хананское названіе, бывшее въ широкомъ употребленіи у финикіянъ, а послѣ нихъ у евреевъ до вавилонскаго плѣна Первоначально оно означало „созвѣздіе“, а впослѣдствіи сдѣлалось синонимомъ „счастья, судьбы“, когда судьбу людей стали поставлять въ зависимость отъ созвѣздій. Согласно съ этимъ другіе полагаютъ, что слово mazzālôt^{h} (отъ nāzal = останавливаться, жить) есть названіе знаковъ Зодіака, какъ убѣжища солнца, аналогичное встрѣчающемуся у арабовъ названію Зодіака orbis palatiorum. Третьи [2]), считая mazzāl сокращенной формой ma^{a}'zāl (= mah^{a}lāk^{h} = шествіе, круговоротъ), производятъ его отъ корня āzal и видятъ въ немъ эпитетъ планетъ, названныхъ такъ по ихъ круговому ходу Наконецъ, четвертые [3]), признавая тожество этого названія съ встрѣчающимся въ 38, 32 книги Іова и на древнѣйшихъ киликійскихъ монетахъ названіемъ mazzārôt^{h} (отъ nāzar, прич. форма), придаютъ ему слѣдующее значеніе: „предвѣщающая смертнымъ о будущемъ, какъ напередъ знающая“ (звѣзда). Изъ всѣхъ этихъ объясненій первые два представляются наиболѣе вѣроятными Пониманіе mazzālôt^{h} въ значеніи „созвѣздіе“, или „рядъ созвѣздій (Зодіакъ)“ [4]), расположенныхъ непрерывною полосою, по которой совершаются видимыя движенія

---

[1]) Schröder, Die Phonizische Sprache, Halle, 1869, 24. 25.

[2]) Штейнбергъ, Еврейско-русскій словарь; Jahn, Biblische Archäologie, III, 500—501.

[3]) Gesenius, Thesaurus, p 869—870

[4]) Зодіакомъ называется рядъ созвѣздій, расположенныхъ непрерывною полосою, по которой совершаются видимыя движенія солнца, луны и главныхъ планетъ. Сообразно мѣсяцамъ года, Зодіакъ составляютъ 12 созвѣздій, названія и знаки которыхъ установлены еще въ глубокой древности: овенъ ♈, телецъ ♉, близнецы ♊, ракъ ♋, левъ ♌, дѣва ♍, вѣсы ♎, скорпіонъ ♏, стрѣлецъ ♐, козерогъ ♑, водолей ♒ и рыбы ♓. Въ календаряхъ знаками Зодіака обозначаютъ мѣсяцы и говорятъ, что 9 марта солнце вступаетъ въ знакъ овна. См. Энциклопедическій словарь Брокгаузъ и Ефронъ, т. XII, стр. 624.

солнца, луны и главныхъ планетъ, оправдывается древнѣйшими и новѣйшими переводами Священнаго Писанія. Такъ, въ вульгатѣ ему соотвѣтствуетъ „duodecim signa“, въ таргумѣ mazzālātāh' = dominia (= господство 12 знаковъ, т е. Зодіакъ), въ русскомъ переводѣ, изданномъ по благословенію Св. Синода, „созвѣздіе“. Кромѣ того, означенное пониманіе имени оправдывается толкованіями древнихъ. Въ этомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія слѣдующее объясненіе Свиды, признававшаго синонимичными названія mazzālôth и mazzārôth. „Μαζουρὼθ, говоритъ онъ, τὰ συστήματα τῶν ἀστέρων ἃ ἐν τῇ συνηθείᾳ Ζῳδίων καλοῦσιν“ [1]) Наконецъ, въ пользу пониманія подъ mazzālôth 12 знаковъ Зодіака, сообразно 12 мѣсяцамъ года, говоритъ древнѣйшее и новѣйшее словоупотребленіе. Въ этомъ значеніи слово mazzālôth употребляли, напр , финикіяне, евреи до вавилонскаго плѣна, арамеи и халдеи Словами ôrhān hammazzālôth древніе и новѣйшіе еврейскіе астрономы обыкновенно называютъ 12 знаковъ Зодіака. Знакъ овна называется mazzāl tâleh, знакъ тельца mazzāl šôr и т д. Оправдывается древнимъ и новымъ словоупотребленіемъ и другое значеніе слова mazzālôth: „счастье, судьба“. Въ древности у евреевъ „несчастную участь“ обозначали словами mazzāl bîš, а „счастливую“—mazzāl tôb. [2]). Въ этомъ смыслѣ слово mazzāl также употреблено въ найденной графомъ де Вогье двуязычной надписи Larnax Lapithu [3]). Въ талмудѣ или въ писаніяхъ раввиновъ оно часто встрѣчается. Въ Германіи и нынѣ среди еврейской массы оно служитъ синонимомъ „счастья“, „случая“.

Религіозное почитаніе знаковъ Зодіака, съ которыми связывалась человѣческая судьба, имѣло мѣсто у многихъ древнихъ народовъ. Кромѣ Египта и Сиріи [4]), оно особенно процвѣтало въ Халдеѣ и тѣсно съ ней политически связанной Ассиріи. Ни у одного народа древности не было такъ развито занятіе астрономіей и астрологіей, какъ у халдеевъ. Отсюда ни въ одной языческой религіи не пользовались столь высокимъ чествованіемъ созвѣздія, какъ въ вавилонской. Особая каста жрецовъ, на обязанности которой было занятіе астрономіей и астрологіей, стоя въ тѣснѣйшемъ общеніи съ звѣзднымъ міромъ и имѣя возможность подмѣтить различныя движенія небесныхъ тѣлъ и всѣ пути ихъ, употребила все свое искусство на распространеніе религіознаго почитанія Зодіака, отчего зависѣло ея (касты) матеріальное благосостояніе. Вавилон-

---

[1]) Gesenius, Thesaurus, 869; ср. Selden, De diis Syris, Synt. I, c. 1.
[2]) Ibidem.
[3]) Schroder, Die Phonizische Sprache, 24.
[4]) Movers, Die Phönizier, 1, 165.

скіе цилиндры и другіе монументы, сдѣлавшіеся достояніемъ современной ассиріологической науки, даютъ много указаній на это. На нихъ вмѣстѣ съ солнцемъ, луною и планетами можно видѣть знаки Зодіака Въ настоящее время найдены слѣдующіе знаки: I, рыба, II, козерогъ, которому усвоено въ надписи имя Nebukadnezar'a, III, дѣва, IV, близнецы съ козерогомъ, VI, телецъ, стрѣлецъ, VIII, водолей, IX, неизвѣстное животное, плохо обозначенное, м. б., собака, XI, коза, XII, левъ Кромѣ того, находятъ и скорпіона [1]). Столь же развито было у халдеевъ и служеніе всему небесному воинству, т. е. звѣздамъ По изслѣдованію ученыхъ, халдейская религія была по преимуществу звѣздослуженіемъ [2]). Она представляла собою чистый сабеизмъ, существенно отличный отъ ханаанскаго, носившаго отпечатокъ грубаго характера потомковъ Ханаана Соотвѣтственно этому, звѣзды здѣсь были проявленіемъ силы высочайшаго, понимаемаго въ смыслѣ пантеистическомъ, божества. Такое же значеніе здѣсь усвоялось и знакамъ Зодіака. По свидѣтельству Діодора Сицилійскаго (II, 30), они имѣли значеніе „владыкъ боговъ“, κύριοι τῶν θεῶν [3]). По замѣчанію другихъ, они назывались θεῶν δυνάμεις или ζῳδιοκράτορες [5]).

Изъ хода историческихъ событій, описанныхъ въ 4 книгѣ Царствъ, можно видѣть, что появившееся среди іудеевъ при Ахазѣ и Манассіи идолослуженіе въ честь mazzālôt[h] и воинства небеснаго въ періодъ ассирійскій могло быть только ассирійскаго или халдейскаго происхожденія [4]). Въ силу этого, естественно предположить, что съ почитаніемъ созвѣздій и воинства небеснаго евреи соединяли такое же представленіе, какое ассиріяне и халдеи.

---

[1]) Layard, Nineveh und seine Ueberreste, 411, n.

[2]) Ibidem.

[3]) Movers, Die Phonizier, 1, 164.

[4]) Ibidem

[5]) Ассирійское происхожденіе еврейскаго идолослуженія можетъ быть также подтверждено сходствомъ послѣдняго съ ассирійскимъ по духу. Культъ того и другого отличался простотою и чистотою.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

ОБРАЗНЫЯ БОЖЕСТВА ДРЕВНИХЪ ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ, ИМѢВШІЯ ОТНОШЕНІЕ КЪ СОЛНЦУ.

§ 1. Ваалъ.

Среди многихъ боговъ древняго языческаго міра, служившихъ предметомъ почитанія древнихъ евреевъ, по своему значенію первое мѣсто занимаетъ Ваалъ Это было одно изъ высочайшихъ божествъ какъ финикіянъ, карѳагенянъ и другихъ финикійскихъ колонистовъ, такъ и многихъ другихъ хананскихъ народностей, занимавшихъ переднюю Азію. Уже въ глубочайшей древности культъ этого божества широко былъ распространенъ у всѣхъ этихъ народовъ. Въ еврейской Библіи это божество называется Ba'al. LXX толковниковъ называютъ его Βάαλ [1]), въ отличіе отъ Βήλ (Ис. 46, 2) или Βῆλος (Іер. 50, 2), названій вавилонскаго Бела. Въ сирійскомъ переводѣ и ассирійскихъ надписяхъ, въ противоположность вавилонскому Белу или Билу, онъ называется Beel'омъ или Balo'мъ. Изъ другихъ названій его нерѣдки Bal и Bol, сохранившіяся въ именахъ Βωλάθην (у Дамаскія въ Bibl. Photii), Ἀγλιβῶλος (=пальмирскій богъ), Βωλανὸς Ἰαριβωλεὺς, Abdibol, Zabdibol, Rhephabol, Bolqa, Nadarbol (на пальмирскихъ надписяхъ [2]) и др.

По своему первоначальному значенію ba'al есть имя нарицательное Въ буквальномъ переводѣ на русскій языкъ оно (ba'al отъ bā'al = быть великимъ, сильнымъ, могучимъ; владѣть, господствовать) означаетъ „господинъ или владыка“. Въ такомъ значеніи въ древности оно очень часто употреблялось въ приложеніи къ мужу, который есть господинъ или глава жены (Исх. 21, 22; 2 Цар. 11, 26 и др.), или въ приложеніи къ хозяину дома, какъ владѣльцу (Исх. 22, 7; Суд. 19, 22 и др.), а иногда служило составною частью собственныхъ именъ поклонниковъ Іеговы. Послѣднее, впрочемъ, встрѣчалось лишь въ глубокой древности. Въ болѣе же поздніе и строгіе времена подобныхъ случаевъ у евреевъ [3]) не было.

---

[1]) Впрочемъ, въ собственныхъ именахъ слово Ba'al у LXX толковниковъ иногда принимаетъ форму Βέελ, а иногда Βὲλ, какъ видно изъ слѣдующихъ именъ: Βεελφεγὼρ (Числ 25, 3. 5), Βεελσεφὼν (Исх. 24, 2. 9, Числ. 33, 7), Βεελαρὼν (Пѣснь П. 8, 11), Βελασὼρ (2 Цар. 13, 23) и Βελαμὼν (Іуд. 8, 3) Scholz, Götzendienst, 138; Movers, Die Phönizier, I, 170—171.

[2]) Ibidem.

[3]) Выше (на стр 73—74) было замѣчено, что слово „ba'al“ въ сложныхъ собственныхъ именахъ иногда замѣняемо было словомъ „bōšeth“. Подобные случаи стали повторяться у евреевъ съ того времени, какъ съ именемъ Ваала у нихъ начало соединяться представленіе о высшемъ языческомъ божествѣ.

Въ спеціальномъ смыслѣ слово ba'al у многихъ народовъ, въ томъ числѣ и у язычествовавшихъ евреевъ, употреблялось, какъ имя высшаго языческаго божества. Въ этомъ случаѣ въ еврейской Библіи оно всегда (за исключеніемъ, такъ-называемаго, состоянія сопряженія) соединяется съ членомъ ha (habba'al) При этомъ, подобно большей части семитическихъ именъ Божихъ, оно указывало на языческое божество, какъ на сильное, высокое, господствующее [1]), и на отношеніе къ нему его поклонниковъ (4 Цар 10, 19 21. 22. 23), подобное отношенію невольниковъ къ своему господину, слугъ къ хозяину, другими словами: характеризовало божество лишь со стороны присущихъ ему свойствъ. Нельзя, поэтому, думать, что слово „Ваалъ“ первоначально означало какое-либо отдѣльное божество [2]), какъ это безошибочно можно сказать объ ассирійскихъ богахъ: Самасъ и Синъ. Первоначально у финикіянъ оно было только общимъ именемъ Божимъ, какъ „Элъ“ у семитовъ Это видно изъ того, что имя Ваала иногда служило эпитетомъ другихъ боговъ. Напр., въ надписи (двуязычной канделябровой), найденной на о. Мальтѣ и начинающейся (Melit. 1, 1) словами: l'dnn lmlqrt b'l ṣr = „нашему господину Мелькарту, Ваалу Тира“, равноспльными греческимъ „Ἡρακλεῖ Ἀργγέτει“ (т. е. Иракліу, основателю города) [3]), имя Ваала носитъ божество Тира. Въ киликійской надписи „Ba'al Tārz“ [4]) имя Ваала усвояется, въ качествѣ эпитета, божеству Тарса. Въ еврейской Библіи (см. Іер. 32, 35 и 19, 5) слово „Ваалъ“ иногда употребляется, какъ названіе бога „Молоха“. Это обстоятельство показываетъ, что и у язычествовавшихъ евреевъ, какъ и у финикіянъ, слово „Ваалъ“ служило общимъ обозначеніемъ божества или идоловъ [5]), и въ этомъ отно-

---

[1]) Въ этомъ смыслѣ имя „Ваалъ“ можно считать аналогичнымъ именамъ $ădh^{h}ôn$ (= Господь), $melek^{h}$ (= царь), mārnas (отъ mar = „Господь“, или съ греч окончаніемъ mārān = „нашъ Господь“, ēl (= твердый, сильный), šadday (= сильный), 'el^{e}yôn (= высокій) и $^{e}lôah$ См. Herzog, Real-Encyklopädie, 2 Aufl. S. 28, A. „Baal“ v Baudissin.

[2]) Такъ полагаетъ, напр., Моверсъ (Die Phönizier, I, 172 f.) на основаніи опредѣленнаго члена предъ „ba'al“

[3]) Gesenius, Monum. Phoen, tab 6; ср Scholz, Götzendienst, 198 Movers, Die Phonizier, I, 178.

[4]) Brandis, Das Münzwesen 349. 352. 429. 500 f., ср. Levy, Phönizische Studien, Hf I, 19, Anm. 2.

[5]) Въ значеніи общаго отвлеченнаго понятія о верховномъ божествѣ слово „Ваалъ“, вѣроятно, принимали LXX толковниковъ, прилагавшіе къ ba'al и b^{e}'ālîm членъ женскаго рода (ἡ Βάαλ, αἱ Βααλίμ. 1 Цар. 7, 4; Іер 2, 8, 19, 5, 32, 29 35, Ос 2, 8; Соф. 1, 4; и въ нѣкоторыхъ кодексахъ Суд. 3, 7; 10, 6. 10 и также 3 Цар 19, 18; ср. Римл 11, 4) Можно думать, что въ данномъ случаѣ они употребили членъ женскаго рода вмѣсто существительнаго Θειότης (Боже-

шеніи не представляетъ отличія отъ множественной его формы b^{e}'ālîm, часто встрѣчающейся въ Ветхомъ Завѣтѣ (Суд. 2, 11; 3, 7; 8, 33; 10, 6. 10; 1 Цар. 7, 4; 12, 10; 3 Цар. 18, 18; 2 Пар. 17, 3; 24, 7; 28, 2; 33, 3; 34, 4; Іер. 2, 23; 9, 13; Ос. 2, 10. 15 19; 11, 2; Соф. 1, 4) и, по мнѣнію большинства археологовъ (Шольца, Хрисанѳа и др.), служащей обозначеніемъ „идоловъ“ (ср греко-славянскій переводъ, правильно въ данномъ случаѣ передающій смыслъ еврейскаго текста), или наименованіемъ отдѣльныхъ Вааловъ, проявленій одного высшаго божества, считавшагося въ финикійской пантеистической религіи въ одно и то же время единымъ и во многихъ лицахъ и производившаго изъ своей субстанціи множество второстепенныхъ божествъ

У греческихъ и римскихъ писателей [1]) и у Санхоніатона [2]) Ваалъ нерѣдко сопоставляется съ Зевсомъ, Юпитеромъ, или солнцемъ. Такъ, Ваалъ илопольскій въ римскихъ литературныхъ памятникахъ иногда называется Jupiter Syrius vel Sol. Эта параллель указываетъ на то, что по первоначальной своей идеѣ Ваалъ былъ олицетвореніемъ не отдѣльной какой-нибудь силы, но общей міровой силы, какъ сказано было выше, всюду разлитой и все собою проникающей, тѣмъ же, чѣмъ у грековъ первоначально былъ Зевсъ олимпіецъ, называвшійся иногда въ ихъ миѳологіи главою (ἱερὰ κορυφή) и олимпійцевъ, и всѣхъ другихъ боговъ, и удерживавшій за собою верховное значеніе среди многаго множества

ство), которое всегда и подразумѣвается въ греч. Библіи при сочетаніи Βάαλ и Βααλίμ съ членомъ жен. рода (ἡ,αἱ). Bathgen (Beitrage z. s. R. G, 144) полагаетъ, что членъ женскаго рода предъ Βάαλ и Βααλίμ LXX ставили вм. имени существительнаго αἰσχύνη = bôšet^{h}. Нѣтъ, поэтому, основанія членъ жен рода объяснять ошибкою переводчиковъ (Іеронимъ въ Толков. на Ос 2), или предположеніемъ, что LXX толковниковъ въ данномъ случаѣ имѣли въ виду обозначить не только бога, но и богиню, называемую у Санхоніатона Baaltis (Eusebius, Praep Evang. I, X. p. 38. См. Buddeus, Historia Ecclesiastica. I, 756). Послѣднее предположеніе отрицается смысломъ, напр., 19, 5; 32, 35 кн. пр. Іереміи и 1, 5 кн Товитъ, гдѣ говорится. о культѣ Молоха (у Іереміи) и о культѣ тельцовъ (Товитъ), а не о культѣ бога солнца и богини луны Употребленіемъ члена жен. рода предъ „Ваалъ“ LXX т., можетъ быть, также имѣли въ виду отличить изображеніе Ваала отъ бога (такъ что τῇ Βάαλ у нихъ равно τῇ εἰκόνι τοῦ Βάαλ), желая показать, что языческіе боги не боги, а лишь изображенія.

[1]) См. Selden, De diis Syris, Synt. II, c. I, p. 193 et sq.

[2]) Въ Санхоніатоновой космогоніи говорится такъ о Ваалѣ, отождествляемомъ съ солнцемъ: „его, т. е. бога — солнце (Гепосъ и Генею), считали за единаго владыку неба, называя Веелсаминомъ (Βεελσάμην), что по-финикійски значитъ „господь неба“ (b'l šmš), а по-гречески — Зевсъ“. Sanchoniathonis fragmenta ed. Orellii, 1836, p 14

антропоморфическихъ божествъ, а у римлянъ — Юпитеръ, признававшійся также нѣкогда единымъ и единственнымъ богомъ.

Но въ Библіи имя „Ваалъ“ иногда упоминается рядомъ съ именами другихъ боговъ. Это показываетъ, что, по вѣрованію язычниковъ, какъ равно и евреевъ, „Ваалъ“ не былъ только отвлеченною метафизическою сущностію, „божествомъ“, изъ котораго, путемъ эволюціи, родились всѣ другіе боги, представляющіе изъ себя лишь отдѣльныя свойства или аттрибуты этого единаго божества Для язычниковъ онъ служилъ также конкретнымъ выраженіемъ и болѣе опредѣленной идеи. На основаніи нѣкоторыхъ древнихъ литературныхъ памятниковъ и древнихъ надписей есть возможность полагать, что съ понятіемъ Ваала у древнихъ соединялось представленіе о богѣ неба. Финикіяне знали его подъ именемъ Веелсамина (Βεελσάμην b'lšmyn), т. е. „владыки неба“ (Κύριος οὐρανοῦ) [1]), и иногда называли его „Вааломъ неба“ (l'dn lb'l šmm) [2]). Пунійцы [3]) и сиріяне [4]) чтили его какъ „господина неба“, или „господина міра“, почему и представляли его главою боговъ. Подобныя названія, а равно и однозначущія названія „Ba'al-Ram“ = b'l rm = высокій Ваалъ [5]), „Ῥαμὰς ὁ ὕψιστος θεὸς“ (у Гезихія) и „Ὑψουράνιος“ (Санхоніатона) [6]), показываютъ, что основною идеею Ваала, какъ господина неба, была идея его владычества надъ небомъ Но такъ

---

[1]) Sanchoniathonis fragmenta ed. Orelli, p. 14.

[2]) Такое названіе усвояется Ваалу въ одной финикійской надписи, найденной ученымъ ориентологомъ Ренаномъ, во время его путешествія по Финикіи 1861 и 1862 гг, на сѣверной сторонѣ холма, называемаго нынѣ Umm el = âwâmîd (мать столбовъ), близъ Тира, при Ливанѣ (на мѣстѣ древней Лаодикіи). Въ началѣ этой надписи, сдѣланной на алебастровой плиткѣ (32 сантим длины и 29 сантим ширины), сказано, что она посвящена „господину Ваалу неба“ (l'dn lb'l šmm), а въ концѣ выражена слѣдующая просьба „посему, пусть мой господинъ, Ваалъ неба, благословитъ меня“ (Renan, Mission de Phénicie Paris MDCCCLXIV, p; ср. Levy, Phonizische Studien, Hf. 3, 32.

[3]) Въ свидѣтельствѣ бл Августина (quaest 16 in Iud.) сказано о нихъ, что они называли Ваала именемъ Baal-Samen, т е dominus coeli = „небесный господинъ“. См. Selden, De diis Syris, Synt II, c. I. p 215, ср. Schröder. Phonizische Sprache, 131, Anm 2

[4]) О сирійцахъ, называвшихъ Ваала „господиномъ неба“ (Bel-Šemain) и представлявшихъ его главою боговъ, свидѣтельствуетъ сирійскій писатель Исаакъ Антіохійскій (Op 1, 208 ed Bickel. См Scholz, Götzendienst, 139), а также двѣ пальмирскихъ надписи, изъ коихъ въ одной сказано, что въ Пальмирѣ былъ устроенъ храмъ Baal-Šamen'y (b'l šmn), а въ другой (двуязычной) замѣчено, что ему, какъ „господину міра“ (b'l šmn mr' 'lm' = Διὶ μεγίστῳ κεραυνίῳ), былъ посвященъ алтарь (см. Scholz, ibid. и Herzog, Real-Encyklopadie, 2 Autl „Baal“.

[5]) Levy, Phonizische Studien, 1, 26, ср Schröder, Phonizische Sprache, 199.

[6]) См. Movers, Die Phonizier, 1, 173.

какъ финикіяне и сосѣдніе съ ними языческіе народы, какъ восточные жители, отличавшіеся любовью къ созерцанію небеснаго свода, изъ украшающихъ послѣдній небесныхъ свѣтилъ особенное вниманіе останавливали на солнцѣ, какъ средоточіи свѣта, имѣющемъ громадное значеніе въ жизни природы, то, естественно, солнцу они и могли приписать значеніе дѣятельной силы. Изъ представленія о богѣ неба, естественно, могло образоваться у нихъ представленіе о богѣ солнца по преимуществу. Въ религіозной системѣ финикіянъ и другихъ народовъ Ваалъ и является по преимуществу съ значеніемъ владыки солнца, какъ олицетвореніе свѣтовой силы. Такое представленіе о Ваалѣ болѣе позднее, чѣмъ представленіе о немъ, какъ богѣ неба, извѣстномъ подъ именемъ Ваалъ-Шаманмъ. Но что это справедливо, доказывается весьма многими свидѣтельствами древности. По Санхоніатону, Геносъ и Генея въ Финикіи во время сильной жары простирали руки къ солнцу, такъ какъ считали его за единаго владыку неба, называя Веелсаминомъ. Въ евр. Библіи (Лев. 26, 30; 2 Пар 14, 4; 34, 4. 7; Ис. 17, 8; 27, 9; Іез. 6, 4. 6) идолы Ваала называются ḥammānîm „хамманим“, а самъ онъ называется Ba'al ḥammān „Ваал-Хамманъ“ на карѳагенскихъ вотивнахъ (надписяхъ), начинающихся обыкновенно словами: „госпожѣ Танитъ, лицу Ваала, и господину Ваал-Хамманъ“ (lrb ltnt pn l'dn lb'l ḥmn) [1]). То и другое названія (ḥammān и ḥammānîm, отъ ḥammāḥ, поэтическаго названія палящаго солнца (ср. Іов. 30, 28), опредѣляютъ Ваала со стороны его солнечной природы. На памятникахъ Ваалъ изображается съ головою, окруженною лучами солнца [2]). Солярное значеніе Ваала открывается, помимо названія ḥammān, изъ сходства его по идеѣ съ египетскимъ Сетомъ или, иначе, Сутекомъ (по египетской миѳологіи — братомъ Озириса и Изиды) [3]), греческимъ Геркуле-

---

[1]) См. о Baal-hammān у Gesénius'a въ Monum. Phoen., 170 — 172; Levy, Phonizische Studien, II, 45—74 На ново-пуническихъ надписяхъ вм „ḥammān“ иногда употребляется сокращенная форма „mon“ (mn или m'n). См. Herzog, Real-Encyklopädie, 2 Aufl., „Baal“, ср Schröder, Phonizische Sprache, 88 f

[2]) Gesenius, Monum. Phoen, 197, tab. 21; Renan, Mission de Phénicie. 92.

[3]) На египетскихъ памятникахъ Сетъ представляется главнымъ божествомъ гиксовъ. Культъ его былъ широко распространенъ въ нижнемъ Египтѣ. Тамъ онъ назывался „великимъ богомъ“, „богомъ провидящимъ, бодрствующимъ на баркѣ вѣковъ“. Онъ считался за бога солнца, палящаго землю, почему и назывался „золотымъ“ (nebti), а иногда „богомъ неба и земли“, какъ напр. въ договорѣ Рамзеса II съ царемъ Хета. См Scholz, Gotzendienst. 142, ср Г. К Властовъ, Исторія фараоновъ, Бругша, 495). Подобныя названія Сета указываютъ на то, что онъ по своей природѣ былъ аналогиченъ финикійскому Ваалу, богу солнца. Не говоритъ противъ тожества Сета съ Вааломъ (по при-

сомъ [1]) и вавилонскимъ Беломъ [2]) и изъ яснаго свидѣтельства

родѣ) то представленіе, по смыслу котораго Сетъ въ Египтѣ признавался существомъ, враждебнымъ свѣту и жизни Это представленіе не первоначальное, а позднѣйшее. Оно выработалось изъ представленія о богѣ, какъ олицетвореніи жгучихъ лучей солнца, истреблявшихъ (на востокѣ) всякое проявленіе жизни. И у финикіянъ, какъ увидимъ ниже, изъ представленія о Ваалѣ, какъ богѣ солнца вообще, выродилось, въ частности, представленіе о Молохѣ, олицетворявшемъ собою разрушеніе Scholz, Gotzendienst, 151—153

[1]) Сходство Ваала съ Геркулесомъ открывается изъ многихъ свидѣтельствъ. Такъ, Ваалъ Тирскій, называемый Мелькартомъ (mlqrt = mlk qrt = „царь города“), у греческихъ и латинскихъ писателей (ср. 2 Макк 4, 19 и сл., Герод. II, 44, Diod Sicul. XX, 14, Lucian, De dea Syria, § 3) извѣстенъ подъ именемъ Геркулеса Филонъ Виблій прямо говоритъ „Μελικάρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς“ (Sanchoniathonis fragmenta, p 32) Въ одной, найденной на Мальтѣ, двуязычной надписи, посвященной Мелькарту, словамъ „нашему господину Мелькарту, Ваалу Тира (l'dnn lmlqrt b l ṣr)“, написаннымъ по-финикійски, поставлены въ соотвѣтствіе слѣдующія греческія слова „Ἡρακλεῖ Ἀρχηγέτει“ = Геркулесу, основателю города. Подобная замѣна одного имени другимъ говоритъ за то, что Ваалъ и Геркулесъ и по природѣ своей были однородны. Нѣкоторые ученые утверждаютъ, что греческій миѳъ о Геркулесѣ заимствованъ у финикіянъ, или, по крайней мѣрѣ, представляетъ смѣшеніе греческихъ элементовъ съ финикійскими (Baudissin въ Herzog's Real-Encyklopädie, „Baal“). Но по языческой миѳологіи Геркулесъ имѣлъ солярное значеніе (ср. Іос. Флав, Древн Іуд. VIII, 5. 3) Извѣстно, напр, что во время Хирама въ Тирѣ былъ празднуемъ праздникъ воскресенія „Геркулеса“, по мнѣнію археологовъ (Baudissin въ Herzog's Real-Encyklopädie „Baal“), аналогичный празднику финикійскаго Адониса, представлявшаго собою солнце въ весеннее время года Греческій писатель Ноннъ довольно опредѣленно представляетъ солярное значеніе Геркулеса, влагая въ уста Вакха слѣдующее обращеніе къ Тирскому Геркулесу. „солнце, всеосвѣщающій глазъ эѳира! ты приносишь зиму послѣ осени, а потомъ лѣто. Когда ты свѣтишь, исчезаютъ звѣзды на небесномъ сводѣ. Омытое въ водахъ восточнаго океана, шлешь ты живительныя капли, оставшіяся на твоихъ локонахъ, и посылаешь благодѣтельный дождь. Питающейся землѣ даешь ты росу, умножаешь колосья пшеницы. На Евфратѣ — ты Белъ, въ Ливіи — Аммонъ, на Нилѣ — Аписъ, въ Аравіи — Кронъ, въ Ассиріи — Зевсъ. Ты всегда то же, какъ бы тебя ни называли, Сераписъ, или безоблачный египетскій Зевсъ, Кронъ, Митра, вавилонскій Геліосъ или греческій Аполлонъ и др.“ (Movers, Die Phönizier, 182—183 и еп. Хрисанѳъ „Религіи др. міра“, II, 228).

[2]) Сходство Ваала съ вавилонскимъ Беломъ допускается въ произведеніяхъ древнихъ греческихъ и латинскихъ писателей и во многихъ изслѣдованіяхъ новѣйшихъ археологовъ. По таблицѣ ассиро-вавилонскихъ боговъ (помѣщенной Шрадеромъ въ Theologische Studien und Kritiken 1874, 337 ff.), найденной въ библіотекѣ Асурбанипала, Белъ является однимъ изъ божествъ первой тріады (Anu Bil, I-a или Ao), въ которой открылъ себя высшій вавилонскій богъ Элъ и ассиріійскій Ассуръ. Онъ не былъ древнѣе всѣхъ прочихъ боговъ, и въ этомъ смыслѣ не есть существо безначальное. Мнѣніе Моверса (Die Phönizier. I, 254—267), различавшаго въ вавилонской миѳологіи двухъ Беловъ: Бела древняго ἀρχαῖος, priscus Belus) и Бела младшаго (minor) и признававшаго пер-

сирійскихъ надписей и нѣкоторыхъ другихъ памятниковъ, говоря—

ваго за общее мировое начало до времени его обнаруженій въ реальномъ бытіи, а второго — за первое проявленіе высшаго божества вовнѣ, за солнце или живительную творческую силу солнечнаго свѣта, теряетъ свое значеніе въ виду свидѣтельства вышепоименованной таблицы. Къ вавилонскому Белу можетъ быть отнесено то, что сказано Моверсомъ о младшемъ (minor) Белѣ Сказанное о древнемъ Белѣ приложимо лишь къ Ассуру ассиріянъ или Элу вавилонянъ, представлявшимъ изъ себя концепціи всѣхъ силъ природы. Согласно съ другими божествами первой тріады, нѣкогда представлявшими силы природы, Белъ у вавилонянъ былъ также натуралистическимъ божествомъ и служилъ лишь отображеніемъ одного изъ свойствъ высшаго божества Но, какъ и всѣ семитическія божества, мыслившіяся непремѣнно въ связи съ небомъ, высшіе боги вавилонянъ и ассиріянъ по первоначальной своей идеѣ были тѣсно связаны съ небомъ, служили олицетвореніемъ силъ неба. Такъ Ану былъ мыслимъ какъ господинъ неба (Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd I, 220, ср Smith. Chaldäische Genesis, 54), а J—a или Ао служилъ олицетвореніемъ воздуха или безпредѣльной пустоты (Smith, Chaldaische Genesis, 57). Свои свойства, какъ представители тверди небесной и нижняго неба или воздуха, названныя божества получили отъ главнаго божества Ассура, бога неба. Такъ какъ послѣдній былъ богомъ неба въ широкомъ смыслѣ, включая сюда и солнце, украшающее небесную сферу, то ни Ану, ни Ао не могутъ быть признаны отображеніемъ солярной природы бога Ассура; выразителемъ идеи солнца, олицетворявшейся въ Ассурѣ, должно признать Бела, третье божество, входящее въ составъ первой тріады боговъ, происшедшихъ отъ Ассура и воплощавшихъ въ себѣ всѣ свойства послѣдняго, какъ натуралистическаго божества. Безъ признанія Бела за олицетвореніе идеи солнца Ассуръ пересталъ бы быть солярнымъ богомъ. А это противорѣчило бы свидѣтельству памятниковъ, въ которыхъ Ассуръ представляется въ формѣ человѣка (бюстъ), увѣнчаннаго царскою короною на головѣ, выходящаго изъ круга, который находится надъ распростертыми крыльями орла и хвостомъ этой птицы, символами бога солнца (кругъ = солнце; крылья = движеніе солнца). То обстоятельство, что у вавилонянъ существовалъ особый спеціальный богъ солнца, Самасъ (šemeš = солнце), занимавшій второе мѣсто въ послѣдней тріадѣ боговъ (Sin, Samas, Bin). помѣщенной у Шрадера (Theologische Studien und Kritiken. 1874, 339), не можетъ говорить противъ положенія, что Белъ былъ олицетвореніемъ идеи солнца Самасъ могъ заимствовать свои свойства отъ Бела, олицетворявшаго производительную силу солнца, и онъ представлялъ изъ себя лишь солнечный кругъ, поднимающійся и опускающійся, отчего и имѣлъ форму солнечнаго диска, въ срединѣ котораго помѣщался человѣческій бюстъ съ короною на головѣ. Солярное значеніе Бела, кромѣ того доказывается какъ названіями его — Ἥλιος, Sol, Mithra и др (Movers, Die Phönizier, I, 180 f.), такъ и символикою язычниковъ, чтившихъ его. У послѣднихъ онъ представляется съ рогами быка, служащими символомъ силы и господства (ср. Пс. 17, 3; Вт. 33, 17; 1 Цар 2,1) и во всей языческой древности признававшимися главнымъ символомъ солярныхъ боговъ. Если, послѣ этого, принять во вниманіе свидѣтельство греческихъ и римскихъ писателей, смѣшивающихъ Ваала финикіянъ съ вавилонскимъ Беломъ, и мнѣніе новѣйшихъ археологовъ, указывающихъ источникъ Ваала въ вавилонскомъ Белѣ (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 166—169, ср. И. Г. Тропицкій, Религіозное, общ. и госуд. сост сирскихъ. 101; Layard. Nine-

щихъ о связи сирійскаго Ваала или Бела съ солнцемъ [1]). Оно признается, наконецъ, во множествѣ новѣйшихъ изслѣдованій по оріентологіи [2]).

Какъ олицетвореніе солнца, Ваалъ въ языческой миѳологіи имѣлъ значеніе принципа жизни и смерти. Онъ былъ воплощеніемъ какъ производительной и вседержащей силы вселенной, такъ и разрушительной. Древніе приписали такое значеніе Ваалу въ соотвѣтствіе двоякой дѣятельности солнца въ природѣ. Поскольку солнце служило источникомъ свѣта и жизни, Ваалъ, какъ

---

veh u. seine Ueberreste, 416), и также созвучіе и одинаковую этимологію именъ Ваала и Бела (Bēl этимологически легко можетъ быть произведено изъ Ba'al или, какъ оно произносится у халдеевъ, Bēēl, тѣмъ болѣе, что вмѣстѣ съ формою B'l у финикіянъ и нѣкоторыхъ другихъ древнихъ народовъ, почитавшихъ Ваала, существовала форма Bl, ср Gesenius. Monum. Phoen. 452), то необходимо будетъ признать и Ваала за солярное божество.

[1]) Связь Ваала съ солнцемъ ясно открывается изъ пальмирскихъ глиняныхъ печатей. На двухъ изъ нихъ на лицевой сторонѣ представляется большое ядро среди маленькихъ, а на обратной — слово Bl. поставленное среди маленькихъ ядръ Ученые видятъ здѣсь указаніе на Бела, какъ олицетвореніе солнца, центральнаго свѣтила въ ряду другихъ планетъ (Scholz. Gotzendienst, 143), что и подтверждается еще одною пальмирскою печатью, на которой изображенъ бюстъ бога солнца въ большомъ полумѣсяцѣ съ надписью Bl šmš= „Белъ-солнце“ Существованіе въ Сиріи города Баалбекъ также указываетъ на солярный характеръ сирійскаго Ваала, давшаго свое имя городу, въ которомъ онъ почитался Сирійцы обыкновенно называли своего бога B'ln=„нашъ Ваалъ“ Въ соотвѣтствіе этому названію римскіе писатели употребляли названіе Iupiter Heliopolitanus. Послѣднее названіе равносильно названію „богъ Иліополя“. Такъ какъ Иліополь (копт ων) славился своимъ культомъ солнца (Быт. 41, 45. 50; 46, 20, ср. Іер. 43, 13), то и главное божество его, естественно, было олицетвореніемъ солнца. Въ виду этого и Ваалъ сирійскій, называемый иначе Iupiter Heliopolitanus. долженъ быть признанъ за солярное божество. Другія доказательства солярнаго значенія сирійскаго Ваала можно читать у Scholz'a въ Gotzendienst, 142 — 143 и у Movers'a въ Die Phönizier, I, 181 — 182.

[2]) О солярномъ значеніи Ваала можно читать въ слѣдующихъ сочиненіяхъ· Movers, Die Phönizier, I, 169—190, Scholz, Götzendienst, 137—170, Baudissin, Iahve et Moloch, 1871, Lipsiae, p. 14 — 41, ср Herzog, Real-Encyklopadie „Baal“ и Bathgen, Beitrage z s R. G, 17 ff, а также. Creuzer, „Symbolik und Mythologie“, 3 Aufl Bd. II, 411—416; 443—458, Vatke, „Die Religion des Alten Testaments, I, 366, Winer, Biblisches Real-Wörterbuch, „Baal“, Ghyllany, Die Menschenopfer der alten Hebraer, 1842, 133—156, Muller, „Baal“ въ Real-Encyklopadie v Herzog, 1 Aufl., Merx въ Bibel-Lexikon v. Schenkel, 1869, Ленорманъ, Руководство къ древней исторіи Востока“, т. I, стр 545—552, еп Хрисанов, „Религіи древняго міра“, т II, стр 269—278, прот. П Ѳ. Солярскій, „Опытъ Библейскаго словаря собственныхъ именъ“ 1879, т I, „Ваалъ“, И Г. Троицкій „Религіозное, общ и госуд состояніе евреевъ во время судей“, стр. 104, Кейль „Руководство къ Библейской Археологіи“, т. I, стр 571 и слѣд, и др.

представитель его, признавался за благодѣтельное божество. Наоборотъ, когда дневное свѣтило разсматривалось со стороны его вреднаго дѣйствія на природу, олицетворявшій его Ваалъ получалъ значеніе силы разрушенія Въ первомъ случаѣ прекрасно характеризуютъ Ваала, какъ бога плодородія и изобилія (ср. Ос. 2, 8), встрѣчающіеся на многихъ памятникахъ символы его или эмблемы, заимствуемые, съ одной стороны, изъ растительнаго царства [1]), съ другой — изъ животнаго и пернатаго [2]), а также нѣкоторыя

---

[1]) Изъ растительнаго царства эмблемами Ваала служили деревья. цвѣты, плоды и т п Такъ, напр, на одной нумидійской надписи онъ представляется съ древесными вѣтвями въ обѣихъ рукахъ (Gesenius, Monum. Phoen., tab. 21, ср. Taf. IV, Fig 5 Scholz, Götzendienst). На одномъ новофиникійскомъ памятникѣ представлено, какъ изъ рукъ Ваал-Хаммана выросли грозды и гранатовыя яблоки (Gesenius, Monum. Phoen, tab. 23) У древнихъ восточныхъ народовъ съ подобною символикою могло соединяться представленіе о томъ, что предметы природы, въ которыхъ открывается полнота жизни и сила роста (особенно — гранатовое яблоко, которое повсюду считалось символомъ или аттрибутомъ рождающихъ божествъ природы), суть истеченіе изъ высочайшей полноты жизни, воплощавшейся въ Ваалѣ, а самъ Ваалъ есть богъ плодородія. На монетахъ Киликіи, жители которой принадлежали частію къ семитическому племени (Herod 7, 91), Ваал-Тарсъ представляется полунагимъ, сидящимъ на тронѣ и опирающимся то одной, то другой рукой на скипетръ, на которомъ сидитъ орелъ, или же держащимъ въ одной рукѣ скипетръ, а въ другой — грозды и колосья (Brandis, Münzwesen, 429). На пальмирской табличкѣ встрѣчается изображеніе колосьевъ съ легендою . 'nn bl = „да защититъ Белъ“. Изъ названія Ваала „Baal Tamyras“ (отъ чего имя города Ваал-Θамаръ Суд. 20, 33) можно видѣть, что въ качествѣ эмблемы Ваала иногда употреблялась пальма (по Мовереу въ Encyklopadie v. Ersch u. Gruber „Phönizien“, 396, слово Tamyras происходитъ отъ tômêr = пальма). Это дерево на символическомъ языкѣ востока всегда служило символомъ плодородія ради своей высоты и всегдашней зелени (Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 293 f.).

[2]) Изъ животныхъ, въ качествѣ символовъ Ваала, какъ благодѣтельнаго бога, выбирались преимущественно сильныя, въ родѣ быка или льва, пожирающаго оленя (см. Brandis, Münzwesen, 505. 506. 507. 511. 512). Въ языческой древности эти символы были обычны. Левъ былъ посвящаемъ солнцу и служилъ его символомъ за свою силу. Левъ, терзающій быка, служилъ символомъ побѣдоноснаго вступленія солнца въ знакъ тельца въ весеннее равноноліе, символомъ борьбы влажнаго принципа съ огненнымъ, вліянія солнечной теплоты на влажный принципъ и пробужденія жизни чрезъ смерть (Scholz, Götzendienst, 146). Такое же символическое значеніе соединялось и съ изображеніемъ, на которомъ представляется левъ терзающимъ оленя. Олень, въ періодъ полового возбужденія неистовствующій и безпощадно истребляющій растенія, подобно быку, также имѣлъ значеніе символа влажнаго принципа и матеріальной жизни. Ежегоднымъ періодическимъ линяніемъ рога и обновленіемъ его онъ символизировалъ весну, или то время, когда показывается на землѣ новая жизнь (см ibid.). Изъ пернатаго царства символомъ Ваала, какъ бога солнца, по нѣкоторымъ памятникамъ древности, является орелъ. На мо-

миѳическія сказанія [1]) и собственныя имена [2]), а во второмъ случаѣ — кровавыя человѣческія жертвы, которыми язычники старались чтить свое грозное божество, какъ представителя разрушенія [3]). Съ этихъ двухъ, діаметрально противоположныхъ, сторонъ. Ваалъ представлялся и сознанію древнихъ язычествовавшихъ евреевъ, почитавшихъ его, какъ принципъ рожденія и разрушенія.

Какъ и всѣ язычники, язычествовавшіе евреи въ своемъ Ваалѣ чтили солнце не въ его непосредственности, а въ изображеніи. Для нихъ Ваалъ былъ также образнымъ божествомъ. Это

нетахъ Тарса, Газіуры и нѣкоторыхъ другихъ этотъ символъ представленъ или на скипетрѣ, или на лѣвой рукѣ Ваала, иногда на гроздахъ, или на колосьяхъ (Brandis, Münzwesen., 427 429. 500 f) Происхожденіе этого символа ученые видятъ въ Вавилоніи, гдѣ богъ солнца во всѣхъ легендахъ называется господиномъ орла (Scholz, Götzendienst, 148) Не безъ основанія орелъ былъ посвященъ солнцу Какъ царь птицъ, онъ весьма рѣзко отличался отъ всѣхъ другихъ птицъ, главнымъ образомъ, своимъ высокимъ царственнымъ полетомъ въ воздухѣ. Древніе думали, что только одинъ орелъ можетъ подниматься къ солнцу и выносить его рѣзкую температуру съ яркимъ свѣтомъ и зноемъ Существовало баснословное сказаніе, что онъ поднимаетъ къ небу своихъ еще голыхъ птенцовъ и выставляетъ ихъ предъ лучами солнца, желая испытать ихъ твердость и силу (Scholz, ibid) За такую близость къ солнцу эта царственная птица и могла быть поставлена въ связь съ Вааломъ, какъ олицетвореніемъ солнца.

[1]) Какъ бога плодородія, Ваала характеризуетъ миѳъ о Кронѣ, оскопившемъ своего отца Урана, т е. Ваала неба (Гезіод., Ѳеогон., ст. 154—197) Филонъ Вивлій замѣчаетъ, что при оскопленіи кровь Ваала неба или Урана стекала въ источники и рѣки (Sanchoniathonis fragm., 34), которыя, поэтому, у финикіянъ считались священными даже до времени Филона Это замѣчаніе приводитъ къ мысли, что Ваалъ признавался древними за божество, оплодотворяющее, въ частности, воду Въ этомъ нельзя сомнѣваться, главнымъ образомъ, въ виду того, что представленіе о немъ нерѣдко связывалось съ представленіемъ объ источникахъ. По свидѣтельству Плинія (Hist natur. 36, 65), на югѣ отъ Сидона протекалъ горный потокъ Белосъ (= Ba'al), одного имени съ главнымъ финикійскимъ богомъ. Возможно полагать, что этотъ потокъ былъ посвященъ Ваалу Совершавшіеся при немъ религіозные обряды о которыхъ упоминаетъ Плиній, говорятъ за посвященіе его Ваалу.

[2]) Изъ собственныхъ именъ, отмѣчающихъ Ваала, какъ благодѣтельное божество, заслуживаютъ вниманія слѣдующія. Hannibal (= милость Ваала), Birkathbaal (= благословеніе Ваала), Barikbaal (= Ваалъ благословляетъ), Asdrubal = Ba'al 'zr (= Ваалъ помогаетъ), Baalšamar = B'l šmr (= Ваалъ сохраняетъ) и др. (Levy, Phönizisches Worterbuch, 1864), а также Ba'al Gad^{h} (= Ваалъ счастья) (Іис Нав. 11, 17; 12, 7; 13, 5), Abibaal (= Ваалъ-отецъ), Idnibaal (= Ваалъ-господинъ), Iddobaal (= возлюбленный Ваала), Enibaal (= глазъ Ваала), Baalyathon (= Ваалъ далъ), Baalram (= Ваалъ-высокъ), Baalšaphat (= Ваалъ судитъ) и др (Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 17).

[3]) Фактъ человѣческихъ жертвъ въ культѣ Ваала не подлежитъ сомнѣнію. На него, кромѣ другихъ свидѣтельствъ, указываетъ свидѣтельство прор. Іереміи (Іер. 19, 5)

особенно видно изъ упоминанія въ Библіи названій его статуй: а) *хамманим* и б) *маццебот* [1]).

а) *Хамманим* (hammānîm) LXX толковниковъ переводятъ это слово различно: τεμένη (дважды), εἴδωλα (дважды), ξύλινα χειροποίητα, βδελύγματα и τὰ ὑψηλά (однажды). Въ вульгатѣ въ соотвѣтствіе ему трижды употреблено simulacra, трижды delubra и однажды fana. Сирійскіе переводчики слово хамманим поняли въ значеніи русскаго „страхъ“, т. е. предметъ страха, или идолъ. Въ таргумѣ оно передается словомъ ḥanîs^{e}n^{e}sayâ, что значитъ „дома поклоненія звѣздамъ“, или, по Гезеніусу, „капища, обвѣшанныя завѣсами“ (Іез. 16, 16) Свидѣтельства переводовъ однако ничего опредѣленнаго не сообщаютъ о значеніи слова хамманим. Филологія этого слова (хамманим отъ ḥammāh = солнце) показываетъ, что, прежде всего, такъ назывались вообще статуи, посвященныя солнцу (ḥammāh), и лишь съ теченіемъ времени это названіе стало усвояться статуямъ Ваала, какъ представителя солнца Въ этомъ смыслѣ у Филона Виблія онѣ называются ὁμμουνεῖς [2]). Онѣ характеризуютъ Ваала, какъ и его эпитетъ ḥammān, со стороны огнеразрушительной его природы и указываютъ на то, что Ваалу былъ посвящаемъ огонь, отчего онъ (Ваалъ) и назывался иногда Πυρόεις, Baal fervidus (по Моверсу). Представленное значеніе хамманим подтверждается какъ надписями, такъ и внѣшне-историческими свидѣтельствами древнихъ писателей. Такъ, надпись на пальмирскомъ алтарѣ свидѣтельствуетъ, что богу солнца (šmš) была воздвигнута статуя (ḥmn). То же самое видно изъ новофиникійской надписи, по которой Ваал-Хамману была посвящена или воздвигнута статуя (n's или n's = nēs, сир. nyš' = columna, signum), или статуи (n'syn) [3]). О посвященіи статуй Ваалу, какъ божеству съ огненною природою, говорится у Санхоніатона. Послѣдній сообщаетъ, что Узой, братъ Гипсуранія, любившій охотиться за звѣрями и изъ ихъ кожъ приготовлявшій себѣ одежду, въ городѣ Тирѣ, построенномъ Гипсураніемъ, поставилъ двѣ колонны, изъ коихъ одну посвятилъ огню, а другую вѣтру (πνεῦμα), и кланялся имъ. По смерти обоихъ братьевъ, потомки ихъ стали поклоняться этимъ колоннамъ и ежегодно въ честь нихъ совершать празд-

---

[1]) Нѣкоторые библеисты (напр. Гезеніусъ, прот. П. Ѳ. Солярскій и др.) полагаютъ, что статуи Ваала еще назывались b^{e}'ālîm. Но это не совсѣмъ правильно

[2]) Ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων γράμματα. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orellii, p. 6.

[3]) Levy, Phönizische Studien, II, 61 f.).

ники [1]). Что посвященная Узоемъ богу огня статуя носила названіе hammān, это съ достаточной ясностью вытекаетъ изъ свидѣтельства Θеофраста. Въ сочиненіи De lapidibus Θеофрастъ слѣдующимъ образомъ говоритъ о храмовыхъ колоннахъ изъ смарагда, подобныхъ возвышавшемуся на четыре фута обелиску въ храмѣ вавилонскаго Бела: Τῶν δὲ [Ἀμμ]άνων καλουμένων ὑπὸ πολλῶν, ἡ ἐν Τύρῳ μεγίστη. Στήλη γάρ ἐστιν εὐμεγέθης ἐν τῷ τοῦ Ἡρακλέους ἱερῷ· εἰ δὲ μὴ ἄρα ψευδὴς σμάραγδος [2]) Если принять во вниманіе то обстоятельство, что смарагдовая статуя въ храмѣ Геркулеса (о чемъ упоминаетъ Геродотъ) называлась hammān [3]), то, по аналогіи, можно будетъ заключить, что словомъ хамманим у язычниковъ назывались статуи Ваала, такъ какъ Ваалъ по своему значенію часто сравнивался древними съ Геркулесомъ.

Какъ видно изъ приведенныхъ свидѣтельствъ, обыкновенную форму hammānîm въ древности представлялъ обелискъ. Слѣдовательно, статуи эти были конусообразны. Поскольку хамманим были посвящены солнцу и огню, коническая форма ихъ представляла, обыкновенно, образъ восходящаго огненнаго солнца. По матеріалу эти статуи были неодинаковы. Однѣ дѣлались изъ смарагда (свидѣтельство Θеофраста, ср. Plinii Historia nat. XXVII, 19), другія (рѣдко) изъ самороднаго золота вмѣстѣ съ смарагдомъ. Изъ послѣдняго вещества, напр., были сдѣланы двѣ статуи Ваала-Мелькарта въ Тирѣ. Но въ большинствѣ случаевъ для хамманим употреблялся простой камень. Финикійскія надписи весьма ясно подтверждаютъ это. Такъ, по третьей мальтійской надписи Мелькбаалъ воздвигаетъ Ваал-Хамману камень (’bn). Та же мысль повторяется и на четвертой мальтійской надписи, гдѣ сказано: „Ваалу камень“ (’bn) [4]). Съ вѣроятностью также можно сказать, что иногда хамманим дѣлались изъ дерева На это указываютъ употребляемыя въ Ветхомъ Завѣтѣ выраженія объ удаленіи хамманим: krt (= разрушать Лев. 26, 30) и gd‘ (= разбить, изломать Іез. 6, 6; 2 Пар. 34, 4. 7) По кн. пр. Исаіи (17, 8) хамманим представляются произведеніями человѣческихъ рукъ. Это значитъ, что они были искусственными фигурами. Какъ изображенія Ваала, они стояли на его алтаряхъ въ вертикальномъ положеніи (2 Пар. 34, 4). Часто ихъ ставили и при высотахъ (2 Пар. 14, 4), на алтаряхъ Ваала. Въ Библіи иногда упоминаются хамманим вмѣстѣ съ Ашерами (Ис. 17, 8; 27, 9), ко-

---

[1]) Ed. Orelli, p 18. Τὰς στήλας προσκυνεῖν καὶ τούτοις ἑορτὰς ἄγειν κατ’ ἔτος. Ср. Movers, Die Phönizier, I, 345.

[2]) Movers, Die Phönizier, I, 345.

[3]) Ibidem.

[4]) Gesenius, Thesaurus, p. 490 Ср. Monumenta Phoen., p 110 и др.

торыя ставились тоже при алтаряхъ Ваала. Въ исторіи идолопоклонства хамманим упоминаются очень рано. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ они существовали уже во время Моисея. Но при немъ они не были особенно высоки и не особенно искусственно обдѣлывались (Лев. 26, 30). Въ Палестину они проникли только въ позднѣйшее время [1]).

б) *Маццебот* (maççēbʰôtʰ) есть другое названіе идоловъ Ваала По своему значенію оно синонимично названію хамманим. Въ буквальномъ смыслѣ (maççēbʰôtʰ отъ nāçabʰ = ставить прямо, поднимать, воздвигать) оно означаетъ нѣчто поставленное прямо, но въ спеціальномъ — памятники, прямо сложенные изъ камней. Камни, по большей части, служили матеріаломъ для этихъ статуй, и при томъ — камни необдѣланные, въ какомъ видѣ даетъ ихъ природа, иногда, впрочемъ, искусственно отдѣланные (Ос. 10, 1) [2]). Эти камни нужно отличать отъ „эвен маскит“, т. е. отъ камней, искусственно обращенныхъ въ идола, или „камней съ изображеніями“ (Лев. 26, 1). Какъ названіе памятниковъ, маццебот первоначально у представителей истиннаго богопознанія не имѣло того значенія, какое впослѣдствіи получило въ языческомъ культѣ Ваала. Въ различное время оно служило или обозначеніемъ памятниковъ богоявленія (Быт. 28, 18. 22; 31, 13; 35, 14) и заключенія завѣта (Исх 24, 4), и въ этомъ отношеніи было аналогично названію камней, по-

---

[1]) Болѣе подробныя свѣдѣнія о ḥammānîm можно читать у Genesius'a въ Thesaurus, 489—491 и Movers'a въ Die Phönizier, I, 292 ff 343 ff., а также въ сочиненіи профессора А. А. Олесницкаго „Мегалит пам. св. з.“, стр. 75—78

[2]) Впрочемъ, иногда маццебот дѣлались изъ дерева. За это говоритъ библейская терминологія. Въ 4 Цар. 10, 26 сказано о маццебот („статуяхъ“), находившихся въ капищѣ Ваала, что Іуй сжегъ ихъ: *и вынесли статуи* (maççēbʰôtʰ) *изъ капища Ваалова, и „сожгли“ ихъ* Въ слѣдующемъ стихѣ (27) той же главы писатель 4 кн. Царствъ говоритъ о маццеба („статуѣ“) Ваала: *и „разбили“ статую* (maççᵉbʰatʰ) *Ваала* Употребленныя авторомъ 4 кн. Цар. два выраженія *сожигать* и *разбивать* могутъ указывать на предметы, очевидно, неодинаковаго качества. выраженіе „сожигать“ можетъ быть приложено только къ такимъ предметамъ, какъ, напр., дерево, между тѣмъ какъ выраженіе „разбивать“ скорѣе можно употребить въ рѣчи о камнѣ,—слѣдовательно, они указываютъ на то, что маццебот у язычниковъ дѣлались изъ камня и дерева Различая каменныя маццебот отъ деревянныхъ на основаніи показаннаго мѣста 4 кн. Царствъ, нѣкоторые библейскіе экзегеты предполагаютъ, что въ культѣ Ваала главный каменный обелискъ всегда стоялъ въ капищѣ, тогда какъ деревянные, бывшіе только подражаніемъ главному каменному, по большей части ставились на дворѣ, и въ этомъ отношеніи совершенно аналогичны маленькимъ камнямъ, которые на монетахъ императора Геліогабала представляются вмѣстѣ съ большимъ камнемъ Геліогабала, подражаніемъ которому служили (Scholz, Götzendienst, 157—158).

ложенныхъ, напр., Іисусомъ Навиномъ на днѣ рѣки Іордана (Іис. Нав 4, 9) и въ Сихемѣ (24, 26) и Самуиломъ послѣ побѣды надъ филистимлянами (1 Цар. 7, 12), или же названіемъ надгробныхъ памятниковъ (Быт. 35, 20). Встрѣчающіяся на финикійскихъ надписяхъ замѣчанія о maççēbʰôtʰ показываютъ, что и у финикіянъ-язычниковъ это слово имѣло значеніе памятника вообще, но въ особенности памятника надгробнаго [1]). Потомкамъ Іакова не возбранялось ставить маццебот съ такимъ значеніемъ У ханаеевъ маццебот воздвигались въ честь идоловъ. Съ этой стороны эти памятники представлялись крайне опасными для вѣры чувственныхъ израильтянъ. Послѣдніе, ставя маццебот, мало-по-малу, могли бы усвоить себѣ и то значеніе, какое они имѣли у хананеевъ. Съ цѣлью предохранить богоизбранный народъ отъ увлеченія языческими культами, законъ Моисеевъ и воспретилъ евреямъ ставить маццебот въ землѣ Обѣтованной (Лев. 26, 1; Вт. 16, 22), въ тоже время предписавъ разбить тѣ, какія существовали у хананеевъ (Исх. 23, 24; 34, 13; Вт. 7, 5; 12, 3). Въ Библіи маццебот упоминаются большею частію на ряду съ Ашерами, какъ и хамманим (Исх 34, 13; Вт. 7, 5; 12, 3; 16, 21; 3 Цар. 14, 23; 4 Цар. 17, 10; 18, 4, 23, 14; 2 Пар. 14, 2; 31, 1). Это обстоятельство показываетъ, что маццебот были также принадлежностью культа Ваала, тѣмъ болѣе, что въ 4 Цар. 3, 2 есть прямо рѣчь о maççēbʰôtʰ Ваала (въ Синодальномъ пер. „о статуѣ Ваала“). Равнымъ образомъ это подтверждается множествомъ надписей на памятникахъ и монетахъ, преимущественно финикійскихъ. Въ этомъ отношеніи замѣчательна надпись, найденная въ Θаросѣ, древне-финикійской колоніи, находившейся на западномъ берегу Сардиніи. Означенная надпись гласитъ „этотъ maççēbʰāh воздвигнутъ для господина Ваал-Хаммана“ [2])

Подобно hammānîm, maççēbʰôtʰ были конусообразны. По формѣ они походили на камень, который представлялъ Геліогабала, бога солнца [3]), т. е. имѣли видъ заостренныхъ сверху камней, или

---

[1]) Schroder, Die Phonizische Sprache, 174. Ср. Levy, Phonizisches Worterbuch· maççēbʰôtʰ, S. 30.

[2]) Levy, Phönizische Studien, IV, 49, Scholz, Gotzendienst, 157. Болѣе подробныя свѣдѣнія о маццебот можно читать въ сочиненіи А. А. Олесницкаго. „Мегалит пам. св. з.“, стр 60 и сл. до 78.

[3]) У Геродіана (кн 5, гл. 3) слѣдующимъ образомъ описывается форма камня, представлявшаго Геліогабала. „Камень этотъ,— говоритъ онъ,— стоявшій въ храмѣ Геліогабала, украшенномъ золотомъ и серебромъ, былъ очень великъ, снизу круглый, сверху заостренный Судя по этому, онъ имѣлъ конусообразный видъ. Онъ былъ черный, и его считали за упавшій съ неба образъ солнца, а не за сдѣланное рукою человѣка изображеніе бога солнца. На немъ

обелисковъ, какіе, напр., у египтянъ ставились въ честь солнца. Мысль о сходствѣ маццебот съ египетскими обелисками по формѣ вытекаетъ изъ упоминанія пророкомъ Іереміею о „столпахъ“ или „статуяхъ“ (маццебот) въ египетскомъ Веѳсамисѣ, или Илополѣ, славившемся своимъ культомъ солнцу: *и сокрушитъ статуи* (maççēbʰôtʰ) *въ Веѳсамисѣ, что въ землѣ египетской, и капища боговъ египетскихъ сожжетъ огнемъ* (Іер. 43, 13). Въ этомъ выраженіи толкователи Слова Божія усматриваютъ прямое указаніе на посвященные богу солнца обелиски (= „статуи“ = maççēbʰôtʰ), частію сохранившіеся даже (два) до нашего времени, не смотря на попытки Камбиза, при завоеваніи Египта, истребить всѣ иліопольскіе памятники [1]).

Сходные по внѣшнему виду съ ханаанейскими хамманим [2]) и посвященными солнцу египетскими обелисками, маццебот были аналогичны послѣднимъ и по своему значенію. Какъ посвященные солнцу, они служили символомъ солнца, какъ оплодотворяющаго принципа [3]) Это подтверждаетъ Порфирій (у Евсевія въ Praep. Evang. 3, 7). Описывая конусъ, спеціально солнцу посвященный, онъ говоритъ, что этотъ конусъ древніе считали за фаллъ, символъ оплодотворенія, въ противоположность стоявшимъ при

были углубленія и возвышенія“ (Scholz, Gotzendienst, 157). Онъ былъ окруженъ маленькими камнями такой же формы На монетахъ изъ времени императора Гелиогабала описаніе этого камня дополняется еще новыми чертами. На нихъ камень представляется окруженнымъ 4 трофеями и стоящимъ на колесницѣ, въ которую запряжено четыре лошади, везущихъ Гелиогабала во вновь устроенный въ предмѣстьи Рима храмъ (Scholz, Gotzendienst, Taf. 4, Fig. 9).

[1]) Scholz, Gotzendienst. 158—159.

[2]) Маццебот признается синонимомъ хамманим нѣкоторыми учеными (напр. I. Muller'омъ въ Herzog's Real-Encyklopädie, 1 Aufl., Bd. 1, S. 638), главнымъ образомъ. на основаніи слѣдующихъ параллельныхъ свидѣтельствъ Библіи: Исх 34, 13 = Лев. 26, 30, 4 Цар. 23, 14 = 2 Пар. 34, 4, 2 Пар. 14, 3 = 14, 5

[3]) Бругшъ (Brugsch, Ueber eine neue Bauurkunde von Edfu in Zeitschrift fur ägyptische Sprache, 13 Jahrg. 1875, S. 122. См. Scholz, Götzendienst, 159) думаетъ, что египетскія маццебот солнца, „обелиски“, въ извѣстной степени, имѣли обыденное значеніе; помимо религіозныхъ цѣлей, они имѣли значеніе громоотводовъ. Бругшъ такъ предполагаетъ на основаніи недавно найденнаго въ Эдфу архитектурнаго памятника, гдѣ сказано. „большіе, попарно поставленные, обелиски блистаютъ вмѣстѣ съ ними (т е. мачтами при Pylonenflugeln храма), чтобы отражать грозу съ неба. Выраженіе это сдѣлается понятнымъ, если принять во вниманіе то обстоятельство. что обелиски или столпы дѣлались изъ блестящихъ камней. По аналогіи съ египетскими, не трудно заключить то же и о другихъ обелискахъ, въ частности—израильскихъ, служившихъ лишь копіей языческихъ.

немъ Ашерамъ (съ цилиндрическою формою), которыя служили символами женской половины Ваала, какъ производительнаго начала.

Какъ главному своему богу (Суд. 9, 4. 46; 3 Цар. 16, 32; 4 Цар. 10, 21 25 и сл.; 11, 8; 2 Пар 23, 17), язычники посвящали Ваалу храмы [1]), въ которыхъ стояли его идолы. Устройство храмовъ относится, впрочемъ, къ позднѣйшему времени. Строили ихъ, большею частію, на высотахъ (bâmôth), какъ естественныхъ, такъ и искусственныхъ, упоминаніе о чемъ сохранилось частію въ названіи мѣстности Bâmôth—Ba'al (Числ 22, 41), а частію въ свидѣтельствѣ пр. Іереміи (7, 31; 19, 5) о стоявшихъ въ долинѣ сыновъ Эннома высотахъ въ честь Ваала (= Молоха). По свидѣтельству библейскихъ писателей служеніе Ваалу въ этихъ мѣстахъ состояло главнымъ образомъ въ жертвахъ (Іер. 19, 5; 32, 35), для принесенія которыхъ устроялись тамъ алтари (Суд. 6, 25. 30. 32; 3 Цар 16, 32; 4 Цар. 11, 18; 2 Пар. 23, 17; 34, 4; Іер. 11, 13; Ос. 2, 10). Идея, соединявшаяся съ подобнымъ служеніемъ въ честь Ваала (на высотахъ), очевидно, была та же, какая предносилась семитамъ и другимъ языческимъ народамъ, при служеніи на высотахъ вообще, а именно: стать ближе къ богу, обитающему на высотѣ. Служеніе Ваалу во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ имѣло почти одинаковыя свойства. Разности могли быть лишь въ частностяхъ культа Онѣ объяснялись различіемъ мѣстныхъ условій существованія Ваалова культа. Повсюдное одинаковое чествованіе Ваала ясно открывается изъ многихъ свидѣтельствъ ветхозавѣтныхъ священныхъ писателей, указывающихъ формы служенія этому божеству то въ молитвѣ (3 Цар. 22, 54), то въ лобзаніи его статуй (3 Цар. 19, 18), то въ куреніяхъ предъ нимъ (2 Пар. 28, 3; Іер. 2, 28; 7, 9; 11, 13; Ос. 2, 15), то наконецъ въ служеніи ему на кровляхъ домовъ (Іер. 32, 29). При храмахъ Ваала находилось множество пророковъ [2]), ложно пророчествовавшихъ (Іер. 2, 8) во имя его (4 Цар. 1, 2 и сл.). Предъ нимъ клялись (Соф.

---

[1]) Кромѣ Тирскаго храма, въ которомъ стояли идолы Ваала изъ золота и смарагда, знаменитые храмы этого бога находились въ Вивлосѣ (въ честь Адониса), въ Сихемѣ (въ честь Ваал-Вериѳа), въ Самаріи (3 Цар 16, 32, 4 Цар 10, 21) и Іерусалимѣ (4 Цар 11. 18, 2 Пар 23, 17).

[2]) По 3 кн Цар. 18, 19 такихъ пророковъ при Іезавели, женѣ Ахава, было 450. При храмахъ Ваала находилось много и другихъ его служителеи. По Страбону въ малоазійскихъ храмахъ этого идола находилось по нѣсколько тысячъ гіеродуловъ, исполнявшихъ, подобно ветхозавѣтнымъ левитамъ, при храмахъ низшія должности и завѣдывавшихъ пѣніемъ и музыкою во время утреннихъ и вечернихъ жертвъ (Lucian, 43). См. Movers, Die Phönizier, Bd. I, 677).

1, 4); въ честь его устрояли праздничныя собранія (4 Цар. 10, 20). Здѣсь же, при храмахъ, содержался жреческій персоналъ (3 Цар. 18, 19. 22; 4 Цар. 10, 19), на обязанности котораго лежало принесеніе жертвъ въ честь идола. Послѣднія, какъ и въ законномъ культѣ Іеговы, были двухъ родовъ: кровавыя, состоявшія изъ закланія жертвенныхъ животныхъ, и некровавыя или хлѣбныя. Изъ кровавыхъ обычною была жертва тельцовъ (3 Цар. 18, 23; 4 Цар. 10, 24). По тарифу жертвъ, найденному въ Марсели, кромѣ тельцовъ (стр. 3), язычники закалали въ честь Ваала также оленей (стр 5), барановъ и козъ (стр. 7), ягнятъ, козлятъ и молодыхъ оленей (стр 9), а также птицъ (стр 11). По закону эти животныя должны были быть со всѣми совершенствами. Закономъ строго воспрещалось приносить въ жертву въ честь Ваала какихъ либо порочныхъ животныхъ, напр. покрытыхъ проказою, шелудивыхъ или даже исхудалыхъ и лишенныхъ способности оплодотворенія. Въ тарифѣ указаны слѣдующіе три вида жертвъ въ честь Ваала. 1) Kalîl = жертва всесожженія (ὁλοκαύτωμα), 2) ṣâwa't^h (отъ ṣû'â = кричать, взывать о помощи) = просительная жертва и 3) šalôm kalîl = мирная жертва. Впрочемъ, послѣдніе два вида жертвъ являются лишь частными видами перваго (kalîl), какъ показываетъ частое повтореніе находящагося въ тарифѣ выраженія: ṣw't 'm šlm kll kll 'm = kalîl [1]). Первыя двѣ категоріи жертвъ повторяются и въ карѳагенской таблицѣ жертвъ [2]), принадлежащей къ замѣчательнѣйшимъ открытіямъ въ области науки, трактующей о финикійскихъ древностяхъ Жрецы приносили всѣ эти жертвы въ присвоенныхъ имъ священныхъ одеждахъ [3]). При самомъ началѣ жертвеннаго торжества они, обыкновенно, громко взывали къ Ваалу, прося его послать огонь на приносимую жертву, и въ это время совершали достойные удивленія прыжки или скаканія, какъ св. писатель 3 кн. Царствъ (18, 26) иронически на-

---

[1]) Schröder, Die Phonizische Sprache, 237—247.

[2]) Ibid. S. 248, ср. Levy, Phonizische Studien. Hf. 3, 58—59.

[3]) На существованіе въ культѣ Ваала священныхъ одеждъ для служителей этого идола указываетъ писатель 4 кн. Царствъ (10, 22) въ повѣствованіи объ истребленіи всѣхъ служителей Ваала израильскимъ царемъ Іуемъ Изъ выраженія *и сказалъ Іуи хранителю одеждъ* (у LXX στολιστῇ, у масор ᵃšer 'al ḥammelᵉtâḥâh). *принеси одежду для всѣхъ служителей Ваала* можно видѣть, что при храмѣ Ваала существовалъ даже гардеробъ жреческихъ одеждъ, а для храненія ихъ приставленъ былъ особый начальникъ, своего рода ризничій. Свидѣтельства другихъ древнихъ писателей также подтверждаютъ мысль о томъ, что жрецамъ Ваала было присвоено особое священное облаченіе Оно всегда было роскошное и по большей части состояло изъ пурпура и тіары на головѣ

зываетъ ихъ хожденіе вокругъ алтаря, подъ звуки флейтъ, свистковъ и другихъ музыкальныхъ инструментовъ (Herod. 5, 3; 5, 5). Въ тѣхъ случаяхъ, когда Ваалъ долго не внималъ ихъ молитвѣ, они допускали неистовства. Писатель 3 кн. Царствъ (18, 26 и сл.) замѣчаетъ, что въ этомъ случаѣ отъ неистоваго крика они переходили къ самоистязанію и самобичеванію посредствомъ мечей и ножей съ копьями.

Какъ служители Ваалова алтаря, жрецы его и питались отъ его алтаря. Свое содержаніе они получали отъ идолопоклонниковъ, приносившихъ жертвы идолу. Оно состояло или изъ денежныхъ приношеній, или изъ жертвенныхъ матеріаловъ, напр.: мяса, хлѣба и т. п. [1]). Ниоткуда не видно, чтобы въ этомъ случаѣ Вааловы священники позволяли себѣ несправедливые поборы: по крайней мѣрѣ, въ послѣдующее время ихъ алчность была связываема тарифомъ жертвъ, такъ что болѣе положеннаго они не имѣли права брать, не рискуя быть наказанными денежнымъ штрафомъ. Но при этомъ не за всѣ жертвы они получали одинаковую плату. Тарифъ жертвъ изъ Марсели, напротивъ, показываетъ, что неодинаковый окладъ за тотъ или другой родъ жертвы получали служители Ваала въ посвященномъ ему храмѣ въ Массиліи (Μασσαλία). По приказанію двухъ суфетовъ (... baal и Halsibaal) тарифъ окладовъ былъ вывѣшиваемъ здѣсь при входѣ въ храмъ, чтобы каждый могъ видѣть таксу за жертву [2]).

§ 2. Ваал-Вериѳъ.

Имя „Ваал-Вериѳъ“ (Ba'al B^{e}rîth^h) не встрѣчается въ древнихъ памятникахъ языческихъ народовъ, напр., финикіянъ. Оно упоминается лишь въ книгѣ Судей (8, 33; 9, 4. 46), какъ имя божества, которому израильтяне послѣ смерти Гедеона начали поклоняться и въ честь котораго въ Сихемѣ воздвигли капище. Что это за божество, и въ чемъ состояло служеніе ему, въ Библіи не сказано. Вслѣдствіе этого толкованіе [3]) имени и пониманіе его значенія представляютъ весьма много трудностей. По словопроизводству съ еврейскаго языка, „Ваал-Вериѳъ“ означаетъ „господинъ союза“. По объясненію однихъ археологовъ, это имя зна-

---

[1]) Schroder, Die Phonizische Sprache, 237—247 ff.

[2]) Schröder, Die Phönizische Sprache, 241 ff.

[3]) Различныя толкованія этого имени въ древней литературѣ см. у Karpzov'a въ Apparatus historico-criticus, annotationes, p. 499, ср. Buddeus, Historia Ecclesiastica, I, p. 761—763.

читъ то же, что греческое названіе Ζεὺς ὅρκιος, или латинское Jupiter pistius, или Deus fidius [1]). По смыслу этого объясненія, Ваал-Верифъ, подобно Зевсу или Юпитеру, былъ олицетвореніемъ бога союзовъ, защитникомъ и покровителемъ союзовъ, какіе заключали между собою, по подобію хананеевъ, еврейскіе города, какъ съ военною цѣлью, такъ и съ торговою [2]). Но ни Библія, ни другіе какіе-либо памятники древности не даютъ основаній въ пользу представленнаго объясненія имени сихемскаго идола Ваал-Верифа. Ниоткуда не видно, чтобы между еврейскими городами, какъ между финикійскими или хананейскими, въ періодъ судей существовали военные или торговые союзы Предположеніе о сихемскомъ (военномъ) союзѣ, главою котораго былъ Сихемъ, а однимъ изъ членовъ Тевецъ, не можетъ быть обосновано на свидѣтельствѣ 9 главы книги Судей, гдѣ сказано, что Авимелехъ, разрушивъ городъ Сихемъ, пошелъ въ Тевецъ съ цѣлью взять его Противъ города Тевецъ Авимелехъ могъ пойти по другимъ какимъ-либо побужденіямъ, а не потому, что этотъ городъ находился въ союзѣ съ Сихемомъ, о чемъ священный писатель не говоритъ. Въ содержаніи 9 гл кн. Судей, напротивъ, есть одна черта, которая показываетъ, что городъ Сихемъ не состоялъ въ союзѣ съ Тевецемъ: сихемляне всюду дѣйствуютъ одни въ борьбѣ съ Авимелехомъ. Болѣе вѣроятнымъ представляется другое объясненіе имени Ваал-Верифа, предлагаемое Моверсомъ [3]). Выходя изъ понятія о Ваалѣ вообще, какъ „владѣтелѣ извѣстной вещи“, и съ этой точки зрѣнія служителей его называя „рабами (Ваала)“ (4 Цар. 10, 19. 21—23), по подобію того, какъ израильтяне называются народомъ, съ которымъ Господь заключилъ завѣтъ (см. Исх. 24, 8; Лев. 26, 45; Втор. 4, 31; 29, 12), Моверсъ и слову „Ваал-Верифъ“ придаетъ значеніе не „богъ союзовъ“, а „союзный богъ“ („verbündeter Gott, oder Baal insoweit man einem Bund mit ihm geschlossen hat), богъ, съ которымъ язычники вообще и въ частности сихемляне, какъ израильтяне съ Іеговою, вступали въ нѣкоторый союзъ или завѣтъ, обѣщаясь служить ему и клясться его именемъ (Іер. 12, 16), въ бла-

---

[1]) De-Wette, Archaologie. 345, ср Кейль, Руководство къ Библ. Археологіи, ч. I, 572—573; Iahn, Biblische Archäologie, III, 489.

[2]) И. Г. Троицкій, Религіозное, общ и госуд. состояніе евреевъ во время судей, 1885, стр. 186—187; Scholz, Gotzendienst. 149; I Muller въ Herzog's Real-Encyklopadie, 1 Aufl., B. I, 641, Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, 135.

[3]) Die Phonizier, Bd. I, 171, ср Keil, Biblischer Commentar über Richter, 291; Bathgen, Beitrage z s R. G, 25.

годарность за тѣ блага, какія обѣщалъ имъ этотъ союзъ [1]). Называя своего идола „Ваал-Вериѳъ“, сихемляне съ этимъ именемъ могли соединять такой же смыслъ, какой современники пророка Осіи соединяли съ именемъ „Ваали“ (ba'alî Ос. 2, 16, въ евр. Б. 18) = „мой господинъ“, или какой древніе города и народы, признававшіе Ваала своимъ покровителемъ, соединяли съ именемъ Baalan (ba'alân) = „нашъ господинъ“, встрѣчающимся на пуническихъ надписяхъ [2]).

Изъ того обстоятельства, что израильтяне послѣ смерти Гедеона, избавившаго ихъ отъ семилѣтняго мадіанитскаго ига (Суд. 8, 33), построили Ваал-Вериѳу храмъ въ Сихемѣ, можно заключить, что они признавали этого идола за главное божество, которое старались отличить отъ всѣхъ другихъ (8, 33), какъ наиболѣе уважаемое Для сихемлянъ этотъ идолъ, поэтому, имѣлъ такое же значеніе, какое для грековъ Зевсъ, а для латинянъ Юпитеръ, для истинныхъ сыновъ израиля — Іегова Для чествованія этого бога у сихемлянъ были опредѣлены времена или праздники Они были приурочены ко времени собиранія винограда и выжиманія изъ него сока въ точилахъ. Эти праздники были радостнаго характера: время собиранія винограда для евреевъ было временемъ радости. Изъ собраннаго и выжатаго винограда сихемляне устрояли благодарственно-хвалебныя жертвы [3]) въ честь своего бога (по подражанію еврейскимъ благодарственнымъ), ѣли,

---

[1]) При такомъ пониманіи имени Ваал-Вериѳа на служеніе ему (этому идолу) нужно смотрѣть, какъ на подражаніе и искаженіе служенія Іеговы, какъ на такое служеніе, при которомъ Ваалъ занималъ мѣсто Іеговы, не совсѣмъ еще забытаго сихемлянами, какъ это видно изъ того, что они хранятъ еще древнія преданія, чтутъ мѣста, ознаменованныя проявленіями вѣры въ Іегову (Суд. 9, 6, ср Быт. 35, 4, Іис. Нав. 24, 26), и устрояютъ празднества, предписанныя въ законѣ Моисеевомъ (Суд 9, 27; ср. Лев. 19. 24). Имѣвшее мѣсто у сихемлянъ служеніе Ваал-Вериѳу представляетъ, поэтому, особенный типъ несогласныхъ съ закономъ религіозныхъ вѣрованій Въ немъ среди языческихъ элементовъ просвѣчиваютъ тусклые слѣды истинныхъ библейскихъ вѣрованій.

[2]) Gesenius, Monum. Phoen., 168 174 176

[3]) Писатель книги Судей (9, 27) назвалъ эти жертвы еврейскимъ словомъ *гиллулим*, которое въ подобномъ значеніи употребляется еще только въ Лев. 19, 24 Въ послѣднемъ мѣстѣ словомъ гиллулим обозначены благодарственныя жертвы изъ плодовъ, приносившіяся Господу только на четвертый годъ послѣ того, какъ плодовое дерево начало давать плоды. Посвященіе Господу плодовъ деревьевъ для евреевъ составляло праздникъ и сопровождалось пиршествомъ. Ясно, что и сихемляне совершали праздничное пиршество въ храмѣ Ваал-Вериѳа по подражанію истиннымъ служителямъ Іеговы. И отсюда видно, что культъ Іеговы не совсѣмъ былъ ими забытъ.

шили и проклинали Авимелеха (Суд. 9, 27). Все это они дѣлали въ храмѣ Ваал-Веривa.

Основное значеніе Ваал-Веривa въ солярномъ мірѣ нѣтъ возможности опредѣлить. Ни Библія, ни археологическія изысканія не даютъ основаній для окончательнаго заключенія относительно этого. Мнѣніе [1]), что Ваал-Веривъ есть форма Ваалсамена, въ археологической литературѣ стоитъ одиноко

§ 3. Ваал-Зебубъ.

Именемъ Ваал-Зебуба (Ba'al z^{e}b^{h}ûb^{h}) въ Библіи называется божество филистимскаго города Аккарона (4 Цар. 1, 2. 3. 16). Судя по имени, Ваал-Зубубъ былъ божествомъ мухъ. Древнѣйшіе переводы называютъ его просто „мухою“ (ср. Симмаха: μυῖα, LXX въ 4 Цар. 1, 2. 3. 16: ἐν τῷ Βάαλ μυῖαν θεὸν, или въ Алекс. спискѣ: ἐν τῇ Βάαλ μυῖαν θεὸν). Іосифъ Флавій также называетъ Ваал-Зебуба „мухою“, съ прибавленіемъ, что такое имя носилъ аккаронскій богъ (Древн. Іуд. IX, 2. 1). Такое названіе давалось божествамъ и у другихъ языческихъ народовъ, напр: у грековъ (Зевсу) и у римлянъ Послѣдніе этимъ названіемъ имѣли въ виду выразить идею, что то или другое божество было защитникомъ отъ непріятныхъ и опасныхъ насѣкомыхъ. Аналогично этому — нѣкоторые археологи и на Ваал-Зебуба смотрятъ, какъ на бога, защитника и охранителя отъ мухъ. Въ этомъ смыслѣ ставятъ его въ параллель съ Ζεὺς ἀπόμυιος (эолійцевъ), при жертвоприношеніи которому мухи, обыкновенно, сами по себѣ улетали [2]), или съ Deus myiodes Плинія (Hist. nat. 29, 34), или съ Μυίαγρος, котораго, по Плинію (Hist. nat. 10, 40), элейцы призывали какъ Myiacorem deum въ тѣхъ случаяхъ, когда отъ множества мухъ распространялась какая-либо зараза. Въ этомъ же смыслѣ, далѣе, ставятъ его въ связь съ Геркулесомъ Κορνοπίων, который, по представленіямъ грековъ, имѣлъ силу прогонять саранчу (Strabo 13, 1), съ Геркулесомъ Ἰποκτόνος, который прогонялъ червей, причинявшихъ вредъ виноградникамъ (ibid.), съ Аполлономъ Парноѳіемъ, защитникомъ отъ саранчи (Paus. 1, 24; Strabo, 13, 1), Аполлономъ Сминѳіемъ, защитникомъ отъ мышей (Aelian, Hist. anim. 12, 5) [3]), и съ другими

---

[1]) Schwenk, Die Mythologie der Semiten, 1849, S. 194.

[2]) См. у De-Wette, Archaologie, 346.

[3]) Selden, De diis Syris, Synt. II, c. 6, p. 302 и Scholz, Gotzendienst, 170.

божествами, почитавшимися охранителями отъ дикихъ звѣрей и гадовъ. Подобное объясненіе сущности Ваал-Зебуба можно признать справедливымъ, но лишь на-половину Ваал-Зебубъ, дѣйствительно, можетъ быть мыслимъ, какъ богъ-защитникъ отъ мухъ, вредныхъ и несносныхъ насѣкомыхъ въ жаркихъ странахъ [1]). Но такое представленіе о Ваал-Зебубѣ не первоначальное. Оно выдѣлилось съ теченіемъ времени изъ представленія о немъ, какъ богѣ солнца и лѣта, стоявшемъ въ такомъ же отношеніи къ мухамъ, въ какомъ Аполлонъ, богъ оракула, стоялъ къ болѣзнямъ, которыя онъ посылалъ и удалялъ [2]), и представлявшемъ собою одинъ изъ фазисовъ развитія внутренней жизни Ваала. Въ Ваал-Зебубѣ можно видѣть, съ одной стороны (и прежде всего), олицетвореніе производительной силы солнца, а съ другой—бога, господина и виновника происхожденія мухъ [3]) Первоначально къ дѣятельности этого бога могло относиться какъ ниспосланіе, такъ и прекращеніе мученій, причиняемыхъ насѣкомыми. Эти свойства, соединенныя въ одномъ богѣ, сначала мыслились вмѣстѣ, каждое только въ качествѣ частной дѣятельности этого бога. Исключительною дѣятельностью каждое изъ нихъ явилось лишь впо-

---

[1]) Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что іудеи, по подобію восточныхъ народовъ, почитали такое ничтожное божество, дѣятельность котораго была ограничена сферою отвращенія насѣкомыхъ Для объясненія этого явленія важно имѣть въ виду, какое значеніе въ Палестинѣ имѣли мухи и вообще насѣкомыя. По свидѣтельству путешественниковъ, мухи были тамъ бичемъ для людей и для животныхъ. Евгеній Роже, путешественникъ 17 вѣка, разсказываетъ, что во время его пребыванія въ Назаретѣ множество мелкихъ черныхъ мухъ, называемыхъ боргашъ, наполнили Эздрелонскую долину, гдѣ въ то время бедуины расположились станомъ въ 600 шатровъ. Люди и животныя задыхались отъ насѣкомыхъ, которыя лѣзли въ ротъ и носъ.. (Мункъ, Еврейскія древности въ переводѣ Смышляева). Въ этихъ случаяхъ естественно было, за недостаткомъ обычныхъ средствъ къ избавленію отъ опаснаго врага, искать защиты у бога.

[2]) Такъ думаетъ І Г. Мюллеръ (Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., B. 1. S. 769), смотрящій на Ваал-Зебуба, какъ на Myiodes.

[3]) Соединеніе этихъ двухъ представленій въ одномъ божествѣ для языческаго сознанія представлялось возможнымъ. Для насъ оно можетъ сдѣлаться понятнымъ, если обратить вниманіе на то, въ какой тѣсной связи съ солнцемъ всегда представлялись и представляются находящимися мухи. Наблюденіе показываетъ, что эти насѣкомыя во множествѣ являются не зимою, но лѣтомъ, когда солнце проявляетъ свою особенную силу въ природѣ. Теплотою солнце не только вновь порождаетъ мухъ, но также и мертвыхъ оживляетъ. Отсюда солнце и лѣто являются необходимыми условіями происхожденія мухъ. Послѣднія, какъ дѣти лѣта, всегда, поэтому, служили символомъ лѣта и солнца. Такимъ образомъ, одно и то же божество могло служить олицетвореніемъ идеи производительной силы солнца и господства надъ мухами.

слѣдствіи, по мѣрѣ ихъ выдѣленія изъ сущности первоначально цѣлаго божества и по мѣрѣ ихъ олицетворенія въ отдѣльныхъ божествахъ. Такъ точно и удаленіе мухъ, какъ вредныхъ насѣкомыхъ, стало исключительною дѣятельностью Ваал-Зебуба лишь впослѣдствіи. Въ этомъ только смыслѣ можно признать справедливыми выше отмѣченныя аналогіи Ваал-Зебуба съ божествами языческихъ народовъ не-семитовъ. Онѣ, слѣдовательно, не выражаютъ всей сущности идола Ваал-Зебуба.

Будучи богомъ солнца и лѣта и богомъ-защитникомъ отъ мухъ, Ваал-Зебубъ для язычниковъ въ то же время имѣлъ значеніе оракула, предуказывавшаго будущія событія. Эта, замѣчаемая въ идолѣ, идея (идея предсказыванія будущаго) тѣсно связана съ идеею солнца и господствованія надъ мухами: она есть прямое слѣдствіе идеи господства надъ мухами. И въ самомъ дѣлѣ, если происхожденіе и исчезновеніе мухъ стоятъ въ связи съ состояніемъ атмосферы, обусловливаются этимъ состояніемъ, то само собою понятно, что, при смѣшеніи причины и дѣйствія, мухи могутъ имѣть значеніе провозвѣстниковъ сперва извѣстныхъ атмосферическихъ явленій, а затѣмъ и всякаго рода будущихъ событій. Что къ Ваал-Зебубу его поклонники обращались за предсказаніями будущаго въ моменты нужды и бѣдствій, исторія ясно говоритъ объ этомъ. Писатель 4 кн. Царствъ повѣствуетъ, что израильскій царь Охозія во время тяжкой своей болѣзни, происшедшей вслѣдствіе паденія съ кровли дома, обращался къ аккаронскому богу (Ваал-Зебубу) съ вопросомъ о выздоровленіи (1 гл.). Изъ Библіи не видно, въ чемъ собственно состоялъ способъ предсказыванія будущаго Ваал-Зебубомъ. Гадательно можно сказать, что это совершалось чрезъ посредство мухъ, посвященныхъ Ваал-Зебубу. И это не невѣроятно, въ особенности послѣ того, что въ настоящее время извѣстно о вавилонянахъ. Ленорманъ говоритъ, что на одномъ вавилонскомъ памятникѣ мухи представляются предсказывающими будущее (мухи = Zumbi или Zababu, plur. Zumbe, писалось zu-um-bi-e) [1]. Чрезъ нихъ вавилоняне совершали гаданіе. Это подтверждаетъ Ямвлихъ, отличая μάγον ἀκρίδων и μάγον λεόντων отъ μάγον μυιῶν, т. е. мага акридъ и мага львовъ отъ мага мухъ [2]).

О внѣшнемъ видѣ аккаронскаго Ваал-Зебуба нѣтъ положительныхъ свѣдѣній. Археологъ Янъ отрицаетъ мнѣніе, по смыслу котораго филистимскій идолъ имѣлъ видъ мухи [3]). Но признавая,

---

[1]) См. Scholz, Götzendienst, 172 и Schrader, K. A. T. 502 (Gloss. 1).
[2]) Scholz, Gotzendienst, 172.
[3]) Biblische Archäologie, Th. III, 420

хотя позднѣйшую, аналогію Ваал-Зебуба съ греческими и латинскими божествами, отвратителями мученій отъ насѣкомыхъ и звѣрей, вопреки Яну, можно принять это мнѣніе. Можно думать, что муха, какъ символъ Ваал-Зебуба, представляла собою самого идола: на одномъ драгоцѣнномъ камнѣ въ видѣ мухи представлена Юпитерова голова [1]). Выраженіе „deus myiodes“ также указываетъ на Ваал-Зебуба, какъ мухообразнаго бога. Въ пользу высказаннаго предположенія говоритъ еще слѣдующее. Друзій, основываясь на авторитетѣ Григорія назіанзена и Прокопія газскаго, самое названіе идола понимаетъ нарицательно. Онъ производитъ его отъ того изображенія, какое имѣлъ этотъ идолъ. „У древнихъ, говоритъ онъ, было въ обычаѣ вырѣзывать статуи боговъ въ такой формѣ, которая по тѣлу представляла человѣка, а по головѣ и лицу какое-нибудь животное — или птицу, или льва, или муху или, наоборотъ,— при лицѣ человѣческомъ въ прочихъ частяхъ тѣла представляла какое-нибудь животное“ [2]). Согласно съ этимъ естественно думать, что и Ваал-Зебубъ, имя котораго въ нарицательномъ смыслѣ значитъ „господинъ мухъ“, былъ представляемъ древними въ формѣ мухи. При всемъ томъ, LXX толковниковъ (4 Цар. 1, 2. 3. 6. 16: Βάαλ μυῖαν θεὸν Ἀκκαρών) и Іосифъ Флавій (Древн Іуд IX, 2, 1: πρὸς τὴν Ἀκκαρὼν θεὸν μυῖαν, τοῦτο γὰρ ἦν ὄνομα τῷ θεῷ), называя идола мухою, не оставляютъ мѣста для сомнѣній въ томъ, что Ваал-Зебубъ изображался въ видѣ мухи.

Представленіе о Ваалѣ, скверномъ богѣ аккаронскомъ, долгое время жило въ сознаніи еврейскаго народа. Имя этого бога (Ваал-Зебубъ) впослѣдствіи у іудеевъ сдѣлалось именемъ упоминаемаго въ Евангеліи (Мѳ. 10, 25; 12, 24 27; Мр. 3, 22; Лк. 11, 15. 18—19) начальника злыхъ духовъ, князя бѣсовскаго (ἄρχων τῶν δαιμονίων), или сатаны Изъ „Ваал-Зебубъ“, іудеи образовали, чрезъ измѣненіе окончанія слова, „Веель-Зевулъ“ [3]), что соотвѣтствуетъ грече-

---

[1]) Creuzer, Symbolik, Tab. 5, 3; ср Scholz. Götzendienst, 171

[2]) Karpzov. Apparatus historico-criticus, 498 (annotationes).

[3]) Въ объясненіи причины измѣненія имени Ваал-Зебубъ на Веельзевулъ толкователи несогласны между собою Генгстенбергъ (Die Authentie des Pentateuchs, I, 25 ff) и Геверникъ (Commentar zu Ezechiel, 75), признавая за первоначальное чтеніе Ba'al z^{e}b^{h}ûl = „господинъ (небеснаго) жилища“ (таковое чтеніе не встрѣчается вмѣсто Ba'al z^{e}b^{h}ûb^{h}, въ нѣкоторыхъ древнихъ спискахъ и переводахъ есть только чтеніе Bēēl z^{e}b^{h}ûl), въ имени Ваал-Зебубъ видятъ намѣренное искаженіе послѣдняго съ цѣлью насмѣшки надъ аккаронскимъ богомъ. Но это мнѣніе не можетъ быть принято, какъ потому, что имя Ваал-Зевулъ нигдѣ не стоитъ вмѣсто имени Ваал-Зебубъ, такъ, главнымъ образомъ, и потому, что Охозія, израильскій царь, не назвалъ бы своего бога, на котораго онъ возлагалъ большія надежды, Ваал-Зебубомъ, если бы по-

скому Βεελ-ζεβούλ, имени князя бѣсовскаго. Какъ это могло случиться? Какъ Ваал-Зебубъ въ сознаніи древнихъ евреевъ могъ превратиться въ начальника бѣсовъ? Конечно, не безъ основанія іудеи признали Ваал-Зебуба княземъ демоновъ Въ этомъ случаѣ они могли руководствоваться ветхозавѣтнымъ, перешедшимъ и въ Новый Завѣтъ (ср. 1 Кор. 10, 20; 8, 4; 12, 2), представленіемъ, по смыслу котораго боги язычниковъ не были богами, а лишь бѣсами (у LXX δαιμόνια), нравственно присутствовавшими въ идоло-

---

слѣднее имя было насмѣшливымъ названіемъ бога I. Мюллеръ (Herzog, Real-Encyklopädie, B. I, 1 Aufl. „Beelzebub“ и „Beelzebul“), Кейль (Руководство къ Библ. Археологіи, ч I, стр. 578; ср. Biblischer Commentar über die Bücher d. Konige, S. 277) и нѣкоторые другіе толкователи полагаютъ, что замѣна имени Ваал-Зебубъ или Веелзебубъ на Ваал-Зевулъ или Веельзевулъ была сдѣлана позднѣйшими іудеями, вышедшими изъ вавилонскаго плѣна, съ тою цѣлью, чтобы рѣзче въ саркастическомъ смыслѣ выразить свое отвращеніе къ языческимъ божествамъ. По мнѣнію названныхъ толкователей, іудеи намѣренно изъ „Ваал-Зебубъ“ (dominus muscarum = владыка мухъ) образовали „Ваал-Зевулъ“ (dominus stercoris = богъ дряни), желая отождествить Ваал-Зевула съ Ζεὺς κοπριός, Jupiter stercorarius. Но и это мнѣніе не можетъ быть принято за несомнѣнное. Имя „Ваал-Зевула“ нельзя переводить dominus stercoris = господинъ (богъ) дряни, навоза. Слову stercus (дрянь, навозъ, пометъ) въ еврейскомъ языкѣ соотвѣтствуетъ не $z^eb^hûl$, а z^eb^hel. Болѣе естественнымъ представляется высказанное пр. Филаретомъ (Начертаніе Церковно-Библейской Исторіи, стр. 469) мнѣніе, по смыслу котораго причиною измѣненія еврейскаго имени Ваал-Зебубъ на Веельзевулъ было „токмо соблюденіе доброгласія“. Послѣднее замѣчаніе показываетъ, что измѣненіе еврейскаго имени исходило изъ чисто фонетическихъ требованій. Какъ изъ имени Габаккукъ $h^ab^haqqûq$ ради благозвучія LXX образовали Ἀμβακούμ, или какъ изъ Веліалъ $B^eliya'al$ образовалось Велиаръ (Пс. 40, 9; 2 Кор. 6, 15). имя діавола, виновника идолослуженія и всѣхъ злодѣяній: такъ и изъ „Ваал-Зебубъ“ или „Веелзебубъ“ могло образоваться „Веельзевулъ“, что значитъ „начальникъ злыхъ духовъ, ἄρχων τῶν δαιμονίων“, и не означаетъ ни, какъ принято думать (ср. еп. Михаилъ, Толковое Евангеліе, I, къ гл 10 отъ Матѳея), „господинъ жилища, хозяинъ дома“, ибо это значеніе у Веельзевула отрицается самимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ, сказавшимъ: *если хозяина дома* (т. е. Домовладыку Христа, Главу Церкви) *назвали веельзевуломъ*; *не тѣмъ ли болѣе домашнихъ его* (т е. членовъ Его дома или Церкви) (Мѳ 10, 25; ср. 12, 24), ни „господинъ жилища“ т. е. воздушнаго пространства, какъ мѣстопребыванія злыхъ духовъ (ср. Еф. 2, 2) (см Jahn, Biblische Archäologie, III, 490), ни „господинъ жилища“, въ смыслѣ небеснаго жилища (Movers, Die Phönizier, 1, 260—261). Послѣднее пониманіе значенія Веельзевула, какъ названія планеты Сатурна, которой древними былъ присвоенъ эпитетъ господина небеснаго жилища (ибо мѣсто ея полагали на 7-мъ небѣ, слѣд., выше всѣхъ другихъ планетъ), представляется невѣроятнымъ особенно потому, что Веельзевулъ, равносильный (по Моверсу) Ваал-Самену, Ваалу неба, никогда не имѣлъ значенія планеты Сатурна. При томъ, нельзя доказать, что имя Веельзевулъ въ древности когда-либо употреблялось вмѣсто Ваал-Саменъ или Ваал-Меонъ и наоборотъ.

поклонствѣ и заставлявшими идолопоклонниковъ чествовать то, что въ дѣйствительности не имѣло предиката божества, часто простыя изображенія. Изъ многихъ Вааловъ только Ваал-Зебуба іудеи признали начальникомъ демоновъ, руководясь слѣдующимъ соображеніемъ [1]). Мухи принадлежатъ къ разряду нечистыхъ насѣкомыхъ, но вмѣстѣ и мучительныхъ, въ особенности въ приморскихъ, влажныхъ мѣстностяхъ, гдѣ отъ нихъ распространялись болѣзни, чаще глазныя По своему свойству садиться на съѣстное, во время жертвоприношеній, когда слышался запахъ жаренаго мяса, онѣ въ большомъ множествѣ садились на жертвы. Раввины говорятъ, что такъ было только при языческихъ жертвоприношеніяхъ. При жертвахъ же въ честь Іеговы этого не бывало, или, по крайней мѣрѣ, было въ меньшей степени [2]). Отсюда естественно было заключить о связи между посвященными Ваал-Зебубу мухами и языческимъ служеніемъ. Такъ и сдѣлали позднѣйшіе іудеи. Они нашли возможнымъ и справедливымъ богу мухъ придать значеніе нечистаго духа, удаляющагося отъ всего святого и любящаго лишь злое и нечистое. Вслѣдствіе этого, богъ, посылавшій и удалявшій мухъ, сдѣлался для нихъ начальникомъ бѣсовъ, которые нравственно присутствовали и во всѣхъ языческихъ богахъ.

§ 4. Ваал-Фегоръ.

Ваал-Фегоръ (Ba'al p^e'ôr, LXX Βεελφεγώρ, слав. Веель-Фегоръ), или просто Фегоръ (LXX Φογώρ) есть наименованіе моавитскаго (Числ. 25, 1—5) и мадіанитскаго (Числ. 25, 18; 31, 16) идола, который почитался въ моавитскомъ городѣ Беѳъ Фегорѣ (Втор. 3, 29; 4, 46; 34, 6; Іис. Нав. 13, 20), или Ваал-Фегорѣ (Ос. 9, 10), при горѣ Фогоръ (Числ. 23, 28), возвышенности сѣверной части Аваримскихъ горъ. Имя и значеніе этого идола въ библейской литературѣ недостаточно ясно раскрыты. Наиболѣе вѣроятнымъ представляется мнѣніе, по смыслу котораго Ваал-Фегоръ получилъ свое названіе отъ горы Фогоръ, на которой стояло его изображеніе. При горѣ, давшей имя городу Беѳ-Фегору, вѣроятно, стоялъ храмъ Ваал-Фегора. Происхожденіе имени бога въ этомъ случаѣ таково же, каково происхожденіе именъ другихъ Вааловъ, напр.: Ваал-

---

[1]) См. Selden, De diis Syris, Synt. II, c. VI, p. 301—302.

[2]) По Шольцу (Götzendienst, 173) въ основаніи представленія о Ваал-Зебубѣ, какъ князѣ бѣсовскомъ, лежало то, что между изображеніями Вааловъ, которыхъ, какъ и всѣхъ идоловъ, считали за демоновъ, особенно страшно выглядывало изображеніе Ваал-Зебуба, около котораго и на которомъ, вѣроятно, находилось много мухъ и разнаго рода насѣкомыхъ.

Тарса, Ваал-Ермона, Ваал-Ливана, Тира, Сидона и др. Обратное заключеніе, по которому (будто) самая гора получила свое имя отъ имени бога, представляется неестественнымъ, главнымъ образомъ, въ виду того, что слово pᵉ'ôr „пеор“ нельзя понимать въ смыслѣ имени божія. „Пеор“ значитъ собственно отверстіе (пожирающее, т е. губительное), напр., рта [1]). Это значеніе менѣе подходитъ къ богу, чѣмъ къ горѣ Фогоръ (= зіяніе, отверстіе), которая свое имя могла получить отъ находившейся на ней большой пропасти, какъ гора Ваал-Перацимъ получила свое названіе отъ прорѣзывавшихъ ее ущелій.

Но какова сущность этого божества? Судя потому, что въ честь его язычники устрояли празднества, соединенныя съ пиршествами и разнаго рода безнравственными дѣйствіями, въ которыхъ главное участіе принимали моавитскія (Числ 25, 1—5; 31, 16; Іис. Нав. 22, 17; Пс. 105, 28) и мадіанитскія (Числ. 25, 6 и сл 17 и сл.; 31, 16 и сл.) женщины, жертвовавшія своею невинностью и цѣломудріемъ, можно подумать, что Ваал-Фегоръ по своей природѣ былъ чувственнымъ божествомъ, тѣмъ болѣе, что пр. Осія прямо называетъ его „постыднымъ“ bôšeth. Нѣкоторые толкователи Библіи такъ и полагаютъ, поставляя въ связь неприличное значеніе слова „пеор“ съ характеромъ бога и его культа. Подобная попытка объясненія сущности Ваал-Фегора принадлежитъ еще древнѣйшему времени. Такъ, Оригенъ [2]) имя Веел-Фегоръ считаетъ за имя idoli turpitudinis. Въ этомъ случаѣ пеор или фегор получаетъ значеніе suavitas или os pellis (peh = os и ôr = pellis) и вполнѣ отвѣчаетъ выраженію Филона: ἑρμηνεύεται Βεελφεγὼρ ἀνωτέρω στόμα δέρματος [3]). То же, только въ дру-

---

[1]) Baudissin in Herzog's Real-Encyklopädie, 2 Aufl., Bd. II, S. 33.

[2]) In Numeros Homil. XX: Beelphegor idoli nomen est, quod apud Madianitas praecipue a mulieribus colebatur. In hujus ergo idoli mysteriis consecratus est Israël. Interpretationem nominis ipsius cum requireremus attentius inter Hebraea nomina, hoc tantum invenimus scriptum, quod Beelphegor sit species turpitudinis. Noluit tamen declarare quae vel qualis species vel cujus, esset turpitudinis, honestati credo consulens qui interpretatus est, uti ne auditum pollueret audientium. Igitur cum multae sint turpitudinum species, una quaedam ex pluribus turpitudinis species Beelphegor appellatur. По Зельдену— De diis Syris, Synt. I, c. 5, p. 158.

[3]) Въ книгѣ περὶ τῶν μετομαζομένων объ изображеніи Ваал-Фегора Филонъ такъ говоритъ: illi vero sacris impiis Beelphegor initiati, atque omnia corporis ostia ad recipienda, quae ab externo infunduntur flumina, dilatantes (interpretatur enim Beelphegor superius os pellis) mentem gubernatricem diluvio obruerunt et in imum gurgitis impulerunt. По Зельдену — De diis Syris ,Synt. I, c. 1, p. 159. Изъ этихъ словъ, вопреки замѣчанію Кейля (Руководство къ Библ. Археологіи, 577), можно видѣть, что Филонъ въ Ваал-Фегорѣ усматривалъ божество піапической природы.

гихъ словахъ, повторяетъ бл. Іеронимъ. По его толкованію, имя Ваал-Фегора равносильно fagur oris pellis. На этого идола можно смотрѣть, говоритъ онъ, какъ на idolum tentigenis habens in ore, i. e. in summitate pellem, ut turpitudinem membri virilis ostenderet (Ad Os. 9) [1]). Въ другомъ мѣстѣ толкованія на кн. пр Осіи (4) бл. Іеронимъ называетъ Ваал-Фегора даже Пріапомъ. Colentibus, говоритъ онъ, maxime foeminis Beelphegor ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare [2]). Эта мысль, развитая псевдо-Іонаѳаномъ (въ перев. 25 гл. кн. Чиселъ), съ особенною тщательностью была поддерживаема въ средніе вѣка схоластиками и раввинами. Послѣдніе, производя p'ôr отъ pâ'ar = aperire, distendere = открывать (срамныя части), т е. продаваться, и культъ Ваал-Фегора понимали такъ, что только тотъ считался почитателемъ этого идола, кто открывался предъ нимъ (по Moreh Nebochim, III, XLVI) [3]), или, понимая p'r въ смыслѣ изверженія экскрементовъ, въ послѣднемъ полагали культъ носящаго это имя (Пеоръ) бога [4]). Нельзя однако сказать, чтобы это мнѣніе (о пріапической природѣ Ваал-Фегора) было прочно обосновано. Оно имѣетъ свое основаніе лишь въ порочности культа Ваал-Фегора, объ обрядахъ котораго трактуется въ Числ. 25, 1 и сл. По выраженію Зельдена, это мнѣніе есть только выдумка раввиновъ. „Lirae lirae sunt illud rabbinicae et gerrae germanae“, говоритъ названный археологъ относительно разсматриваемаго мнѣнія [5]). Не болѣе основательнымъ представляется и мнѣніе самого Зельдена

---

[1]) См. у Зельдена въ De diis Syris, Synt. I, c. 1, p. 159—160.

[2]) Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 495 (annot.), ср. Selden, ibidem.

[3]) См. у Зельдена въ цитов. соч, p. 158: tu vero scis quod servitium idoli quod vocabatur Pahor (Peor) in temporibus illis erat, ut discooperiret se homo versus eum. Et idcirco praeceptum est sacerdotibus ut facerent Braccas quibus cooperirent operienda in hora sacrificii: et praeterea non ascendebant per gradus ad altare, ne discooperirentur. Болѣе подробныя свѣдѣнія можно найти у Зельдена въ De diis Syris, Synt. I, c. 5, pp. 156—160, у Карпцова въ Apparatus historico-criticus, pp. 495 — 496 (annot.) и у Буддея въ Historia Ecclesiastica, I, 615—617.

[4]) Такъ говорится относительно этого Ярхи въ толкованіи на кн. Числъ 25, 3: Eo, quod distendebant coram illo foramen Podicis et stercus offerebant. См Selden. ibid., p. 158.

[5]) Ibid., p, 161 sq. Согласно съ Зельденомъ противъ цитованнаго мнѣнія о Ваал-Фегорѣ, какъ божествѣ пріапической природы, высказываются Гезеніусъ (Thesaurus, II, 1119: quod pe'or a tali usu alienum est), Генгстенбергъ (Commentar über Psalmen IV, S. 180), Моверсъ (Die Phonizier, 175 и 668), Шольцъ (Gotzendienst, 174—175), Кейль (Руководство къ Библейской Археологіи, 577—578) и др, производящіе имя бога отъ горы Пеоръ.

о Ваал-Фегорѣ, какъ подземномъ божествѣ, которому были приносимы жертвы за умершихъ. Это мнѣніе не можетъ быть оправдано смысломъ изреченія псалма: *они прилѣпились къ Ваал-Фегору, и ѣли жертвы бездушнымъ* (слав. *мертвыхъ*) (Пс. 105, 28), хотя на послѣднее оно опирается. Въ представленномъ изреченіи, какъ сказано было на стр. 80, псалмопѣвецъ говоритъ не о жертвахъ за умершихъ, которыя имѣли мѣсто въ культѣ Ваал-Фегора, а вообще объ идольскихъ жертвахъ, или о жертвахъ въ честь идоловъ, названныхъ въ евр. и слав. Библіи *мертвыми* въ силу обычая священныхъ писателей идоламъ присвоять эпитетъ „мертвый“ (ср. τὰ νεκρά). Въ виду такихъ неясностей въ пониманіи сущности Ваал-Фегора трудно сказать о немъ что-нибудь положительное. Преданія только въ томъ согласуются, что служеніе въ честь этого идола было исполнено мерзостей и выражалось въ разнаго рода постыдныхъ дѣяніяхъ, въ которыхъ главное участіе принимали женщины и дѣвицы. На этомъ основаніи предположительно можно сказать лишь одно, что Ваал-Фегоръ своею спеціальною дѣятельностью имѣлъ физическое оплодотвореніе и въ языческомъ пантеонѣ могъ принадлежать къ разряду производительныхъ божествъ. Съ этой точки зрѣнія можно смотрѣть на него, какъ на одну изъ модификацій Ваала.

Исторія еврейскаго народа свидѣтельствуетъ, что какъ идолъ Ваал-Фегоръ, такъ и культъ его отъ мадіанитянъ и моавитянъ перешли къ израильскому народу. Это случилось во время пребыванія евреевъ на поляхъ моавитскихъ въ Ситтимѣ. По приглашенію дочерей моавитскихъ, евреи тогда принимали участіе въ жертвахъ боговъ ихъ и также въ честь ихъ боговъ, особенно Ваал-Фегора, блудодѣйствовали съ ними (Числ. 25, 1 и сл.). Виновникомъ такого преступленія былъ пророкъ Валаамъ (Числ. 31, 16; Апок. 2, 14; Іуд. 11—12). Склоняя израильтянъ къ участію въ культѣ моавитскаго Ваал-Фегора, Валаамъ, очевидно, имѣлъ въ виду отклонить ихъ (израильтянъ) отъ почитанія Іеговы и чрезъ это ослабить силу ихъ, какъ богоизбраннаго народа, и сдѣлать ихъ безвредными для народовъ, о пользѣ которыхъ ради корыстолюбія заботился (Втор. 31, 16). Разсчеты пророка оказались вѣрными. Чувственность языческаго культа въ средѣ грубаго народа взяла перевѣсъ надъ духовностью религіи Іеговы. Поклонницы Ваал-Фегора — моавитянки послужили камнемъ соблазна для чувственнаго израиля. Многіе изъ израильтянъ начали вступать съ ними въ преступныя связи, какъ показываетъ примѣръ Зимри, начальника поколѣнія Симеонова, взявшаго въ израильскій станъ для преступной цѣли дочь мадіамскаго начальника Хасву и вмѣстѣ съ мадіанитянкою убитаго Финеесомъ, сыномъ первосвященника Елеазара

(Числ. 25, 6 и сл.). Насколько преступенъ былъ этотъ культъ для богоизбраннаго народа, видно какъ изъ приведеннаго факта убіенія Зимри, такъ и изъ факта истребленія въ еврейскомъ народѣ 24,000 человѣкъ внезапною смертью за служеніе постыдному идолу (Числ. 25, 9). Господь хотѣлъ и весь народъ истребить за это преступленіе. Лишь ревность Финееса о дѣлѣ Іеговы предотвратила Божіе наказаніе. Очевидно, самый культъ Ваал-Фегора былъ противенъ религіи Іеговы и исключалъ ее собою (Числ. 25, 11). Но наказаніемъ Божіимъ не смылось пятно израильскаго народа. Пр. Осія говоритъ, что безнравственный культъ Ваал-Фегора и въ его время порочилъ чувственныхъ израильтянъ. *Они* (т. е. израильтяне), замѣчаетъ пророкъ, *пошли къ Ваал-Фегору и предались постыдному* bōšeth (т. е. Ваал-Фегору), *и сами стали мерзкими, какъ тѣ, которыхъ возлюбили* (В.-Фегора). Фактъ привязанности израиля къ Ваал-Фегору имѣетъ въ виду и псалмопѣвецъ въ Пс. 105, 28, когда говоритъ: *и прилѣпились къ Ваал-Фегору и ѣли жертвы бездушнымъ*. Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что хотя въ позднѣйшее время народъ израильскій видимо не предавался служенію Ваал-Фегору, живя подъ воспоминаніемъ тяжкаго наказанія Божія, которому подвергся за идолослуженіе на поляхъ моавитскихъ, тѣмъ не менѣе въ своемъ сердцѣ еще долгое время былъ преданъ постыдному культу моавитскаго идола, такъ что Финеесъ считалъ нужнымъ съ упрекомъ напомнить своимъ единоплеменникамъ, что они еще до сего дня не очистились отъ преступленія въ честь Ваал-Фегора (Іис. Нав. 22, 17). Такъ былъ склоненъ къ чувственности еврейскій народъ. Строгія мѣры не могли вполнѣ прекратить зла. Онѣ лишь внѣшне его ослабили. Внутренняя же привязанность къ чувственному культу отъ этихъ мѣръ не уничтожилась.

Рядомъ съ Ваал-Фегоромъ, моавитскимъ божествомъ, въ длинной лѣстницѣ боговъ язычествовавшихъ евреевъ стоитъ другое моавитское божество.

§ 5. Хамосъ.

Хамосъ (K•môš, LXX Χαμώς, вульг. Chamos — 3 Цар. 11, 7. 33; 4 Цар. 23, 13; Іер. 48, 7. 13) былъ главнымъ національнымъ божествомъ моавитянъ. Отъ имени этого своего идола сыны Моава носили названіе „народъ Хамоса“ (ʿam-k•môš [1]) (Числ. 21, 29;

---

[1]) Такое названіе народа отъ имени бога не представляется исключеніемъ для семитической древности. Подобнымъ же образомъ, напр., аммони-

Іер. 48, 46). Для моавитянъ (по ихъ представленію) Хамосъ имѣлъ такое же значеніе, какое Іегова для израильтянъ, которые въ Библіи называются сынами Божіими (Исх. 4, 22). Въ памятникѣ царя Меши (1 ст.) моавитскій царь называетъ себя также сыномъ Хамоса, а Хамоса — своимъ богомъ. Отъ имени Хамоса моавитскіе цари нерѣдко получали свои имена. Напр.: отецъ Меши назывался Kamosgad, т. е. Хамосъ есть или приноситъ счастіе. Именемъ KamosnadaЬ, т е. Хамосъ щедръ, назывался другой моавитскій царь, упоминаемый на памятникахъ Ниневіи временъ Тиглатъ Пилесера II [1]). Князья моавитскіе въ Библіи представляются ближайшими слугами Хамоса, вмѣстѣ съ которымъ, по слову пророка (Іер. 48, 7), они пойдутъ въ плѣнъ къ непріятелямъ, а моавитская земля представляется собственностью Хамоса. Въ честь Хамоса, какъ главнаго божества, моавитяне устроили храмъ, куда входили при постигшемъ ихъ отечество бѣдствіи (Ис. 15, 2) Царь Меша въ честь этого идола посвятилъ высоты (bāmôt^h). Гнѣву своего бога онъ приписываетъ въ своемъ памятникѣ постигшія моавитянъ со стороны израильтянъ бѣдствія и его помощи — послѣдовавшее избавленіе отъ этихъ бѣдствій. Вѣроятно также, что въ культѣ Хамоса у моавитянъ существовали пророки, какъ посредники между богомъ и народомъ. Это можно предполагать, главнымъ образомъ, на основаніи слѣдующихъ словъ Хамоса къ Мешѣ: „ступай и отними Набго (Нево) у израильтянъ“ (стр. 14), или: „иди, воюй противъ Хавранана“ (стр. 32). Конечно, чрезъ людей могли быть переданы эти слова. Первенствующее значеніе Хамосъ имѣлъ и у аммонитянъ, родственнаго моавитянамъ народа. Это видно изъ словъ Іефѳая, обращенныхъ къ аммонитскому царю: *Не владѣешь ли ты тѣмъ, что далъ тебѣ Хамосъ, богъ твой* (Суд. 11, 24). Съ другой стороны, это видно изъ надписи на камнѣ, найденномъ Ренаномъ въ Бейрутѣ. Въ словахъ этой надписи lkmš yḥy, по объясненію Ренана, можно читать собственное имя бога Хамоса (kmš yḥy = Хамосъ даетъ жизнь), какъ предмета чествованія и со стороны аммонитянъ, такъ какъ камень тотъ имѣлъ значеніе моавитскаго или аммонитскаго амулета [2]) Былъ ли почитаемъ Хамосъ у другихъ народовъ древности, достовѣрно неизвѣстно. Лишь съ вѣроятностью, на основаніи сви-

---

тяне назывались народомъ Молоха (Числ. 21, 29; Іер. 48, 45), израильтяне — народомъ Іеговы (Іезек. 36, 20) и пр. Въ надписяхъ, касающихся языческихъ религій, это можно встрѣтить особенно часто.

[1]) Schrader, K. A. T. 141.

[2]) Rénan, Mission de Phénicie, p. 352; Scholz, Gotzendienst, 177, ср. Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 13

дѣтельства нѣкоторыхъ церковныхъ писателей и раввиновъ, можно говорить объ этомъ утвердительно. Такъ, напр., Свида (подъ Χαμώς) называетъ его еще богомъ тирянъ (и аммонитянъ): „ὁ θεὸς Τυρίων καὶ Ἀμμανιτῶν“. Моисей Маймонидъ находитъ его также у арабовъ, чтившихъ его до Магомета съ открытою головою и въ составныхъ (sutiles) одеждахъ [1]). Можно находить его также у вавилонянъ въ имени ихъ второго царя, называемаго у Бероза Comos-belus, а у Синкелла—Chomasbelus [2]), и въ имени города Кархамиша или, по египетскимъ памятникамъ, Kir-Kamisch и Kir-Kamosch [3]). Въ послѣднемъ названіи весьма ясно проглядываетъ имя бога Хамоса (Кир-Камиш = городъ Хамоса).

Отъ моавитянъ, чрезъ посредство иноплеменныхъ женъ Соломона, культъ Хамоса перешелъ въ Іерусалимъ къ израильтянамъ. Въ угоду своимъ женамъ-язычницамъ Соломонъ въ честь этого идола приказалъ построить баму на южной сторонѣ горы Елеонской (3 Цар. 11, 7; 4 Цар. 23, 13). Но эта бама впослѣдствіи была осквернена благочестивымъ царемъ Іосіей (4 Цар. 23, 13). Въ послѣдующее время о культѣ Хамоса среди израиля нѣтъ рѣчи, если отсюда исключить упоминаніе о немъ у пр. Іереміи (48, 7. 13 и 46), предвозвѣщающаго гибель этому идолу вмѣстѣ съ его народомъ, и у пр. Исаіи (16, 12), предсказавшаго о несчастныхъ моавитянахъ, что они утомятся въ молитвахъ у своихъ жертвенниковъ.

Значеніе идола Хамоса опредѣляется весьма различно. Со времени бл. Іеронима (Толков. на Ис. 15, 2) утвердилось мнѣніе, что Хамосъ тожественъ Ваал-Фегору [4]). Развитое Генгстенбергомъ [5]), это мнѣніе было поддерживаемо и въ самое недавнее время. „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Кейль въ своемъ „Руководствѣ къ Библейской Археологіи“ [6]), было бы весьма невѣроятно предполагать, что два главныхъ божества, которымъ покланялись моавитяне, не имѣли между собою никакой внутренней связи“. Какъ на признакъ тожества Хамоса съ Ваал-Фегоромъ, указываютъ также на то, что оба эти идола у моавитянъ являются въ

---

[1]) См. Beyer, Additamenta ad Seldeni De diis Syris, Synt. I, p. 323: Chemoschi cultus peragebatur nudatione capitis, et ut quis vestes sutiles non induat, quae omnia apud illos manifesta sunt et fuerunt ante conditam legem Ismaelitarum i. e ante Muhamedis tempora.

[2]) Movers, Die Phönizier, I, 337.

[3]) Scholz, Götzendienst, 177.

[4]) Chamos idolum consecratum quod alio nomine appellatur Beelphegor. Karpzow, Apparatus historico-criticus, p. 496 (annot.).

[5]) Commentar ü. Psalmen, 180.

[6]) Ч. I. стр. 577.

качествѣ „главнаго“ божества: при различіи ихъ, этого признака („главенства“) не могло бы быть у нихъ въ качествѣ общаго. Послѣднее, однако, говоритъ далеко не за тожество двухъ главныхъ моавитскихъ божествъ. При предположеніи тожества Хамоса и Ваал-Фегора, можно было бы допустить возможность замѣны одного божества другимъ, преемственное чередованіе ихъ, понимаемое въ томъ смыслѣ, что Хамосъ только впослѣдствіи заступилъ мѣсто древнѣйшаго его Ваал-Фегора. Но это не будетъ согласоваться съ свидѣтельствомъ древней пѣсни (Числ. 21, 27 и слѣд.), въ которой моавъ уже называется „народомъ Хамоса“ Вѣроятнѣе то объясненіе общности эпитета „главный“ для Ваал-Фегора и Хамоса, по которому оба эти идола имѣли свое происхожденіе отъ одного божества. Хамосъ и Ваал-Фегоръ суть лишь два названія или двѣ манифестаціи этого божества [1]). Между ними, такимъ образомъ, есть не тожество, а сходство. Противъ тожества идоловъ говоритъ, наконецъ, и различный характеръ ихъ культовъ. Между тѣмъ какъ культъ Хамоса отличался жестокостью и былъ мраченъ; наоборотъ, культъ Ваал-Фегора запечатлѣнъ былъ характеромъ чувственности и былъ веселымъ культомъ. То же самое нужно сказать объ отношеніи къ Хамосу, богу аммонитянъ (Суд. 11, 24), и другого аммонитскаго бога Милхома или Малхама (3 Цар. 11, 5. 33; 4 Цар. 23, 13; Іер. 49, 1. 3), или Молоха. Между этими богами опять нѣтъ тожества, ибо въ лѣстницѣ боговъ они упоминаются одинъ подлѣ другого (3 Цар. 11, 7 и 4 Цар. 23, 13). Между ними есть только ближайшее сродство, на которое будетъ указано ниже.

По своей природѣ Хамосъ былъ солярнымъ божествомъ. Судя по новѣйшимъ открытіямъ въ области семитической древности, его можно признать за бога солнца, а именно: бога солнечнаго зноя. Въ пользу этой мысли говорятъ найденныя его изображенія и символы. Такъ, напр., на солярную его природу можетъ указывать символъ крылатаго солнечнаго круга на упомянутомъ выше драгоцѣнномъ камнѣ Kamosyechi [2]). На то же указываетъ и голова Хамоса съ сіяніемъ и лучами, найденная въ моавитской землѣ французскимъ оріентологомъ Сольси (Saulcy) [3]). На одной монетѣ города Ареополиса или Раввае-Моава Хамосъ представляется держащимъ въ правой рукѣ мечъ, а въ лѣвой — щитъ и копье и стоящимъ на камнѣ: при чемъ по обѣимъ сто-

---

[1]) Scholz, Götzendienst, 178; ср. Riehm, Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums, Bd. I, 226.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

ронамъ его виднѣется по одному огненному факелу [1]). Это изображеніе характеризуетъ Хамоса не только какъ солярнаго бога, но и какъ огненнаго бога, олицетворявшаго губительный сильный зной южнаго лѣтняго солнца. По послѣдней чертѣ Хамосъ можетъ быть сравниваемъ съ Молохомъ, богомъ разрушенія, на что также указываетъ и названіе его у грековъ Аресомъ, или Аріилломъ (ār = огонь и ēl = Богъ = „огонь Божій“), о которомъ Евсевій говоритъ (Onomast. „Ἀρινά“) слѣдующее: „καλοῦσιν εἰς ἔτι καὶ νῦν Ἀριὴλ τὸ εἴδωλον αὐτῶν οἱ τὴν Ἀρεόπολιν οἰκοῦντες ἀπὸ τοῦ σέβειν τὸν Ἄρεα, ἐξ οὗ καὶ τὴν πόλιν ὠνόμασαν“ [2]).

Подобно греческому Аріилу или Аресу, Хамосъ можетъ быть признанъ также за бога войны. Помимо представленнаго изображенія, находящагося на монетѣ города Ареополиса [3]), объ этомъ свидѣтельствуютъ священный писатель 4 кн. Царствъ и памятникъ моавитскаго царя Меши. Первый говоритъ, что Меша, моавитскій царь, во время осады города, стѣсненный нуждою, принесъ въ жертву Хамосу своего сына, первенца (3, 27), чѣмъ спасъ городъ отъ опасности, грозившей ему со стороны союзныхъ царей: эдомскаго, израильскаго Іорама и іудейскаго Іосафата. Въ памятникѣ Меши добавляется, что Меша сдѣлалъ то же и съ жителями побѣжденнаго имъ города Набго (Нево) (стр. 17). Кромѣ того, изъ этого памятника (стр. 4, 9, 14, 19, 32) видно, что моавитяне, обыкновенно, приписывали Хамосу гнѣвъ въ тѣхъ случаяхъ, когда землю ихъ постигало какое-либо несчастіе Они думали, что Хамосъ — виновникъ войны съ непріятелями, чрезъ жрецовъ и про-

---

[1]) Riehm, Handwörterbuch d. Biblischen Alterthums, 225—226, ср. Movers, Die Phönizier, B. I, 334.

[2]) Велкеръ (Griechische Götterlehre, B. I, 415) въ имени Ареса находитъ сродство съ санскритскимъ swar — блестѣть и зендскимъ hvare — свѣтъ, солнце, и причисляетъ его къ богамъ солнца, считая олицетвореніемъ могучей силы этого свѣтила. См. у Хрисанѳа въ „Религіи древняго міра“, т. II, стр. 411, прим. Преосв. Хрисанѳъ, съ своей стороны, считаетъ его за „бурнаго демона войны и разрушенія“.

[3]) На другой монетѣ того же города Ареополиса, принадлежащей, по мнѣнію ученыхъ, времени императора Севера и имѣющей надпись Rabat Moda, Хамосъ представленъ въ видѣ воина съ шлемомъ на головѣ, копьемъ въ правой рукѣ и щитомъ въ лѣвой; по обѣ стороны — алтарь. Scholz, Götzendienst. 179. Евсевій такъ объясняетъ значеніе этого символа въ своемъ Ономастиконѣ: Ἀρινά, ἢ καὶ Ἀριὴλ, Α. Σ. (Акила и Симмахъ) λέοντα, ταύτην εἶναι φασὶ τὴν Ἀρεόπολιν. Ἐπειδὴ καλοῦσιν εἰς ἔτι καὶ νῦν Ἀριὴλ τὸ εἴδωλον αὐτῶν οἱ τὴν Ἀρεόπολιν οἰκοῦντες ἀπὸ τοῦ σέβειν τὸν Ἄρεα, ἐξ οὗ καὶ τὴν πόλιν ὠνόμασαν. Movers, Die Phönizier I, 334. Если принять объясненіе Акилы и Симмаха, то названіе Хамоса Аріилломъ (= левъ Божій) можетъ характеризовать его со стороны геройскаго мужества и непобѣдимости

роковъ (извѣщавшихъ царя и народъ о волѣ этого божества и о его обѣтованіяхъ) вызывающій свой народъ на брань. Приписывая ему свои военные успѣхи, по обычаю древняго времени, они посвящали ему военную добычу, награбленную въ непріятельской землѣ. Такъ, напр., въ видѣ жертвы, они посвятили ему священные сосуды покореннаго израильскаго города Нево. Не безъ основанія на этомъ памятникѣ супругою его называется богиня войны Ашторъ (Астарта), какъ видно изъ встрѣчающагося тамъ имени Аштор-Хамосъ (стр. 17) [1]). Очевидно, по своей природѣ Хамосъ соотвѣтствовалъ ей. На Хамоса, какъ бога войны, частію можетъ указывать и этимологія еврейскаго его имени K^{e}môš, происходящаго отъ корня kmš = kbš = попирать, господствовать [2]), и означающаго „покоритель, побѣдитель“, domitor, victor [3])

§ 6. Молохъ.

Подъ именемъ Молоха (у LXX, Акилы, Симмаха и Θеодотіона Μολόχ, въ вульгатѣ Moloch) въ Библіи разумѣется одно изъ главнѣйшихъ божествъ ханаанскихъ народовъ, а чрезъ нихъ и

---

[1]) По мнѣнію нѣкоторыхъ ассиріологовъ (Schrader, Die Assyrisch-Babylonische Keilinschriften, Leipz., 1872 г, S. 169), это соединеніе именъ двухъ божествъ—мужескаго и женскаго — въ одно имя указываетъ на Хамоса, какъ на андрогена, т е. двуполое божество (въ мужеской и женской формѣ). Но въ виду того обстоятельства, что имя ʿštr (ашторъ) тожественно съ именемъ семитической богини ʿaš^{e}tôreṯ^{h} (аштороть — въ Библіи или ʿttr (алторъ — въ химьярскихъ надписяхъ), istar (въ ассирійскихъ надписяхъ), ʿtr (въ пальмирскихъ надписяхъ), въ этомъ соединеніи лучше можно усматривать указаніе на идею теогаміи, которая играла большую роль въ языческихъ, особенно переднеазіатскихъ, культахъ, какъ весьма подробно трактуетъ объ этомъ Д. А. Хвольсонъ въ Die Ssabier und der Ssabismus, Bd II, 252—253.

[2]) Gesenius, Thesaurus, II, p. 693, ср. Keil, Commentar ü. Numer. z. 21, 29.

[3]) Касательно этимологіи слова K^{e}môš, впрочемъ, слѣдуетъ сказать, что она еще доселѣ твердо не установлена. Одни, отождествляющіе Хамоса съ Ваал-Фегоромъ, производятъ его имя отъ kî = какъ и mûš = дотрогиваться, осязать, ощупывать. При чемъ въ основаніе берется изреченіе Филона (см. Selden, De diis Syris, Synt. 1, p. 165) о Хамосѣ: Χαμὼς ἑρμηνεύεται ὡς ψηλάφημα. Другіе, видящіе въ Хамосѣ сходство съ Ваал-Зебубомъ, евр. имя его (Хамоса) сближаютъ съ араб. ḥāmûš = комаръ Иные же K^{e}môš производятъ (Movers, Die Phönizier, 1, 337) отъ kmš = сожигать (отсюда K^{e}môš означаетъ блескъ, огонь и указываетъ на Хамоса, какъ бога огня), или отъ kāmaš = араб. kamasa = быть суровымъ, важнымъ (Ghillany, Die Menschenopfer, 187; ср. Merx въ Bibel-Lexikon v. Schenkel, 507). Болѣе вѣроятною представляется этимологія, защищаемая Гезеніусомъ и указывающая на Хамоса какъ божество, которое покоряетъ, попираетъ враждебныя силы: въ пользу ея говоритъ сходство Хамоса съ Аресомъ.

язычествовавшихъ евреевъ Въ евр. Библіи этому имени соотвѣтствуетъ hammōlekʰ (съ членомъ = Лев. 18, 21 24 и сл.; Вт. 12, 31; 18, 9 и сл.; 4 Цар. 16, 3; 2 Пар. 28, 3), а иногда „melekʰ“ (Ис. 57, 9) [1]). По своему основному значенію hammōlekʰ есть то же, что melekʰ = царь. LXX толковниковъ, поэтому, переводятъ его: βασιλεύς (3 Цар. 11, 5. 33), ὁ Μολὸχ βασιλεύς (Іер. 32, 35, ср. Μολχὸμ βασιλεύς въ 1 Пар. 20, 2), иногда ὁ ἄρχων (Лев. 18, 21; 20, 2—5).

Культъ этого божества былъ широко распространенъ въ древнѣйшее время. Онъ встрѣчается у финикіянъ, какъ объ этомъ можно судить по нѣкоторымъ собственнымъ именамъ лицъ [2]) и по названіямъ тирскаго бога Мелькарта (mlkrt = mlk qrt = царь города) и пальмирскаго Малахбела (mlkbl). Препятствіемъ къ признанію существованія культа Молоха у финикіянъ не можетъ служить то обстоятельство, что Санхоніатонъ, финикійскій историкъ, много способствовавшій уясненію финикійскаго религіознаго культа, не упоминаетъ о Молохѣ, если исключить сдѣланное имъ упоминаніе о Милихѣ (Ζεὺς Μείλιχος). Это затрудненіе само собою уничтожается свидѣтельствомъ самого же Санхоніатона о Кроносѣ (Κρόνος) или Элѣ (Ἥλος), въ честь котораго посвящались дѣти. Подъ Кроносомъ или Эломъ Санхоніатонъ, несомнѣнно, разумѣлъ Молоха, котораго также чтили человѣческими жертвами. Не назвалъ онъ его (Кроноса) Молохомъ лишь въ силу своего обыкновенія возможно рѣже пользоваться именами финикійскихъ боговъ [3]). У финикіянъ Молохъ назывался еще Malica, Maleander, т е. царь огня [4]), и Milk [5]). Подъ именемъ Милхомъ (milᵉkōm = 3 Цар 11, 5. 33; 4 Цар. 23, 13) Молохъ былъ почитаемъ, какъ національное божество, у аммонитянъ (3 Цар. 11, 7; Іер. 49, 1. 3), при чемъ израильтяне усвояли ему названіе Малхамъ = „ихъ царь“ (Іер. 49, 1. 3; Ам. 1, 15), въ отличіе отъ

---

[1]) Какая изъ этихъ двухъ формъ исторически древнѣе, трудно опредѣлить. Одни ученые (Гейгеръ, Urschrift u. Uebersetzungen d. Bibel, 301) mōlekʰ (hammōlekʰ) считаютъ позднѣйшей замѣной древнѣйшаго melekʰ, придуманной (будто-бы) израильтянами для отличія бога отъ человѣка — царя. Другіе (Мюллеръ въ Real-Encyklopädie von Herzog, 1 Aufl., Bd. IX, 725), наоборотъ, древнѣйшей формой признаютъ mōlekʰ, или milᵉkōm, или malᵉkām.

[2]) Къ числу такихъ именъ относятся: Abd-melek (имя дѣда кипрскаго царя Melekjatan — въ надписи изъ Китіона на Кипрѣ 2 и 3 и на вавилонской печати. Levy, Phonizisches Wörterbuch, 35), Meleknamas (имя царя на монетахъ Китіона Brandis, Munzwesen, 255), Melkramkit (ibid. 255, 371, 507), Melkjiten (имя царя Китіона на золотой монетѣ. Brandis, ibid., 255; ср. Levy, Phönizisches Wörterbuch, 28). Сюда же можно отнести и пуническое имя Malikjaton, ср. Milchaton (Schroder, Die Phönizische Sprache, 196).

[3]) Baudissin, Jahve et Moloch, p. 29.

[4]) Movers, Die Phonizier, Bd. I, S. 523.

[5]) Bathgen, Beiträge z. s. R G, 37

самихъ аммонитянъ, называвшихъ его Малханъ = „нашъ царь“. У аммонитянъ онъ (Молохъ) занималъ такое же мѣсто, какое Хамосъ, называвшійся также царемъ ихъ. На этомъ основаніи нѣкоторые ученые справедливо считаютъ этихъ двухъ аммонитскихъ боговъ сродными между собою, особенно въ виду того, что религіозные культы ихъ были одинаковы. О томъ, что Молохъ былъ почитаемъ моавитянами, ясно говоритъ Свида: „Μολὸχ εἴδωλον τῶν Μοαβιτῶν“. Наименованіе идумейскаго царя на цилиндрѣ Сеннахирима „Malik-ram-mu“ = [1]) „Молохъ высокъ“ даетъ нѣкоторое основаніе причислить къ почитателямъ Молоха также идумеевъ. Изъ упоминаемаго въ Ветхомъ Завѣтѣ имени филистимскаго царя Авимелеха (Abʰîmelekʰ или Abu-Malik = [2]) „отецъ есть Молохъ“) можно видѣть, что и филистимляне почитали Молоха. По свидѣтельству Гезихія, почитали Молоха амаѳусійцы въ своемъ Геркулесѣ, подъ именемъ Malca или Melek (Μάλικα τὸν Ἡρακλέα Ἀμαθούσιοι [3]). Не случайно имя божіе Malkan встрѣчается у языческихъ арабовъ. Вѣроятно, и они принадлежали къ числу поклонниковъ Молоха [4]).

По идеѣ Молохъ близко подходитъ къ другому ханаанскому божеству — Ваалу. Онъ также, какъ и Ваалъ, былъ солярнымъ божествомъ. Но его дѣятельность была гораздо уже, чѣмъ дѣятельность Ваала. Послѣдній, олицетворяя солнце съ двухъ его сторонъ: благодѣтельной и разрушительной, имѣлъ отношеніе какъ къ благодѣтельнымъ явленіямъ природы, такъ и къ разрушительнымъ. Напротивъ, Молохъ олицетворялъ въ себѣ лишь идею могущества разрушающаго и уничтожающаго, проявляющагося въ аналогичной дѣятельности солнца, когда оно своими огненными лучами истребляетъ жизнь, возникающую въ природѣ подъ вліяніемъ солнечной теплоты и влаги. Онъ былъ по преимуществу богомъ солнца, какъ губительнаго свѣтила, и имѣлъ отношеніе только къ разрушительнымъ явленіямъ природы. Въ виду этого, можно признать его лишь за фазисъ или аттрибутъ Ваала, высшаго ханаанскаго божества. Нельзя, поэтому, отождествлять его съ Вааломъ, какъ это дѣлаютъ нѣкоторые библеисты [5]) на

---

[1]) Schrader, K. A. T. 150.

[2]) Ibid., 150, Anm., Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 37.

[3]) Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., Bd. IX, 715.

[4]) Herzog, Ibid.

[5]) Полное сходство между Вааломъ и Молохомъ признавали: Карпцовъ (Apparatus historico-criticus, 86 sq.), Мюнтеръ (Religion der Karthager, 5 ff.), Гезеніусъ (Thesaurus, 795), Кейль (Руководство къ Библейской Археологіи, 1. 573—574) и др.

основаніи сходства именъ въ нарицательномъ значеніи (Ваалъ = господинъ, Молохъ = царь), тожества культовъ (иногда и Ваалу приносились человѣческія жертвы, характеристичныя для культа Молоха) и встрѣчающагося на киликійской монетѣ соединенія ихъ именъ въ одно: „Baal-Melek“ или „Baal-Malak“. Въ Священномъ Писаніи (Іер. 32, 35; 19, 5) дѣлается различіе между этими божествами. Отношеніе ихъ другъ къ другу можно сравнить съ отношеніемъ между собою двухъ ассирійскихъ божествъ, Адара и Бела, послужившихъ для нихъ прототипомъ. По свидѣтельству ассирійскихъ древностей, Адаръ, дѣятельность котораго, какъ начала разрушенія [1]), соотвѣтствовала дѣятельности Молоха (на что отчасти можетъ указывать сходство его имени (Malik) и тожество жертвъ (4 Цар. 17, 31) съ именемъ и человѣческими жертвами въ честь Молоха), произошелъ, подобно послѣднему, отъ высшаго божества, именно: отъ вавилонскаго Бела, занимавшаго второе мѣсто въ первой тріадѣ ассирійскихъ боговъ на таблицахъ Асурбанипаловой библіотеки [2]).

Солярное значеніе Молоха можетъ быть подтверждено: а) его именемъ, б) изображеніями и в) богослужебнымъ культомъ.

И создалъ Богъ два свѣтила великія, свѣтило большее для управленія днемъ, и свѣтило меньшее, для управленія ночью (Быт. 1, 16) Изъ этихъ словъ свящ. Бытописанія видно, что при твореніи міра солнце, какъ большее свѣтило, назначено было Творцомъ для царственнаго господства надъ днемъ, а луна для господства надъ ночью. Въ виду этого, по справедливости солнце можетъ быть названо „царемъ дня“, а луна — „царицею ночи“. На языкѣ священныхъ писателей и въ древнихъ надписяхъ и на самомъ дѣлѣ солнце иногда называется mlk „царь“, а луна — mlkt hššmym „царица неба“ (Іер. 7, 18; 44, 17 и сл). При обготвореніи солнца названіе „царь“ могло сдѣлаться для него почетнымъ, какъ названіе „царица“ — для луны. Если съ такимъ словоупотребленіемъ сопоставить имя „Молоха“, означающее въ нарицательномъ смыслѣ „царь“, то по аналогіи возможно будетъ перенести на него значеніе солнца, называвшагося также mlk = царь, какъ на богиню Мелехетъ — значеніе луны. И весьма вѣроятно, что названіе „Молохъ“ дано было идолу потому, что онъ олице-

---

[1]) Халдейская астрологія въ позднѣйшее время посвятила ему, какъ разрушительному началу, планету Сатурнъ, какъ губительную (pernitiosum) планету, называвшуюся у арабовъ infortunium magnum, въ отличіе отъ планеты Марса, носившей названіе infortunium parvum. Schrader въ Theologische Studien u. Kritiken, 1874, 328.

[2]) Schrader, Ibid., 337

творялъ солнце, по преимуществу — его страшную силу, выражающуюся въ солнечномъ всепоѣдающемъ лѣтнемъ зноѣ. Такимъ образомъ, имя идола въ достаточной мѣрѣ можетъ указывать на солярное значеніе его въ языческомъ религіозномъ представленіи.

Значеніе Молоха, какъ бога солнца, видно и изъ изображеній его. Самымъ обычнымъ изображеніемъ его служила мѣдная статуя съ головою быка, обширнымъ туловищемъ и длинными руками, распростертыми для принятія жертвъ. Объ этомъ ясно свидѣтельствуютъ еврейскіе раввины Кимхи и Ярхи и нѣкоторые другіе [1]). Правда, это свидѣтельство не имѣетъ для себя прочнаго основанія въ Священномъ Писаніи Ветхаго Завѣта, гдѣ почти умалчивается объ этомъ предметѣ [2]). Оно основано только на преданіи (п. ч. ни одинъ изъ раввиновъ не видѣлъ такого изображенія). Тѣмъ не менѣе оно заслуживаетъ полнаго вѣроятія въ виду слѣдующихъ, подтверждающихъ его, соображеній. Во первыхъ, оно согласно съ свидѣтельствомъ Діодора Сицилійскаго (20, 14) о мѣдной статуѣ карѳагенскаго Кроноса (Молоха), представлявшей распростертыя руки для принятія дѣтей, приносившихся идолу на сожженіе, и имѣвшей внутри пустое отверстіе, въ которомъ, обыкновенно, разводился огонь. Во вторыхъ, ему отвѣчаетъ свидѣтельство, находящееся въ книгѣ Ялкутъ [3]) и приписывающее изображенію Молоха голову быка, а также свидѣтельство пуническаго памятника о принесеніи мальчика въ жертву [4]). Въ этомъ отношеніи заслуживаютъ также вниманія: изображеніе Молоха на скульптурахъ Карнака [5]) и замѣчаніе Силія Италика о пуническомъ Милихѣ, или Мелькартѣ, который поднималъ высоко рогатую голову [6]). Мѣдный Фаларійскій быкъ, привезенный Гамилькономъ изъ Агригента въ Карѳагенъ, а по завоеваніи послѣдняго снова отосланный Сципіономъ агригентинцамъ (Діод 13, 90. 19, 108. 33), по замѣчанію археологовъ, представлялъ собою статую Молоха: предъ нимъ умерщвляли людей посредствомъ зажженнаго въ немъ огня (Діод. 19, 108. 20, 71 [7]). Для подтвержденія свидѣтельства Кимхи и Ярхи можно еще указать на изображе-

---

[1]) Selden, De diis Syris, Synt 1, c. 6, p. 169—170; Beyer. Additamenta ad Selden, 1, c. 6, p. 248 sq, Movers, Die Phönizier, 1, 379.

[2]) Нѣкоторое указаніе на изображеніе Молоха Карпцовъ (Apparatus historico-criticus, 483 annot.) и Моверсъ (Die Phonizier, 1, 380) видятъ въ 4 Цар. 23, 10 и сл. и 2 Пар. 28, 3.

[3]) Selden, De diis Syris, p. 170.

[4]) Gesenius, Monumenta Phoeniciae, p. 448.

[5]) Scholz, Götzendienst, 188.

[6]) Baudissin, Jahve et Moloch, p. 45.

[7]) Scholz, Götzendienst, 187.

ніе Минотавра, представлявшаго собою того же Молоха, только перенесеннаго финикійскими колонистами на островъ Критъ и другіе острова Средиземнаго моря: на древнихъ монетахъ и памятникахъ онъ изображается въ видѣ человѣка съ головою быка (bos est semivir [1]).

По свидѣтельству раввиновъ, мѣдная статуя Молоха, кромѣ двухъ распростертыхъ рукъ, имѣла семь отдѣленій [2]), которыя поочередно открывались для принесенія различныхъ жертвъ. Изъ нихъ только седьмое отдѣленіе было назначено для принесенія идолу человѣческихъ жертвъ [3]).

---

[1]) Ghillany, Die Menschenopfer, 193.

[2]) Эти отдѣленія назначались какъ для хлѣбныхъ жертвъ (мука), такъ и для кровавыхъ (голуби, овцы, бараны, тельцы, быки и дѣти). Раввины, впрочемъ, неодинаково говорятъ о назначеніи каждаго изъ этихъ семи отдѣленій. Р. Симсонъ такъ опредѣляетъ назначеніе этихъ отдѣленій: Avem offerens primum subitat sacellum, ovem offerens, secundum; arietem, tertium; vitulum, quartum, juvencum, quintum; bovem, sextum; filium denique, septimum. Но Кимхи нѣсколько иначе опредѣляетъ: qui similam offerebat, ei aperiebat primum conclave, qui pullos columbarum, ei secundum, qui ovem, ei tertium; qui arietem, ei quartum, qui vitulum, ei quintum; qui bovem, sextum; qui filium suum, ei septimum". Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 484

[3]) Разсматриваемое свидѣтельство раввиновъ о статуѣ Молоха не можетъ быть ослаблено мнѣніемъ Моверса (Die Phonizier, 1, 380), вообще отрицающаго образное почитаніе Молоха и предполагающаго лишь непосредственное служеніе ему въ огнѣ. Что Молохъ въ самомъ дѣлѣ когда-нибудь (напр. до основанія Карѳагена) былъ почитаемъ язычниками непосредственно въ огнѣ, въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. въ натуралистическихъ культахъ непосредственное служеніе предшествовало посредственному, образному. Но что въ послѣдующее время, о которомъ говоритъ Библія и свидѣтельствуютъ раввины, этотъ идолъ былъ почитаемъ безобразно въ огнѣ, это представляется невѣроятнымъ и несогласнымъ какъ съ свидѣтельствомъ Слова Божія, ставящаго изображенія въ связь съ служеніемъ Молоху (Іер. 7, 30—31) такъ и съ фактомъ повсюднаго въ то время господства идолопоклонства въ передней Азіи (см. Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl B. 1, „Baal"). При всемъ томъ, въ основѣ раввинскихъ свидѣтельствъ лежитъ вѣроятная мысль о семитическомъ происхожденіи Молоха, предполагающемъ собою уже почитаніе этого идола въ изображеніи. Моверсъ, превращающій Молоха въ арійскаго бога огня или свѣта, до позднѣйшаго времени Ахеменидовъ (Die Phönizier, 1, 63 f. 333 ff.) почитавшагося у персовъ безобразно, напротивъ, безъ достаточныхъ основаній говоритъ о непосредственномъ ему служеніи. Точка зрѣнія этого знатока финикійской религіи на происхожденіе семитическаго Молоха отъ арійцевъ сама по себѣ невѣрна. Зендская религія, какъ и вообще религія арійскихъ народовъ, не знаетъ ни одного бога, который былъ бы вполнѣ аналогиченъ финикійскому Молоху. Ариманъ, богъ тьмы, на котораго можно было бы сослаться, для обоснованія мнѣнія Моверса, не есть богъ огня и свѣта. При томъ, арійцы-персы первоначально не приносили человѣческихъ жертвъ своимъ богамъ. Подобныя жертвы сдѣлались имъ извѣстны только со времени знаком-

Фигура быка и въ особенности его рога имѣли символическое значеніе. Согласно съ духомъ передне-азіатской символики, они служили символомъ величія солнца и образомъ его радіусовъ. Вся статуя, такимъ образомъ, ясно говоритъ о солярномъ значеніи Молоха, съ этой стороны представлявшаго аналогію съ Митрою, Эломъ (Ἥλος), египетскимъ Тифономъ, индійскимъ Шивою и греческимъ Діонисомъ, Зевсомъ и Посейдономъ, которые, какъ олицетвореніе солнца, также были надѣлены аттрибутами быка.

Другимъ аттрибутомъ Молоха древность, по свидѣтельству бл. Θеофилакта (въ Толков. на 7 гл. кн. Дѣян. св. Апост.), считала черный блестящій камень (λίθον διαφανῆ ἐπὶ μετώπου ἄκρου) на лбу. Этотъ камень имѣлъ значеніе символа бога солнца [1]). Онъ также указывалъ на Молоха, какъ на солярное божество, представляя возможность приравнивать его къ солнечному богу Хамосу, который изображался въ видѣ чернаго камня.

Наконецъ, солярное значеніе Молоха подтверждается характеромъ культа этого идола. Отличительною особенностью Молохова культа служили, съ одной стороны, страшныя жертвы, между которыми первенствующее значеніе занимали человѣческія жертвы, а съ другой — огонь въ физическомъ смыслѣ. Все это соотвѣтствовало природѣ бога. На языкѣ Священнаго Писанія В. З. эта особенность Молохова культа весьма мѣтко обозначена въ классическомъ выраженіи: he'ĕbʰîr bā'ĕš lammōlekʰ — *проводить чрезъ огонь Молоху* (4 Цар. 23, 10; 2 Пар. 28, 3), т. е. посвящать чрезъ огонь Молоху. Это выраженіе иногда употребляется въ сокращеніи: he'ĕbʰîr bā'ĕš (Втор. 18, 10; 4 Цар. 16, 3; 17, 17; 21, 6; 2 Пар. 28, 3;

ства съ вавилонскими магами, отъ которыхъ они, по всей вѣроятности, и усвоили обычай сожигать дѣтей (Baudissin, Jahve et Moloch, p. 49). Самый характеръ этихъ жертвъ у семитовъ и аріійцевъ — неодинаковый. Правда, и у персовъ, и у семитовъ (въ честь Мелькарта и Молоха) постоянно поддерживался на горахъ огонь. Но этотъ огонь для однихъ (семитовъ) имѣлъ значеніе средства богоугожденія Молоху, поскольку имъ сожигались жертвы, для другихъ (персовъ), наоборотъ, служилъ предметомъ почитанія. Даже, по понятіямъ персовъ, огонь могъ осквернаться отъ сожженія жертвъ (victimis comburendis ignem inquinari) (Baudissin, Jahve et Moloch, p. 49). Ясно, что семиты не могли взять себѣ идола Молоха отъ персовъ-аріійцевъ и почитать его непосредственно въ огнѣ, какъ ошибочно говоритъ Моверсъ.

[1]) Объ этомъ можно судить по аналогіи съ мексиканскимъ богомъ разрушенія Тецкатлипока (Tezcatlipoca), также требовавшимъ себѣ человѣческихъ жертвъ. Мексиканцы, въ видѣ аттрибута, придавали ему блестящій, какъ зеркало, камень, почему и называли его блестящимъ зеркаломъ (Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., Bd. IX, 716, „Moloch“). Для нихъ этотъ камень имѣлъ значеніе символа солнца и указывалъ на то, что Тецкатлипока есть олицетвореніе солнца и огня.

33, 6; Iез. 20, 31) или lammôlekʰ heʿᵉbʰîr (Iер. 32, 35) и просто heʿᵉbʰîr (Iез. 20, 26). Смыслъ этого выраженія, какъ въ полной формѣ, такъ и въ сокращенной, вполнѣ соотвѣтствуетъ смыслу слѣдующихъ выраженій, находящихся также въ Словѣ Божіемъ В. З.: *давать Молоху изъ дѣтей своихъ* (Лев. 20, 2 и сл.), *проливать невинную кровь, кровь сыновей и дочерей, приносить сыновей и дочерей въ жертву идоламъ ханаанскимъ* (Пс. 105, 38), *давать идоламъ кровь сыновей* (Iез. 16, 36), *сыновей чрезъ огонь проводить въ пищу идоламъ* (Iез. 23, 37), *сыновей и дочерей сожигать богамъ на огнѣ* (Вт. 12, 31; Iер. 7, 31; 19, 5), *закалать дѣтей* (Пс. 57, 5; Iез. 16, 21; 23, 39). Каждое изъ этихъ выраженій въ отдѣльности ясно. Всѣ же вмѣстѣ они говорятъ о пролитіи крови, убіеніи и сожиганіи. По аналогіи съ этимъ, и выраженіе *проводить чрезъ огонь* должно заключать въ себѣ мысль, съ одной стороны, объ убіеніи дѣтей въ честь Молоха, съ другой—о сожженіи ихъ. Такъ понимаютъ культъ Молоха писатель книги Премудрости Соломона (12, 5 и сл.; 14, 23), Іосифъ Флавій (Древн. Іуд. IX, 12, 1) и нѣкоторые раввины. Послѣдніе говорятъ, что мѣдная статуя Молоха, предъ принесеніемъ человѣческой жертвы, раскалялась, а потомъ уже пожирала посаженное на раскаленныя ея руки дитя. Такой смыслъ, соединяемый съ культомъ Молоха, подтверждается и цѣлымъ рядомъ древнихъ свидѣтельствъ не-библейскихъ писателей. Послѣдніе утверждаютъ, что дѣтскія жертвы были повсемѣстны у хананеевъ, финикіянъ и ихъ колонистовъ. Такъ, Евсевій [1]) разсказываетъ, что финикіяне ежегодно приносили въ жертву Сатурну (т. е. Молоху) самыхъ любимыхъ дѣтей, преимущественно единородныхъ. То же говоритъ Порфирій о карѳагенянахъ [2]). Силій Италикъ прибавляетъ къ этому, что у карѳагенянъ дѣти по жребію были опредѣляемы для жертвы [3]), такъ что въ извѣстные дни (κατ' ἔτος, κατὰ περίοδον) были приносимы Молоху извѣстныя жертвы. Но по особеннымъ случаямъ въ древности въ честь Молоха бывали приносимы и чрезвычайныя жертвы. Такими случаями, кромѣ благодарности за успѣхъ въ извѣстномъ предпріятіи, служили или начало какого либо военнаго предпріятія (войны), или появленіе несчастій, въ родѣ засухи, заразительной язвы, чумы и т. п. Вотъ какъ объ этомъ говоритъ Порфирій: „Финикіяне, когда были тѣснимы великими бѣдствіями, или войною, или язвою, или засухой, посвящали Са-

---

[1]) Eusebius, De laud. Const. c. 13: κατ' ἕκαστον ἔτος. См. Ghillany, Die Menschenopfer, 199.

[2]) Porphyrius, De abstinentia, II, p. 56. См. ibid.

[3]) Sil. Italic. IV, v. 770: urna reducebat miserandos annua casus. См. ibid.

турну (т. е Молоху) самое любимое дитя. О такихъ жертвахъ чрезвычайно много говорится въ финикійской исторіи Санхоніатона, которую Филонъ Виблій перевелъ на греческій языкъ и раздѣлилъ на 8 книгъ“ [1]). Замѣчательный примѣръ этого рода представляютъ Діодоръ сицилійскій и Лактанцій [2]). „Когда, говорятъ они, карѳагеняне испытали несчастіе въ сраженіи съ Агаѳокломъ сиракузскимъ, то отчасти приписали это тому обстоятельству, что не послали, какъ сначала, десятой части изъ всей своей добычи Геркулесу въ Тиръ, а только самую малую часть, отчасти же гнѣву Сатурна за то, что въ послѣднее время въ жертву Молоху вмѣсто сыновей и дочерей благородныхъ фамилій приносили дѣтей, купленныхъ у незнатныхъ людей. Въ сознаніи этого, при появленіи подъ стѣнами непріятеля, нѣсколько знатныхъ семействъ въ умилостивительную жертву богу принесли сразу 200 мальчиковъ изъ самыхъ знатныхъ фамилій. Сверхъ сего, еще 300 взрослыхъ виновныхъ въ этой измѣнѣ, сами обрекли себя на жертву богу“ О Ганнибалѣ разсказываютъ, что онъ (Cnanbaal) однажды принесъ въ жертву Молоху сразу 3000 плѣнныхъ имерійцевъ. Во время опасности, грозившей цѣлому государству, существовалъ обычай приносить въ жертву Молоху даже наслѣдниковъ престола (ср 4 Цар. 3, 27). По свидѣтельству Тертулліана (Апологет. 9), обычай чествовать Молоха человѣческими жертвами существовалъ у карѳагенянъ даже во II в по Р. Хр., до времени проконсула Тиверія, который приказалъ своимъ солдатамъ распять всѣхъ, приносившихъ человѣческія жертвы, жрецовъ на деревьяхъ, затѣявшихъ храмъ мерзости. Обычай этотъ прекратилъ свое существованіе только около времени Адріана, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ (въ De laude Const. c. 16, n 7) Евсевій [3]).

---

[1]) Porphyrius, De abstin, II, p. 56. См. ibid Ср. Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orelli, p 42.

[2]) Diod XX, 14; Lactant, De falsa religione, I. xxi Послѣдній слѣдующимъ образомъ передаетъ объ этомъ eos Saturno humanas hostias solitos immolare et cum victi essent ab Agathocle Rege siculorum, iratum sibi deum putavisse itaque ut diligentius piaculum solverent, ducentos nobilium filios immolasse. Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 487 annot

[3]) Впрочемъ, это можно сказать лишь объ обновленной христіанствомъ Римской имперіи. Въ другихъ странахъ гнусныя, ужасныя, кровавыя человѣческія жертвы еще довольно долгое время существовали Частнѣе это можно сказать, напр., объ Америкѣ. Здѣсь до поселенія европейцевъ человѣческія жертвы были обычнымъ явленіемъ. Идолы туземцевъ были вполнѣ сходны съ древне-финикійскимъ идоломъ Молохомъ. Въ 1518 году въ Мексикѣ на островахъ Мексиканскаго залива было найдено много пустыхъ (внутри) истукановъ, громадной величины, съ поднятыми вверхъ руками Во внутренности этихъ идоловъ сохранились обугленныя кости несчастныхъ жертвъ Въ этомъ нельзя не видѣть указанія на существованіе культа Молоха въ позднѣйшее время

Язычники не безъ основанія предпочитали человѣческія жертвы всѣмъ другимъ въ честь Молоха, олицетворявшаго собою враждебную силу природы. Человѣческая жертва у нихъ считалась самою драгоцѣнною [1]). „Omnium seminum, говоритъ примѣнительно къ пониманію язычниковъ бл Августинъ въ De civitate Dei, optimum est genus humanum". Она считалась болѣе дѣйственною для умилостивленія гнѣва грознаго божества и для отвращенія могущей произойти отъ него опасности, какъ результата его гнѣва, чѣмъ какая либо другая жертва Чрезъ нее язычники старались задобрить своего идола Цѣлью ея было сохраненіе собственной жизни и предотвращеніе разнаго рода бѣдствій Она, поэтому, имѣла только умилостивительное значеніе Моральное значеніе, приписываемое ей Моверсомъ [2]), было ей чуждо Такое значеніе человѣческихъ жертвъ, какъ средствъ очищенія совѣсти отъ грѣховъ и соединенія съ божествомъ, въ язычествѣ явилось лишь впослѣдствіи, съ позднѣйшимъ развитіемъ самаго язычества, и принадлежитъ эллинизму. Могли ли человѣческія жертвы имѣть хоть самое отдаленное отношеніе къ сознанію человѣкомъ виновности въ представленіи служителей Молоха, когда этотъ послѣдній мыслился лишь какъ безсознательный процессъ природы, уничтожающій все живое?

Человѣческія жертвы въ честь Молоха состояли какъ изъ дѣтей (въ большинствѣ случаевъ), такъ и изъ взрослыхъ людей рѣже). По обряду требовалось сожигать эти жертвы. Но при этомъ сожженію взрослыхъ людей всегда предшествовало заклапіе по-

---

[1]) Предпочтеніе человѣческимъ жертвамъ предъ другими оказывали, напр., ассиріяне и вавилоняне. Въ этомъ убѣждаетъ, съ одной стороны, сохранившійся аккадскій фрагментъ съ ассиріискимъ переводомъ, трактующій о принесеніи дѣтей въ жертву (Lenormant, Études accad. II, 1. p. 298 sq. См. Scholz, Götzendienst, 191. 192), съ другой — одно мѣсто изъ астрономическаго сочиненія, найденнаго въ библіотекѣ Саргона въ Агапэ (см Scholz, ib. 191). По Манеоону (Euseb., Praep. Evang 4, 16) человѣческія жертвы пользовались любовью и у египтянъ. Во дни Амазиса, отмѣнившаго человѣческія жертвы, вмѣсто живыхъ людей приносились въ жертву даже восковыя фигуры (κήρινοι), ежедневно въ количествѣ трехъ Въ Египтѣ посвящали богамъ не только плѣнниковъ, какъ объ этомъ говорятъ египетскія жертвенныя печати съ изображеніемъ связаннаго человѣка съ ножемъ у горла (Scholz, Gotzendienst, S 189, ср. Ebers, Aegypten und Bucher Moses. 1, 256) и барельефы, изображающіе одного египетскаго царя въ моментъ принопіенія плѣнника въ жертву богу (См ibid.), но и настоящихъ египтянъ, туземцевъ. Послѣднее открывается изъ одной надписи на памятникѣ Сета 1 въ Ѳивахъ (См. Scholz, Götzendienst, 190).

[2]) Die Phonizier, Bd. 1, 329· Das verbrennen der Kinder wurde als ein Durchgang betrachten, wodurch die Kinder nach Auflosung der irdischen, unreinen Schlacken des Korpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten

жемъ. Наглядный примѣръ этого можно видѣть изъ случая, происшедшаго на Саламинѣ. Назначенный для жертвы человѣкъ здѣсь трижды обводился вокругъ алтаря, затѣмъ былъ закалаемъ жрецомъ посредствомъ вонзенія копья въ горло (κατὰ τοῦ στόμαχου) и только уже потомъ былъ сожигаемъ на кострѣ [1]). Впрочемъ, Геродотъ (VII, 167) представляетъ и такой случай, который говоритъ, что иногда въ древности, съ цѣлью умилостивленія боговъ, взрослые прямо были сожигаемы на огнѣ безъ предварительнаго закланія ножемъ. Этотъ случай имѣлъ мѣсто въ исторіи Гамилькара, сражавшагося съ жителями Сиракузъ Когда всѣ естественныя средства одержать побѣду не достигли цѣли и когда не помогло даже сожженіе на кострѣ всѣхъ животныхъ въ честь боговъ, Гамилькаръ, наконецъ, бросился самъ въ пламя, желая этимъ умилостивить прогнѣванныхъ боговъ. Но этотъ случай говоритъ лишь о добровольномъ принесеніи себя въ жертву, а не о предписанномъ закономъ Подобныя добровольныя жертвы были нерѣдки у семитовъ [2]), и онѣ не могутъ быть характерными для культа Молоха и не могутъ отрицать мысли о томъ, что взрослые, прежде чѣмъ быть сожженными въ честь Молоха, предварительно были убиваемы Если историкъ Евсевій говоритъ (въ Praep. Evang) о σφαγὴ и ἀποσφάττειν человѣческихъ жертвъ, то, очевидно, онъ этимъ имѣлъ въ виду сообщить, что въ древности, при принесеніи человѣческихъ жертвъ, убіеніе предшествовало сожженію. Иначе поступали въ тѣхъ случаяхъ, когда приносили въ жертву Молоху дѣтей. Послѣднихъ иногда сожигали на рукахъ идола прямо живыми, иногда же предварительно убивали. То и другое представляется вѣроятнымъ [3]) въ виду слѣдующихъ соображеній.

Извѣстно, что огонь есть необходимый аттрибутъ Молохова культа. Онъ есть символъ Молоха и стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ внутренней его природой. Съ его дѣятельностью, поэтому, можно отождествить дѣятельность Молоха. Въ виду этого, если у пророковъ говорится о язычествовавшихъ евреяхъ, что они *въ пищу богамъ своимъ чрезъ огонь проводили своихъ сыновей* (Іез. 23, 37) и *дочерей своихъ приносили идоламъ въ жертву на снѣденіе* (Іез. 16, 20), то этимъ отнюдь не утверждается, что человѣческія жертвы служили для Молоха въ собственномъ смыслѣ пищей, которую онъ пожи-

---

[1]) Münter, Religion der Karthager, 21.

[2]) Саллюстій, напр., говоритъ, что два брата Филена изъ Карѳагена однажды, во время войны, для блага отечества добровольно приказали зарыть себя въ землю живыми. De bello Jugurt. c. 79.

[3]) Вопреки мнѣнію Моверса (Die Phönizier, 1, 480), считающаго за басню сожиганіе дѣтей на рукахъ идола и признающаго только убіеніе дѣтей предъ сожженіемъ.

ралъ. Какъ бездушное существо, онъ не могъ вкушать пищи Выраженіе пророка значитъ лишь то, что приносившіяся въ честь этого идола жертвы были пожираемы физическимъ огнемъ О предшествующемъ сожженію жертвы убіеніи оно не говоритъ — Описывая статую Молоха, Діодоръ и еврейскіе раввины дѣло принесенія дѣтей въ жертву идолу такъ представляютъ. Обыкновенно, говорятъ они, руки и туловище идола сильно раскалялись Являлась какъ бы горящая печь. Въ эту печь бросали живыхъ дѣтей Идолъ самъ могъ совершать актъ умерщвленія пріятной ему жертвы Употреблявшійся въ подобныхъ случаяхъ механизмъ удовлетворялъ этой цѣли Обладая подвижными руками, онъ (какъ говорятъ раввины) поднималъ снизу вверхъ принесенное въ жертву дитя и затѣмъ уже опускалъ его въ огненное жерло. Подвижность рукъ, конечно, намѣренно была устроена. Язычники хотѣли, чтобы ихъ идолъ самъ, безъ помощи людей, дѣйствовалъ. „Онъ долженъ былъ, говоритъ Гиллани [1]), на подобіе живого существа, получать свою жертву и изъ нея особеннымъ образомъ приготовлять себѣ пищу" Ясно, что если бы для такого идола приносили въ жертву уже мертвыхъ дѣтей, то для его подвижныхъ рукъ не могло бы быть самодѣятельности. Дитя можно было бы тогда прямо бросать въ огненное отверстіе. Значитъ, и характеромъ устройства статуи Молоха требуется признать необходимость сожженія дѣтей безъ предварительнаго убіенія ихъ.

За всѣмъ тѣмъ, вѣроятность мысли о сожженіи дѣтей живыми въ честь Молоха можетъ быть подтверждена свидѣтельствомъ Клитарха, сохранившимся въ схоліяхъ на Платона и у Фотія. По смыслу этого свидѣтельства, финикіяне, въ особенности карѳагеняне, (въ большихъ моленіяхъ [2])) клали живого мальчика на раскаленныя руки статуи Сатурна (= Молоха); отъ боли члены этой жертвы судорожно сжимались и лицо дѣлало улыбку, что старались объяснить или въ смыслѣ довольства божества, или же въ смыслѣ недовольства. Затѣмъ руки статуи сбрасывали этого мальчика въ огненное жерло. Подобные же факты сохранились, кромѣ Клитарха, у другихъ писателей древности, имена и сочиненія которыхъ до насъ не дошли Объ этомъ можно заключать изъ замѣчанія Фотія: „φασὶν ἄλλοι τε καὶ Κλείταρχος" [3]). Кратки, сами по себѣ, эти свѣдѣнія, но весьма цѣнны. Древность не представляетъ противорѣчащихъ имъ свидѣтельствъ и не имѣетъ болѣе

---

[1]) Die Menschenopfer, 203

[2]) Ἐν εὐχαῖς μεγάλαις. Прибавленіе Фотія. См. Ghillany. Die Menschenopfer, 203.

[3]) Munter, Religion der Karthager, 22

вѣрныхъ; напротивъ, подтвержденіе ихъ представляетъ, напр., въ сказаніи о мѣдномъ Талосѣ (т е Кронѣ), обитавшемъ на о. Критѣ и въ Сардиніи. По сохранившейся сагѣ этотъ Талосъ бросился въ огонь и горящій обратно выпрыгнулъ изъ него. Впослѣдствіи онъ къ пылающей груди прижималъ свою жертву, пока, наконецъ, послѣдняя, при корченіи лица, которое называли сарданскимъ смѣхомъ (отъ σαίρειν = смѣяться) [1]), Σαρδάνιος γέλως, не прекращала своей жизни.

Раввины говорятъ, что, при принесеніи живыхъ дѣтей въ жертву Молоху, языческіе жрецы крикъ этихъ дѣтей, лежавшихъ на рукахъ идола, старались заглушить звукомъ литавръ и другихъ музыкальныхъ инструментовъ, чтобы отцы не прониклись состраданіемъ къ жертвѣ [2]) То же, только съ нѣкоторымъ отличіемъ, даетъ видѣть и Плутархъ. Онъ такъ говоритъ о принесеніи дѣтей въ жертву у карѳагенянъ. „Мать стояла при жертвоприношеніи, не проливая слезъ и не издавая стоновъ. Если она стонала и плакала, то подвергалась штрафу; дитя же все-таки приносимо было въ жертву. Близъ статуи бога царилъ шумъ отъ игры на флейтахъ и отъ удара въ бубны, чтобы крикъ и жалобные стоны дидяти не были слышны“ [3]). Христіанскіе апологеты: Минуцій Феликсъ [4]) и Тертулліанъ [5]) къ этому прибавляютъ, что во время жертвоприношенія отцы и матери старались предотвратить крикъ дѣтей чрезъ поцѣлуи и другіе знаки любви.

Но не всѣ статуи Молоха имѣли такой видъ, о какомъ упоминаетъ Діодоръ и раввины. Нѣкоторыя статуи были безъ двигающихся рукъ и похожаго на печь туловища. Для такихъ статуй несомнѣнно, жертвы были предварительно убиваемы и потомъ уже по частямъ на алтаряхъ сожигаемы. Въ этомъ случаѣ поступали такъ же, какъ и при принесеніи въ жертву животныхъ. Слово

---

[1]) Σαίρειν δὲ ἐστὶ τό διέλκειν τὸ στόμα καὶ χαίρειν. См. у Шольца въ Götzendienst, 191. Нѣкоторые (Павзаній 10, 17 и др.), впрочемъ, понимаютъ это выраженіе въ томъ смыслѣ, что въ древности преступнику, перенесшему тяжелое наказаніе, давали растущую въ Сардиніи траву, которая заставляла его, не смотря на величайшую боль, противъ воли, смѣяться

[2]) Selden, De dis Syris, Synt. 1, c. 6, p 170.

[3]) De superst. 13 См. Scholz, Götzendienst, 191.

[4]) „Въ нѣкоторыхъ странахъ Африки родители приносятъ Сатурну въ жертву своихъ младенцевъ, ласками и поцѣлуями старясь прекратить ихъ плачъ, чтобы жертва закалалась безъ плача“. Октавій, 30. („Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ“, изд. о. Преображенскимъ въ Москвѣ)

[5]) „Сатурнъ, не щадившій собственныхъ дѣтей, можетъ ли пощадить чужихъ, которыхъ сами отцы и матери ему приносятъ, лаская ихъ въ то время, когда ихъ закалываютъ, дабы они не плакали“ (Апологія, 9. Творенія Тертуллиана въ пер. Карпѣева, Спб, 1848).

Божіе (см вышеприведенныя свидѣтельства) прямо говоритъ въ пользу такого образа принесенія дѣтей въ жертву Молоху.

Итакъ, двѣ главныхъ формы можно усмотрѣть въ культѣ Молоха: а) сожженіе съ предварительнымъ закланіемъ и б) сожженіе (живыхъ людей) безъ закланія. Такъ, по крайней мѣрѣ, можно заключать изъ подлиннаго смысла библейскаго выраженія: *проводить дѣтей чрезъ огонь*. Но нѣкоторые библейскіе археологи (преимущественно раввины—Кимхи, Ярхи, Маймонидъ, Микотци и др [1]) называютъ еще третью форму культа Молоха Толкуя буквально выраженіе *проводить дѣтей чрезъ огонь*, они видятъ въ немъ указаніе на дѣйствительное проведеніе дѣтей между двухъ огней При этомъ думаютъ, что это проведеніе между двухъ огней имѣло значеніе очистительной жертвы въ честь Молоха [2]). Однако такъ нельзя думать. Жертвы въ культѣ Молоха не имѣли моральнаго значенія Онѣ, какъ показано выше, имѣли только умилостивительное значеніе: язычники хотѣли ими предотвратить гнѣвъ грознаго божества и смягчить суровое сердце послѣдняго. Съ другой стороны, выраженіе *проводить дѣтей чрезъ огонь* употребляется въ Библіи въ разсужденіи о приносимыхъ Молоху человѣческихъ жертвахъ, при чемъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣняется другими выраженіями, напр: *сожигать, закалать, проливать кровь* и т. п (см вышепредставленныя мѣста изъ Слова Божія) Въ виду этого *проведеніе чрезъ огонь* не могло составлять отдѣльной формы въ культѣ Молоха и замѣнять собою какъ сожженіе дѣтей живыми, такъ и предшествующее сожженію убіеніе ихъ Весьма вѣроятно мнѣніе [3]), что это проведеніе тѣсно было связано съ двумя послѣдними актами жертвоприношеній въ честь Молоха, только предшествовало имъ. Убѣдиться въ этомъ дастъ возможность примѣръ женщинъ въ Кастабалѣ, безъ всякаго поврежденія проходившихъ чрезъ священный огонь богини Мелехетъ, прежде чѣмъ быть принесенными ей въ жертву. Примѣры того, что во многихъ странахъ и у многихъ народовъ прохожденіе чрезъ огонь существовало какъ отдѣльный религіозный актъ, не говорятъ противъ высказаннаго положенія о связи этого акта съ

---

[1]) Selden, De dis Syris Synt. 1. c VI, p. 167.

[2]) Мнѣнія древнихъ, такъ объяснявшихъ библейское выраженіе *проводить дѣтей чрезъ огонь*—съ цѣлью ихъ (дѣтей) очищенія, собраны у Карпцова въ Apparatus historico-criticus, p 487 ann. Основательное и подробное опроверженіе ихъ можно читать у Гезеніуса въ Thesaurus, II, 985 ʾābʰar.

[3]) Разумѣется мнѣніе Мюллера въ Real—Encyklopadie v. Herzog, 1 Aufl., Bd IX, „Moloch“.

сожженіемъ и убіеніемъ людей [1]). Эти примѣры, какъ справедливо замѣчаетъ Шольцъ [2]), не имѣютъ никакого отношенія къ культу Молоха; они говорятъ только о простомъ очищеніи чрезъ огонь, который служилъ символомъ очищенія, а не объ очистительныхъ жертвахъ

Однако, какъ бы ни толковали характерное для культа Молоха библейское выраженіе *проводить дѣтей чрезъ огонь* [3]), сколько бы объясненій ни прилагали къ нему: общій смыслъ его долженъ остаться одинъ и тотъ же Ниодно изъ объясненій не исключаетъ съ необходимостью вытекающей изъ него мысли объ огненной, все истребляющей, природѣ Молоха Огонь есть непремѣнный аттрибутъ Молохова культа и есть знамя самого Молоха Изъ того обстоятельства, что на алтаряхъ Мелькарта, бога солнца, непрестанно поднималось огненное пламя, можно заключить, что огонь составлялъ необходимость бога солнца. По аналогіи съ этимъ,

---

[1]) Указаніе на обычай проходить чрезъ огонь съ цѣлью очищенія можно находить какъ въ древней литературѣ, такъ и въ новой. Объ этомъ обычаѣ упоминаютъ даже нѣкоторые учители христіанской Церкви. Бл. Ѳеодоритъ говоритъ, напр., что онъ самъ былъ свидѣтелемъ, какъ, съ цѣлью посвященія богу дѣтей, проводили ихъ чрезъ огонь. На вопросъ „какъ должно разумѣть сказанное объ Ахазѣ, что онъ сыновъ своихъ преведе сквозѣ огонь“ (4 Цар. 16, 3)? бл. учитель Церкви такъ отвѣчаетъ „въ сихъ словахъ подразумѣвается суевѣрный обычай, сохранившійся и до нашего времени. Ибо въ нѣкоторыхъ городахъ, видѣлъ я, разъ въ годъ на улицахъ разлагаютъ костры, и чрезъ нихъ перескакиваютъ не только дѣти, но и совершенно возрастные, а младенцевъ переносятъ чрезъ огонь матери; и сіе почитается предохранительнымъ и очистительнымъ дѣйствіемъ“ (Твор. бл. Ѳеодорита въ рус. пер., ч I, вопр. 47 на 4 Цар.). У римлянъ въ Палиніи, по словамъ этого учителя Церкви, въ праздникъ богини Палесъ, прыгали чрезъ огненный костеръ изъ соломы и сѣна Въ VII в. по Р. Хр. это прыганіе чрезъ зажженные предъ лавками и домами костры до того широко было распространено, что шестой вселенскій соборъ особымъ правиломъ (65) вынужденъ былъ упразднить его, какъ безумный старинный обычай. Въ Германіи, Франціи и сѣверной Европѣ этотъ обычай существовалъ и въ средніе вѣка, а въ кантонѣ Швицѣ—даже въ прошедшемъ вѣкѣ, не смотря на противодѣйствіе ему со стороны духовныхъ лицъ. Нѣчто, подобное этому обычаю, существовало и у языческихъ славянъ, въ ночь на Ивана Купалу перепрыгивавшихъ чрезъ зажженные костры. Въ Ост-Индіи и нынѣ мужчины съ новорожденными младенцами проходятъ чрезъ огонь.

[2]) Götzendienst, 186

[3]) Нѣкоторые библеисты (Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 305), сопоставляя два параллельныя мѣста—2 Пар. 28, 3 и 4 Цар. 16, 3, въ объясненіи этого выраженія, приходятъ къ той мысли, что въ немъ вмѣсто he'ĕbhîr (отъ 'bhr=проходить, въ Hif. = проводить) нужно читать hibhe îr (отъ bhr=истреблять; въ Hif= сожигать). Такая замѣна, однако, должна быть признана произвольною, ибо во всѣхъ существующихъ еврейскихъ спискахъ Библіи стоитъ не hibhe îr, а he 'bhîr.

можно полагать, что и Молохъ представлялъ собою солярное божество, если огонь составлялъ необходимый аттрибутъ его культа и символъ его самого [1]).

---

[1]) За бога солнца признаютъ Молоха весьма многіе знатоки древностей, напр Munter (Religion der Karthager, 5 ff). Creuzer (Symbolik, II, 267 f.), Scholz (Götzendienst, 194 f.) и др Но нѣкоторые видятъ въ немъ лишь планетное божество Такъ, Грамбергъ (Kritische Geschichte Religionsideen d. A. T, Bd. I, 474 f.) и Гиллани (Die Menschenopfer, 186), съ которыми согласны Винеръ (Realwörterbuch. Bd. II, 101), Даумеръ (Der Feuer und Molochdienst d A. H.) и др нѣкоторые, говорятъ, что Молохъ былъ первоначально олицетвореніемъ планеты Сатурна, которая, по Макробіусу, имѣла значеніе первой между планетами (1,7.14) и считалась виновницей несчастій Въ пользу послѣдняго мнѣнія, повидимому, говоритъ то обстоятельство, что древніе писатели называютъ Молоха Крономъ или Сатурномъ Діодоръ (2.30), напр., свидѣтельствуетъ, что вавилоняне самую главную планету, которой они были обязаны большею частію своихъ прорицаній и которая у грековъ называлась Крономъ, называли Эломъ (Ἥλος). Финикіяне также называли Эла или Бела Крономъ (Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orelli p. 26). По финикійской теогоніи Элъ или Кронъ былъ сыномъ Урана (Ваалсамена). Однажды во время чумы, когда на землѣ усилилась смертность, Элъ принесъ Урану во всесожженіе своего любимаго сына въ царскомъ украшеніи, а надъ собою и своими союзниками совершилъ обрѣзаніе. Послѣ его смерти была посвящена ему звѣзда, названная по его имени (Sanchoniathonis fragmenta, p 36, ср. И. Г. Тропцкій, Религіозное, общ. и гос. состояніе евреевъ во время судей, стр. 88—89) Не смотря на видимую вѣроятность представленнаго мнѣнія (о первоначально планетномъ значеніи Молоха), дѣло нужно представлять иначе Хотя служеніе звѣздамъ вообще древне и широко было распространено въ различныхъ странахъ. тѣмъ не менѣе астрологическое значеніе боговъ принадлежитъ только позднѣйшему времени Олицетвореніемъ планетъ боги сдѣлались лишь впослѣдствіи изъ носителей той или другой силы солнца. Ваалъ, въ древности олицетворявшій производительную силу солнца, напр., только впослѣдствіи былъ смѣшанъ съ планетой Юпитеромъ, которая отвѣчаетъ Мардуку вавилонской системы боговъ. По аналогіи съ этимъ, и о Молохѣ, божествѣ одной съ Вааломъ природы, должно сказать то же; должно признать, что и ему только въ позднѣйшее время могла быть посвящена планета Сатурнъ. Вначалѣ онъ былъ солярнымъ богомъ. Приведенныя выше свидѣтельства древнихъ не противорѣчатъ этому: ибо ни греческій Кронъ, ни итальянскій Сатурнъ первоначально не были божествами планетъ. Если въ сочиненіяхъ древнихъ Молохъ и называется Сатурномъ или Крономъ, то это нужно относить не къ планетамъ этого имени, а къ древнему богу, требовавшему человѣческихъ жертвъ и пожиравшему своихъ собственныхъ дѣтей (Herzog, Real-Encyklopadie, 1 Aufl., Bd. IX, „Moloch“), Невозможно также признать Молоха и за олицетвореніе планеты Юпитера, какъ предполагаетъ Гезеніусъ, или за олицетвореніе планеты Марса, какъ думаетъ Моверсъ. Въ первомъ случаѣ Молохъ долженъ быть отождествленъ съ Вааломъ, которому впослѣдствіи была посвящена планета Юпитеръ; а это представляется невозможнымъ въ виду существовавшаго между этими божествами различія. Правдоподобнѣе второе предположеніе. За него говоритъ то обстоятельство, что почти у всѣхъ народовъ древности Марсу приписывалось происхожденіе несчастій. Арабы,

Съ представленіемъ о Молохѣ, какъ олицетвореніи разрушительной силы солнца, у древнихъ соединялось представленіе о войнѣ, которая несетъ съ собою гибель и разрушеніе. Что Молохъ былъ богомъ войны, это подтверждается, съ одной стороны, фактомъ принесенія ему, во время военныхъ бѣдствій, а равно и по окончаніи войны, въ жертву самыхъ лучшихъ въ государствѣ людей [1]), а съ другой—посвященіемъ ему огня, служившаго на языкѣ семитовъ образомъ войны, поскольку эта стихія (огонь) такъ же безпощадно истребляетъ предметы, какъ губительная война—города и народы (ср Числ. 21, 28; Суд 9, 15. 20; Ис. 9, 18 и сл.; 26, 11; 42, 25; Іер. 48, 45; Амос. 1, 10; Наум 3, 15; Захар. 11, 1 и др) Радіусы солнца, олицетворяемаго богомъ, для древ-

---

въ противоположность Сатурну, называли Марса parvum infortunium За красный свѣтъ этой планеты древніе присвоили ей характеръ страшнаго бога, своимъ сильнымъ зноемъ все истребляющаго. Ниодно божество древности болѣе, чѣмъ Молохъ, представитель разрушенія и олицетвореніе все истребляющаго огня, не соотвѣтствовало этой планетѣ по своимъ свойствамъ. Къ тому же извѣстно, что у нѣкоторыхъ народовъ въ честь Марса были приносимы человѣческія жертвы (Gesenius. Commentar uber Jesaja, II. 345) состоявшія изъ воиновъ, одѣтыхъ въ окровавленныя одежды. На связь Молоха съ Марсомъ, по замѣчанію Гиллани (Die Menschenopfer, 191—192, ср. Movers, Die Phönizier. I, 219), указываетъ то что у семитскихъ народовъ почитавшихъ Молоха, признавалась священною свинья, животное Марса, она приносилась ими въ жертву богу, но мясо ея не было употребляемо въ пищу. По Плутарху (Amat c 13), въ Греціи и самъ Марсъ былъ изображаемъ съ головою свиньи, а въ Египтѣ свинья служила даже символомъ злого духа Тифона. Однако и это, болѣе правдоподобное, предположеніе можно признать лишь съ ограниченіемъ. Связь между Молохомъ и Марсомъ, дѣйствительно, можетъ быть допущена; но она принадлежитъ только позднѣйшему времени Отождествленіе Молоха съ Марсомъ противорѣчитъ свидѣтельствамъ древнихъ, которые сближаютъ Молоха съ Сатурномъ и Геркулесомъ, и, съ другой стороны, мысли о единствѣ происхожденія Молоха съ Вааломъ. Наиболѣе естественнымъ представляется такое отношеніе между Молохомъ и планетами Сатурномъ и Марсомъ, какое существовало у вавилонянъ между Адаромъ и Сатурномъ, т. е. Молохъ, этотъ страшный семитическій богъ, проявлявшій свое могущество въ грозныхъ разрушительныхъ явленіяхъ природы (въ такомъ видѣ перешедшій въ Финикію изъ Вавилоніи), по своей идеѣ первоначально былъ связанъ съ солнцемъ и небомъ вообще; но впослѣдствіи онъ могъ отождествляться съ планетами Марсомъ или Сатурномъ, признававшимися вмѣстилищемъ или источникомъ небеснаго огня въ его разрушительныхъ дѣйствіяхъ. Въ Вавилонѣ это смѣшеніе могло произойти раньше, чѣмъ у ханаанскихъ народовъ, которые въ этомъ случаѣ подражали ассиро-вавилонянамъ, болѣе другихъ народовъ потрудившимся надъ развитіемъ своего религіознаго сознанія.

[1]) Объ этомъ говорятъ многіе древніе историки, напр: Курціусъ тирскій (lib. IV, c. 15) и Діодоръ карѳагенскій (lib. XX, c. 14). По смыслу ихъ свидѣтельствъ, Сатурну (= Молоху) во время военныхъ бѣдствій приносили много сыновей и дочерей (изъ цитованнаго сочиненія Гиллани).

нихъ имѣли значеніе символа стрѣлъ, употребляемыхъ на войнѣ На этомъ основаніи можно сказать, что для аммонитянъ Молохъ имѣлъ такое же значеніе, какое для моавитянъ ихъ національное божество — Хамосъ, вослѣдствіи отождествленный съ богомъ войны Марсомъ [1]).

Изъ сдѣланнаго анализа природы Молоха и его культа можно видѣть, что это грозное божество представляло собою исключительный типъ Въ немъ отражается вѣрованіе древнихъ (семитовъ) въ неприступность божества, далеко стоявшаго отъ человѣка и служившаго для послѣдняго грозою, требовавшаго себѣ постоянно крови и крови, преимущественно крови невинныхъ дѣтей. Этому богу чуждо было все отрадное для нравственнаго-религіознаго чувства человѣка, почему отъ своихъ почитателей онъ и не требовалъ совершенства и нравственныхъ доблестей. Ему угодны были лишь жертвы, какъ вещество, а не какъ „духъ сокрушенный и сердце сокрушенное и смиренное" (Пс 50, 19), или „милости", какихъ хочетъ Богъ еврейскаго избраннаго народа (Ос. 6, 6). Ему пріятно было, чтобы человѣкъ стоялъ въ отношеніи къ нему такъ же, какъ рабъ къ своему деспоту—господину, не знающему границъ своего произвола, и не сознавалъ себя личностью, „освобожденною отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ" (Рим 8, 21).

Съ точно такимъ же характеромъ Молохъ является и въ средѣ еврейскаго народа Хотя законъ Моисеевъ (Лев. 18, 21; 20, 2 и сл.), подъ страхомъ смертной казни, запретилъ евреямъ приносить дѣтей въ жертву этому идолу, тѣмъ не менѣе не уничтожилъ привязанности къ нему. Еврейская исторія показываетъ, что многіе изъ богоизбраннаго народа очень сильно увлеклись аммонитскою мерзостью. Даже мудрѣйшій еврейскій царь Соломонъ не былъ свободенъ отъ увлеченія. Онъ первый оказался нарушителемъ указанной Божественной заповѣди. Въ угоду своимъ языческимъ женамъ, примѣромъ своимъ онъ первый санкціонировалъ въ еврейскомъ царствѣ порочное служеніе Молоху, называвшемуся также иногда Милхомомъ (3 Цар. 11, 5. 7; 4 Цар. 11, 33; 23, 10. 13) [2]). Послѣ

---

[1]) Herzog, Real-Encyklopädie, 2 Aufl, Bd. I, 942.

[2]) Нѣкоторые археологи, напр.: Мовереъ (Die Phonizier, I, 324) и Эвальдъ (Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 100), не считаютъ Молоха и Милхома за одно божество, главнымъ образомъ, въ виду того, что въ свидѣтельствахъ Свящ. Писанія, говорящихъ о Милхомѣ, не упоминается о принесеніи ему въ жертву дѣтей, что было особенностью Молохова культа. Но это мнѣніе не можетъ быть согласовано съ свидѣтельствомъ свящ. писателя 3 кн. Царствъ (11, 7), ясно отождествляющимъ Молоха и Милхома (ср. 11, 7 и 11, 5). Неупоминаніе о человѣческихъ жертвахъ въ честь Милхома можетъ

него это идолослуженіе развилось какъ въ царствѣ израильскомъ (4 Цар. 17, 17; Іез. 23, 37), такъ въ особенности въ іудейскомъ, въ послѣднемъ преимущественно во дни Ахаза и Манассіи. Ахазъ въ названной по имени сыновъ Гиннома [1]) долинѣ сыновъ Энномовыхъ [2]) въ жертву Молоху принесъ своего собственнаго сына (по 2 Пар. 28, 3 даже болѣе, чѣмъ одного), проведши его чрезъ огонь (4 Цар 16, 3; 2 Пар 28, 3; ср Іос Флав., Древн Іуд IX, 12. 1)

быть объяснено слѣдующимъ соображеніемъ. Язычники не всегда одинаково чествовали своихъ боговъ Въ различныя времена у нихъ существовали различныя формы чествованія боговъ (ср. напр. Ваала). Все зависѣло отъ тѣхъ или другихъ обстоятельствъ. Что считали они позволительнымъ въ одно время, тому нерѣдко не давали мѣста въ другое. Во времена Соломона, можетъ быть, не приносились Милхому человѣческія жертвы изъ уваженія къ царю и изъ опасенія оскорбить его нѣжное сердце. При этомъ не слѣдуетъ забывать, что, кромѣ человѣческихъ жертвъ, Молоха чествовали другими жертвами, для которыхъ, по описаніямъ раввиновъ, существовали особенныя отверстія въ статуѣ идола. Весьма вѣроятно, что во время Соломона чтили Молоха именно этими жертвами.

[1]) Кто были сыновья Гиннома, достовѣрно неизвѣстно. Предполагаютъ, что Гиннномъ былъ владѣтель мѣстности, которая во время царей была уступлена для принесенія на ней общественной жертвы. Но раввины (Кимхи и Ярхи) евр. слово гиннном hinnōm понимали въ нарицательномъ смыслѣ. „стонъ, вопль“, и названіе „долина сыновей Энномовыхъ“ замѣняли названіемъ „долина сыновей стенанія“. Въ послѣднемъ словѣ усматривали они намекъ на предсмертные стоны, которые были издаваемы несчастными жертвами мрачнаго изувѣрства древнихъ язычниковъ, въ честь Молоха сожигавшихъ своихъ дѣтей въ означенной долинѣ. Думаютъ, что долина получила свое названіе въ довольно позднее время, м. б., при Ахазѣ. Но этому противорѣчатъ слѣдующія мѣста въ кн. Іисуса Навина· 15, 8, 18, 16, изъ которыхъ видно, что означенная долина получила свое названіе прежде. чѣмъ сдѣлалась мѣстомъ человѣческихъ жертвъ

[2]) Эта долина находилась на южной и югозападной сторонѣ Іерусалима, въ мѣстности, изобиловавшей рощами и садами и богатой орошеніемъ и растительностью Во времена отступленія евреевъ отъ Бога эта пріятная и увеселительная мѣстность была опредѣлена для сожженія несчастныхъ дѣтскихъ жертвъ. Но съ того времени, какъ благочестивый царь Іосія осквернилъ ее, ревнуя о благочестіи въ іудейскомъ царствѣ, и послѣ плѣна вавилонскаго, внушившаго всѣмъ іудеямъ полное отвращеніе къ идолопоклонству, въ глазахъ народа она потеряла свое священное значеніе Она сдѣлалась мѣстомъ, куда изъ города свозили нечистоты, выбрасывали человѣческія кости, трупы казненныхъ преступниковъ и павшихъ животныхъ и т. п. Для очищенія зараженнаго воздуха здѣсь постоянно горѣлъ огонь, вслѣдствіе чего мѣсто представлялось страшнымъ и отвратительнымъ. Раввины назвали эту мѣстность огненною долиною или геенною (отъ gê hinnōm или gê ben hinnōm). Съ этимъ названіемъ позднѣйшіе іуден стали соединять понятіе о мѣстѣ будущихъ (за гробомъ) страшныхъ мученій грѣшниковъ. Въ послѣднемъ значеніи слово „геенна“ неоднократно употребляетъ Христосъ-Спаситель (Мо. 5, 22. 29—30; 10 28; 18 9; 23, 15. 33, Мр 9, 43—48. Лк 12, 5)

То же самое здѣсь впослѣдствіи повторилъ и Манассія (4 Цар. 21, 6; 2 Пар 33, 6). Долина сыновъ Энномовыхъ въ это время сдѣлалась главнымъ мѣстомъ (но не единственнымъ, потому что кромѣ этой долины у пророковъ (Ис. 57, 3 и сл.) называются еще долины между разсѣлинами скалъ, какъ мѣста культа Молоха), на которомъ сожигались въ честь Молоха человѣческія жертвы. Не вся долина имѣла такое значеніе. Для принесенія человѣческихъ жертвъ, въ ней отведено было лишь одно мѣсто, которое называлось Тофетъ topʰetʰ (4 Цар 23, 10; Іер 7, 31; 19, 1 и сл 11 и сл. 32, 35) [1]).

Долго ли въ средѣ еврейскаго народа существовало служеніе губительному и жестокому Молоху, Библія не говоритъ. Весьма вѣроятно (ср. Іезек. 20, 26. 31), что въ душахъ язычествовавшихъ израильтянъ оно оставалось и послѣ смерти благочестиваго Іоси, разрушившаго Тофетъ въ долинѣ сыновъ Энинома и осквернившаго мѣста жертвоприношеній въ честь этого божества настолько, что при немъ никто уже не проводилъ своихъ дѣтей чрезъ огонь (4 Цар 23, 10—13). Долгое время оно оскорбляло Іегову, почему и не могло оставаться безъ грознаго обличенія со стороны пророковъ Іеговы, ревнителей истиннаго благочестія въ еврейскомъ

---

[1]) Библеисты неодинаково объясняютъ значеніе слова Тофетъ. По общераспространенному объясненію, котораго держались, главнымъ образомъ, равнины-Кимхи, Ярхи и др., тофетъ (отъ tôpʰ=бубенъ) означаетъ тимпанное мѣсто, т. е такое, въ которомъ священнодѣйствія въ честь Молоха совершались подъ звуки тимпановъ, заглушавшихъ раздиравшіе душу стоны дѣтей, приносимыхъ въ жертву идолу. Бл. Іеронимъ производитъ Тофетъ отъ pāthāh= быть отворену, открыту, и понимаетъ его въ значеніи „равнина“, которая обильно орошалась источникомъ Силоамскимъ и была окружена увеселительными садами и рощами „Tophet, говоритъ онъ (въ Толков. на Ис. гл. 30 и Іер. 7), lingua hebraea interpretatur latitudo“. Нѣкоторые производятъ слово тофетъ отъ tapʰ =малютка, малолѣтнія дѣти и въ самомъ названіи видятъ указаніе на дѣтскія жертвы, сожигавшіяся въ честь Молоха въ долинѣ сыновъ Энинома Хотя каждое изъ этихъ объясненій соотвѣтствуетъ назначенію самаго мѣста и подходитъ къ характеру совершавшагося тамъ идолослуженія, тѣмъ не менѣе всѣмъ имъ должно предпочесть то, которое держится халдейскаго словопроизводства, именно тофетъ производитъ отъ халдейскаго tôpʰ=араб. taffa (по Гезеніусу)=выплевывать При такомъ пропзводствѣ слово тофетъ можетъ быть приложено къ идоламъ, которые въ Библіи называются „мерзостію“. Въ разсужденіи о мѣстѣ страшныхъ жертвъ въ честь Молоха оно будетъ означать мерзкое, отвратительное мѣсто, гдѣ находились идольскіе жертвенники и капища. По всей вѣроятности, такое значеніе дано было этому мѣсту благочестивыми іудеями, въ знакъ ихъ презрѣнія и отвращенія къ отправлявшемуся тамъ культу Молоха Болѣе подробныя свѣдѣнія о Тофетъ см. у Карпцова въ Apparatus historico-criticus, 484—485 a, Гезеніуса въ Thesaurus, Th. III, 1497, ср. „Опытъ Библ Слов. собств. именъ“ пр. П. Ѳ. Соларскаго, т 4, стр 179.

народѣ Св. пр. Іезекіиль (20, 31) угрожаетъ народу еврейскому отведеніемъ въ плѣнъ за это идолослуженіе.

Вопросъ объ источникѣ еврейскаго служенія Молоху въ библейско-археологической литературѣ неодинаково рѣшается. Большинство археологовъ [1]), обращая вниманіе на культъ Молоха во время царя Ахаза, единогласно признаетъ это служеніе за подражаніе ассирійскому идолопоклонству Адар-Малику и Ану-Малику, которыхъ ассиріяне также чествовали человѣческими жертвами. Основаніе для этой мысли, обыкновенно, указывается въ исторіи сношеній Ахаза и его народа съ ассиріянами (ср Іез. 23, 5—10), которые, какъ извѣстно, произвели пагубное вліяніе на внутреннюю, въ частности религіозную, жизнь іудейскаго народа Но нѣкоторые библеисты-археологи [2]) съ большею справедливостью утверждаютъ, что корень израильскаго служенія Молоху заключается въ идолослуженіи хананеевъ, а служеніе этому идолу при Ахазѣ есть прямое подражаніе служенію ханаанскихъ народовъ. Прямыя свидѣтельства Слова Божія говорятъ въ пользу этого мнѣнія. Сюда относятся, напр., слѣдующія мѣста Св. Писанія: 1) *приносили* (евреи) *сыновей своихъ и дочерей своихъ въ жертву бѣсамъ; проливали кровь невинную, кровь сыновей своихъ и дочерей своихъ, которыхъ приносили въ жертву идоламъ хананеискимъ*... (Пс. 105, 37—38); 2) *ходилъ* (Ахазъ) *путемъ царей израильскихъ, и даже сына своего провелъ чрезъ огонь, подражая мерзостямъ народовъ, которыхъ прогналъ Господь отъ лица сыновъ израилевыхъ* (4 Цар. 16, 3; ср. 2 Пар. 28, 3); 3) *и попустилъ* (Господь) *имъ* (израильтянамъ) *оскверниться жертвоприношеніями ихъ* (язычниковъ), *когда они стали проводить чрезъ огонь всякій первый плодъ утробы, чтобы разорить ихъ, дабы знали, что я Господь* (Іез. 20, 26, ср. 31). Сюда можно отнести еще слѣдующія мѣста изъ Моисеева Пятокнижія: 4) *Изъ дѣтей твоихъ* (израиль) *не отдавай на служеніе Молоху, и не безчести имени Бога твоего. Я Господь* (Лев. 18, 21)... *ибо всѣмъ этимъ осквернили себя народы, которыхъ Я прогоняю отъ васъ* (тамъ же, ст. 24); 5) *Сказалъ Господь Моисею, скажи сіе сынамъ израилевымъ: кто изъ сыновъ израилевыхъ и изъ пришельцевъ, живущихъ между израильтянами, дастъ изъ дѣтей своихъ Молоху; тотъ да будетъ преданъ смерти; народъ земли да побьетъ его камнями И Я обращу лице Мое на человѣка того, и истреблю его изъ на-*

---

[1]) Къ числу защитниковъ ассирійскаго происхожденія еврейскаго служенія Молоху принадлежатъ, напр. Моверсъ (Die Phönizier, Bd. 1, 64 f.), Кейль (Руков. въ Библ Археологіи, ч. 1, 579), Шрадеръ (Theologische Studien und Kritiken 1874, 324—332) и др.

[2]) Напр.· Шольцъ въ Götzendienst, 185

рода его, за то, что онъ далъ изъ дѣтей своихъ Молоху, чтобы осквернить святилище Мое и обезчестить святое имя Мое. И если народъ земли не обратитъ очей своихъ на человѣка того, когда онъ дастъ изъ дѣтей своихъ Молоху, и не умертвитъ его то Я обращу лице Мое на человѣка того и народъ его, и истреблю его изъ народа его, и всѣхъ блудящихъ по слѣдамъ его, чтобы блудно ходить въ слѣдъ Молоха (Лев 20, 1—5); 6) *Когда ты войдешь въ землю, которую дастъ тебѣ Господь, Богъ твой, тогда не научись дѣлать мерзости, какія дѣлали народы сіи. Не долженъ находиться у тебя проводящій сына своего или дочь свою чрезъ огонь . прорицатель, волшебникъ... ибо мерзокъ предъ Господомъ всякій, дѣлающій это, и за сіи то мерзости Господь, Богъ твои, изгоняетъ ихъ отъ лица твоего* (Втор 18, 9 - 12) Изъ всѣхъ этихъ мѣстъ открывается: 1) еще задолго до сношеній съ ассиріянами (при Ахазѣ) израильтяне проводили дѣтей своихъ чрезъ огонь, или служили Молоху [1]); слѣды человѣческихъ жертвъ были у нихъ еще до времени судей (Пс 105, 37 38) и гораздо ранѣе (Іез. 20, 26; ср 20, 31); 2) жертвы ихъ были подражаніемъ хананскимъ жертвамъ въ честь Молоха. Во всѣхъ приведенныхъ свидѣтельствахъ онѣ поставляются въ связь съ хананскими культами и мерзостями Особенно это замѣтно при чтеніи 105 псалма, 20 гл кн пр. Іезекіиля, 18 и 20 главъ книги Левитъ и 18 гл. кн. Второзаконія. Въ 4 кн. Царствъ (16, 3; ср. 2 Пар 28, 3), въ кн. Левитъ (18, 24) и Второзаконіи (18, 9. 12) о нихъ замѣчается, что онѣ были подражаніемъ жертвамъ въ честь *мерзостей народовъ, которыхъ прогналъ Господь отъ лица сыновъ израилевыхъ*, или такими дѣйствіями, какими *осквернили себя народы, которыхъ Господь обѣщался изгнать отъ лица сыновъ израилевыхъ*. Подъ этими народами должно разумѣть хананеевъ, которыхъ самъ Господь обѣщался прогнать отъ лица сыновъ израилевыхъ (Іис. Нав. 23, 5) и дѣйствительно прогналъ (Іис. Нав. 24, 18 и др.). Что отъ грубыхъ хананеевъ евреи взяли культъ Молоха съ ужасными человѣческими жертвами, — это подтверждается и характеромъ самаго культа, по своимъ проявленіямъ вполнѣ отвѣчавшаго природнымъ свойствамъ жестокихъ и мрачныхъ потомковъ Ханаана, сына Хама [2]).

---

[1]) Въ Моисеевомъ Пятокнижіи не сказано прямо о служеніи израиля Молоху Однако изъ частыхъ предостереженій относительно этого служенія можно заключить, что оно было фактомъ Нѣкоторыя узаконенія, содержащіяся въ Пятокнижіи Моисеевомъ, направлены противъ господствовавшихъ до нихъ преступленій.

[2]) Предположеніе объ ассирійскомъ происхожденіи служенія Молоху у евреевъ, помимо несоотвѣтствія исторіи и характеру культа еврейскаго

§ 7. Таммузъ.

Къ числу боговъ, почитаніемъ которыхъ осквернили себя евреи, относится Таммузъ (Tammûz, у LXX Θαμμούς, или, по другому варіанту, Θαμούς). Упоминаніе объ этомъ идолѣ содержится въ слѣдующемъ свидѣтельствѣ пр. Іезекіиля: *и привелъ меня* (пророка) *Господь ко входу во врата дома Господня, которыя къ сѣверу, и вотъ, тамъ сидятъ женщины, плачущія по Ѳаммузѣ* (8, 14) Въ данномъ свидѣтельствѣ пророка не разъясняются ни природа, ни характеръ бога Въ вульгатѣ, въ соотвѣтствіе имени Таммузъ, поставлено „Адонисъ" (Adonis). Такое же отождествленіе Таммуза съ Адонисомъ замѣчается и въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви [1]). Оригенъ (въ Толк. 8 гл. Іезек [2]), напр., прямо говоритъ, что называемый евреями и сиріянами Таммузъ у грековъ назывался Адонисомъ. Тождество Таммуза съ Адонисомъ признаютъ: бл. Іеронимъ (въ Толк. на 8 гл. пр. Іезек.), Кириллъ александрійскій (въ Толк. на Ис. 18 гл), Прокопій газскій (въ Толк. на Ис. гл. 18) и др. Основанія для этого отождествленія Таммуза и Адониса нигдѣ не представлены По всей вѣроятности, они заключаются въ сходствѣ культовъ того и другого и въ единствѣ ихъ происхожденія отъ сиро-финикіянъ, среди которыхъ Адонисъ пользовался большою извѣстностью, какъ можно видѣть изъ многихъ литературныхъ свидѣтельствъ древности. Вотъ какія свѣдѣнія о сиро-финикійскомъ Адонисѣ представляетъ древность [3]). Культъ этого бога такъ широко былъ распространенъ, какъ ни одинъ другой. Центромъ его служилъ городъ Виблосъ, по Страбону (lib. 16, с 2) — резиденція царя Киниры, отца Адониса, и нѣкоторыя, сосѣднія съ Ливаномъ, мѣстности, пре-

---

Молоха, представляется не соотвѣтствующимъ и идеѣ этого идола, какъ солярнаго бога. Ассирійскій Адаръ, иногда съ прибавленіемъ Маликъ, имѣлъ планетное значеніе уже въ XII в. до Р. Хр. Если такъ, то Молохъ въ немъ не находитъ себѣ прямого соотвѣтствія.

[1]) Свидѣтельства отцовъ и учителей Церкви о тождествѣ Таммуза съ Адонисомъ можно читать у Зельдена въ De diis Syris, Synt. II, c. 11, p. 332—334.

[2]) Проф. Д. А. Хвольсонъ (Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern Petersburg, 1860, S. 4) ошибочно замѣчаетъ, что бл. Іеронимъ (Коммент на 8 гл. Іезек.) первый изъ учителей Церкви высказался о Таммузѣ какъ Адонисѣ.

[3]) Свѣдѣнія эти заимствуются изъ приписываемаго Лукіану сочиненія „De dea Syria", представляющаго весьма много цѣннаго матеріала вообще для характеристики сиро-финикійскаго культа. Мы имѣемъ въ виду означенное сочиненіе въ изданіи Dindorf: „Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ", vol. 3: Luciani Samosatensis. Lipsiae. MDCCCLVIII.

имущественно — въ Аѳекѣ. Съ именемъ бога Адониса связано какъ названіе „священнаго города Адониса“, такъ и названіе рѣки, бравшей свое начало съ Ливана и впадавшей прямо въ море. Въ Вивлосѣ Адонисъ былъ почитаемъ какъ главное, высшее божество. Здѣсь онъ родился. Здѣсь указывали мѣсто, гдѣ онъ былъ умерщвленъ кабаномъ, и его гробницу. Въ храмѣ, посвященномъ ему и богинѣ Ваалтисъ, здѣсь были совершаемы различныя оргіи. Въ воспоминаніе умерщвленія Адониса кабаномъ здѣсь ежегодно былъ празднуемъ особенный праздникъ, въ честь бога носившій названіе адоній (τὰ Ἀδώνια). Праздникъ этотъ, обыкновенно, раздѣлялся на двѣ части, различныя по своему характеру, при чемъ первая называлась *исчезновеніемъ*, а вторая — *возрожденіемъ* Первая половина праздника, состоявшая изъ двухъ отдѣленій: исчезновенія и исканія (ἀφανισμὸς καὶ ζήτησις) Адониса, носила мрачный характеръ. Теперь повсюду раздавались печальные вопли объ умершемъ, въ знакъ чего женщины стригли себѣ волосы, а отказавшіяся жертвовать своими волосами продавались чужестранцамъ, посвящая вырученное богинѣ Ваалтисъ. Въ празднествѣ принимали большое участіе также женоподобные галлы или евнухи, со времени оскопленія уже не считавшіе себя мужчинами. При посредственномъ или образномъ служеніи Адонису предметомъ исканія, обыкновенно, служило изображеніе этого бога, скрытое въ знаменитыхъ садахъ Адониса [1]) и называвшееся то Ἀδώνιον (Свида), то κωράλλιον (Гезихій). Вторая половина праздника, извѣстная подъ именемъ *обрѣтеніе* (εὕρεσις), имѣла болѣе радостный характеръ. Она начиналась вслѣдъ за тѣмъ, какъ найдено было изображеніе Адониса. Среди печальной церемоніи тогда вдругъ начинался радостный праздникъ въ воспоминаніе возрожденія или возвращенія Адониса къ жизни. Вмѣсто печальныхъ словъ „Ai linu“ (горе намъ!), которыми открывался праздникъ исчезновенія Адониса, теперь раздавались радостныя восклицанія „Jachoh“

---

[1]) Подъ садами Адониса (Ἀδώνιδος κῆποι), обыкновенно, разумѣютъ глиняные сосуды (Ѳеофрастъ) или корзины (Евстафій), въ Александріи серебряныя, въ которыхъ носили различныя садовыя растенія, способныя къ скорому росту и увяданію (напр. латтукъ и др.) (Гезихій, Свида и др.). Эти растенія по смерти Адониса были вырываемы и бросаемы въ рѣку. Какъ быстро вянущія, они (растенія) служили символомъ быстраго исчезновенія бога (по Юліану и Цезарю), вслѣдствіе чего „сады Адониса“ иногда образно означали „скоропреходящее“. Сады Адониса находились, большею частію, на плоскихъ кровляхъ домовъ, почему у Свиды они называются οἱ μετέωροι κῆποι, висящіе въ воздухѣ сады, а у Фотія сравниваются съ висячими садами Семирамиды. См. Scholz, Götzendienst, 224 — 225. Болѣе подробныя свѣдѣнія о садахъ Адониса можно читать у Greve, De Adonide, 1877, p. 37—41.

(онъ живъ!), „Jachaveh Hadad!“ или, по испорченному греческому произношенію, „Hyes Attes“ (утраченный живъ!). При этомъ, клали на носилки изображеніе Адониса и торжественно выставляли его напоказъ. Послѣднее (выставленіе — πρόθεσις или у Гезихія — καθέδρα) всегда совершалось въ одномъ и томъ же городѣ, но въ различныхъ его мѣстахъ.

Временемъ праздника въ честь Адониса служилъ лѣтній мѣсяцъ Таммузъ, получившій свое названіе отъ имени бога Таммуза (Адониса) и соотвѣтствующій концу іюня и началу іюля. Это подтверждается свидѣтельствами Платона, Θеофраста и Плинія, по которымъ адоніи начинались лѣтомъ, когда цвѣли Адоновы сады, когда весна какъ бы умерщвлялась лѣтомъ, что выражалось въ совпаденіи смерти Адониса съ собираніемъ хлѣба и зрѣлыхъ плодовъ [1]), и когда рѣка Адонисъ (Nahr-Ibrahim) дѣлалась красною отъ таянія снѣга на Ливанѣ вслѣдствіе сильной жары и отъ стока въ нее съ горъ красноватаго ила, отъ сильныхъ дождей пластами отрывавшагося Въ послѣднемъ случаѣ, обыкновенно, говорили, что рѣка сдѣлалась красною отъ крови убитаго Адониса (Лукіанъ).

Изъ сопоставленія этихъ свѣдѣній о сиро-финикійскомъ Адонисѣ съ предлагаемыми въ греческомъ миѳѣ свѣдѣніями о греческомъ Адонисѣ видно, что послѣдній перешелъ въ Грецію изъ Финикіи, которая служила центромъ Адонова культа, и есть тотъ же сиро-финикійскій Адонисъ, только нѣсколько измѣненный примѣнительно къ духовнымъ особенностямъ грековъ [2]). По разсказамъ грековъ, ихъ Адонисъ былъ также сыномъ Киниры, царя на кипрскомъ Пафосѣ (финикійская колонія), и Мѳармы, дочери кипрскаго царя Пигмаліона, или Финикса и Алфесибеи, или сирійскаго царя Θеіаса и его дочери Смирны (иначе Мирры), и испыталъ ту же участь, какую сиро-финикійскій Адонисъ [3]).

---

[1]) По Шольцу.

[2]) Въ имени „Адонисъ“ нельзя не видѣть семитическаго имени ādʰôn „господинъ“, которое (Ἄδων) иногда также употребляется (Гезихій) у грековъ на ряду съ формою „Ἄδωνις“. Это также можетъ говорить о томъ, что греки заимствовали Адониса у семитовъ. Bathgen (Beiträge z. s. R. G., 42) полагаетъ, что греческое названіе Ἄδωνις предполагаетъ семитическое 'dny съ суфф. 1 лица, какъ Βαάλτις — b'lty, Βῆλτις—Blty. Суффиксъ въ этой формѣ потерялъ свое значеніе, и финикіяне такъ же мало его чувствовали, какъ греки въ Ἄδωνις, евреи въ Adonai, французы въ Monsieur или Notre-Dame.

[3]) Scholz, Götzendienst, 218—219. Подробно въ греческомъ миѳѣ такъ разсказывается о происхожденіи и жизни чуднаго Адониса, любимца двухъ богинь—Венеры и Прозерпины. Влюбленная въ своего отца Θеіаса, Мирра сдѣлалась беременною. Желая скрыть свой стыдъ, отъ преслѣдованія отца своего она бѣжала въ землю сабеевъ. По молитвѣ къ богамъ, она была превращена въ дерево, кото-

То же самое слѣдуетъ сказать и о библейскомъ Таммузѣ, о которомъ, по пр. Іезекіилю, іерусалимскія женщины совершали плачъ Таммузъ этотъ есть, очевидно, сиро-финикійскій Адонисъ Въ клинообразныхъ надписяхъ о немъ, какъ супругѣ богини Истаръ, говорится то же, что въ книгѣ „De dea Syria“ о сиро-финикійскомъ любимцѣ Аѳродиты или Венеры [1]). Праздникъ плача по Ѳаммузѣ или Таммузѣ напоминаетъ аналогичный праздникъ въ

рое источало изъ себя мирру (отсюда ея названіе Смирна) Въ одно время изъ дерева вышелъ чудный Адонисъ Получивъ воспитаніе въ уединенной пещерѣ Аравіи, Адонисъ отправился въ финикійскій городъ Библосъ. Встрѣтившись здѣсь съ Венерой (Астартой), онъ сблизился съ нею, при посредствѣ служанки Эпидамны, впослѣдствіи обоготворенной въ Эпидаврѣ, въ качествѣ покровительницы влюбленныхъ. Въ порывѣ страстной любви онъ отправился съ возлюбленною въ лѣса Ливана, но лишь для того, чтобы въ моментъ полнаго упоенія любовію сдѣлаться жертвою несчастія. Соперничество съ богами привело его къ гибели, первымъ виновникомъ которой сдѣлался богъ войны Марсъ. Узнавши, при своемъ возвращеніи на Олимпъ, о связи Адониса съ Кипридой или Венерой, Марсъ внушилъ Адонису мысль о перемѣнѣ образа жизни, о переходѣ отъ тихаго уединенія къ сильнымъ ощущеніямъ. Адонисъ сдѣлался охотникомъ. По цѣлымъ днямъ онъ блуждалъ вмѣстѣ съ Венерой по лѣсамъ и горамъ, отыскивая дикихъ звѣрей Однажды, въ отсутствіе Венеры, онъ, не смотря на данное ей обѣщаніе одному никогда не охотиться, взялъ лукъ и стрѣлы и отправился на охоту въ ливанскій лѣсъ. Здѣсь ранилъ онъ чудовищнаго звѣря—вепря, но смертельно и самъ былъ раненъ имъ въ пахъ, такъ что узнавшая объ этомъ несчастіи и поспѣшившая къ нему на помощь Венера уже не застала его въ живыхъ Движимая страстною любовію къ своему любимцу, съ сдѣланнымъ изъ крови послѣдняго цвѣткомъ, богиня (Венера) отправилась на Олимпъ къ Юпитеру съ мольбою возвратить къ жизни Адониса. Завязался споръ между нею и влюбленною также въ новаго обитателя ада Прозерпиною, подземною богинею, супругою Плутона. Чтобы уладить споръ, Юпитеръ опредѣлилъ Адонису часть года оставаться въ преисподней у Прозерпины и часть въ здѣшнемъ мірѣ у Венеры... Содержаніе миѳа заимствовано изъ „Исторіи религій, тайныхъ религіозныхъ обществъ, обрядовъ и обычаевъ древняго міра“, т. VI, 2 изд., Спб. 1883, стр. 123 и др. Ср. Movers Die Phönizier, Bd. I, 212—215.

[1]) То же самое разсказывается о Таммузѣ въ „Рѣчи Мелитона философа, которую онъ держалъ предъ императоромъ Антониномъ, чтобы научить его познанію Бога и показать ему путь истины“. Финикіяне, говорится тамъ, обожали женщину Балти, царицу кипрскую, потому, что она любила Ѳамма, сына Куфара, царя финикійскаго, оставила свое царство, поселилась въ Гевалѣ, крѣпости финикійской, и вмѣстѣ подчинила всѣхъ обитателей Кипра царю Куфару. Но такъ какъ она прежде Ѳамма любила Ареса, съ которымъ и совершила прелюбодѣяніе, и была застигнута Ифестомъ, ея супругомъ, воспылавшимъ ревностію, то онъ умертвилъ Ѳамма на горѣ Ливанѣ, когда онъ былъ на охотѣ за дикими кабанами. Съ этого времени Балти оставалась въ Гевалѣ, и умерла въ городѣ Афекѣ, на томъ мѣстѣ, гдѣ погребенъ былъ Ѳаммъ (т. е. Таммузъ) См Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ, пер. о Преображенскаго.

честь Адониса у сиро-финикіянъ Наконецъ, самое значеніе имени „Таммуза“ [1]) вполнѣ соотвѣтствуетъ значенію имени „Адониса“. Естественно, что Таммузъ долженъ соотвѣтствовать Адонису и по природѣ, и по виду, и по культу.

Но что представлялъ сиро-финикійскій Адонисъ по своей внутренней природѣ, и какой былъ его видъ?—Эти вопросы служили предметомъ многихъ изслѣдованій, и, не смотря на множество разнаго рода мнѣній, доселѣ еще остаются не рѣшенными. По вопросу о природѣ Адониса наиболѣе замѣчательными являются два взгляда: теллурическій и солярный Защитниками перваго являются, по преимуществу, древніе ученые мужи. Такъ, Оригенъ въ Толкованіи на 8 гл пр Іезекіиля говоритъ, что тѣ, которые

---

[1]) По Шрадеру (K. A. T. 2 Aufl., 1883, 425) и Баудиссину (Studienz. s. R G., Hf. I 300—301; ср 35—36), слово „Таммузъ“ по значенію соотвѣтствуетъ аккадскому названію бога Du-zi или полнѣе Du-mu-zi. Послѣдняя форма, можетъ быть, послужила основаніемъ для слова „Таммузъ“ (Tammûz). Клинообразные знаки „Dumu“ и „Du“ въ переводѣ означаютъ „сынъ“, а знакъ „zi“ — „душа, жизнь“. Все слово въ переводѣ будетъ означать „сынъ жизни“ или „потомокъ“, въ разсужденіи о богахъ — „божественный потомокъ, дитя боговъ“. Соотвѣтственно этому и „Таммузъ“ будетъ означать „божественный потомокъ“, то же, что въ „De dea Syria“ говорится о сиро-финикійскомъ Адонисѣ, какъ любимцѣ богинь или вообще боговъ. Но есть въ библейско-археологической литературѣ другія объясненія значенія слова „Таммузъ“. По большей части, они соотвѣтствуютъ или внутренней природѣ идола, или характеру празднества въ честь его. Такъ, Моверсъ (Die Phönizier, I, 196—197), понимая имя Таммузъ, какъ substantivum abstractum, производитъ его отъ семитическаго корня nâmaz (раздѣлять, разлучать). Въ такомъ случаѣ имя Tammûz = Tam^{e}mûz указываетъ на отдѣленіе умершаго Адониса отъ Baaltis или удаленіе производительной силы весенняго солнца отъ природы, Меркъ (Bibel-Lexikon v. Schenkel „Tammuz“), считая слово Таммузъ сокращеніемъ Tam^{e}zûz, производитъ его отъ mâzaz = mâsas (расплываться, исчезать) и придаетъ ему значеніе „скоропреходящій“, „исчезающій“. Въ имени Таммуза, такимъ образомъ, можно видѣть, по смыслу объясненія Меркса, указаніе на омертвѣніе силы природы. Отсюда произошло греческое ἀφανισμὸς Ἀδώνιδος = „исчезновеніе, смерть Адониса“. Нѣкоторые (см. у пр. П. Ѳ. Соларскаго въ „Опытѣ Библ. Словаря“, т. 4, стр 120) считаютъ слово Таммузъ за сложенное изъ tâm (весь, цѣлый, полный, совершенный) и az (отъ халд. azâ' = зажигать, возжигать) = горѣніе, пламя, или — изъ tâm и ôz = крѣпость, твердость, сила, могущество, и въ первомъ случаѣ придаютъ ему значеніе: „полное пламя, палящее солнце“, а во второмъ — „господинъ, властелинъ, сильный, могущественный“, т е. такое же, какое имѣетъ и греческое „Адонисъ“, образованное греками изъ еврейскаго âdhôn. Производство имени Таммуза отъ семитическаго корня менѣе вѣроятно, чѣмъ отъ аккадскаго, по которому Таммузъ есть названіе, измѣненное изъ аккадскаго Dumu-zi или Du-zi: прежде всего Таммузъ есть названіе не финикійско-сирійскаго божества, а вавилоассирійскаго, которое лишь впослѣдствіи изъ Месопотаміи перешло въ переднюю Азію.

символически объясняютъ миѳы язычниковъ, увѣряютъ, что Таммузъ или Адонисъ есть символъ хлѣбныхъ зеренъ, составляющихъ предметъ плача для земледѣльцевъ при посѣвѣ и являющихся предметомъ радости при хорошемъ всходѣ (изъ земли) и ростѣ. То же самое говорится и въ Толкованіи бл. Іеронима на 8 гл. кн. пр. Іезекіиля. „Язычники, говоритъ онъ, остроумно объясняютъ неблагопристойныя поэтическія баснословія, полагая относительно умерщвленія и воскресенія Адониса, сопровождаемыхъ плачемъ и радостію, что первое указываетъ на сѣмена, которыя умираютъ въ землѣ, а второе на жнивы, въ которыхъ возрождаются умершія сѣмена“. Порфирій [1]), проводя параллель между кастрированнымъ Аттисомъ и юношею Адонисомъ, находитъ между ними то различіе, что первый былъ символомъ отпадающихъ весною цвѣтовъ (пустоцвѣтъ), а послѣдній — символомъ собиранія зрѣлыхъ плодовъ. Въ настоящее время отдается предпочтеніе второму, солярному взгляду на Адониса [2]). По послѣднему взгляду, Адонисъ есть божество, имѣющее отношеніе къ солнцу, — олицетворенное и обоготворенное солнце. Основаніе для такого объясненія природы Адониса заключается, прежде всего, въ свидѣтельствахъ древнихъ писателей. Такъ, Макробіусъ въ одномъ изъ своихъ сочиненій разсказываетъ, что физики верхнее земное полушаріе, на которомъ мы живемъ, называютъ именемъ Венеры, а нижнее — именемъ Прозерпины. У ассиріянъ и финикіянъ, продолжаетъ онъ, богиня представляется плачущею, когда солнце, при ежегодномъ своемъ движеніи чрезъ 12 знаковъ Зодіака, вступаетъ въ нижнее полушаріе (изъ 12 знаковъ Зодіака 6 они отдѣляютъ для верхняго полушарія и 6 для нижняго). Въ этомъ случаѣ, когда солнце находится въ нижнемъ полушаріи, и вслѣдствіе этого дни дѣлаются короче, они думаютъ, что богиня плачетъ, такъ какъ солнце какъ бы на время умираетъ, будучи задержано Прозерпиной. Адонисъ снова возвращается Венерѣ, если солнце, побѣдоносно прошедши 6 нижнихъ знаковъ, начинаетъ освѣщать наше полушаріе, увеличивая свѣтъ и день. Говорятъ, что Адонисъ былъ умерщвленъ кабаномъ, при чемъ усматриваютъ въ этомъ животномъ образъ зимы: ибо дикій кабанъ любитъ мокрыя, грязныя, покрытыя инеемъ, мѣста и питается

---

[1]) У Евсевія въ Praep. Evang. III, 11. Другія свидѣтельства въ пользу теллуристическаго объясненія значенія Адониса можно читать Scholz, Götzendienst, 229 и Greve, De Adonide, p. 54—55.

[2]) Изъ новѣйшихъ ученыхъ защитниками солярнаго взгляда являются, напр, Эвальдъ, Шольцъ, Ленорманъ, Баудиссинъ, преосв Хрисанов и др.

зимними плодами — желудями. Когда Адонисъ находится въ преисподней, Афродита печалится, и наоборотъ, когда солнце оставляетъ нижнія части земли и вступаетъ въ весеннее равноденствіе, такъ что дни удлиняются, богиня веселится; въ это время поля украшаются сѣменами, луга — травами, деревья — листьями [1]). Другое основаніе въ пользу солярнаго значенія Адониса ученые видятъ въ имени Кирисъ, Κίρρις, Κύρις или Κίρις, какое усвоялось этому богу на о Кипрѣ Нѣкоторые ученые отождествляютъ это имя съ именемъ Κῦρος [2]), означающимъ то же, что еврейское Kōreš = солнце [3]). Солярное значеніе Адониса, наконецъ, можетъ быть подтверждено сходствомъ его по идеѣ 1) съ египетскимъ Озирисомъ [4]), подобно Ра, олицетворявшимъ солнце, днемъ освѣщающее и управляющее землею (подъ формою Osiris Unnofer), а вечеромъ уступающее свое значеніе Сету (Тифону), и 2) съ греческимъ Діонисомъ [5]), носившимъ названіе Ἰάω, что, по Макробіусу, означаетъ солнце, Sol.

По аналогіи, и Таммузъ, соотвѣтствующій финикійскому Адонису, долженъ быть признанъ за олицетвореніе солнца [6]). На миѳо-

---

[1]) Scholz, Gotzendienst, 230, ср. Greve, De Adonide, p. 56.

[2]) См. у Моверса въ Die Phönizier, I, 228.

[3]) Это утверждаетъ Ктезій у Плутарха (Artaxerxes, c. I) въ слѣдующихъ словахъ: ὁ μὲν οὖν Κῦρος ἀπὸ Κύρου τοῦ παλαιοῦ τοὔνομα ἔσχεν, ἐκείνῳ δ' ἀπὸ τοῦ ἡλίου γενέσθαι φασί. Κῦρον γὰρ καλεῖν Πέρσας τὸν ἥλιον". Movers, Die Phönizier, I, 228.

[4]) Сходство между Адонисомъ и Озирисомъ признается многими учеными, напр. Моверсомъ, Шольцемъ и др Обыкновенно считается тождественнымъ съ храмомъ въ честь Озириса и Изиды храмъ въ Вивлосѣ, посвященный Адонису и Афродитѣ. Праздникъ въ честь Адониса признается аналогичнымъ празднику въ честь Озириса. О самомъ Озирисѣ говорится въ египетскомъ миѳѣ то же, что въ финикійскомъ объ Адонисѣ, т. е. что онъ, не смотря на происшедшую съ нимъ печальную катастрофу, не умиралъ окончательно. Подземный Озирисъ, солнце ночи, какъ сказано въ египетскомъ миѳѣ, подобно Адонису, снова рождается, въ видѣ утренняго солнца, подъ именемъ Harpechrud (Harpocrates у грековъ). Какъ восходящее солнце разсѣеваетъ мракъ ночной, такъ Harpechrud (= Озирисъ) постоянно борется съ Сетомъ и днемъ побѣждаетъ его, но окончательно не истребляетъ, отчего борьба возобновляется каждый день.

[5]) Сходство между Адонисомъ, умерщвленнымъ кабаномъ, и Діонисомъ признаетъ Плутархъ. Многіе праздничные обряды въ честь Адониса онъ считаетъ тождественными съ обрядами въ честь Діониса. Въ уста одного аѳинянина онъ влагаетъ приблизительно слѣдующія слова: „Діонисъ и Адонисъ не различны; но большую часть доказательствъ этого можно сообщить и объяснить только тѣмъ, которые посвящены въ мистеріи" (Sympos. 4, 5. 3). Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 209—210; Movers, Die Phönizier I, 545.

[6]) Профессоръ Д. А. Хвольсонъ въ своемъ сочиненіи „Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern" отрицаетъ эту

логическомъ аккадскомъ документѣ онъ прямо отождествляется

мысль, выходя изъ положенія объ отличіи Таммуза отъ Адониса Вопреки мнѣнію Моверса, что у западно-азіатскихъ народовъ не существовало культа героевъ (Heroendienst), онъ полагаетъ, что Таммузъ былъ не богъ, а просто герой, пророкъ, задавшійся цѣлью основать въ Вавилонѣ новую религію, почитаніе звѣздъ, и сдѣлавшійся жертвой своей апостольской дѣятельности, впослѣдствіи, подобно Буддѣ, обоготворенный своими послѣдователями. Свое мнѣніе о Таммузѣ Д. А. Хвольсонъ основываетъ, между прочимъ, на слѣдующемъ свидѣтельствѣ Моисея Маймонида (Mor. Neb. 3, 29). „одинъ лжепророкъ, по имени Таммузъ, приглашая однажды царя поклониться 7 планетамъ и 12 знакамъ Зодіака, немилосердно былъ умерщвленъ царемъ. Въ ту самую ночь, когда онъ былъ умерщвленъ, со всѣхъ концовъ земли собрались идолы въ вавилонскій храмъ, устроенный въ честь золотого идола (т. е солнца), висѣвшаго между небомъ и землею. Тогда на середину храма свалился этотъ идолъ, а всѣ остальные обступили его и начали плакать о Таммузѣ и разсказывать исторію его страданій. Всю ночь плакали и горевали идолы. Когда наступило утро, всѣ они обратно улетѣли въ свои храмы, находившіеся въ различныхъ концахъ вселенной. Отсюда произошелъ обычай въ первый день мѣсяца Таммуза предаваться крику, плачу и печали о Таммузѣ“. См. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 205—206, ср. Karpzow, Apparatus historico-criticus, p. 492 a. Не смотря на то, что въ основѣ своей мнѣніе это имѣетъ за себя и еще многія свидѣтельства древнихъ, преимущественно — арабскихъ историковъ, оно не можетъ быть предпочтено солярному взгляду на Таммуза въ виду слѣдующихъ соображеній· 1) изъ вавилонскихъ памятниковъ видно, что для вавилонянъ Таммузъ имѣлъ значеніе не человѣка-героя, но бога. Въ легендѣ объ Иддубарѣ онъ (названный тамъ Dumu-zi = Таммузъ) представляется какъ главное божество Эреха (= въ южной Вавилоніи) и какъ несчастный супругъ богини Истаръ, любовь котораго оплакивала вся земля (см. Smith, Chaldäische Genesis, übersetzt v. Delitzsch, 189). Въ путешествіи богини Истаръ въ преисподнюю онъ называется супругомъ ея юности, украшающимъ свою супругу кольцами, рубинами и петлицами изъ смарагда (ibid., 202). 2) Какъ богъ, а не простой человѣкъ, достойный сожалѣнія, Таммузъ изображается въ книгѣ пр. Іезекіиля (8, 13—14). Плачъ еврейскихъ женщинъ по Таммузѣ нельзя понимать какъ выраженіе скорби о печальной участи человѣка, а какъ знакъ религіознаго почитанія идола. Послѣднее видно, во первыхъ, изъ того, что этотъ плачъ еврейскихъ женщинъ по Таммузѣ св. пр. Іезекіиль (13 ст.) называетъ *мерзостію*, такимъ именемъ, которое у священныхъ писателей употребляется въ приложеніи къ идолопоклонству, а во вторыхъ — и главнымъ образомъ, — изъ контекста пророческой рѣчи. Вотъ въ какой связи пр. Іезекіиль представляетъ плачъ еврейскихъ женщинъ по Таммузѣ. *Въ шестомъ году, въ шестомъ мѣсяцѣ, въ пятый день мѣсяца (ст. 1) .. поднялъ меня духъ*, говоритъ пророкъ, *между землею и небомъ и принесъ меня въ видѣніяхъ Божіихъ въ Іерусалимъ ко входу внутреннихъ вратъ, обращенныхъ къ сѣверу, гдѣ поставленъ былъ идолъ ревности, возбуждающій ревнованіе* (ст. 3)... *и сказалъ мнѣ·* (6) *сынъ человѣческій! видишь ли ты, что они дѣлаютъ? великія мерзости, какія дѣлаетъ домъ израилевъ здѣсь, чтобы Я удалился отъ святилища Моего? но обратись, и ты увидишь еще большія мерзости. И привелъ меня ко входу во дворъ, и я взглянулъ, и вотъ въ стѣнѣ скважина. И сказалъ мнѣ· сынъ человѣческій! прокопай стѣну, и вотъ какая-то дверь И сказалъ мнѣ· войди и посмотри на отвратительныя мер-*

съ солнцемъ [1]). Но онъ есть олицетвореніе солнца не въ цѣломъ его видѣ, а въ частичныхъ его періодическихъ обнаруженіяхъ. Въ миѳѣ объ Адонисѣ, прекрасномъ сынѣ солнца, любимцѣ богини, убитомъ кабаномъ и снова ожившемъ, можно видѣть указаніе на то, что онъ представлялъ собою олицетвореніе весны и лѣта, смѣняющихся зимою, за которою слѣдуетъ снова весна. Подобное можно сказать и о Таммузѣ, къ которому приложимъ миѳъ объ Адонисѣ. Можно сказать, что онъ также олицетворялъ собою дѣятельность солнца въ эти времена года. Слѣдовательно, онъ былъ лишь модификаціей Ваала, который служилъ образомъ солнца вообще.

О внѣшнемъ видѣ Адониса ничего неизвѣстно. То же должно сказать и о Таммузѣ. Библія и памятники ассиро-вавилонской древности не говорятъ объ этомъ. Но въ раввинской литературѣ есть нѣкоторыя указанія и на изображенія Таммуза. Такъ, одни изъ раввиновъ (Кимхи и Ярхи въ Толков. на 8 гл. Іезек.) пола-

---

зости, какія они дѣлаютъ здѣсь И вошелъ я, и вижу; и вотъ всякія изображенія пресмыкающихся и нечистыхъ животныхъ, и всякіе идолы дома израилева, написанные по стѣнамъ кругомъ. И семьдесятъ мужей изъ старѣйшинъ дома израилева стоятъ передъ ними.., и у каждаго въ рукѣ свое кадило, и густое облако куреній возносится къ верху. И сказалъ мнѣ: видишь ли, сынъ человѣческій, что дѣлаютъ старѣйшины дома израилева въ темнотѣ, каждый въ росписанной своей комнатѣ? ибо говорятъ: „не видитъ насъ Господь, оставилъ Господь землю сію“. И сказалъ мнѣ: обратись, и увидишь еще большія мерзости, какія они дѣлаютъ. И привелъ меня ко входу во врата дома Господня, которыя къ сѣверу, и вотъ, тамъ сидятъ женщины, плачущія по Ѳаммузѣ. И сказалъ мнѣ: видишь ли, сынъ человѣческій? обратись, и еще увидишь большія мерзости И ввелъ меня во внутренній дворъ дома Господня, и вотъ, у дверей храма Господня, между притворомъ и жертвенникомъ, около двадцати пяти мужей стоятъ спинами своими къ храму Господню, а лицами своими на востокъ, и кланяются на востокъ солнцу.. и вотъ, они вѣтви подносятъ къ носамъ своимъ (8, 1—17) Здѣсь пророкъ плачъ по Ѳаммузѣ (13—14) ставитъ на ряду съ другими мерзостями, оскорбительными для истиннаго Бога и возбуждавшими Его ревность, именно: а) съ мерзостью почитанія идола ревнованія (Іезек. 8, 3—6); б) съ мерзостью почитанія животныхъ и пресмыкающихся и всякихъ идоловъ, написанныхъ на стѣнахъ храма кругомъ (8, 7—12), и в) съ мерзостью служенія солнцу (8, 16—17). Всѣ эти мерзости суть частные виды полнаго идолопоклонства, широко распространеннаго между евреями передъ вавилонскимъ плѣномъ. Въ силу контекста рѣчи естественно смотрѣть и на плачъ по Ѳаммузѣ какъ на отдѣльный видъ полнаго идолопоклонства, а во всемъ пророческомъ видѣніи читать указаніе на четыре важныхъ вида идолопоклонства: служеніе Ваалу, зоолатрію, служеніе Таммузу = Адонису и ассиро-вавилонское поклоненіе солнцу. 3) Свидѣтельства древнихъ историковъ, на которыхъ проф. Хвольсонъ основываетъ свою мысль о Таммузѣ, какъ человѣкѣ-пророкѣ, по замѣчанію Шольца (Götzendienst, 233—236), могутъ служить для доказательства взгляда, противоположнаго взгляду г. Хвольсона.

[1]) Scholz, Götzendienst, 230

гаютъ, что статуя Таммуза представляла родъ талисмана, идола, съ глазами изъ свинца, который, при накаливании извнутри, расплавлялся, такъ что казалось, будто идолъ плачетъ. На этомъ основаніи библейское выраженіе m°b^{h}akôt^{h} et^{h} hattammûz (= въ рус. синод. пер. „*плачущія*, т е. женщины, *по Таммузѣ*“) названные раввины переводятъ такъ: „онѣ дѣлали, что Таммузъ плачетъ“ (Іезек. 8, 14). Другіе (напр. Соломонъ бенъ-Авраамъ-Пархомъ, лексикографъ XII в.) представляютъ Таммуза, какъ идола, въ образѣ ползающаго червя, котораго, обыкновенно, ставили на водѣ Вливаясь и обратно чрезъ отверстіе выливаясь, вода придавала изображенію идола видъ плачущаго Защитники этого мнѣнія о внѣшнемъ видѣ Таммуза такъ же, какъ и вышеназванные раввины, переводятъ выраженіе m°b^{h}akôt^{h} et^{h}hattammûz. Нѣкоторые думали, что Таммузъ есть имя обоготвореннаго животнаго. Но всѣ эти указанія [1]) ни на чемъ не основаны и вызваны лишь желаніемъ знать объ идолѣ больше, чѣмъ сколько можно знать.

Что касается культа Адониса, то онъ уже извѣстенъ Какъ во всѣхъ натуралистическихъ культахъ, въ немъ замѣтно соотвѣтствіе идеѣ бога Въ немъ можно усмотрѣть двѣ стороны: радостную и печальную Въ миѳѣ объ Адонисѣ ясно отмѣчены обѣ эти стороны: радостная — по поводу возвращенія Адониса къ жизни и печальная — по поводу его смерти. То же можно сказать и о культѣ Таммуза, служившаго предметомъ почитанія еврейскихъ женщинъ. Изъ немногихъ свидѣтельствъ Библіи видно, что культъ этого идола также имѣлъ двоякій характеръ: радостный и печальный [2]) На радостный характеръ культа указываетъ выраженіе пророка Исаіи объ „увеселительныхъ садахъ“ (Ис. 17, 10), которые развелъ себѣ съ идолопоклонническою цѣлью

[1]) Ibid., 236 Anm.

[2]) Это тѣсно связано съ представленіемъ о Таммузѣ, какъ олицетвореніи солнца Весною и лѣтомъ, когда солнце сильнѣе дѣйствуетъ на природу, возбуждая ее къ жизни, люди испытываютъ радостныя чувства, а осенью и зимою, когда солнце не производитъ уже благодѣтельнаго вліянія на природу, на время какъ бы замирающую, испытываютъ, напротивъ, грусть и печаль. Въ связи съ этими естественными явленіями и производимыми ими впечатлѣніями стоятъ и различныя — то радостныя, то печальныя — празднества въ честь Таммуза, имѣющаго отношеніе къ природѣ. Бл. Іеронимъ неодинаковыя чувства еврейскихъ женщинъ въ культѣ Таммуза ставитъ въ связь съ тѣмъ, пріобрѣли ли эти порочныя женщины себѣ любовниковъ, или лишились ихъ сообщества. „Израильскія женщины, говоритъ онъ, плачутъ, когда лишаются сообщества любовниковъ, и радуются, если могутъ пріобрѣсть ихъ“ (въ Толк. на 8 гл. кн. пр. Іезек.). Но язычники этотъ плачъ и радость по поводу умерщвленія и воскресенія Адонис-Таммуза во время бл. Іеронима объясняли такъ, что первый указываетъ на сѣмена, которыя умираютъ въ землѣ, а вторая — на жнивы, въ которыхъ возраждаются умершія сѣмена“ (тамъ же).

забывшій истиннаго Бога еврейскій народъ [1]), а на печальный— извѣстное свидѣтельство пророка Іезекіиля о сидѣвшихъ въ дверяхъ сѣверныхъ вратъ Іерусалимскаго храма и плакавшихъ по Ѳаммузѣ женщинахъ (Іезек. 8, 14) и еще слѣдующее свидѣтельство пророка Іереміи о вавилонянахъ: *и въ капищахъ ихъ сидятъ жрецы въ разодранныхъ одеждахъ, съ обритыми головами и бородами и съ непокрытыми головами, ревутъ они съ воплемъ предъ своими богами, какъ иные на поминкахъ по умершимъ* (Посл Іер. 30. 31) [2]).

---

[1]) И. С. Якимовъ, Толк. на кн. пр. Исаіи, стр. 289, ср. Keil, Commentar uber Jesaia, S. 217.

[2]) Указаніе на культъ (печальнаго характера) Таммуза или Адониса нѣкоторые библеисты, напр., Гитцигъ (Commentar uber Jesaia, c. 17, 8), Моверсъ (Die Phönizier, I, 196 f.), Кнейкеръ (Bibel-Lexikon v. Schenkel, Bd. II, „Hadad-Rimmon“) и другіе видятъ еще въ слѣдующихъ словахъ пр. Захаріи: *Въ тотъ день поднимется большои плачъ въ Іерусалимѣ какъ плачъ Гададриммона въ долинѣ Мегиддонской* (12, 11). На томъ основаніи, что имѣющій быть въ Іерусалимѣ плачъ, сравниваемый съ плачемъ Гададриммона въ долинѣ Мегиддонской, пророкомъ Захаріею уподобляется плачу о единородномъ сынѣ и о первенцѣ (ʿal –ḥayāḥîdʰ и ʿal—ḥabᵉkʰôr) (Зах. 12, 10), названные ученые и плачъ Гададриммона отождествляютъ съ плачемъ по Ѳаммузѣ, а Гададриммона съ Адонис-Таммузомъ, къ которому, будто бы, у пророка относится эпитетъ *единородный* (yāḥîdʰ). Но противъ такого отождествленія говоритъ, во первыхъ, контекстъ рѣчи, содержащейся въ 12 главѣ кн. пр. Захаріи, и во вторыхъ, смыслъ названія „Гададриммонъ“. 1) Въ 12 гл. своей книги пророкъ Захарія пророческимъ окомъ провидитъ раскаяніе и обращеніе іудеевъ къ Тому, Котораго они распяли на крестѣ *(Его же прободоша;* ср. Іоан. 19, 37*)*. Подъ дѣйствіемъ Духа благодати, говоритъ пророкъ, іудеи обратятъ свои взоры къ Іисусу Христу, какъ въ пустынѣ они обращали свои взоры къ мѣдному змію, и увидятъ въ Немъ Всевѣчнаго, Виновника всеобщаго спасенія, Пастыря, тридцатью сребренниками оцѣненнаго и на крестѣ прободеннаго. *Будутъ рыдать о Немъ, какъ рыдаютъ объ единородномъ сынѣ, и скорбѣть, какъ скорбятъ о первенцѣ* (12, 10). Въ раскаяніи плачъ о Прободенномъ у нихъ будетъ такъ же силенъ и великъ, какъ бываетъ великъ и силенъ плачъ объ умершемъ возлюбленномъ единородномъ сынѣ, предметѣ надежды на продолженіе рода и счастье въ потомствѣ, или о первенцѣ и при томъ единородномъ. Послѣднее сравненіе пророческой рѣчи Захаріи имѣетъ такой же смыслъ, какой заключается и у другихъ пророковъ, напр.: Іер. 6, 26, Амос. 8, 10. У священныхъ писателей оно, обыкновенно, употребляется для обозначенія горечи бѣдствій, ибо первенцы въ особенности единородные, были въ древней семьѣ всего дороже. У пр. Захаріи эпитетъ *единородный*, какъ и у другихъ пророковъ, такимъ образомъ, имѣетъ отношеніе къ человѣку-первенцу, а не къ божеству. Это же должно сказать и о смыслѣ 11 стиха 12 гл. кн. пр. Захаріи. Здѣсь также объектомъ плача служитъ не божество. По объясненію бл. Іеронима и св. Ефрема Сирина, въ 11 ст. плачъ о Прободенномъ сравнивается не съ плачемъ о богѣ, а съ плачемъ объ Іосіи, благочестивомъ іудейскомъ царѣ, раненномъ въ долинѣ Мегиддонской при Гададриммонѣ (сосѣднемъ съ Іезреелемъ и во время бл. Іеронима называвшемся Максиміанополемъ и, по замѣчанію священныхъ историковъ, горько оплаканномъ всею Іудеею и Іерусалимомъ (2 Пар. 35, 22—25; 4 Цар. 23, 29. 30). Пророческая рѣчь, такимъ образомъ, отнюдь не

Древность не оставила свѣдѣній о томъ, въ чемъ у язычниковъ

даетъ права съ плачемъ Гададриммона отождествлять плачъ по Ѳаммузѣ. 2) Гададриммонъ (h^{a}d^{h}ad^{he}rimmôn) не то же, что Таммузъ или Адонисъ. Это слово составное. Каждая изъ его частей въ Библіи служитъ названіемъ отдѣльнаго самостоятельнаго бога Для уясненія его смысла, поэтому, необходимо сдѣлать анализъ каждой изъ частей его Обратимъ сперва вниманіе на послѣднюю часть слова — Р и м м о н ъ. Въ 4 Цар 5, 18, именемъ Риммонъ (Rimmôn, LXX Ῥεμμάν, Ῥεμμάθ, Ремманъ) называется сирійское или арамейское божество, въ храмѣ котораго военачальникъ сирійскаго царя Нееманъ, обыкновенно, совершалъ молитвы. Это имя сохранилось во многихъ именахъ лицъ (3 Цар. 15, 18; 2 Цар. 4, 2) и мѣстностей (Іис Нав. 15, 32; 19, 7; Зах. 14, 10; 1 Пар 4, 32; 6, 62 и др.), упоминаемыхъ въ Библіи. По объясненію Ш р а д е р а (K. A. T, S. 205, 206, 454), это имя значитъ то же, что ассирійское Ram-ma-nu, Ra-ma-nu или Raman (т. е. ra^{e}mân) = громовержецъ, богъ вѣтра, воздуха и атмосферы. Въ этомъ случаѣ Риммонъ по идеѣ будетъ отвѣчать сирійскому богу Бину, имѣвшему значеніе бога атмосферы и, подобно вавилонскому Мардуку, владѣвшему громами и перунами (L e n o r m a n t, Die Magie und Wahrsagekunst d. Chaldäer, 190). На цилиндрахъ онъ представляется снабженнымъ молніями (B ä t h g e n, Beitrage z. s. R. G., 75). Если такъ, то въ немъ не находитъ себѣ соотвѣтствія Адонис-Таммузъ, ничего общаго не имѣвшій съ громомъ и молніею, богомъ которыхъ былъ Риммонъ или, по чтенію Шрадера, соотвѣтствующему переводу LXX (Ῥεμμάν), свидѣтельству Гезихія (Ῥαμάς) и Стефана Византійскаго (Ῥαμάν), Раманъ, въ надписяхъ называемый sa-birki = „богъ молніи“ и sa-rimi = „богъ грома“. То же должно сказать и о первой половинѣ слова „Гададриммонъ“, читаемой въ различныхъ кодексахъ то Гададъ (h^{a}d^{h}ad^{h}), то Гадаръ, (hâd^{h}âr) (см варіаціи этого имени у Б а у д и с с и н а въ Studien z. s. R. G., Hf. I, 309, Anm.) Оно также не можетъ говорить о тождествѣ Таммуза съ Гададриммономъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ слово Гададъ служитъ собственнымъ именемъ нѣсколькихъ лицъ, какъ-то царей, царствовавшихъ въ Эдомѣ (Быт. 36, 35 и сл.; 1 Пар 1, 46 и сл.; 1 Пар. 1, 50 и сл.), сына Измаила (1 Пар. 1, 30) и др., въ соединеніи съ ben (ben—h^{a}d^{h}ad^{h}, Ben-Hadad = Dad-idri или Hadad id-ri = „Дадъ высокъ“ въ надписяхъ Салманассара II)—именемъ трехъ царей сирійскаго царства (3 Цар. 15, 18. 20, 2 Пар. 16, 2; 3 Цар. 20, 1 и сл.; 4 Цар. 6, 24; 8, 7; 4 Цар. 13, 3 24 и сл.). Въ имени современнаго Давиду царя Сувскаго имя Гададъ встрѣчается въ соединеніи съ словомъ ʿêzer (2 Цар. 8, 3 и сл.; 3 Цар. 11, 23): H^{a}d^{h}ad^{h}ezer. Въ переводѣ на русскій языкъ оно означаетъ: „Гададъ есть помощь“. Послѣднее ясно указываетъ на то, что Гададъ есть субъектъ, отъ имени котораго получилъ названіе царь. Но такъ какъ въ древнее время цари имѣли обыкновеніе носить имена, образовавшіяся изъ именъ Божихъ, то естественно и въ сложномъ имени Гадад-Езера или Адраазара усматривать имя бога Гадада. У сирійцевъ, дѣйствительно, было божество съ этимъ именемъ (Іос. Флав., Древн. Іуд. IX, 4, 6). По Макробіусу (Sat I, 23, 18 и сл.), оно олицетворяло солнце. По Филону Вивлію (Ed. Orellii, p. 34), у финикіянъ ему соотвѣтствовалъ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν. На одномъ арамейскомъ цилиндрѣ, хранящемся въ Британскомъ музеѣ, это божество изображается съ сіяніемъ (S c h o l z, Götzendienst, 244). При раскопкахъ въ Сенджирли, у восточной подошвы Амана, на сѣверо-востокъ отъ залива Александретты, нѣмецкими учеными Гуманомъ, Винтеромъ и Лушаномъ найдена статуя этого бога. Она хранится въ Берлинскомъ Императорскомъ музеѣ. Гададъ изображается на ней въ видѣ бородатаго мужчины, съ головнымъ уборомъ и рогами вола (см. въ

выражалась радость при служеніи Таммузу. Но весьма вѣроятно, что она была однородна съ радостью почитателей финикійскаго Адониса. Она могла проявляться въ радостныхъ восклицаніяхъ въ честь Таммуза, подобныхъ восклицаніямъ въ честь возвратившагося къ жизни Адониса, и въ торжественномъ выставленіи напоказъ изображенія бога. Что же касается плача по Таммузѣ, то относительно этого довольно опредѣленно говорится въ св. Библіи. Изъ представленныхъ свидѣтельствъ пр. Іезекіиля и Іереміи видно, что при плачѣ объ идолѣ идолопоклонники, обыкновенно, садились въ растерзанныхъ одеждахъ. Какъ жрецы, такъ и простые поклонники идола, въ знакъ печали, брили волосы на головѣ и бородѣ и съ непокрытыми головами ходили по улицамъ, оглашая криками воздухъ, на подобіе плакальщицъ „на помникахъ по умершимъ“. Сколько времени продолжался плачъ, ниоткуда не видно. Но по аналогіи съ семидневнымъ плачемъ по умершимъ, существовавшимъ какъ у евреевъ (Быт. 50, 10; 1 Цар. 31, 13; 1 Пар. 10, 12; Іудиѳ. 16, 29), такъ и у другихъ народовъ (напр. египтянъ—Быт. 50, 10, сиріянъ—De dea Syria 52, 53), предположительно можно сказать, что онъ продолжался семь дней.

§ 8. Дагонъ.

Изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта (Суд. 16, 23; 1 Цар 5 2—7; 1 Пар. 10, 10; 1 Мак. 10, 84; 11, 4) можно видѣть, что Дагонъ (Dāgʰôn) былъ главнымъ національнымъ божествомъ филистимлянъ. Культъ этого божества пользовался широкою извѣстностью, преимущественно, въ Газѣ, Азотѣ и Аскалонѣ [1]). Широко былъ распространенъ онъ также въ Палестинѣ и въ Финикіи. Первое подтверждается встрѣчающимися въ Библіи названіями мѣстъ, сложными съ именемъ „Дагонъ“, каковы, напр.: Беѳ-Дагонъ въ

Христ. Чт 1895, мартъ—апр., ст И. Г. Троицкаго, подъ заглавіемъ. „Двѣ древне-семитическія надписи, найденныя при раскопкахъ въ Сенджирли“, стр. 423). По идеѣ это божество должно считать близкимъ къ богу Риммону. Въ древности не соединяли въ одно имя боговъ, отличныхъ по идеѣ По замѣчанію Шрадера (К. А. Т. 454), Гададъ, какъ и Риммонъ(= богъ грома и вѣтра), будетъ означать то же, что Ζεὺς βροντήσιος, Ζεὺς βροντῶν, или Jupiter tonans. Что сказано въ отдѣльности о каждой части слова Гададриммонъ, можетъ быть приложено и къ цѣлому слову.

[1]) Бл. Іеронимъ считаетъ мѣстами почитанія Дагона и прочіе города филистимской земли. „Дагонъ, говоритъ онъ въ Толкованіи на 46 гл. кн. пр. Исаіи, есть идолъ Аскалона, Газы и прочихъ городовъ филистимскихъ“.

колѣнѣ Іудиномъ (Іис. Нав. 15, 41) и Бет-Дагонъ въ колѣнѣ Асировомъ (Іис. Нав. 19, 27). Въ пользу второго (существованія культа Дагона въ Финикіи) говорятъ многія внѣ-библейскія свидѣтельства. Такъ, въ надгробной надписи сидонскаго царя Эшмуназара (изъ времени персидскаго владычества) города Доръ и Іоппія, лежавшіе на равнинѣ Саронской, называются 'rṣt dgn (стр. 19) [1]), что означаетъ или „земли хлѣба“ — dāgʰān (по однимъ), или „земли Дагона“ (по другимъ). Въ послѣднемъ значеніи 'rṣt dgn будетъ указывать на то, что культъ Дагона существовалъ въ Дорѣ и Іоппіи. Существовалъ онъ также и въ другихъ мѣстностяхъ (Лиддѣ, Аккѣ и др.), принадлежавшихъ финикіянамъ. Въ космогоніи Санхоніатона беритскаго Дагонъ называется сыномъ Неба (Οὐρανός) и Земли (Γῆ) и братомъ Эла. Какъ изобрѣтатель плуга и хлѣбопашества, онъ называется Ζεὺς Ἀρότριος [2]). Этими чертами Санхоніатонъ отмѣчаетъ его какъ главное финикійское божество — Въ честь этого божества у филистимлянъ устроялись храмы, служившіе мѣстами образнаго служенія ему. Таковые существовали, напр., въ Газѣ (Суд. 16, 21—23), Азотѣ (1 Цар. 5, 1—5; 1 Мак. 10, 83. 84; 11, 4; ср. Іос. Флав., Древн. Іуд. XIII, 4 4) и въ нѣкоторыхъ другихъ филистимскихъ городахъ (1 Пар. 10, 10) [3]). Здѣсь на самомъ видномъ мѣстѣ, обыкновенно, ставились изображенія идола, предметъ религіознаго почитанія язычниковъ.

По свидѣтельству 1 кн Царствъ (5, 4), подтверждаемому отчасти свидѣтельствомъ древнихъ писателей (Diod. II, 65), отчасти указаніями еврейскихъ раввиновъ (Кимхи и др.), изображенія Дагона заключали въ себѣ свойства человѣка и рыбы. Дагонъ былъ получеловѣкъ и полу-рыба. Обыкновенно полагаютъ, что въ верхней и средней части онъ походилъ на человѣка [имѣлъ лицо (голову) и руки (= съ евр. „обѣ кисти рукъ“ въ 1 Цар 5, 4) человѣка], а въ

---

[1]) Schröder, Phönizische Sprache, 175.

[2]) Ed. Orellii, p. 26: Δαγὼν ὅς ἐστι Σίτων; p. 32: Δαγὼν ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἀρότριον ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος. Бл. Іеронимъ (у Моверса въ Die Phönizier, 1, 590) называетъ его „Jupiter ruralis“.

[3]) Не возможно опредѣленно сказать, въ какихъ городахъ были храмы въ честь Дагона. Священный историкъ, упоминая въ 1 Пар. 10, 10 о домѣ Дагона, въ которомъ филистимляне воткнули голову Саула, не называетъ опредѣленнаго города, гдѣ стоялъ этотъ домъ Дагона. Объ устройствѣ посвященныхъ Дагону храмовъ въ Библіи не сообщается опредѣленныхъ свѣдѣній въ кн. Судей (16 гл.) говорится лишь о столбахъ и кровлѣ, какъ частныхъ принадлежностяхъ этихъ храмовъ. Изъ Библіи (1 Мак. 10, 83. 84; 11, 4; ср. Іос Флав., Древн. Іуд. XIII, 4. 4) только извѣстно, что эти храмы иногда служили для филистимлянъ убѣжищемъ во время грозившихъ имъ бѣдствій со стороны непріятелей.

нижней — на рыбу (имѣлъ рыбій хвостъ) [1]). Въ такомъ видѣ онъ представляется на дошедшихъ до насъ монументахъ города Ниневіи, изображающихъ его живущимъ въ морѣ между рыбами и разнаго рода морскими чудовищами [2]). Въ такомъ же видѣ изображалась въ древности и женская его половина, богиня Деркето или Атаргатисъ (ср. Астарта въ 1 Цар 31, 10), съ которой онъ имѣлъ сходство по внѣшней фигурѣ и которая, какъ и онъ, была чтима филистимлянами, жителями города Аскалона, въ богатомъ, посвященномъ ей, храмѣ (2 Мак 12, 26; 1 Мак. 5, 43). Объ

---

[1]) Нѣкоторые раввины, впрочемъ, иначе разсуждаютъ о фигурѣ Дагона Такъ, раввинъ Соломонъ видитъ образъ Дагона въ рыбѣ, а Абарбанель—въ рыбѣ и человѣкѣ По мнѣнію послѣдняго (Абарбанеля), Дагонъ былъ изображеніемъ рыбы въ верхней части, а въ нижней (туловище) изображеніемъ человѣка (Beier. Additamenta ad Selden, De diis Syris. p. 286) Абарбанель, вѣроятно, имѣлъ въ виду не столько Дагона, сколько Anu-Oannes'a, прямо названнаго на ассирійскихъ надписяхъ (Riehm, Handwörterbuch d. B. A., B. I, S. 250). Что касается мнѣнія раввина Соломона, то оно не согласуется съ прямымъ текстомъ Библіи, потому оно должно уступить свое значеніе высказанному въ текстѣ сочиненія представленію, точно обоснованному на чтеніи 1 Цар. 5, 4 по евр. Библіи Въ переводѣ съ еврейскаго языка 4-й ст. 5 гл. 1 Цар. имѣетъ слѣдующій смыслъ: *и встали они* (филистимляне) *утромъ на другой день, и вотъ, Дагонъ лежитъ лицомъ своимъ ницъ на землѣ предъ ковчегомъ Господнимъ, а голова Дагона и обѣ кисти рукъ его* (ûš^{e}tê kapôt^{h} yād^{h}āyw) *(лежатъ) отсѣченныя на порогѣ, только осталась рыбья часть его* [raq dāg^{h}ôn niš^{e}ar 'ālāyw. здѣсь. слово dāg^{h}ôn (= рыбья часть) имѣетъ нарицательное значеніе „рыбообразный, имѣющій видъ рыбы“ (отъ dāg^{h}=рыба), при пониманіи (Дагонъ) въ собственномъ смыслѣ все выраженіе потеряло бы свою опредѣленность] *на своемъ мѣстѣ*. Въ славяно-русскомъ (синод.) переводѣ сказано, что на порогѣ храма Дагона оказались не только голова и обѣ руки его, но и (прибавлено) *обѣ ноги его и* или (послав.) *обѣ плесны ногъ его*. Отсюда видно, что Дагонъ, кромѣ головы и рукъ, имѣлъ еще и ноги человѣческія, слѣдовательно, и въ нижней части своей онъ походилъ на человѣка. Чтеніе это, однако, не имѣетъ себѣ соотвѣтствія ни въ текстѣ греческой ватиканской рукописи, обычно принимаемой за текстъ LXX, ни въ латинскомъ (вульгатѣ) переводѣ. Въ первомъ 1 Цар. 5, 4 читается такъ: ...καὶ κεφαλὴ Δαγὼν καὶ ἀμφότερα τὰ ἴχνη χειρῶν αὐτοῦ ἀφῃρημένα ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια 'Αμαφὲθ ἕκαστον, καὶ ἀμφότεροι οἱ καρποὶ τῶν χειρῶν αὐτοῦ πεπτωκότες ἐπὶ τὸ πρόθυρον, πλὴν ἡ ῥάχις Δαγὼν ὑπελείφθη Во второмъ... caput autem Dagon, et duae palmae manuum ejus abscissae erant super limen (5) Porro Dagon solus truncus remanserat in loco suo. Но прибавка русскаго (синод.) перевода (*обѣ ноги его и*) взята изъ славянскаго (*обѣ плесны ногъ его*), который воспроизводитъ греческій лукіановскій изводъ (ср. Librorum Veteris Testamenti Canonicorum pars prior graece ed P. de Lagarde. Gottingae 1883), гдѣ соотвѣтствующее мѣсто читается такъ:.. καὶ ἡ κεφαλὴ Δαγὼν καὶ ἀμφότερα τὰ ἴχνη τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἀφῃρημένα ἐπὶ τὰ ἐμπρόσθια τῶν σταθμῶν. καὶ ἀμφότεροι οἱ καρποὶ τῶν χειρῶν αὐτοῦ πεπτωκότες ἐπὶ τὸ πρόθυρον. πλὴν ἡ ῥάχις Δαγων ὑπελείφθη.

[2]) Botta, Monum. de Nineve 1 pl. 32. 34. См. Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 1, 250.

этой богинѣ Діодоръ сицилійскій (2, 4) такъ свидѣтельствуетъ: „αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δὲ ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχθύος“.

Филистимляне свято чтили своего Дагона. Въ честь его они устрояли пышныя празднества, въ которыхъ принимали участіе какъ мужчины, такъ и женщины. Существовалъ даже въ честь его вполнѣ организованный культъ Главными руководителями здѣсь, какъ и вездѣ, служили жрецы и предсказатели (1 Цар. 6, 2), на обязанности которыхъ лежало учить народъ и предлагать ему разнаго рода убѣжденія и внушенія по части исполненія предписаній, вслѣдствіи перешедшихъ въ обряды. Отъ этихъ жрецовъ, напр., вышло запрещеніе, одинаково обязательное для всѣхъ сословій, не ступать на порогъ Дагонова храма въ Азотѣ въ воспоминаніе тѣхъ бѣдствій, какія испыталъ филистимскій богъ во время пребыванія въ этомъ городѣ плѣненнаго ковчега завѣта (1 Цар. 5, 1 и сл). По своему характеру культъ Дагона не былъ ни порочнымъ, какъ культъ Ваал-Фегора, ни слишкомъ суровымъ, какъ культъ Молоха. Празднества, на которыхъ въ храмѣ идола участвовалъ Самсонъ, въ качествѣ игрока на арфѣ, и ликованія филистимлянъ, происходившія въ храмѣ, указываютъ на то, что культъ этотъ былъ довольно веселымъ. Онъ могъ соотвѣтствовать характеру самаго божества, въ этомъ отношеніи сходнаго съ богинею Деркето или Атаргатисъ, которая составляла его женскую половину.

По идеѣ Дагонъ былъ божествомъ рыбъ [1]). Онъ имѣлъ значеніе принципа животнаго плодородія. Въ пользу такого пониманія сущности Дагона ясно говорятъ вещественные финикійскіе памятники (монеты), представляющіе его съ рыбою въ правой рукѣ [2]), и многія другія свидѣтельства, въ особенности миѳологіи вавилонянъ и ассиріянъ. На Корсабадскомъ барельефѣ Дагонъ представленъ съ туловищемъ человѣка и съ рыбьимъ хвостомъ [3]). Также

---

[1]) Большинство ученыхъ эту идею Дагона ставятъ въ связь съ этимологическимъ производствомъ имени „Дагона“ или отъ dāg^{h} = рыба (у Гезеніуса въ Thesaurus), или же отъ dāg^{h}ān = пшеница, хлѣбъ зерновой (то же, что у Филона Вивлія Σίτων) (Schröder, Phönizische Sprache, 124) Но такъ какъ идолъ Дагонъ имѣлъ свой прототипъ въ вавилонской миѳологіи, то и корень его имени не можетъ быть найденъ въ еврейскомъ языкѣ. Шрадеръ (K. A. T. 181. 182; ср. Bathgen, Beiträge z. s. R. G. 65) усматриваетъ его (корень) въ ассирійскомъ языкѣ. Если такъ, то имя Дагонъ не можетъ означать ни „хлѣбъ“, такъ какъ въ ассирійскомъ языкѣ слову „хлѣбъ“ соотвѣтствуетъ ši šiuv, ни „рыба“, ибо рыба по-ассирійски называется nunu. Мнѣніемъ Шрадера исключается и производство имени „Дагонъ“ отъ евр. глагола ʾdāg^{h}āh (размножаться), разсчитанное на соглашеніе вышеупомянутыхъ словопроизводствъ съ еврейскаго языка.

[2]) Brandis, Münzwesen.... 512.

[3]) Layard, Nineveh u. seine Ueberreste, 424; ср. Fig. 88.

онъ представляется на многихъ другихъ ассирійскихъ скульптурахъ и цилиндрахъ съ именемъ Дакан [1]). Въ этомъ отношеніи особенно замѣчателенъ цилиндръ-Achat Куюнджика, на которомъ онъ изображенъ въ видѣ мужчины. На головѣ его голова рыбы, служащая для него какъ бы короной, туловище прикрыто чешуйчатою бронею и снабжено вѣеровиднымъ хвостомъ, а голени и ноги не прикрыты [2]).

Дагонъ тожественъ ассирійскому Дакан'у. Это видно изъ ассирійской транскрипціи имени города Вее-Дагонъ чрезъ Bit-Da-kan. Въ хранящейся въ Британскомъ музеѣ [3]) древне-вавилонской надписи Hammurabi имя Дагонъ произносится Da-gān-ni Въ этой надписи имя его встрѣчается въ связи съ Белъ (Bel-Dagan). Въ надписи Салманассара Бел-Дагонъ является какъ высшій отецъ и творецъ боговъ, а въ надписи Asur-nâsirhabal'a онъ призывается какъ высочайшій отецъ боговъ и творецъ міра [4]). Какъ господинъ земель, обитавшій въ Матрѣ (въ Месопотаміи), Бел-Дагонъ былъ покровителемъ царя Саргона, который, поэтому, и называетъ себя въ своей цилиндрической надписи ni-sit ini A-nuvu Dakan („находящійся подъ опекою Ану и Дакана“) [5]). Отъ имени этого бога въ Ассиріи и Вавилоніи получили свои имена нѣкоторые цари, напр.: Ismi-Dakan (т. е. Дагонъ слышитъ) [6]), Nabu-Dagan [7]) и др.

Изъ сказаннаго видно, что Дагонъ, тожественный Дакану, въ самое древнее время имѣлъ мѣсто въ пантеонѣ и вавилоно-ассирійскихъ боговъ. У вавилонянъ онъ былъ тѣмъ же, чѣмъ Ану, элементомъ котораго былъ какъ земной, такъ и небесный океанъ, и который также былъ изображаемъ въ видѣ рыбы. Въ землю ханаанскую, вѣроятно, онъ перешелъ изъ Вавилоніи при первомъ поселеніи тамъ семитическихъ племенъ. Но въ Вавилоніи, какъ можно видѣть изъ позднѣйшихъ ассиріологическихъ данныхъ, Ану имѣлъ значеніе, съ одной стороны, необработанной, первоначальной, еще не опредѣлившейся потенціи міровой жизни, или хаоса, изъ котораго впослѣдствіи развились всѣ вещи, — съ другой — какъ законодатель, который научилъ первыхъ людей законодательству, какъ носитель вѣчныхъ законовъ міра. Въ своемъ послѣднемъ значеніи Ану былъ тѣмъ же, чѣмъ упо-

---

[1]) Layard, Nineveh u. Babylon, 261 f. 266; ср. Fig. Taf. VI. C. G. H. I.

[2]) См. изображеніе въ Библейской Исторіи Ветхаго Завѣта А. П. Лопухина, т. II, стр. 26.

[3]) Schrader, K.A.T. 181.

[4]) Scholz, Gotzendienst. 241; ср Ménant, Annales. p. 97.

[5]) Schrader, K. A. T., 160.

[6]) Ibidem, 182 Anm.; ср. Ménant, ibidem, p. 17.

[7]) Ménant, ibidem. p. 21

минаемый у Бероза Ооннесъ, который вышелъ изъ Эритрейскаго моря (Персидскаго залива), обучилъ халдеевъ всякаго рода искусствамъ, наукамъ и мудрости, строенію городовъ и храмовъ, земледѣлію и впослѣдствіи въ храмахъ Вавилоніи былъ почитаемъ, какъ богъ. Понимаемый въ смыслѣ міровой потенціи, обусловливавшей собою дальнѣйшій ходъ и развитіе жизни, являясь источникомъ первоначальнаго свѣта, вмѣстѣ съ тѣмъ и свѣтоносной силы, представителемъ которой у вавилонянъ служилъ Бѣлъ, Ану первоначально былъ также богомъ солнца. Въ этомъ смыслѣ рыба, какъ его символъ, могла указывать на то оптическое явленіе, когда солнце при своемъ заходѣ погружается въ море, какъ бы, съ тѣмъ, чтобы ночью переплыть на востокъ. Только съ теченіемъ времени онъ получилъ спеціальное значеніе бога моря или океана.

По аналогіи можно заключить, что и филистимскій Дагонъ, имѣвшій своимъ прототипомъ вавилонскаго Ану, былъ отраженіемъ свойствъ, которыми характеризуется послѣдній. Правда, эти свойства Ану, съ одной стороны, подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій жизни обитателей ханаанской земли, а — съ другой — подъ вліяніемъ умственнаго состоянія послѣднихъ, должны были видоизмѣниться въ филистимскомъ Дагонѣ: безъ этого никогда не происходило заимствованіе божествъ однимъ народомъ у другого, но это видоизмѣненіе не могло коснуться существенныхъ свойствъ божества. Въ существенномъ филистимскій Дагонъ остался тѣмъ же, чѣмъ былъ вавилонскій Дагонъ или Ану. Слѣдовательно, онъ былъ также божествомъ съ солярнымъ характеромъ и представлялъ собою олицетвореніе солнца, между тѣмъ какъ его женская половина — богиня Деркето или Атаргатисъ — служила олицетвореніемъ луны. Какъ сила оплодотворяющая, для филистимлянъ онъ имѣлъ такое же значеніе, какое другіе народы признавали за Марсомъ, Аресомъ и иными божествами, спеціально имѣвшими отношеніе къ жатвѣ, свадьбамъ и родамъ. Съ этой стороны онъ можетъ быть признанъ за олицетвореніе одной изъ сторонъ дѣятельности главнаго ханаанскаго божества Ваала. Филистимляне, какъ обитатели приморской страны, *только по преимуществу* признавали его за бога рыбъ и моря, смотря на него вообще, какъ на символъ плодородія [1]). Весьма вѣроятно также, что для филистимлянъ Дагонъ, кромѣ того, имѣлъ значеніе бога войны, какъ

---

[1]) Такое представленіе филистимлянъ о Дагонѣ свидѣтельствуется тѣмъ, что они посвящали ему рыбъ, которыя, по своей способности къ быстрому размноженію, въ языческихъ миоологіяхъ всегда имѣли значеніе символовъ плодородія и жизни, а также господства надъ моремъ и вообще влагою, являющеюся однимъ изъ условій плодородія.

Хамосъ для моавитянъ. Это видно изъ того, что послѣ пораженія израильтянъ при Гелвуѣ они (филистимляне) оружіе убитаго Саула сложили въ капищѣ, а голову его повѣсили на стѣнѣ дома своего бога (1 Пар. 10, 10). Подобнымъ образомъ нѣкогда поступили моавитяне, посвятивъ своему Хамосу военную добычу, взятую изъ храма Іеговы при осадѣ города Набго (Нево).

Сыны израилевы продолжали дѣлать злое предъ очами Господа, и служили Ваалами и Астартамъ, и богамъ арамейскимъ и богамъ сидонскимъ, и богамъ моавитскимъ, и богамъ аммонитскимъ, и богамъ филистимскимъ; а Господа оставили и не служили Ему (Суд. 10, 6). Изъ этого замѣчанія священнаго повѣствователя о смутномъ времени судей можно видѣть, что вмѣстѣ съ другими божествами евреи въ это время почитали филистимскихъ боговъ, за что Господь и предавалъ ихъ неоднократно въ руки филистимлянъ, причинявшихъ имъ большой вредъ и бѣдствія. Неоднократная зависимость израиля отъ филистимлянъ, тѣсно связанная съ измѣною Іеговѣ и съ преданностью филистимскимъ божествамъ, ставила народъ Божій въ близкое отношеніе къ филистимскому идолопоклонству. Хотя св. Библія въ этомъ случаѣ не называетъ Дагона, какъ предметъ почитанія со стороны язычествовавшаго израиля, но это можно признать за вѣроятное, ибо Дагонъ былъ главнымъ филистимскимъ божествомъ. Игнорировать это божество измѣнникъ Іеговѣ не могъ и по той причинѣ, что служеніе ему (этому божеству) могло быть болѣе доступно для его грубаго естественнаго религіознаго сознанія и болѣе пріятно для чувственнаго сердца, чѣмъ духовное служеніе Іеговѣ. Къ признанію существованія у израильтянъ служенія Дагону приводитъ еще слѣдующее соображеніе. Пророкъ Исаія (2, 6; 57, 3) дважды упрекаетъ израильтянъ въ привязанности къ искусству волшебства и чародѣянія. Въ первомъ случаѣ (2, 6) онъ говоритъ, что они полны чародѣйства и гадаютъ по облакамъ (w•ʿōn•nîm), какъ филистимляне, а во второмъ (57, 3) называетъ ихъ *сынами чародѣйки* (b•nê ʿōn•nāh). Въ обоихъ этихъ случаяхъ пророкъ называетъ евреевъ именемъ, происшедшимъ отъ корня ʿānan (въ формѣ Pi.) = наводить облако, ворожить, волхвовать. Это имя указываетъ на то, что евреи, главнымъ образомъ, увлекались гаданіями или предсказаніемъ будущаго. Такъ какъ означеннымъ искусствомъ въ древности особенно славилась земля филистимская, образцовая страна волшебниковъ (4 Цар. 1, 2), то естествено думать, что искусство гаданій и предсказаній евреи изъ нея и заимствовали. Но извѣстно (1 Цар. 6, 2), что, кромѣ культа Ваал-Зебуба, искусство прорицанія пользовалось глубокимъ уваженіемъ также въ культѣ Дагона. Въ послѣднемъ вмѣстѣ съ жрецами существовали прорицатели или гадатели. Еврей-

ское ихъ названіе qōsᵉmîm (отъ qâsam=рѣзать, рѣшать судьбу чарами, чаровать, волшебствовать, гадать) указываетъ на то, что ихъ задачею было предсказаніе будущаго. Искусство ихъ, слѣдовательно, было однородно съ тѣмъ искусствомъ, въ преданности которому обличалъ евреевъ св. пр. Исаія. Нѣтъ сомнѣнія, что евреи заимствовали его изъ культа Дагона, и пророкъ Исаія, поскольку чародѣйство имѣло существенную связь съ идолопоклонствомъ (ср. 4 Цар. 1, 2; Мѳ. 9, 34: 12, 27; Апок. 9, 20 по Толк. И. С. Якимова, на кн. пр. Исаіи), упрекая евреевъ въ преданности чародѣйству, упрекалъ ихъ также и въ привязанности къ идолу Дагону.

Итакъ, Дагонъ имѣлъ мѣсто и въ пантеонѣ боговъ язычествовавшаго израиля Когда впервые израильтяне могли усвоить культъ этого идола, на это нѣтъ прямыхъ указаній въ Библіи. Но съ вѣроятностью можно сказать, что это произошло не ранѣе ихъ вступленія въ землю хананскую, на которой нѣкогда обитали филистимляне, давшіе этой землѣ свое имя. Усвоеніе чувственнаго языческаго культа филистимлянъ могло произойти при столкновеніи евреевъ съ послѣдними.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХЪ ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ, ИМѢВШИХЪ ОТНОШЕНІЕ КЪ ЛУНѢ.

Общія замѣчанія о женскихъ божествахъ.

По вопросу о женскихъ божествахъ древняго язычества въ археологической наукѣ существуетъ два главныхъ мнѣнія. По одному (древнѣйшему) женскія божества суть самостоятельныя начала, независимыя отъ мужскихъ. По значенію они равносильны мужскимъ. По другому мнѣнію (новѣйшему), наоборотъ, женскія божества не имѣютъ самостоятельнаго значенія и не составляютъ въ собственномъ смыслѣ новыхъ божествъ, сравнительно съ мужскими. Они суть только отраженіе свойствъ, какія языческимъ религіознымъ сознаніемъ приписывались божествамъ мужескаго пола. Послѣднее мнѣніе представляется болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ первое. Оно, въ достаточной мѣрѣ, подтверждается показаніями новѣйшихъ открытій въ области археологіи. Съ точки зрѣнія этихъ открытій женскія божества дѣйствительно являются, лишь какъ обнаруженіе свойствъ мужскихъ. Напр.: Астарта на сидонской надгробной надписи Эшмуназара называется только „именемъ Ваала“ (šem ba'al=gloria Baalis). Карѳагенская богиня Танит-

Астарта въ надписяхъ называется „лицомъ Ваала“ (p•nê ba'al= facies Baalis). Какъ первое названіе („имя Ваала“), такъ и второе („лицо Ваала“)—показываютъ, что ни та, ни другая богини не мыслились у финикіянъ, какъ самостоятельныя существа, независимыя отъ мужскихъ боговъ. То же можно сказать и о женскихъ божествахъ халдеевъ и многихъ семитическихъ народовъ, а равно и о богиняхъ язычествовавшихъ евреевъ, въ своихъ языческихъ вѣрованіяхъ весьма много подражавшихъ язычникамъ семитамъ и хамитамъ. Съ другой стороны, новѣйшее мнѣніе о женскихъ божествахъ заслуживаетъ большаго вѣроятія, чѣмъ древнѣйшее, и потому, что въ основѣ его лежитъ болѣе правильный взглядъ на религіозныя вѣрованія древняго язычества. Признавая женскія божества за самостоятельныя начала, защитники древнѣйшаго мнѣнія тѣмъ самымъ въ основу своего взгляда полагали мысль о господствѣ дуализма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ восточныхъ народовъ, по самому своему существу невѣрную: такъ какъ семитамъ и потомкамъ Хама былъ чуждъ или, по крайней мѣрѣ, неизвѣстенъ строгій дуализмъ въ религіозной сферѣ. Въ настоящее время сдѣлалось извѣстнымъ, что въ религіозныхъ вѣрованіяхъ своихъ восточные народы не проводили идеи: ни противоположности пользы и вреда, ни противоположности добра и зла. Въ своихъ божествахъ они хотѣли видѣть лишь сверхъестественныя существа, облеченныя силою и могуществомъ и недосягаемыя для людей, и съ этой стороны ихъ различали. Такимъ образомъ, у нихъ были божества болѣе сильныя и менѣе сильныя. Представляя отношенія между божествами подъ образомъ человѣческихъ отношеній, болѣе сильнымъ божествамъ они придали предикатъ мужскихъ божествъ, а менѣе сильнымъ — женскихъ и, соотвѣтственно этому, первыя признали за принципъ дѣятельный, а вторыя—за пассивный, воспринимающій, т. е. въ первыхъ олицетворяли элементы, считавшіеся дѣятельными, какъ-то: солнце, огонь и воздухъ, а во вторыхъ, наоборотъ, пассивные: луну, воду и землю.

Какъ всѣ мужскія божества древнихъ восточныхъ народовъ были выдѣленіемъ, путемъ эволюціоннаго процесса, свойствъ главнаго верховнаго божества, сложной субстанціи, въ которой смѣшивались и поглощались всѣ предметы природы, такъ точно и женскія божества служили лишь проявленіемъ или аттрибутами одного главнаго божества, „великой матери боговъ“. Послѣднее, такимъ образомъ, совмѣщало въ себѣ свойства всѣхъ отдѣльныхъ женскихъ божествъ, какъ и верховное мужское божество. Оно подраздѣлялось на множество мѣстныхъ олицетвореній или аттрибутовъ, имѣвшихъ значеніе второстепенныхъ женскихъ божествъ,

которыя по своему значенію соотвѣтствовали второстепеннымъ божествамъ мужескаго пола, какъ главное женское божество соотвѣтствовало главному мужскому, поскольку служило отраженіемъ свойствъ послѣдняго.

По согласному замѣчанію археологовъ, второстепенныя женскія божества гораздо менѣе отличались другъ отъ друга, чѣмъ соотвѣтствовавшія имъ мужскія. Подобно главному божеству, великой матери боговъ, они имѣли близкое отношеніе къ природѣ. Впрочемъ, ихъ связь съ естественными явленіями природы менѣе опредѣленна, чѣмъ связь мужскихъ божествъ. Въ этомъ отношеніи ихъ признаютъ менѣе доступными для пониманія, чѣмъ мужскія божества, обнаруженіемъ свойствъ которыхъ они были. Различные ученые, касаясь вопроса объ отношеніи ихъ къ внѣшней природѣ, смотрятъ на нихъ, какъ на связующее звѣно между мужскими божествами и міромъ и отводятъ имъ среднее мѣсто между тѣми и другимъ, пріурочивая ихъ или къ землѣ, или къ лунѣ, или вообще къ небу съ его звѣзднымъ пространствомъ, въ качествѣ олицетвореній. Въ общемъ нельзя не признать справедливости этого взгляда. Изъ исторіи языческихъ религій видно, что женскія божества дѣйствительно имѣли отношеніе то къ землѣ, то къ лунѣ, то къ Венерѣ, то къ иной какой-либо планетѣ, какъ ихъ олицетворенія. Тѣмъ не менѣе лишь съ ограниченіемъ можно принять этотъ взглядъ, и именно: возможно говорить только о *преимущественно звѣздномъ* и о *преимущественно земномъ* характерѣ той или другой восточной богини, что опредѣляется, несомнѣнно, природою мужского божества, которому послѣдняя соотвѣтствуетъ по идеѣ. Въ собственномъ же смыслѣ всѣ женскія божества, соотвѣтствующія солярнымъ мужскимъ, должны быть подведены подъ категорію божествъ, олицетворявшихъ луну, ибо только при такомъ представленіи возможно понять, почему, напр., произрастеніе растеній въ древности приписывалось женскимъ божествамъ. Очевидно,—потому, что эти послѣднія имѣли отношеніе къ лунѣ, которая считалась богинею рожденія (dea genitalis) и питательницею земли посредствомъ росы, отъ нея исходившей, по вѣрованію древнихъ.

Въ еврейской политеистической религіи образцами женскихъ божествъ служили Астарта и Ашера [1]). Въ этихъ двухъ богиняхъ

---

[1]) Кромѣ этихъ двухъ женскихъ божествъ, въ языческомъ пантеонѣ древнихъ евреевъ были еще другія божества, напр.: Атаргатисъ или Аттаргата и Нана Имя первой увѣковѣчилось въ „Ἀταργατεῖον“, названіи посвященнаго ей храма, находившагося въ Карніонѣ или Карнаимѣ (= Аштероѳ—Карнаимъ), гдѣ, по приказанію Іуды Маккавея, было избито до 25 тысячъ войска сирій-

можно видѣть два главныхъ типа женскихъ божествъ, имѣвшихъ отношеніе къ лунѣ, но въ то же время и выступавшихъ съ характеромъ—или преимущественно звѣзднымъ, или же преимущественно земнымъ. Дальнѣйшее частнѣйшее разсмотрѣніе культовъ этихъ божествъ, въ связи съ указаніемъ основной идеи каждаго божества въ отдѣльности, съ большею наглядностію можетъ подтвердить высказанную мысль

§ 1. Астарта.

По свидѣтельству священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта, Астарта (ʿašᵉtōretʰ [1]), LXX Ἀστάρτη; въ 1 Цар 7, 4: Ἀσταρώθ) была главнымъ женскимъ божествомъ ханаанскихъ народовъ Въ древнее время

скаго полководца Тимоѳея (2 Макк. 12, 26, ср. 1 Макк. 5, 43). Имя второй богини (т. е Наны) упоминается въ нѣкоторыхъ свидѣтельствахъ Маккавейскихъ книгъ (ср 1 Макк. 6, 1 и сл.; 2 Макк. 9, 2, 1. 13 и сл.)

[1]) Въ пониманіи имени богини Астарты (ʿašᵉtōretʰ) не всѣ археологи и библеисты согласны между собою. Одни (Гезеніусъ, Thesaurus, p. 1083; Деличъ, Commentar ü. Jesaia. 17, 8 и др.) производятъ это имя отъ древне-персидскаго stara (въ Ведахъ — stri = star, въ Зенд-Авестѣ stare, по ново-персидски — sitare) = звѣзда (греч. ἀστήρ) и считаютъ его тожественнымъ съ словомъ esᵉtēr, названіемъ по преимуществу планеты Венеры. Въ экзаплахъ Оригена и у Свиды говорится, что Астарта получила свое названіе ἐκ τοῦ ἀστέρος или ἐκ τοῦ ἄστρου. Но такъ какъ богиня и ея имя къ ханаанскимъ народамъ перешли не изъ Персіи, а изъ Ассиріи (что будетъ показано ниже), и такъ какъ, съ другой стороны, въ персидскомъ словѣ stara нѣтъ буквы, соотвѣтствующей буквѣ ʿ (= а) въ словѣ ʿašᵉtōretʰ, то другіе археологи съ большею справедливостью стараются корень слова Аштарет найти въ семитическихъ языкахъ, а главный источникъ богини въ семитизмѣ. Изъ многихъ объясненій послѣдняго рода наиболѣе основательнымъ должно признать объясненіе Шольца (Götzendientst, 299), по смыслу котораго имя Астарты образовалось изъ имени Истаръ, — ассирійской богини, въ ассирійско-аккадскомъ гимнѣ названной Is-tari-tuv, а самая богиня произошла отъ ассирійской Истаръ, съ которой она тожественна по идеѣ. Въ переводѣ на русскій языкъ Истаръ (отъ аккадскаго — „tar“ = опредѣлять, утверждать, и „Is“ = свѣтъ) есть „та, которая утверждаетъ, опредѣляетъ, приноситъ свѣтъ“. Этотъ эпитетъ богини указываетъ на нее, какъ на утреннюю звѣзду, какъ она и называется въ одномъ халдейскомъ религіозномъ отрывкѣ, приведенномъ въ сочиненіи И. Г. Троицкаго: Религіозное, общ и госуд. состояніе евреевъ во время судей, 1885, стр. 113, примѣч Это же должно сказать и объ имени богини Астарты, образовавшемся изъ имени Истаръ. Нѣкоторые библеисты (напр. Шлотманъ, см. ссылку на него у Делича въ Commentar ü. Jesaia 17), исходя изъ смысла встрѣчающагося во Второзаконіи (7, 13; 28, 4. 18. 51) выраженія šŝrt ç'nk (въ рус. пер. „плодъ скота твоего“), намекающаго на имя богини Астарты, производятъ это имя отъ еврейскаго корня ʿašar = „соединять, напр., бракомъ“, или отъ ʿašar = быть богатымъ, изобиловать, а самой богинѣ въ такомъ случаѣ придаютъ значеніе или богини любви (супружескихъ союзовъ), или же богини плодородія, изобилія.

культъ этой богини былъ широко распространенъ Его можно было встрѣтить не только въ передней Азіи, но и въ Египтѣ и на многихъ островахъ, населенныхъ потомками Хама. Наибольшею извѣстностью богиня Астарта пользовалась у финикіянъ, филистимлянъ и египтянъ. О почитаніи ея финикіянами ясно говоритъ упоминаемое въ священныхъ ветхозавѣтныхъ книгахъ названіе *сидонская Астарта* (3 Цар. 11, 5.33; 4 Цар 23, 13), въ честь которой, по свидѣтельству Лукіана [1]), у сидонянъ существовалъ большой храмъ, а также—многія сидонскія надписи [2]), въ которыхъ говорится то о храмахъ въ честь этой богини, то о жрецахъ ея и т. п. Финикіяне приписывали своей Астартѣ управленіе финикійской страной и называли ее „ἡ μεγίστη“ [3]). Они считали ее защитницей городовъ и нѣкоторымъ городамъ давали ея имя [4]), какъ это видно изъ нижеслѣдующаго выраженія, приведеннаго у Стефана византійскаго: „Ἄστυρον, ἐν ᾗ ἐτιμᾶτο ἡ Ἀθηνᾶ Ἀστυρίς“ (т. е Астарта). Слѣды почитанія Астарты у финикіянъ сохранились еще въ слѣдующихъ финикійскихъ собственныхъ именахъ: „Bodastarth, Abdastartus, Astartus, Astorethjiten, Amastoreth, Gadastoreth“ и др. [5]). Въ финикійскихъ колоніяхъ Астарта была почитаема подъ именемъ Танитъ [6]), называвшейся „великою“ и „лицомъ Ваала“ и находившейся въ связи съ Ваал-хамманомъ.

Почитаніе Астарты филистимлянами утверждается на свидѣтельствѣ 1 Цар. 31, 10, по смыслу котораго храмъ этой богини послужилъ хранилищемъ военныхъ доспѣховъ царя Саула. По описанію Геродота (1, 105), знаменитый храмъ въ честь Астарты существовалъ въ Аскалонѣ.

---

[1]) De dea Syria, 4.

[2]) Эти надписи можно читать у Levy, Phönizische Studien, Schroder, Phonizische Sprache, Gesenius, Monumenta Phoeniciae, Rénan, Mission de Phénicie и др.

[3]) Sanchoniathonis fragmenta, ed. Orellii, p 34.

[4]) Это же можно сказать и о другихъ хананскихъ народахъ, именемъ своей богини называвшихъ города. Примѣромъ могутъ служить два города, упоминаемые въ Библіи: „Аштерое-Карнаимъ (Быт. 14, 5) и Аштероѳъ“ (Втор. 1, 4; Іис. Нав 9, 10, 12, 4; 13, 12).

[5]) См. Scholz, Gotzendienst. 261, а также Levy, Die Phonizische Studien, Hf. III, 46—47, ср. IV, 78 ff., Schroder, Phönizische Sprache, 170. 196; Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 32. 33 ff. и др.

[6]) Что Астарта тожественна съ Танитъ, это лучше всего подтверждается кипрскою надписью, на которой эпитетъ „великая“ дается Танитъ-Астартѣ (Scholz, Götzendienst, 261), т. е. носящей одновременно имя и богини Танитъ, и богини Астарты. Сочетаніе двухъ именъ въ одно могло произойти только подъ вліяніемъ мысли о тожествѣ Танитъ съ Астартой. Древніе въ одно имя не соединяли несходныхъ именъ.

На египетскихъ памятникахъ изъ времени Рамзесовъ богиня Астарта представляется супругою Сутеха и поставляется на ряду съ другими египетскими божествами. Какъ богиня войны, на этихъ памятникахъ она изображается съ львиною головою и правящею запряженными въ военную колесницу конями [1]). По приказанію фараоновъ, въ честь нея строились храмы въ разныхъ мѣстахъ [2]). Изъ всего этого можно видѣть, что и у египтянъ Астарта пользовалась божескимъ почтеніемъ.

Астарта признавалась за главное божество также у моавитянъ и аммонитянъ. О почитаніи ея первыми ясно говоритъ встрѣчающееся въ памятникѣ моавитскаго царя Меши названіе „Ашторъ-Хамосъ“ [3]), а о почитаніи послѣдними—названіе города Равваѳъ-Аммона ея именемъ (Ἀστάρτη) [4]).

На основаніи показаній вещественныхъ памятниковъ древности, изображеній на нихъ и надписей и согласно съ изслѣдованіями извѣстнѣйшихъ археологовъ, мѣстомъ происхожденія богини Астарты должно считать не вышепоименованныя мѣстности, въ которыхъ культъ ея былъ широко распространенъ, а долину между Тигромъ и Ефратомъ, откуда она и перешла во многія мѣста передней Азіи, въ Египетъ и на острова. Прототипомъ ея является ассирійская Истаръ, съ которою, въ силу этого, она должна имѣть большое сходство [5]), помимо вышеуказаннаго сходства именъ. Для опредѣленія малоизвѣстнаго значенія ханаанской Астарты обратимся теперь къ достаточно раскрытому трудами археологовъ значенію ея прототипа.

Истаръ есть общее названіе всѣхъ ассирійскихъ богинь. Культъ ея былъ широко распространенъ. Вмѣстѣ съ богомъ Ану она была почитаема въ Эрехѣ, какъ свидѣтельствуетъ легенда о богѣ Dibbara [6]). Во многихъ ассирійскихъ надписяхъ она называется „царицею Ниневіи“ и „госпожею Ниневіи“. Отсюда видно, что въ Ниневіи она пользовалась особеннымъ почтеніемъ. Въ надписи Асурбанипала Истаръ называется „богинею Арбелы“ или „Истаръ арбельская“, а городъ Арбела считается „сѣдалищемъ

---

[1]) Scholz, Götzendienst, 262—263.

[2]) Ibidem и Brugsch-Bey, Geschichte Aegyptens, 199.

[3]) Христ. Чтен 1870, II, 17.

[4]) Scholz, Götzendienst, 259; Bathgen, Beiträge z. s. R. G., 16.

[5]) Астарта отождествляется съ Истаръ, напр, въ извѣстномъ спискѣ боговъ Раулинсона (Schrader въ Theologische Studien und Kritiken, 1874, 338). Здѣсь соотвѣтствующая Ilu или El богиня Истаръ ставится рядомъ съ Астартой.

[6]) Smith, Chaldäische Genesis, übersetzt v. Delitzsch, 114.

Истаръ", „любезнымъ ея сердцу городомъ" [1]). Во многихъ ассирійскихъ памятникахъ ниневійская Истаръ отличается отъ арбельской. Ученые на этомъ основаніи полагаютъ, что въ Ассиріи была не одна Истаръ, а нѣсколько, и, сообразно съ этимъ, множественную форму имени богини (Istarat), довольно часто встрѣчающуюся въ ассирійскихъ и вавилонскихъ надписяхъ [2]), толкуютъ въ смыслѣ общаго обозначенія всѣхъ богинь. Истаръ дала свое имя многимъ городамъ ассирійской монархіи. Такъ, напр., Саргонъ ея именемъ назвалъ одинъ мидійскій городъ „Каръ-Истаръ" [3]). Ассиріяне считали ее главою и защитницею не только столичнаго города, но и всей земли Ассура [4]). Въ пантеонѣ ассирійскихъ боговъ Истаръ занимала не всегда одинаковое мѣсто. Въ памятникахъ ассирійскаго клинообразнаго письма она именуется то дочерью Ану и Анунитъ (въ повѣствованіи о потопѣ), то дочерью бога луны Сина или Ассура [5]), а иногда представляется супругою Ни, высшаго бога, давшаго свое имя Вавилону, или супругою Бела и сестрою Меродаха [6]) Относительно характера и внутренней природы богини должно замѣтить слѣдующее: съ одной стороны, она является съ чисто астральнымъ характеромъ, какъ богиня луны, а впослѣдствіи планеты Венеры, съ другой—съ чисто земнымъ. Первой изъ нихъ въ аккадскихъ надписяхъ соотвѣтствуетъ названіе Истаръ аганская, а второй — Истаръ эрехская, а въ надписи Асурназиргабала-Истаръ и Белтисъ [7]). Богиню Истаръ (аганскую) ассиріяне считали за богиню войны. Ей они приписывали возникновеніе войнъ, побѣды надъ врагами, разрушеніе царствъ и возсозданіе на ихъ мѣстѣ новыхъ. Какъ воинственная богиня, она считалась покровительницею укрѣпленныхъ городовъ, служившихъ ея резиденціей. Въ ассирійскихъ надписяхъ преимущественными ея эпитетами являются: „госпожа", „могущественная госпожа", „госпожа боговъ", „царица неба и земли", „госпожа войны" и „богиня войны" [8]). Такому значенію богини Истаръ соотвѣтствовало и внѣшнее ея изображеніе „съ геройскимъ взглядомъ", въ видѣ стрѣлка изъ лука [9]). Будучи богинею войны, Истаръ была также

---

[1]) Scholz, Gotzendienst, 263—264.

[2]) Schrader, K. A. T., 179.

[3]) Ménant, Annales des rois d'Assyrie, 164. 184.

[4]) Scholz, Gotzendienst, 264—265.

[5]) Ibidem, 265.

[6]) Theologische Studien und Kritiken 1874, 338; Scholz, Götzendienst, 265.

[7]) Ménant, Annales, 67.

[8]) См. Scholz, Gotzendienst, 267, ср. Ménant, Annales, 35. 283. 67. 97; Schrader, K. A. T., 177.

[9]) Scholz, Götzendienst, 268.

богинею охоты Такъ, она помогаетъ Асурбанипалу поймать льва и умертвить его. Въ другой разъ этотъ царь, при помощи большого лука великой богини войны Истаръ, умерщвляетъ четырехъ львовъ). Белтисъ, или Истаръ эрехская заключала въ себѣ новыя черты, отличающія ее отъ вышеназванной богини. Ассиріяне считали ее богинею плодородія и рожденія. Въ надписи Саргона она представляется богинею, управляющею рожденіемъ [2]), въ другихъ надписяхъ называется „матерью жизни", о которой цари обыкновенно говорили: „мать, которая меня родила", „воспитала", возродила [3]). Иногда она называлась „матерью великихъ боговъ" [4]), „родильницею всѣхъ людей, подающею плодородіе людямъ и животнымъ". Послѣдняя частность весьма ярко проглядываетъ въ извѣстномъ гимнѣ о схожденіи Истаръ въ преисподнюю, когда, за отсутствіемъ ея, на землѣ прекращалось всякое рожденіе [5]). Какъ виновница жизни людей, Белтисъ всегда представлялась въ близкихъ отношеніяхъ къ нимъ и считалась виновницею счастья. Это—„богиня, которая радуетъ людей". Культъ ея былъ порочный Указаніе на него сдѣлано въ Посланіи Іереміиномъ (42. 43), упоминающемъ о сидящихъ близъ капища женщинахъ и ожидающихъ приглашенія отъ мимоходящихъ, а также у Геродота въ описаніи гнуснаго вавилонскаго обычая (1, 199). Двоякое значеніе богини Истаръ послужило причиною того, что ее стали считать двуполымъ божествомъ: какъ богиня войны, она отражаетъ въ себѣ свойства мужского божества, а какъ богиня любви и плодородія, она является съ свойствами женскаго божества. Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ названіе Astar—homo (мужчина) и Astarot—feminae (женщины), встрѣчающееся у Филастрія [6]), а также—свидѣтельство ассирійской астрологической таблицы о мужской Ἀφρόδιτος или deus Venus, бородатой кипрской Афродитѣ [7]).

Всѣ эти свойства Истаръ, лишь съ нѣкоторыми измѣненіями [8]), должно приписать ханаанской Астартѣ. Подобно ассир-

---

[1]) Ibidem, 269—270.

[2]) Ménant, Annales, p. 194. 204.

[3]) Ibidem, p. 212.

[4]) Ibidem, p. 275; ср. Schrader, К. А. Т., 175.

[5]) Smith, Chaldaische Genesis, 200—201.

[6]) Philastrius, De haeresibus haer. 17 и 27 См. Scholz, Gotzendienst. 271; ср. Schrader, К. А. Т., 179.

[7]) Scholz, Gotzendienst 271; ср. Schrader, К. А. Т., 179.

[8]) Эти измѣненія произошли вслѣдствіе особенностей духа тѣхъ народовъ, наслѣдіемъ которыхъ сдѣлался культъ Истаръ, по перенесеніи его изъ Ассиріи въ землю ханаанскую. Они составляютъ такъ называемый національный оттѣнокъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ язычниковъ.

рійской Истаръ, Астарту должно признать астральнымъ божествомъ. Греческіе и римскіе писатели, обыкновенно, считали ее за богиню планеты Венеры и отождествляли съ Афродитою [1]) Такое же значеніе усвояетъ ей бл. Ѳеодоритъ въ своемъ Толкованіи на 3-ю книгу Царствъ [2]). Финикіяне, у которыхъ культъ Астарты пользовался широкою извѣстностью, прямо говорили, что ихъ Астарта есть Афродита [3]). Въ экзаплахъ Оригена приводится свидѣтельство о сходствѣ Астарты съ Афродитой и о томъ, что она была представляема подъ образомъ утренней звѣзды, денницы [4]). Такое представленіе оправдываютъ нѣкоторые символы Астарты, встрѣчающіеся на вещественныхъ памятникахъ древности, какъ-то: креста на скиптрѣ (на финикійскихъ монетахъ), звѣзды (на монетахъ тирскихъ колоній), маленькаго ядра, имѣющаго съ двухъ сторонъ звѣзду (на бронзовой монетѣ изъ Триполиса) и др. [5]). Тѣмъ не менѣе его можно признать лишь на половину справедливымъ. Съ значеніемъ богини планеты Венеры Астарта явилась только впослѣдствіи. Первоначально она имѣла значеніе богини луны [6]). Это видно изъ слѣдующихъ свидѣтельствъ древнихъ писателей. „Я считаю,' говоритъ Лукіанъ, Астарту за богиню луны“ [7]) По Геродіану (5, 6), финикіяне, отождествляя Уранію ливійцевъ съ своею 'Αστρόαρχη (имя, образованное изъ 'Αστάρτη), считали ее за богиню луны. По свидѣтельству этого историка, императоръ Геліогабалъ, давшій приказаніе принести въ Римъ и брачными узами соединить изображеніе этой богини съ изображеніемъ бога солнца (имѣвшаго видъ конусообразнаго камня), очевидно, признавалъ ее за богиню луны. За богиню луны Астарта

---

[1]) Scholz, Gotzendienst, 272; ср. Gesenius, Thesaurus, 1, 'aš^{e}tōret^{h}

[2]) Вопр. 50: „Астарта есть божество, у эллиновъ называемое Афродитою“. Твор. бл. Ѳеодорита, еп. Кирскаго, стр. 457.

[3]) Scholz, Götzendienst, 272.

[4]) Ed. Montfaucon, Hexapla, I, 281. „'Αστάρτην δὲ καλοῦσι τὴν 'Αφροδίτην ἐκ τοῦ ἀστέρος παρανομάζοντες, αὐτῆς γὰρ εἶναι τὸ ἄστρον τὸν ἑωσφόρον μυθολογοῦσιν“. Movers, Die Phonizier, 1, 606.

[5]) См. Scholz, Götzendienst, 274—276.

[6]) Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что Астарта, подобно своему прототипу, была почитаема за богиню планеты Венеры и луны. Съ точки зрѣнія древнихъ это было возможно и естественно. Въ ихъ представленіи луна и планета такъ тѣсно связывались, что связь весьма часто переходила въ тождество. Примѣры этого можно видѣть въ Белѣ, богѣ солнца, впослѣдствіи смѣшавшемся съ планетою Юпитеромъ, въ Молохѣ, отождествленномъ съ Сатурномъ, въ вавилонской Белтисъ, приравненной къ планетѣ Венерѣ. Только сказаннымъ можно объяснить то, почему о Венерѣ у древнихъ замѣчается нерѣдко, какъ объ оплодотворяющей силѣ луны (Plin., Hist. nat., l. II, c. 8).

[7]) Lucian, De dea Syria, 4: „'Αστάρτην δ' ἐγὼ δοκέω σελήναίην“.

считается и Зонарой („ἡ Ἀστάρτη“) [1]) Въ названіи ханаанскаго города Аштероѳ-Карнаимъ (Быт. 14, 5) также увѣковѣчилось представленіе объ Астартѣ, какъ богинѣ луны, изображавшейся съ двумя рогами или лучами, которые въ древности считались символомъ богини луны. По переводу съ еврейскаго языка это названіе означаетъ: „Астарта съ рогами или лучами“. На вещественныхъ памятникахъ древнихъ народовъ можно найти не менѣе ясное представленіе объ Астартѣ, какъ богинѣ луны. Такъ, на карѳагенскихъ камняхъ она представляется въ видѣ полнолунія, находящагося между рогами быка [2]), а на аскалонскихъ монетахъ—съ полумѣсяцемъ на головѣ. На памятникѣ Сета I въ Карнакѣ ее представляетъ луна въ видѣ серпа. Здѣсь среди добычи, взятой у хетовъ и сирійцевъ, вмѣстѣ съ изображеніемъ быка—Ваала видна коровья шкура съ луною въ видѣ серпа [3]). Древніе греческіе писатели называли эту богиню Οὐρανία, а латинскіе—coelestis, coelestis virgo, virgo dea, virginale numen [4]). Это названіе указываетъ, съ одной стороны, на характеръ Астарты, какъ по преимуществу небесной царицы, съ другой—на характеръ ея культа, въ отличіе отъ культа по преимуществу земной богини Ашеры.

По природѣ Астарта была огненной богиней, почему древніе посвящали ей огонь. На монетахъ тирской колоніи времени императора Каракаллы изображеніе ея имѣетъ на головѣ пламя [5]). Какъ носительницѣ силы и могущества, ей были посвящаемы львы. Сама она представлялась иногда поперекъ сидящею на львѣ [6]) (на монетахъ времени Севера и Каракаллы), или на трехъ львахъ съ поднятою правою рукою и съ плетью въ лѣвой [7]) (на аскалонскихъ монетахъ времени Гелиогабала), а иногда и съ воинскими знаменами [8]). Но обычнымъ ея изображеніемъ, какъ женской половины Ваала, служила корова. У народовъ передней Азіи, особенно у финикіянъ и въ ихъ колоніяхъ, она представлялась иногда въ образѣ коровы съ теленкомъ, кормимымъ ею молокомъ. Такъ,

---

[1]) Movers, Die Phönizier, I, 606.

[2]) Duncker, Geschichte d. Alterthums, 4 Aufl., I, 269.

[3]) Ibidem.

[4]) Ср. Tertullian, Apolog. 23 и 24; Augustin, De civitate Dei, 2, 26; 2, 4, Herodian, 5, 6. См. Scholz, Götzendienst, 277 и Movers, Die Phonizier, I, 605.

[5]) Scholz, Götzendienst, 280.

[6]) Münter, Religion d. Karthager, 70; см. также изображеніе въ Библейской Исторіи В. З. А. П. Лопухина, т. I, стр. 917.

[7]) Scholz, Gotzendienst, 281.

[8]) Ibidem.

на монетахъ тирскихъ колоній въ ногахъ Кадма видна корова, а вблизи ея улитки, символъ Астарты). Впослѣдствіи это изображеніе коровы было измѣнено на человѣческое изображеніе съ головою коровы съ рогами, такъ что Астарта стала походить на египетскую Изиду. Кромѣ библейскаго названія Аштероѳ-Карнаимъ („рогатая Астарта"), даннаго отъ имени богини городу земли Васанской (Быт 14, 5; Втор. 1, 4; Іис. Нав. 9, 10), и свидѣтельства Санхоніатона [2]), объ этомъ изображеніи Астарты свидѣтельствуютъ монеты различныхъ мѣстъ О немъ также свидѣтельствуютъ алтарь съ изображеніемъ Ваала и Астарты съ двумя рогами, найденный англійскимъ ученымъ Драке въ Сиріи въ древнемъ Kanatha, и допускаемыя учеными аналогіи Астарты съ женскими божествами другихъ народовъ, какъ-то: съ ассирійской Афродитой, которая изображалась съ рогами коровы или быка, о чемъ свидѣтельствуетъ найденный Лайярдомъ въ Нимрудѣ барельефъ, представляющій богиню выходящею изъ воды съ рогами на головѣ,— египетской Гаторъ, которая на египетскихъ таблицахъ изображалась въ человѣческой фигурѣ съ большими рогами коровы на головѣ, и сидонской Европой, ѣдущей на быкѣ и имѣющей голову быка, по свидѣтельству Лукіана (De dea Syria, 4), привезенной въ видѣ быка на о. Киприъ [3]).

По замѣчанію археологовъ, изображеніе Астарты въ видѣ коровы или только съ рогами коровы указывало на нее, какъ богиню плодородія и кормилицу — мать. Въ немъ наглядно выражалась идея рожденія и кормленія. Та же идея выражается и въ другихъ символахъ богини, наиболѣе часто встрѣчающихся на памятникахъ древности, и въ аттрибутахъ ея культа. Какъ представительницѣ плодородія, ей была посвящена вода. Напримѣръ: въ Афекѣ при ея храмѣ находилось озеро. Сюда собирались приношенія изъ золота и серебра, ткани изъ виссона и другихъ драгоцѣнныхъ матерій. Если эти приношенія были пріятны богинѣ, то онѣ погружались на дно озера, въ противномъ случаѣ, плавали по поверхности воды не только ткани, но и приношенія изъ золота, серебра и другихъ веществъ, не могущихъ держаться на водѣ [4]). Языч-

---

[1]) Ibidem, 284.

[2]) Ed. Orellii., p. 34.

[3]) См. Scholz, Götzendienst, 286—288.

[4]) Одинъ изъ древнихъ писателей говоритъ, что къ этому озеру въ праздникъ въ честь богини съ золотыми и серебряными подарками и разнаго рода тканями приходили и жители Пальмиры. Въ первый разъ, свидѣтельствуетъ онъ, подарки ихъ потонули, но во второй разъ, въ близкій къ тому годъ, они всплыли на поверхность воды, что и принято было за дурное предзнаменованіе будущаго, за предсказаніе несчастной побѣды, окончившейся дѣйствительно паденіемъ Пальмирскаго царства. Scholz, Gotzendienst, 288—289.

ники вѣрили въ ея господство надъ водою, собраніемъ водъ въ моря, озера и рѣки. Какъ госпожѣ моря, они (финикіяне) всегда, по счастливомъ прибытіи въ гавань, приносили ей жертву. На монетахъ Тира, Сидона, Вивлоса, Берита и на монетахъ тирскихъ колоній богиня даже изображается въ видѣ кормчаго, сидящею на палубѣ корабля съ весломъ въ рукѣ [1]). На позднѣйшихъ монетахъ, напр., изъ времени императора Геліогабала, она представлена стоящею надъ богомъ воды [2]). Наиболѣе употребительнымъ символомъ ея, какъ богини моря, служили пурпуровыя улитки (murex brandaris), изъ-за которыхъ финикіяне прославились какъ изобрѣтатели пурпуровой краски. Астарта держитъ эти улитки (на монетахъ тирскихъ колоній) или въ рукѣ, или имѣетъ ихъ у своихъ ногъ. Но иногда такія улитки представляются вдали отъ Астарты Таковы, напр., двѣ улитки, находящіяся подъ галерою, на которой стоитъ Астарта [3]). На связь пурпуровыхъ улитокъ съ богинею указываетъ миѳъ о Геркулесѣ или Ваалѣ тирскомъ. По смыслу этого миѳа, Астартѣ принадлежала иниціатива открытія пурпуровой краски, а Геркулесу самое изобрѣтеніе краски по просьбѣ любимой имъ богини, защитницы города Тира. Пурпуровая краска какъ по иниціативѣ богини была изобрѣтена, такъ по ея желанію и сохранялась въ качествѣ непремѣннаго аттрибута ея культа. На этомъ основаніи и изображеніе Астарты было одѣто не въ обыкновенное пурпуровое одѣяніе, но въ сдѣланное изъ той пурпуровой краски, на слѣдъ которой впервые напала собака [4]) По подражанію богинѣ, и тирскія невѣсты одѣвались всегда въ пурпуровыя одежды. Въ знакъ господства надъ водою, а также и надъ землею, Астартѣ была посвящена черепаха, животное, способное жить въ водѣ и на землѣ. Обыкновенно, на древнихъ изображеніяхъ Астарта представляется имѣющею подъ ногою это животное. Напр.: въ такомъ видѣ представлена она (одѣтою въ усѣянную звѣздами мантію) на бронзовомъ канделябрѣ, хранящемся въ Берлинскомъ музеѣ [5]).

---

[1]) Ibidem. 289. Ср. Taf. IV, Fig 10, Taf. V, Fig. 1 и 10

[2]) Ibidem. Taf. IV, Fig. 11.

[3]) Ibidem. Taf. V, Fig. 1

[4]) Ibidem. 291. Относительно формы одежды богини трудно сказать что-нибудь опредѣленное. По аналогіи съ одеждой богини Истаръ, можно сказать лишь предположительно, что одежда Астарты состояла изъ фуфайки, прикрывавшей все тѣло и подпоясанной поясомъ, унизаннымъ драгоцѣнными камнями, и изъ великолѣпной мантіи. Впрочемъ, на монетахъ Берита, Триполиса и Тира богиня изображается иногда нагою, а иногда полунагою.

[5]) Scholz, Götzendienst, 292. Преллеръ (Griechische Mythologie, 3 Aufl., I, 280) и др. въ черепахѣ, какъ символѣ Астарты, хотятъ видѣть ука-

Какъ производительному началу, воспринимающему и развивающему воспринятое, Астартѣ былъ посвященъ кипарисъ, достигающій въ жаркомъ восточномъ климатѣ огромной высоты, подобно пирамидѣ или обелиску. Это растеніе, вѣчно зеленѣющее, какъ бы нетлѣнное и благовонное, дающее плоды, способные возбудить сладострастіе, всего болѣе могло соотвѣтствовать природѣ богини, олицетворявшей силу зачатія и рожденія. Оно могло быть лучшимъ ея символомъ Этотъ символъ встрѣчается, наприм., въ мѣстѣ родины богини, какъ о томъ свидѣтельствуютъ ассирійскіе цилиндры и барельефъ корсабадскаго дворца, на которомъ изображена кипарисовая роща съ храмомъ и съ четырьмя голубями (птицы сладострастія), порхающими между деревьями,—на пальмирскихъ (двухъ) памятникахъ, находящихся нынѣ въ Римѣ,—на иліопольской бронзовой монетѣ, представляющей храмъ, въ которомъ вмѣсто богини стоитъ кипарисъ. На барельефѣ корсабадскомъ, представляющемъ взятіе финикійскаго города, между постройками послѣдняго виднѣется храмъ богини, украшенный тремя кипарисами [1]). Изъ этого видно, что въ Финикіи былъ въ употребленіи кипарисъ, какъ символъ Астарты. На почитаніе его тамъ указываютъ встрѣчающіяся у Санхоніатона [2]) названія Βραθύ (гора) и Βηρούθ (супруга Эліона), по этимологическому значенію имѣющія сходство съ еврейскимъ названіемъ кипарисоваго дерева (b'rôt^{h}îm κυπάρισσοι въ Пѣсн. Пѣсн. 1, 16, въ евр. Б. 17). На монетахъ города Арада, славившагося святилищемъ Афродиты, вмѣстѣ съ кипарисомъ, символомъ послѣдней, можно видѣть другіе два ея символа—льва и быка. На о. Кипрѣ также былъ чтимъ кипарисъ, какъ символъ богини. Два выкопанныхъ тамъ кубка, нынѣ хранящихся въ Парижскомъ музеѣ, изображая снаружи и внутри празднества въ честь Афродиты, довольно ясно представляютъ богиню подъ символомъ кипариса [3]).

Иногда вмѣсто кипариса символомъ богини служили пальма съ плодами и вообще плоды, особенно гранатовыя яблоки, содержащія въ себѣ множество сѣмянъ. На финикійскихъ памятникахъ нерѣдко можно встрѣтить этотъ символъ Астарты [4]). Напр.: онъ встрѣчается на тирской монетѣ (съ изображеніемъ Геліогабала),

---

заніе на богиню, какъ custos domus uxor. По ихъ мнѣнію, черепаха есть образъ уединенія и домовитости, необходимыхъ для женщины качествъ. Такое представленіе есть продуктъ позднѣйшаго времени.

[1]) Scholz, ibidem. 292—293

[2]) Fragmenta ed. Orelli, pp. 16. 24

[3]) Scholz, Gotzendienst, 293—294.

[4]) Rénan. Mission de Phénicie, 652 и слѣд

хранящейся въ Парижскомъ кабинетѣ монетъ. Тамъ представленъ Silen въ молитвенномъ настроеніи предъ пальмою, отдѣленный отъ послѣдней звѣздою и улиткой [1]). На монетахъ тирской колоніи Астарта представляется въ лѣвой рукѣ держащею копье, а правую полагающею на пальмовое дерево [2]). Объ употребленіи въ культѣ Астарты гранатовыхъ яблоковъ, служившихъ въ древности, по свидѣтельству Геродота (4, 143), самымъ лучшимъ символомъ плодородія и любви, свидѣтельствуетъ, какъ широко распространенный въ Ассиріи и Вавилоніи (мѣстахъ родины символа) обычай носить изображеніе этихъ яблоковъ на посохахъ въ видѣ нарѣзовъ (Геродот. 4, 195), такъ и монеты (напр. Триполиса), на которыхъ гранатовое дерево изображено стоящимъ подлѣ богини [3]).

Въ рѣдкихъ случаяхъ Астартѣ, какъ богинѣ плодородія, былъ посвящаемъ макъ, отличающійся обиліемъ зеренъ. Этотъ символъ, перешедшій изъ Ассиріи (изъ культа Истаръ) въ Финикію, въ культѣ Астарты иногда употреблялся въ соединеніи съ медомъ, который служилъ символомъ чувственныхъ удовольствій, пріятныхъ, по выраженію бл. Θеодорита [4]), для грѣхолюбиваго сердца, но горькихъ для души по своимъ послѣдствіямъ.

Изъ растительнаго царства Астартѣ была посвящена, наконецъ и по преимуществу, роза, царица цвѣтовъ, о чемъ свидѣтельствуетъ слѣдующій, посвященный розѣ, гимнъ: „если Зевсъ (Ваалъ) далъ царицу цвѣтамъ, то навѣрное надъ цвѣтами царствовала роза: она есть краса земли, слава растеній, око цвѣтовъ... блещущая красота. Она дышетъ любовью и пользуется расположеніемъ Аѳродиты“ [5]). Происхожденіе красной розы, которая прежде была бѣлой, древніе поставляли въ связь съ миѳомъ объ Адонисѣ, при чемъ одни полагали, что такая роза произошла изъ крови Адониса послѣ его убіенія, а другіе думали, что она образовалась изъ крови Аѳродиты, уколовшей свою ногу о терновникъ во время поисковъ Адониса послѣ его смерти [6]).

Будучи богиней рожденія и жизни, Астарта въ то же время была богиней войны, гибели и смерти. По замѣчанію Плавта, она имѣла значеніе „силы боговъ и людей, жизни и счастья и, на-

---

[1]) См. изображеніе у Scholz'a въ Gotzendienst, Taf. 5, Fig. 5 (по Лайярду).

[2]) См. Scholz, ibidem. 295.

[3]) Ibidem, 296.

[4]) Творенія, вопр. 1 на Лев.

[5]) Scholz, Gotzendienst, 295.

[6]) Ibidem, 295—296.

оборотъ, несчастья, гибели и смерти". Греческіе и римскіе писатели нерѣдко представляли ее въ связи съ Аресомъ, въ вооруженіи (Павзаній), и называли ἔγχειος (Гезихій) и militāris. Въ надписи моавитскаго царя Меши ея имя сливается съ именемъ бога войны Хамоса (Ашторъ-Хамосъ) На египетскихъ памятникахъ она представляется съ головою льва, управляющею конями, запряженными въ военную колесницу, а на азіатскихъ монетахъ—съ шлемомъ, щитомъ, копьемъ и другимъ оружіемъ [1]). На монетахъ Цезаря и др. она представлена съ копьемъ въ одной рукѣ и съ отрубленною человѣческою головою въ другой [2]). Очевидно, какъ богинѣ войны, филистимляне посвятили ей оружіе Саула и его сыновей, павшихъ на горахъ Гелвуйскихъ (1 Цар. 31, 10), а финикіяне приписали управленіе страной, защиту городовъ и помощь на войнѣ, въ знакъ чего голову ея украсили уборомъ, похожимъ на башню или зубчатую стѣну (въ родѣ женскихъ наколокъ). Въ этомъ отношеніи Астарта является вполнѣ аналогичною ассирійской Истаръ. Но, какъ большею частію бываетъ, съ представленіемъ о войнѣ находится въ связи представленіе объ охотѣ. Это оправдалось и на Астартѣ. Подобно своему прототипу, ассирійской Истаръ, Астарта считалась также богинею охоты.

Характеръ культа Астарты не довольно ясно и точно опредѣленъ. Большинство ученыхъ, на основаніи эпитета ея „Уранія", отличнаго отъ эпитета Ашеры „παρθένος Ἀστάρτη" (у Санхоніатона), полагаетъ, что она была богиня чистой, небесной любви, а культъ ея былъ чуждъ чувственности, напротивъ, характеризовался суровостью, чистотою и цѣломудріемъ. Между прочимъ, защитникомъ этого взгляда въ отечественной литературѣ является преосв. Хрисанѳъ въ своемъ ученомъ трудѣ: „Религіи древняго міра" [3]). Такой взглядъ, однако, должно признать лишь относительно справедливымъ. Древность представляетъ много основаній для противоположнаго сужденія. Такъ, церковные историки Евсевій и Сократъ [4]), а также бл. Августинъ [5]) даютъ основаніе культъ Астарты считать нецѣломудреннымъ, когда говорятъ—первые о культѣ Афродиты въ Афекѣ и о мерзостяхъ этого культа, уничтоженныхъ Константиномъ Великимъ, а второй (бл. Августинъ)—объ Уранiи или карѳагенской virgo, которая у финикіянъ была чествуема turpissimis ludis или развратомъ, за что и названа Вестой распут-

---

[1]) Scholz, Götzendienst, 269.

[2]) Rénan, Mission, p. 840; ср. Scholz, ibidem.

[3]) Т. II, 279—285.

[4]) Eusebius, Praep. evang. 4, 16. Socrates, Histor. Eccles. 1, 18.

[5]) De civitate Dei, 2, 4 Etiam nos ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, coelesti virgini et Berecyntiae matri omnium.

ныхъ женщинъ. Встрѣчающіеся на памятникахъ древности символы богини также указываютъ на земной характеръ ея культа. Въ этомъ отношеніи особенно характеристиченъ ассирійскій конусъ въ косоугольной формѣ, представленный на памятникѣ въ связи съ азіатской Афродитою. У бл. Θеодорита этотъ конусъ называется κτεί̈ς. По замѣчанію археологовъ, онъ служилъ символомъ жертвы, какой требовала Афродита отъ своихъ почитательницъ, а также знакомъ силы, какую богиня имѣла надъ всѣмъ, что связано съ рожденіемъ [1]). Во время своего путешествія по Финикіи, Ренанъ не разъ видѣлъ этотъ символъ при входѣ въ гроты или храмы богини Астарты [2]). Въ этомъ же отношеніи заслуживаетъ упоминанія камень (мегалитъ-менгиръ, 7 футовъ высоты и 5 футовъ ширины и толщины въ базѣ), стоящій при источникѣ, въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ развалинъ храма Астарты, въ мѣстности, отождествляемой съ библейскимъ Астаротъ-Карнаимъ. Этотъ камень и нынѣ пользуется поклоненіемъ, какъ камень, дающій плодородіе. Къ нему ходятъ на поклоненіе безплодныя женщины, какъ къ камнямъ Cailhaou des Pouries во Франціи и многимъ другимъ мегалитамъ Индіи и Европы. Близость этого памятника къ остаткамъ развалинъ храма Астарты показываетъ, откуда онъ получилъ подобную репутацію [3]). Имѣя это въ виду, о характерѣ культа богини можно сказать лишь то, что онъ соотвѣтствовалъ идеѣ ея. Поскольку Астарта была олицетвореніемъ силы рожденія или богинею плодородія, постольку культъ ея былъ выраженіемъ нецѣломудрія и порочности. Наоборотъ, какъ богиня войны и разрушенія, она требовала себѣ суроваго служенія [4]). Въ по-

---

[1]) Scholz, Götzendienst, Taf. III, Fig. 6. Шольцъ утверждаетъ, что этотъ κτεί̈ς нерѣдко представлялъ и самую богиню. Подтвержденіе этой мысли онъ находитъ въ новѣйшихъ свидѣтельствахъ, по смыслу которыхъ почитаніе κτεί̈ς на востокѣ долго продолжалось въ тѣхъ странахъ, гдѣ была почитаема азіатская Афродита. Почитаніе κτεί̈ς донынѣ сохранилось у назореевъ и у друзовъ. Послѣдніе въ каждую пятницу, день, посвященный въ древности Афродитѣ, составляютъ тайныя собранія и отправляютъ служеніе κτεί̈'у. Götzendienst, 283.

[2]) Rénan, Mission de Phénicie, p. 648.

[3]) А. А. Олесницкій, Мегалитическіе памятники св. з., стр. 299—300.

[4]) На характеръ этого служенія могутъ указывать: 1) человѣческія жертвы, о которыхъ сохранились извѣстія отъ древности Предполагаютъ, что непорочныя дѣвушки были излюбленными жертвами богини. Впрочемъ, это дѣлалось рѣдко. Обыкновенно богиня довольствовалась тѣмъ, что жрицы, хранившія священный огонь въ ея храмахъ, въ честь ея давали обѣтъ вѣчнаго дѣвства. 2) Съ другой стороны, о суровомъ служеніи въ честь богини свидѣтельствуютъ нѣкоторыя безумныя оргіи, существовавшія, напр., у финикіянъ. Здѣсь отъ жрецовъ и служителей своихъ храмовъ цѣломудренная богиня требовала, чтобы

слѣднемъ случаѣ богиня была олицетвореніемъ чистой, небесной любви, а въ первомъ—земной. Съ этой стороны она вполнѣ походитъ на свой прототипъ, ассирійскую Истаръ. Лишь по сравненію съ другою ханаанскою богинею Ашерою, Астарта можетъ быть названа по преимуществу богинею чистой, небесной любви.

Возможность соединенія въ одной богинѣ двухъ противоположныхъ идей вытекаетъ изъ свойствъ ханаанской религіи. Въ послѣдней дѣйствительно замѣчается соединеніе крайностей, напр., соединеніе наслажденія съ аскетизмомъ, чувственности съ самоистязаніемъ, вялой покорности судьбѣ съ порывами изумительной энергіи. Какъ въ жизни природы роскошнѣйшее развитіе растительности смѣняется засухою и мертвенностью, въ обыденной человѣческой жизни минуты счастья временемъ несчастій, въ торговлѣ удачи — неудачами, такъ и въ религіи хананеевъ замѣнялась одна крайность другою, такъ что на ряду съ Вааломъ существовалъ Молохъ, на ряду съ пѣснями плача о смерти Адониса слышались пѣсни радости о его воскресеніи и т. п. Религія этихъ сыновъ Ханаана вообще служила отраженіемъ жизни со всѣми крайностями, какія въ ней чередуются.

§ 2. Ашера.

Именемъ Ашеры (ʾăšērāh) въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта называется другое женское божество хананейскихъ народовъ, служившее предметомъ религіознаго поклоненія язычествовавшихъ евреевъ Значеніе этого божества съ точностью не опредѣлено. По примѣру древнихъ переводовъ Библіи (LXX и вульгаты) и древнихъ іудейскихъ писателей (Филонъ и Іосифъ Флавій въ Древностяхъ Іудейскихъ VIII, 13. 1. 5), многіе библейскіе археологи и экзегеты признавали Ашеру за идольскую рощу (ἄλσος, lucus, nemus) или обоготворенное дерево [1]). Это объясненіе встрѣчается въ особенности у раввиновъ. На вопросъ: что такое Ашера? въ трактатѣ Abodah Sarah (3, 7) [2]) дается такой отвѣтъ, по смыслу котораго подъ нею разумѣется всякое дерево, подъ которымъ стоитъ идолъ. Въ Мишнѣ строго воспрещается срубать таковое дерево для домашняго употребленія. Раввинъ Симеонъ подъ Ашерою разумѣетъ всякое дерево, которому молятся. Въ Abodah Sarah (3, 8) воспрещается даже сидѣть въ тѣни Ашеръ

они были оскоплены собственными руками и сами себя сдѣлали подобными женщинамъ. Веберъ, Всеобщая исторія, т. I, стр. 539.

[1]) Selden, De dus Syris, Synt. II, c. 1, p 231 sqq.

[2]) Ewald, Abodah Sarah oder Gotzendienst, 2 Aufl., 336.

и ходить подъ вѣтвями Ашеръ [1]). Славянскіе переводчики Библіи (дубрава) и Лютеръ (Hain) также разумѣли подъ Ашерою рощу. Библейскія данныя не позволяютъ, однако, согласиться съ такимъ объясненіемъ значенія Ашеры Изъ выраженій, въ которыхъ говорится объ искусственномъ приготовленіи Ашеръ, напр: *сдѣлать Ашеру* (3 Цар. 14, 15; 16, 33; 4 Цар. 17, 16; 21, 3; 2 Пар. 33, 3), *поставить* (4 Цар. 17, 10), *воздвигнуть* (2 Пар. 33, 19), *устроить* (3 Цар. 14, 23), а также *о сооруженіи Ашеръ подъ зелеными деревьями* (Втор. 12, 2 и сл.; 3 Цар. 14, 23; 4 Цар. 17, 10; Іер. 17, 2; ср. Ис. 57, 5; Іер. 2, 20; 3, 6; 4 Цар. 16, 4; 2 Пар. 28, 4 и др.), можно заключить, что именемъ Ашеръ въ Библіи называются не рощи и не зеленѣющія деревья [2]), а статуи, искусственно приготовленныя изъ дерева. Послѣднее объясненіе, по которому подъ Ашерами разумѣются статуи богини, вытекаетъ и изъ слѣдующихъ библейскихъ выраженій: „*отмѣнить Ашеры* (hēsîr 2 Пар 17, 6), *вырубить* (kārat^{h}, gād^{h}āh Исх. 34, 13; Втор. 7, 5; Суд 6, 25 и сл. 28. 30; 4 Цар. 18, 4; 2 Пар. 31, 1), *изломать* (2 Пар. 34, 4), *истребить* (nāt^{h}aš Мих. 5, 13), *сожигать* (śārap^{h} Втор. 12, 3 и сл.), *истреблять чрезъ огонь* (bā'ar 2 Пар. 19, 3). Прямое указаніе на древесный матеріалъ Ашеръ находится въ книгѣ Судей, въ повѣствованіи о Гедеонѣ (6, 25—30), который для принесенія жертвы Іеговѣ на новоустроен-

---

[1]) Ibidem, 338; ср. Scholz, Gotzendienst, 247. Отсюда заимствуются нами многія дальнѣйшія замѣчанія объ Ашерѣ.

[2]) Обыкновенно, основаніе для разумѣнія подъ Ашерами деревьевъ библеисты указываютъ въ 16, 21 кн Второзаконія, гдѣ воспрещается садить Ашеру изъ какихъ-либо деревъ близъ олтаря Господа Бога (lō'-t^{h}iṭṭā' l^{e}k^{h}ā ^{a}šērāh kol- ʿēç ēçel miz^{e}bah y^{e}hōwāh ^{e}lōheyk^{h}ā), частнѣе: въ еврейскомъ выраженіи nāṭāh, которому придаютъ значеніе растить, садить. Но евр. глаголъ nātāh, по употребленію въ Библіи, означаетъ не „садить и растить“ только, но и „ставить, втыкать, устанавливать“ (Ис. 15, 16; Еккл. 12, 11; Дан 11, 45). Съ послѣднимъ значеніемъ онъ чаще въ Библіи встрѣчается. Это значеніе естественнѣе придать ему и въ выраженіи Втор 16, 21, которое въ такомъ случаѣ будетъ говорить о сооруженіи статуи Ашеры изъ какого-либо дерева. Видѣть въ немъ указаніе на запрещеніе разводить рощу близъ олтаря Господня не позволяетъ, между прочимъ, слѣдующее соображеніе. Общій смыслъ заключающейся въ 16, 21 Второзаконія заповѣди Господней такой же, какой содержится въ 12, 3 кн. Второзаконія. Въ послѣднемъ же мѣстѣ означенная заповѣдь (относительно Ашеры) поставляется въ связь съ заповѣдью объ уничтоженіи священныхъ рощей (2 ст.), въ которыхъ хананеи служили своимъ богамъ. Изъ связи между этими двумя заповѣдями видно, что подъ Ашерами въ 12, 3 разумѣется не роща или дерево, а статуи,—иначе въ рѣчи Господа получилась бы тавтологія, присутствіе которой было бы непонятно и излишне. По аналогіи, это же должно сказать и о 16, 21 Второзаконія. Здѣсь также подъ Ашерою приличнѣе разумѣть статую, а не дерево, тѣмъ болѣе, что въ дальнѣйшемъ стихѣ (22) также содержится запрещеніе, направленное противъ статуи (maççē-b^{h}āh), или столба (Ваала).

номъ жертвенникѣ, вмѣсто дровъ, употребилъ срубленную имъ Ашеру. Должно замѣтить, что Ашеры дѣлались не всегда изъ одного какого либо дерева Указаніе на различный матеріалъ Ашеръ можно видѣть во Второзаконіи 16, 21, гдѣ сказано: *не сади себѣ* Ашеры *изъ „какихъ либо“ деревъ*. Величина Ашеръ тоже была неодинаковая. Иногда она была довольно значительная. Это видно изъ книги Судей (6, 25 и сл.), повѣствующей о геройскомъ подвигѣ Гедеона, съ помощію 10 человѣкъ срубившаго статую Ашеры для принесенія тельца въ жертву Іеговѣ.

Въ различныхъ мѣстахъ Библіи названіе Ашеры употребляется въ двоякой формѣ: въ единственномъ числѣ (ᵃšērâh) и во множественномъ (ᵃšērîm) Первая форма рѣже встрѣчается, чѣмъ вторая. Она употребляется для обозначенія самой богини. Въ частности, ее можно встрѣтить въ исторіи культа самарійской Ашеры, которую поставилъ израильскій царь Ахавъ въ угоду своей женѣ Іезавели (3 Цар. 16, 33). Эта Ашера оставалась въ Самаріи и послѣ того, какъ Іуій истребилъ культъ Ваала вмѣстѣ съ домомъ Ахава, и служила предметомъ ненависти со стороны истинныхъ поклонниковъ Іеговы (4 Цар. 13, 6; ср. 17, 16; 21, 3). Пророкъ Михей дѣлаетъ о ней упоминаніе, какъ о *грѣхѣ Іакова въ Самаріи* (1, 5). Въ исторіи Манассіи, царя іудейскаго, также упоминается имя Ашеры въ единственномъ числѣ. По примѣру израильскаго царя, Манассія приказалъ поставить Ашеру въ Іерусалимѣ въ храмѣ (4 Цар. 21, 7), чрезъ что святилище Іеговы формально было обращено въ храмъ натуралистической богини. Идолъ богини, подобный конусообразному камню въ Пафосѣ, существовалъ здѣсь до Іосіи, который у кедрскаго потока сжегъ его, а пепелъ бросилъ на общенародное кладбище съ цѣлью осквернснія (4 Цар. 23, 7). Кромѣ упомянутой въ исторіи Гедеона (Суд 6, 25) Ашеры, стоявшей въ Офрѣ, можно еще назвать веѳильскую Ашеру, которая, вѣроятно—со времени Ахава, находилась въ Веѳилѣ при тельцѣ (4 Цар. 23, 15; 17, 16). Нѣкоторые сюда относятъ того идола, который, по приказанію Езекіи, вмѣстѣ съ другими мерзостями былъ уничтоженъ (4 Цар. 18, 4: wᵉkʰārathʰ etʰ-hā'ᵃšērāh=*срубилъ дубраву* (рус. пер.), точнѣе *Ашеры*), но это не совсѣмъ справедливо: въ 4 Цар. 18, 4 единственное число (hā'ᵃšērāh) должно понимать въ смыслѣ собирательномъ; оно употреблено для обозначенія не одной Ашеры, а нѣсколькихъ, какъ это видно изъ параллельнаго свидѣтельства о томъ же во 2 Пар. 31, 1. Въ послѣднемъ мѣстѣ о томъ же сказано: *пошли всѣ израильтяне въ города іудейскіе... и срубили посвященныя дерева* или Ашеры (. . . wayᵉgʰadᵉ'û hā'ᵃšērîm). Множественная форма имени Ашеры встрѣчается почти во всѣхъ мѣстахъ Библіи, гдѣ дѣлается какое-либо

упоминаніе объ идолопоклонствѣ. Она указываетъ на статуи богини, называемыя еще именемъ mip^{h}leçet^{h} (3 Цар. 15, 13; 2 Пар. 15, 16) и ^{a}šērîm pesel (4 Цар. 21, 7; ср. 2 Пар. 33, 7). По большей части, эти статуи (Исх. 34, 13; Втор. 7, 5; 12, 5; 3 Цар. 14, 15. 23; 4 Цар. 17, 16; 2 Пар. 17, 6; 31, 1; Мих. 5, 12, или ^{a}šērôt^{h} 2 Пар. 19, 3; ср. 2 Пар. 17, 6, гдѣ вм. ^{a}šērôt^{h}стоитъ ^{a}šērîm) упоминаются рядомъ со статуями Ваала (maççēbôt^{h}), какъ сама богиня рядомъ съ богомъ Вааломъ (Суд. 6, 25). О Соломонѣ извѣстно, что по правую сторону масличной горы близъ Іерусалима, въ угоду своимъ женамъ-язычницамъ, онъ поставилъ символы натуралистической богини Ашеры рядомъ съ каменными столпами Астарты, Хамоса и Молоха (3 Цар. 11, 5—7; ср. 4 Цар. 23, 13 14). Со времени Ахава еще чаще упоминается о статуяхъ Ашеры. Теперь Ашеры стали неразлучны съ другими идолами. Такъ, они представляются стоящими при алтарѣ вмѣстѣ съ идолами Ваалъ-Хаммана (ḥammānîm Ис. 17, 8; 27, 9; 2 Пар. 34, 7), или съ другими идолами, носящими названіе p^{e}sîlîm (2 Пар. 31, 1; 33, 19; Мих. 5, 12. 13) и ^{a}çabîm (2 Пар. 24, 18).

Ашеры ставились на горахъ, холмахъ и искусственныхъ высотахъ (bāmôt^{h}), но чаще подъ густолиственными деревьями (Втор. 12, 2 и слл.; 3 Цар. 14, 23; 4 Цар. 17, 10; Іер. 17, 2; ср Ис. 57, 5; Іер. 2, 20; 3, 6; 4 Цар. 16, 4; 2 Пар. 28, 4), дававшими тѣнь и служившими мѣстомъ пріятнаго отдыха для поклонниковъ натуралистической богини. Въ особенности дубы, теревинѳы и тополи служили мѣстами поклоненія послѣдней (Ос 4, 13; Іез. 6, 13; Ис. 1, 29). По свидѣтельству Страбона (5, 1. 3. 8, 3. 9, 5), въ глубокой древности мѣстами почитанія богини служили сады и рощи (ср. Ис. 1, 29; 65, 3; 66, 17). Бл. Ѳеодоритъ также сообщаетъ, что въ древности богинѣ Ашерѣ была посвящена роща [1]). Лишь впослѣдствіи отдѣльныя деревья получили священное значеніе въ культѣ этой богини, на что и указываетъ часто встрѣчающееся въ Библіи выраженіе: *предаваться блудодѣянію подъ всякимъ вѣтвистымъ деревомъ* (Іер. 2, 20; 3, 6). Послѣдними замѣчаніями и можетъ быть оправданъ переводъ LXX, употребляющій въ соотвѣтствіе евр ^{a}šēraḥ ἄλσος (слав. *дубрава*), а также переводъ вульгаты, передающій то же евр. слово чрезъ lucus.

Какъ замѣчено выше, изображенія Ашеры по большей части ставились при алтаряхъ Ваала, подлѣ каменной его статуи, на естественныхъ и искусственныхъ высотахъ, а впослѣдствіи въ особыхъ храмахъ. По замѣчанію археологовъ, они имѣли стройный видъ цилиндровъ, какъ статуи Ваала—видъ конусовъ. Язычникъ Порфирій (у Евсевія) замѣчаетъ, что цилиндръ въ древности

[1]) Творенія въ рус. пер., вопр. 50 на 3 кн. Цар.

былъ посвященъ женскому принципу, а конусъ мужскому, оплодотворяющему солнцу [1]). Астарта тоже своимъ символомъ имѣла цилиндръ.

Что статуи Ашеры въ Библіи отличаются отъ самой богини, это всего нагляднѣе открывается изъ слѣдующихъ двухъ выраженій: 1) *и снова* (Манассія) *устроилъ высоты, которыя уничтожилъ отецъ его, Езекія, и поставилъ жертвенники Ваалу, и сдѣлалъ дубраву*, точнѣе Ашеры ([a]šērîm), *какъ сдѣлалъ Ахавъ, царь израильскій, и поклонялся всему воинству небесному и служилъ ему* (4 Цар. 21, 3), 2) *и поставилъ истуканъ* (pesel) *Астарты*, точнѣе Ашеры ([a]šērāh), *въ домѣ, о которомъ говорилъ Господь Давиду и Соломону, сыну его..* (4 Цар 21, 7). Въ первомъ изъ нихъ говорится о статуяхъ Ашеры; во второмъ наглядно предлагается отличіе статуи отъ богини (истуканъ Астарты) [2]).

Относительно идеи богини Ашеры въ библейско-археологической наукѣ существуетъ два противоположныхъ взгляда. Большинство древнѣйшихъ и новѣйшихъ археологовъ и экзегетовъ (Витринга, Гезенiусъ, Винеръ, Гитцигъ, Мюнтеръ, Крейцеръ [3]), Шольцъ, Баудиссинъ и др.) склоняется къ мысли, что Ашера есть только другое имя Астарты. Какъ женская богиня, соотвѣтствующая богу солнца Ваалу, она служитъ женскимъ представителемъ растительной жизни. По своей природѣ она есть астральное божество. По мнѣнію другихъ ученыхъ, менѣе значительныхъ по количеству, наоборотъ, Ашера была божествомъ теллурическимъ. Мюллеръ [4]), одинъ изъ представителей послѣдняго мнѣнія, говоритъ, что Ашера олицетворяла собою землю, которая оплодотворяется солнцемъ, и въ этомъ отношеніи была отлична отъ Астарты. Въ этомъ же смыслѣ высказывается Моверсъ, счи-

---

[1]) Scholz, Götzendienst, 250.

[2]) Несправедливо Моверсъ (Die Phonizier, 1, 560 ff.) отождествляетъ богиню Ашеру съ ея изображеніями, утверждая на основаніи филологіи, что Ашера (отъ ăšar или yāšar=быть прямымъ, справедливымъ, счастливымъ) есть пень или фаллъ, посвященный Цибелѣ, земной богинѣ, и что понятіе „идола“ есть существенный признакъ въ имени Ашеры Такой взглядъ, кромѣ несогласія съ приведенными мѣстами Св. Писанія, еще представляется не соотвѣтствующимъ господствующей въ современной археологической наукѣ точкѣ зрѣнія на идею, соединяемую съ именемъ богини Ашеры. Болѣе естественнымъ представляется мнѣніе Гезенiуса, которому слѣдуютъ новѣйшіе археологи (Меркъсъ, Шольцъ, Баудиссинъ и др.). По смыслу этого мнѣнія, Ашера есть носительница счастья, олицетвореніе планеты Венеры. Свое имя она дала своимъ священнымъ изображеніямъ ([a]šērîm), а не наоборотъ, какъ полагаетъ Моверсъ, по которому она сама получила имя отъ прямыхъ ея изображеній.

[3]) De-Wette. Archäologie, 4 Aufl., 350.

[4]) Scholz. Götzendienst. 250.

тающій Астарту и Ашеру за два различныя божества. Послѣднее мнѣніе представляется менѣе вѣроятнымъ, чѣмъ первое. Оно находится въ ясномъ противорѣчіи съ тѣми библейскими и внѣбиблейскими свидѣтельствами, въ которыхъ Ашера и Астарта отождествляются между собою. Изъ библейскихъ свидѣтельствъ здѣсь можно назвать тѣ, въ которыхъ ᵃšērôtʰ (= статуи Ашеры) и ʿ šᵉtārôtʰ (статуи Астарты) смѣшиваются, напр.: Суд. 2, 13; 10, 6; 1 Цар. 7, 4; Суд. 3, 7; 1 Цар 12, 10 и сл. Послѣднее мѣсто, правда, не даетъ прямого указанія на то, что Астарта и Ашера считались за тожественныя божества, но косвенное указаніе даетъ. Оно читается такъ: *когда ваши отцы возопили ко Господу и сказали: согрѣшили мы, ибо оставили Господа и стали служить Ваалам и Астартам, теперь избавь насъ отъ руки враговъ нашихъ, и мы будемъ служить тебѣ: тогда Господь послалъ Іероваала и Барака и Іефвая и Самуила, и избавилъ васъ отъ руки враговъ вашихъ, окружавшихъ васъ, и вы жили безопасно.* Такъ какъ Гедеонъ или Іероваалъ боролся противъ Ваала и Ашеры (Суд. 6, 25 и сл.), то естественно думать, что и въ приведенномъ выраженіи дѣлается указаніе на эту геройскую борьбу Гедеона съ культомъ Ашеры. Послѣдняя названа Астартою лишь вслѣдствіе тожества по значенію. Древнѣйшіе переводы Св. Писанія не полагаютъ различія между этими богинями. Въ нихъ имя Ашеры иногда замѣняется именемъ Астарты и наоборотъ. Это наблюдается, напр., въ переводахъ LXX: 2 Пар. 15, 16; 24, 18, — Акилы и Симмаха: Суд. 3, 7; 4 Цар. 17, 10 и сирскомъ: Суд. 3, 7; 6, 25. 26. 28. 30. Изъ внѣ-библейскихъ свидѣтельствъ за тожество Астарты и Ашеры говоритъ, напр., свидѣтельство Менандра (у Іосифа Флавія, Прот. Аніона 1, 18) о царѣ тирскомъ Ἀσέρυμος (ср. мн. форму *šērîm), называемомъ также Ἀστάρυμος (Syncell. 401) или Ἀθάρυμος (Θеофил., къ Автолику III, 22) по Астартѣ, а также свидѣтельство сирійскаго номенклатора о томъ, что сирійская Astaruth называлась также иногда Aseruth [1]). Нельзя думать, что это отождествленіе богинь относится лишь къ позднѣйшему синкретизму и не касается первоначальной идеи богинь. Оно было уже во времена священнаго писателя 3 кн. Царствъ, какъ это видно изъ слѣдующихъ выраженій: 1) *и сдѣлалъ Ахавъ дубраву* (ᵃšērāh) *и болѣе всѣхъ царей израильскихъ... Ахавъ дѣлалъ то, что раздражаетъ Господа, Бога израилева, и душу свою погубилъ* (16, 33); 2) *Теперь пошли, и собери ко мнѣ всего израиля на гору Кармилъ— и четыреста пятьдесятъ пророковъ Ваалововыхъ, и четыреста пророковъ дубравныхъ* (ᵃšērāh), *питающихся отъ стола Іезавели* (18, 19).

[1]) Scholz, Götzendienst, 251.

Здѣсь Іезавель, жена Ахава, представляется покровительницею культа Ашеры. Возможно допустить, что священный историкъ въ данномъ случаѣ употребилъ имя Ашеры вмѣсто имени Астарты, такъ какъ не можетъ подлежать сомнѣнію, что Іезавель, какъ дочь жреца богини Астарты (по Θеофилу, къ Автолику 3, 22), была воспитана въ уваженіи къ культу богини Астарты и, какъ преданная послѣдней, была озабочена введеніемъ ея культа въ израильскомъ царствѣ Къ этому можно прибавить и то, что Ашера была ханаанская богиня, частнѣе. финикійская. Извѣстно, что финикійскія мужскія божества весьма мало отличались одно отъ другого. По аналогіи, можно сказать, что не могло быть большимъ различіе и между женскими финикійскими божествами. По замѣчанію Баудиссина [1]), различныя имена финикійскихъ боговъ были только мѣстными названіями бога солнца и богини луны Противъ тождества богинь не говоритъ и то обстоятельство, что Ашера нигдѣ въ Библіи не называется *богинею сидонянъ*, какъ называется Астарта (3 Цар. 11, 5. 33; 4 Цар. 23, 13). Въ объясненіе этого обстоятельства можно сказать слѣдующее. Названный эпитетъ Астарты не есть ея неотъемлемый эпитетъ. Въ Библіи онъ встрѣчается только трижды въ показанныхъ мѣстахъ, при томъ, не какъ неотъемлемый эпитетъ, а по соотвѣтствію съ названіемъ идоловъ другихъ народовъ, напр: Хамоса моавитскаго и Молоха аммонитскаго. На различіе богинь, повидимому, указываютъ слѣдующія библейскія свидѣтельства, заключающіяся въ 4 Цар. 23, 6. 13. 14. 15: „ *И вынесъ* (Іосія) Астарту (точнѣе: Ашеру ha'ᵃšērah) *изъ дома Господня за Іерусалимъ, къ потоку Кедрону, и сжегъ ее у потока Кедрона...* (6 ст.); *И высоты, которыя предъ Іерусалимомъ, направо отъ масличной горы, которыя устроилъ Соломонъ, царь израилевъ, Астартѣ, мерзости сидонской... осквернилъ царь* (13 ст.) *и изломалъ статуи и срубилъ дубравы и наполнилъ мѣста ихъ костями человѣческими* (14 ст.) *и жертвенникъ, который въ Веѳилѣ, высоту онъ разрушилъ, и сжегъ сію высоту, стеръ въ прахъ, и сжегъ дубраву* (ᵃšērāh) (15 ст.). Но въ этихъ свидѣтельствахъ дается лишь видимое основаніе къ различію богинь по идеѣ. На самомъ дѣлѣ они говорятъ не объ идейномъ различіи Ашеры и Астарты, а о различіи мѣстъ почитанія одной и той же богини. Въ нихъ говорится объ Ашерахъ, поставленныхъ въ храмѣ іерусалимскомъ (ст. 6), по правую сторону горы масличной (13), въ землѣ іудейской (14 ст.) и въ Веѳилѣ (15 ст.).

Нельзя различать Астарту отъ Ашеры и въ виду того соображенія (представляемаго Моверсомъ), что первая, какъ (по

[1]) Herzog, Real-Encyclopädie. 2 Aufl. Bd. 1, 724.

преимуществу) дѣвственная богиня и какъ губительная богиня войны, была враждебна всякому рожденію, а вторая—наоборотъ,—какъ страстная богиня любви и даровательница жизни, была покровительницею рожденія. Подобное разграниченіе богинь по значенію не совсѣмъ точно, и изъ него нельзя заключать о томъ, что Ашера и Астарта двѣ различныя по идеѣ богини. Оно указываетъ лишь на то, что въ древности и у хананеевъ было женское божество съ двойнымъ характеромъ, какъ у ассиріянъ Истаръ (Истаръ эрехская и аганская), послужившая прототипомъ Астарты [1]). Когда въ этомъ божествѣ выступала идея враждебнаго отношенія къ рожденію, оно носило названіе Астарты, когда же выступала противоположная идея, оно называлось Ашерой Здѣсь можно видѣть то же, что было замѣчено при разсмотрѣніи культовъ мужскихъ финикійскихъ божествъ, въ которыхъ всегда такъ тѣсно соединялись двѣ противоположности: покровительства и вражды къ жизни. Итакъ, Астарта и Ашера сначала не были отличны одна отъ другой. Баудиссинъ говоритъ, что онѣ сначала составляли одно женское божество, какъ Ваалъ—мужское [2]), совмѣщавшее въ себѣ два принципа: творческій и разрушительный. Если и было между ними какое-либо различіе, то оно могло возникнуть лишь въ позднѣйшее время. Выдѣленіе противоположностей, спеціализировавшихся примѣнительно къ мѣстнымъ особенностямъ страны и характеру туземныхъ жителей, въ Финикіи произошло тогда же, когда въ отдѣльныя божества спеціализировались двѣ противоположности, заключавшіяся сначала въ одномъ Ваалѣ.

---

[1]) Ассирійская Истаръ должна быть признаваема прототипомъ и Ашеры. Въ пользу этого говоритъ филологическое значеніе именъ. Истаръ иначе называется Asurit, что значитъ· счастливая или осчастливливающая (Baudissin, Jahve et Moloch, p. 24). Такое же значеніе имѣетъ имя Ашеры, производимое отъ āšar или āšēr=felix fuit=быть счастливымъ. Ашера значитъ счастливая, счастіе раздающая богиня,—представительница счастья (Bibel-Lexikon v. Schenkel, Bd. 1, 258). По замѣчанію Шольца (Gotzendienst, 252; ср 303), этому имени соотвѣтствуетъ Athara или Atargatis (=Athar-atha. Jstar, das Glück). Изъ анализа слова „Астарта“ можно также видѣть, что и эта богиня была богиней счастья, почему ей и усвояется иногда названіе Gad-Astorete (на 3 кароагенской надписи)=счастье Астарты, или Ἀστρονόη, которое, по Моверсу (Die Phonizier, Bd. 1, 636), должно читать Astronome (Ἀστρονόμη). т. е. ʿštrt nʿm' (nʿm финик.=евр. ṭwb; ср. mzl nʿm=доброе счастье) = благосклонная, добрая Астарта, или fortuna coeli (названіе царицы небесной у Филастрія въ De haeresibus c. XV. См. Baudissin, Jahve et Moloch, p. 24) и др. Сходство именъ Астарты и Ашеры по значенію также говоритъ о тождествѣ этихъ богинь.

[2]) Jahve et Moloch, p. 24.

Тождество Астарты и Ашеры ясно говоритъ за то, что и послѣдняя была астральнымъ божествомъ, какъ первая. Она олицетворяла небесное свѣтило, какъ Астарта—луну. Но въ области новѣйшихъ семитическихъ открытій доселѣ еще не найдено фактическаго подтвержденія этой мысли. Тождество богинь, однако, не должно простираться до безразличія. Подобно тому, какъ двоякая дѣятельная сила—творческая и разрушительная, олицетворенная въ мужскомъ божествѣ Ваалѣ, спеціализировалась въ отдѣльныхъ божествахъ: Ваалѣ и Молохѣ, представителяхъ творенія и разрушенія, только впослѣдствіи, и сила воспринимающая, олицетворенная въ соотвѣтственномъ женскомъ божествѣ, первоначально совмѣщавшемъ въ себѣ противоположности, должна была спеціализироваться въ отдѣльныхъ божествахъ, сходныхъ по значенію, но съ различными оттѣнками. Какъ съ развитіемъ сидерическаго культа солярныя божества превратились въ астральныя, олицетворенія солнца сдѣлались олицетвореніями планетъ Сатурна и Юпитера, такъ и лунныя божества превратились въ планетныя, сдѣлавшись олицетвореніемъ планеты Венеры. Только примѣнительно къ этому моменту и можно признать правильнымъ заключеніе археологовъ (Моверса, Гезеніуса и др.), видѣвшихъ въ Ашерѣ олицетвореніе Венеры. Это заключеніе только въ относительномъ смыслѣ справедливо, какъ относительно справедливо и положеніе Мюллера (цитир. статья) о томъ, что Ашера олицетворяла собою землю, которая солнцемъ оплодотворяется. Слѣдуетъ замѣтить, что существуетъ связь между землею и небесными свѣтилами, поддерживающими на землѣ жизнь. Отсюда и божества, служившія олицетвореніемъ небесныхъ свѣтилъ, имѣли нѣкоторое отношеніе къ землѣ. Такъ какъ въ языческихъ вѣрованіяхъ Ашерѣ приписывался болѣе земной характеръ, чѣмъ небесный, усвоенный Астартѣ, то и смѣшалась она впослѣдствіи съ богинею земли. Послѣднее, впрочемъ, было лишь у другихъ языческихъ народовъ, но не имѣло мѣста у язычествовавшаго израиля.

Въ исторіи каждаго религіознаго культа параллельно идейной сторонѣ развивается обрядовая, культовая. Исторія культа богини Ашеры представляетъ примѣръ обратнаго явленія. Какъ тожественная Астартѣ, Ашера должна бы въ дѣйствительности имѣть одинаковый съ нею культъ. На дѣлѣ этого не замѣчается. Если чѣмъ и уничтожается тождество этихъ двухъ хананейскихъ богинь, то именно различіемъ культовыхъ проявленій. Въ общемъ это различіе состоитъ въ томъ, что въ одномъ культѣ (Астарты) въ меньшей степени проявляется чувственный характеръ, а въ другомъ (Ашеры)—въ большей, почему и самыя богини признавались—одна за олицетвореніе чистой, небесной любви, лишь

изрѣдка спускавшееся до покровительства низкимъ страстямъ, а другая—за олицетвореніе преимущественно земной, чувственной любви [1]).

Указаніе на чувственный и неблагопристойный характеръ культа Ашеры можно видѣть, съ одной стороны, въ свидѣтельствахъ священныхъ писателей, съ другой—во внѣшне-историческихъ свидѣтельствахъ языческихъ и христіанскихъ писателей. „*И разрушилъ* (Іосія) *домы блудилищные...* (bâtê haqq^{e}d^{h}ēšîm батей гаккедешим), *которые были при храмѣ Господнемъ, гдѣ женщины ткали одежды для Астарты* (точнѣе—*для Ашеры* la'^{a}šērāh) (4 Цар. 23, 7). Упоминаніе въ этомъ выраженіи о кедешахъ (мущинахъ и женщинахъ), называемыхъ иначе гіеродулами, свидѣтельствуетъ о плотскомъ характерѣ культа Ашеры. Занимаясь рукодѣльемъ и продавая вмѣстѣ съ работою свою стыдливость, жившія при храмахъ кедеши (женщины), обыкновенно, развратомъ служили богинѣ. Сидя на распутіяхъ (Посл. Іер. 42 и сл.; ср Быт. 38, 21 и сл.; Іезек. 16, 24. 31 39; Іер. 3, 2) и ходя по улицамъ, онѣ вызывали проходившихъ принести жертву богинѣ. Плата за продажу цѣломудрія въ этомъ случаѣ приносилась въ храмъ и посвящалась богинѣ. Такое непотребство издревле господствовало у хананеевъ. Имѣя его въ виду, Моисей строго предостерегалъ свой народъ отъ увлеченія имъ, когда онъ вступитъ въ землю ханаанскую. Во Второзаконіи (23, 18; въ евр. Библ. 19 ст.) сказано: *не вноси платы блудницы* (zônāh), *и цѣны пса* (ûm^{e}hîr keleb^{h}) *въ домъ Господа Бога твоего, ни по какому обѣту, ибо то и другое есть мерзость предъ Господомъ, Богомъ твоимъ.* Ниодинъ израильтянинъ и ниодна израильтянка не должны быть кедешемъ и кедешей. Однако, по временамъ и среди нихъ являлись кедеши, какъ видно изъ 3 Цар. 14, 23. 24. Но они изгнаны были изъ земли Обѣтованной благочестивыми царями Асой и Іосафатомъ (3 Цар. 15, 12. 13; 22, 46).

Какъ смотрѣть на кедешей? Ключъ къ рѣшенію этого вопроса даютъ древнѣйшіе переводчики Библіи. Они довольно вѣрно подмѣтили основной характеръ этихъ кедешей, называя ихъ блудниками и блудницами (пешито), или meretrix, scortum, prostibulum, scortator, effeminatus (вульгата), или указывая на блудодѣяніе (Быт. 38, 21 и сл., Втор. 23, 18; 3 Цар. 15, 12; Ос. 4, 14), какъ отличительную ихъ черту. Въ сочиненіяхъ нѣкоторыхъ древнихъ

---

[1]) Подобіе этихъ богинь можно видѣть въ ассирійскихъ богиняхъ· Истаръ эрехской, являвшейся во всеоружіи человѣческихъ свойствъ, съ аттрибутами порочности (подобіе Ашеры), и Истаръ аганской, представлявшейся съ астральнымъ характеромъ, съ значеніемъ планеты Венеры (подобіе Астарты).

писателей относительно мужского персонала въ культѣ Ашеры замѣчается, что это были такъ называемые кастраты или галлы [1]). Названіе ихъ *кедешимъ* (евр. qādʰēš = посвященный) указываетъ на посвященіе ихъ богинѣ Ашерѣ для постыднаго ей служенія, о которомъ ясное свидѣтельство находится въ „Посланіи Іереміи-

---

[1]) Первоначально такъ назывались жрецы и прислужники при храмѣ богини Цибелы или матери боговъ (Strabo, 13, 4, Plinius, Histor. nat. 35, 46, Минуцій Феликсъ, Октавій—21, Іерон. въ Толков. на Осію 4 гл; Августин., De civit. Dei, 6, 7 и др.) По свидѣтельству греческихъ и римскихъ писателей, названіе „галловъ“ тожественно съ названіемъ священной фригійской рѣки Галлъ, притока рѣки Сангарія, при которой совершались оргіи въ честь богини Цибелы Язычники вѣрили, что вода рѣки Галла имѣла свойство производить изступленіе, въ которое впадали жрецы богини. Отъ этого послѣдніе и получили свое названіе. По болѣе вѣроятному мнѣнію Александра Полигистора, названіе галловъ произошло отъ имени Галла, перваго жреца богини Цибелы. Отъ имени этого жреца получила свое названіе и самая рѣка Буквально съ фригійскаго языка названіе „галлъ“ означаетъ. „вдохновенный, изступленный пророкъ“, греч. θεοφόρητος Иначе кастратами называютъ галловъ, потому что они съ архигалломъ во главѣ, или почтеннымъ вождемъ своимъ (Plin., Hist. nat. 35, 36. 5, Тертул., Апологія, 25), подвергали себя кастраціи (Іуст., Апологія 1, 27) въ честь оскопленнаго Аттиса, возлюбленнаго Цибелы. Орудіями оскопленія для нихъ служили мечъ, камень, раковина или вообще что-либо острое. Въ свидѣтельствахъ древнихъ греческихъ писателей содержится не мало указаній на то, какія дикія сцены фанатическаго изступленія обыкновенно сопровождали праздники галловъ и самую операцію ихъ добровольной кастраціи. Обыкновенно, при наступленіи священнаго изступленія, намѣревавшійся стать галломъ, среди раздирающихъ душу звуковъ музыки, тимпана, флейты и кимваловъ, рѣзалъ себѣ руки, добровольно подвергалъ себя фанатическому бичеванію и, сбросивъ съ своего тѣла одежду, съ сильнымъ крикомъ бѣжалъ въ толпу вдохновенныхъ, бралъ мечъ и самъ себя кастрировалъ. Отъ сильной боли и въ изступленіи онъ бѣжалъ по улицамъ города, tenens manu objectum corporis organon et ingrediens in primam quae objecta erat, domum, foeminis id praesentabat, откуда и получалъ женское одѣяніе и женскія украшенія (Lucian, De dea Syria § 51), отчего и назывался женоподобнымъ галломъ. Movers, Die Phönizier, Bd. 1, S. 684—685, Scholz, Gotzendienst, S. 342; Еп. Хрисанѳъ, Религіи др. міра, II, стр. 302—303. Бл. Іеронимъ въ Толкованіи на 4 гл. кн. пр. Осіи слѣдующія свѣдѣнія даетъ объ этихъ кастратахъ. „Hi sunt, quos hodie Romae, matri non deorum, sed daemoniorum servientes, Gallos vocant, eo quod, de hac gente Romani truncatos libidine in honorem Atys, quem eunuchum dea meretrix fecerat, sacerdotes illius manciparint... sciendum autem quod in praesenti Cadesoth, meretrices, ἱερεὺς, id est, sacerdotes, Priapo mancipatas vocet. In aliis autem locis, viros exsectos libidine, Cadesim legimus. Aquila autem ἐνηλλαγμένους interpretans, id est, mutatos, hoc ostendere voluit, quod suam naturam mutaverint, et de viris facti sint feminae Symmachus ἑταιρ'δας, proprie meretrices, appellavit. Septuaginta ἐτελεσμένους, id est, consecratos et initiatos, ut cultores idolorum ostenderent Theodotion κεχορισμένους, id est, a populo separatos, qui sibi videbantur a vulgo aliquid plus habere Movers, Die Phönizier, Bd. 1, S. 683.

номъ“ (42. 43) [1]), у нѣкоторыхъ греческихъ историковъ, какъ-то: Геродота (1, 199) [2]) и Страбона (16, 1) [3]), и у нѣкоторыхъ отцовъ и учителей Церкви [4]). Число ихъ закономъ не было опредѣлено.

---

[1]) Пророкъ въ данномъ мѣстѣ говоритъ о вавилонскихъ женщинахъ, непотребствомъ служившихъ Милиттѣ Но его сказаніе имѣетъ прямое отношеніе и къ культу Ашеры, тожественной съ Милиттой (имя которой образовалось изъ Ваалтисъ. Велтисъ, Вилитъ Scholz, Götzendienst, 253) и также требовавшей себѣ непотребныхъ жертвъ

[2]) Какъ и свидѣтельство пр Іереміи, сказаніе Геродота также ближайшимъ образомъ касается культа вавилонской Милитты, но по сходству послѣдней съ Ашерой имѣетъ отношеніе и къ культу ханаанской Ашеры Оно гласитъ. „Вавилоняне имѣютъ отвратительный законъ, въ силу котораго каждая (туземная) женщина должна садиться въ храмѣ Афродиты (Милитты) и хоть разъ въ своей жизни продавать себя чужестранцу. Жены богатыхъ лицъ въ храмъ богини отправляются въ крытыхъ повозкахъ (καμάραι) съ достаточной прислугой и содержатъ ее здѣсь, чтобы отдѣльно отъ другихъ предаваться религіознымъ дѣйствіямъ, женщины же обыкновеннаго сословія рядами садятся въ храмѣ (въ тѣнистой рощѣ богини) съ вѣнцомъ на головѣ (въ знакъ того, что онѣ были связаны съ богиней) Здѣсь онѣ должны сидѣть до тѣхъ поръ, пока чужестранцы не бросятъ имъ монетъ со словами: „вотъ, во имя богини Милитты“. Затѣмъ женщина слѣдуетъ за чужестранцемъ въ храмъ, гдѣ и происходитъ религіозное (постыдное) дѣйствіе Красивыя скоро достигаютъ своей цѣли; зато безобразныя должны ходить въ храмъ дотолѣ, пока не исполнятъ (требованій) закона; и если однажды такая женщина отправила служеніе (богинѣ), ее болѣе не могъ склонить къ такому дѣйствію никакой подарокъ“.

[3]) По свидѣтельству Страбона, обычай позволялъ, по предсказанію оракула, всѣмъ вавилонянкамъ продаваться чужестранцу, когда онѣ приходили со множествомъ прислуги и со свитою въ посвященное Афродитѣ мѣсто. Каждая была увѣнчана перевязью. Приходящій сюда обыкновенно клалъ ей на колѣна деньги и, выведши ее изъ святилища, предавался брачному общенію съ ней. При этомъ деньги считались посвященными Афродитѣ.

[4]) Изъ свидѣтельствъ христіанскихъ писателей, характеризующихъ культъ богини Ашеры, заслуживаютъ вниманія свидѣтельства бл. Августина и Евсевія. Говоря о финикіянахъ, первый замѣчаетъ, что въ ихъ странѣ въ честь Афродиты въ ея храмѣ женщины продавали себя и первенцовъ своего ремесла посвящали богинѣ, думая, что чрезъ продажничество богиня сдѣлается милостивѣе и благодѣтельнѣе (Augustin, De civit. Dei. 4, 10). Другой писатель, церковный историкъ Евсевій, описывая культъ богини Ваалтисъ въ Афекѣ на Ливанѣ (отчего Ваалтисъ получила свое названіе Λιβανίτις), замѣчаетъ, что храмъ этой богини, лежавшій вдали отъ жилищъ, имѣлъ значеніе школы безнравственности для всѣхъ, кто хотѣлъ нечестивымъ образомъ растлить свое тѣло, онъ терялъ всѣ признаки священнаго мѣста., обращался въ мѣсто, гдѣ терялъ свое значеніе и силу всякій законъ. Только Константинъ Великій, разрушившій этотъ храмъ, положилъ конецъ такому порочному культу (Eusebius, Vit. Constantini, 3, 55; De laud. Constant. 8. См. Scholz, Götzendienst, 254—255). Такимъ же порочнымъ культомъ, по свидѣтельству Евсевія (Vit. Constantini, 3, 58), была чествуема Афродита въ Иліополѣ вмѣстѣ съ богомъ солнца Вааломъ. Здѣсь въ служеніи ей дѣвицы продавались чужестранцамъ, а женщины дѣлались общими, вслѣдствіе чего не могло быть и рѣчи объ отношеніи родителей къ дѣтямъ и наоборотъ.

Иногда оно опредѣлялось тысячами. Такъ, по свидѣтельству Страбона (12, 3), въ Команѣ при храмѣ богини состояло на лицо 6 тысячъ мужескаго пола и столько же женскаго. Обыкновенно, они были или даримы въ храмъ, или пріобрѣтались на средства самой богини, т. е. изъ храмовой казны [1]).

Относительно того, какой смыслъ должно соединять съ безнравственными экзальтаціями кедешей въ культѣ богини Ашеры, у археологовъ существуютъ неодинаковыя сужденія. Однимъ кажется наиболѣе естественнымъ объясненіе, по смыслу котораго въ основаніи нечестиваго обычая продаваться чужестранцамъ лежало желаніе дать извѣстному мущинѣ въ замужество непорочную дѣву. У вавилонянъ, какъ равно и у другихъ народовъ, въ данномъ случаѣ, будто бы, преслѣдовалась благодѣтельная для мущины цѣль. Такое объясненіе было бы возможно, если бы этотъ обычай касался только дѣвицъ. По замѣчанію Геродота (δεῖ πᾶσαν γυναῖκα κ. τ. λ.), обычай этотъ касался и замужнихъ женщинъ. Отсюда естественнѣе допустить другое объясненіе, предполагающее религіозную цѣль въ продажѣ женщинъ въ честь богини. Судя по тому, что жертвы богинѣ должны были состоять въ продажѣ дѣвства, можно признать за болѣе вѣроятное то, что въ основѣ грубаго обычая, въ корнѣ убивавшаго нравственную любовь и разрушавшаго бракъ, лежало такое же грубое языческое представленіе, какое и въ основѣ дѣйствительныхъ человѣческихъ жертвъ, т. е., что богу или богинѣ должно приносить самое драгоцѣнное. Съ этой точки зрѣнія становится необходимымъ одно изъ двухъ предположеній: безнравственныя оргіи были или лишь замѣной дѣйствительныхъ человѣческихъ жертвъ, или имѣли спеціальное назначеніе. Но первому предположенію противорѣчитъ тотъ фактъ, что въ культѣ богини Ашеры имѣли мѣсто и человѣческія жертвы (вмѣстѣ съ продажничествомъ женщинъ) Правда, съ введеніемъ этихъ оргій обычай человѣческихъ жертвъ значительно былъ смягченъ, но не уничтоженъ. Подобно первенцамъ, первородныя дѣвицы были посвящаемы богамъ, о чемъ, по отношенію къ язычествовавшимъ евреямъ, говорится во многихъ мѣстахъ священнаго Писанія, упоминающихъ о принесеніи вмѣстѣ съ мальчиками дѣвочекъ въ жертву богамъ [2]). Второе предположеніе слѣдуетъ при-

[1]) Scholz, Götzendienst. 256.

[2]) Сюда относятся слѣдующія свидѣтельства: 1) *и взяла сыновей твоихъ и дочерей твоихъ, которыхъ ты родила Мнѣ, и приносила въ жертву на снѣденіе имъ. Мало ли тебѣ было блудодѣйствовать* (Iезек. 16, 20); 2) *Отъ юности нашей эта мерзость пожирала труды отцовъ нашихъ, овецъ ихъ и воловъ ихъ, сыновей ихъ и дочерей ихъ* (Iер 3, 24), и 3) *приносили сыновей своихъ и дочерей своихъ въ жертву бѣсамъ; проливали кровь невинную, кровь сыновей своихъ и дочерей своихъ, которыхъ приносили въ жертву идоламъ хананскимъ* (Пс. 105, 37. 38).

знать болѣе правдоподобнымъ. Продажа дѣвства въ культѣ богини служила мягкою степенью служенія послѣдней. Дѣвица, которая въ дѣвствѣ не была принесена въ жертву богинѣ, впослѣдствіи должна была жертвовать ей свою дѣвственность.

Въ другихъ отношеніяхъ культъ богини Ашеры малымъ чѣмъ разнился отъ культовъ другихъ божествъ. Такъ какъ статуи богини стояли рядомъ съ изображеніями другихъ боговъ, то, по большей части, и жертвы этой богинѣ были тѣ же, какія были приносимы другимъ богамъ. Какъ на особенность ея культа, можно указать на принесеніе ей въ жертву гранатовыхъ яблоковъ [1]). Служа во всей древности символомъ плодородія, яблоки наиболѣе приличествовали Ашерѣ, какъ богинѣ плодородія [2]).

Такъ какъ женскія божества не были новыми божествами сравнительно съ мужскими, а только свойствами или принадлежностями послѣднихъ, то естественнымъ является вопросъ: къ какому изъ двухъ главныхъ мужскихъ божествъ (Ваалу или Молоху?) должно отнести богиню Астарту и къ какому—Ашеру? Невозможно относить ихъ обѣихъ ни къ Ваалу, ни къ Молоху, такъ какъ при сходствѣ (по идеѣ и происхожденію) онѣ имѣютъ между собою различіе въ культовомъ отношеніи. Согласно съ библейскими данными и логическими соображеніями цѣлесообразнѣе Ашеру отнести къ Ваалу, а Астарту къ Молоху. Являясь съ свойствами вавилонской Zirbanit или Zarpanit, о которой упоминается въ спискѣ Раулинсона, найденномъ въ библіотекѣ Асурбанипала на глиняной дощечкѣ, Ашера, какъ богиня самаго чувственнаго культа, плодородія, счастья и всѣхъ удовольствій жизни, въ дѣйствительности ближе всего подходила къ Ваалу, который за безнравственный характеръ своего культа носилъ названіе „бошетъ“ (bošeth), „студъ“, „мерзость“. Кромѣ того, въ Библіи объ Ашерѣ упоминается, по большей части, вмѣстѣ съ Вааломъ, такъ какъ ея статуи ставились при алтаряхъ послѣдняго. Человѣческія жертвы, имѣвшія

---

[1]) Гиллани (Die Menschenopfer, 165), какъ особенность культа этой богини, называетъ жертву изъ голубей, каковою евреи чтили своего Іегову (Быт. 15, 9; Лев. 1, 14; 5, 7; 12, 6. 8). Но такое мнѣніе представляется не вѣроятнымъ. Жертвы изъ голубей, которые на символическомъ языкѣ снабжены печатью невинности и цѣломудрія, нимало не гармонировали съ характеромъ богини, надѣленной аттрибутами человѣческой земной любви съ примѣсью безнравственныхъ элементовъ

[2]) Указаніе на подобное значеніе гранатовыхъ яблоковъ можно находить въ представленіи грековъ о болотомъ яблокѣ Эриса. Павзаній (II, 17) о статуѣ Юноны сообщаетъ, что она въ храмѣ при Микенахъ въ одной рукѣ имѣла скипетръ, а въ другой—гранатовое яблоко. Послѣднему онъ приписываетъ секретное значеніе, которое обходитъ молчаніемъ Ghillany, Die Menschenopfer, 166

мѣсто въ культѣ Ашеры вмѣстѣ съ безнравственными жертвами дѣвическою стыдливостію, не могутъ говорить противъ близости Ашеры къ Ваалу, такъ какъ и въ культѣ этого послѣдняго онѣ имѣли значеніе, поскольку онъ олицетворялъ собою силу разрушенія. Астарта, богиня съ болѣе возвышенными свойствами, характеризуемыми въ названіи virgo coelestis, напротивъ, болѣе соотвѣтствовала Молоху. Мрачный и суровый характеръ ея культа, требовавшаго воздержанія и самоистязаній, вполнѣ гармонировалъ съ таковымъ характеромъ культа Молоха. Какъ служители послѣдняго обязывались къ цѣломудрію и самоистязаніямъ, такъ и поклонники Астарты въ честь ея часто должны были жертвовать своими страстями и чувственными пожеланіями.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Историческій очеркъ идолослуженія въ честь Ваала и Астарты-Ашеры у язычествовавшихъ евреевъ.

Идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты-Ашеры, не смотря на явное запрещеніе Божіе, пользовалось у язычествовавшихъ евреевъ особенною любовію. Изъ священныхъ книгъ Ветхаго Завѣта видно, что служеніе въ честь Ваала явилось у нихъ раньше служенія въ честь Астарты-Ашеры. Начало этого идолослуженія восходитъ къ очень древнимъ временамъ. Въ первый разъ оно обнаружилось во время странствованія по пустынѣ на равнинахъ моавитскихъ. Встрѣтившись здѣсь съ моавитянами, поклонниками Ваал-Фегора (Числ. 22, 41), израильтяне охотно заимствовали отъ нихъ порочное служеніе въ честь этого идола (Числ. 25, 3; Втор. 4, 3), такъ какъ оно весьма много льстило ихъ чувственнымъ наклонностямъ. Страшное наказаніе, постигшее виновниковъ нарушенія завѣта съ Богомъ за мерзкое и постыдное служеніе Ваалу, не удержало ихъ отъ почитанія мерзости языческой и въ послѣдующее время. Сѣмя идолослуженія нашло себѣ удобную почву въ сердцахъ грубаго и чувственнаго еврейскаго народа. Воспоминаніе о чувственномъ культѣ было пріятно народу. Нужны были только благопріятныя условія для того, чтобы это сѣмя развилось, и воспоминаніе о культѣ перешло въ открытое идолослуженіе Эти условія настали вскорѣ послѣ смерти Іисуса Навина. Молодое поколѣніе, не видѣвшее дѣлъ Господа, какія Онъ совершалъ для израиля,—оставшись послѣ Іисуса и его сподвижниковъ безъ руководителя въ религіи, тогда вдругъ впало въ идолослуженіе. *Оставили Господа, Бога отцовъ своихъ, Который вывелъ ихъ изъ*

земли египетской, и обратились къ другимъ богамъ, богамъ народовъ, окружавшихъ ихъ, и стали покланяться имъ, и раздражили Господа (Суд. 2, 12). Идолослуженію теперь предался не простой только народъ, но и его представители. Съ этого времени служеніе въ честь Ваала въ средѣ еврейскаго народа соединяется съ служеніемъ въ честь Астарты-Ашеры, и, такимъ образомъ, въ исторіи еврейскаго идолопоклонства появляется идолослуженіе въ честь Астарты. Совмѣстное почитаніе Ваала и Астарты, теперь начавшись, проходитъ уже чрезъ всю исторію идолопоклонства. Это весьма естественно, такъ какъ эти два божества не были отдѣльными и несродными божествами, но находились между собою во внутреннемъ сродствѣ, подобномъ тому, какое можетъ быть наблюдаемо между предметомъ и его свойствомъ Въ нихъ обоготворялись два необходимыя начала всякой производительности: мужское и женское. Исторія представляетъ много примѣровъ совмѣстнаго почитанія Вааловъ и Астартъ съ Ашерами *Оставили Господа, и стали служить Ваалу и Астартамъ* (Суд. 2, 13; 3, 7; ср. 1 Цар. 12, 10), говоритъ священный историкъ книги Судей о поколѣніи, слѣдовавшемъ за Іисусомъ Навиномъ. Іоавъ, отецъ Гедеона, въ Офрѣ имѣлъ жертвенникъ въ честь Ваала и Астарты (Суд. 6, 25 и сл.). Этотъ жертвенникъ пользовался особенною любовью весьма многихъ жителей Офры, на что указываетъ одинъ трагическій случай изъ жизни Гедеона, разсказанный въ книгѣ Судей (6, 27—32). Правда, Гедеономъ уничтожена была эта мерзость, по волѣ Іеговы, но не такъ, чтобы привязанный къ ней народъ совсѣмъ ее забылъ. Послѣ смерти Гедеона, воспоминаніе объ этой мерзости снова ожило у израильтянъ. Вмѣсто завѣта съ Богомъ, тогда же они установили завѣтъ съ Вааломъ и стали покланяться идолу Ваал-Вериѳу (Суд. 8, 33), въ честь котораго въ Сихемѣ устроили богатый храмъ (Суд. 9, 4. 46). Была ли почитаема ими въ это время Астарта, объ этомъ въ Библіи нигдѣ не упоминается. То же случилось и послѣ смерти судіи Іаира, когда израильтяне предались почитанію боговъ сирійскихъ, финикійскихъ, моавитскихъ, аммонитскихъ и филистимскихъ (Суд. 10, 6. 10). Такъ какъ Ваалъ и женская его половина Астарта принадлежали къ числу главныхъ боговъ народовъ передней Азіи и потомковъ Ханаана, то въ ряду другихъ боговъ евреи несомнѣнно почитали и ихъ въ то время. Служенію въ честь ихъ предавались не только жившія на правомъ берегу Іордана колѣна, но и колѣна лѣваго берега рѣки (Суд. 10, 8). Начиная повѣствованіе о Самсонѣ, священный писатель книги Судей такъ говоритъ: *сыны израилевы продолжали дѣлать злое предъ очами Господа* (Суд. 13, 1). Изъ снесенія этихъ словъ съ другими свидѣтельствами книги Судей (напр. 2, 11. 13)

и съ свидѣтельствомъ 1 Царствъ 7, 3 и слѣд. можно заключить, что злодѣяніе сыновъ израилевыхъ при Самсонѣ состояло въ почитаніи Ваалова и Астартъ. Почитаніемъ Ваалова и Астартъ запятналъ себя израиль и послѣ Самсона. Лишь благодаря энергической дѣятельности пр. Самуила былъ уничтоженъ въ средѣ израиля культъ этихъ мерзостей. *И удалили сыны израилевы Ваалова и Астартъ, и стали служить одному Господу* (1 Цар. 7, 4). Послѣ этого въ исторіи еврейскаго народа уже болѣе не встрѣчается культъ Ваалова и Астартъ ни въ царствованіе Саула, ни въ царствованіе Давида, до послѣднихъ годовъ царствованія Соломона. Въ угоду своимъ женамъ-иноплеменницамъ послѣдній склонилъ свое сердце къ инымъ богамъ. При немъ Ваалъ былъ чтимъ подъ формой Молоха (3 Цар. 11, 5 7) на масличной горѣ вмѣстѣ съ Астартой, божествомъ сидонскимъ. Служеніе этимъ божествамъ является господствующимъ не при дворѣ только, но и въ средѣ простого народа (3 Цар. 11, 33). Оно пріобрѣло тогда даже право оффиціальной религіи, такъ что при преемникахъ Соломона вступило въ открытую и упорную борьбу съ истиннымъ богопознаніемъ и богослуженіемъ. Періодъ раздѣленія царствъ былъ временемъ процвѣтанія и развитія этого идолослуженія. Оно широко было распространено какъ въ израильскомъ царствѣ, такъ и въ іудейскомъ. Въ израильскомъ царствѣ послѣ Іероваома I-го, въ царствованіе котораго была сдѣлана угроза всему народу плѣномъ за то, что онъ раздражилъ Господа, сдѣлавъ у себя идоловъ Ашеръ 3 Цар. 14, 15), особенно ревностнымъ служителемъ Ваала и Астарты съ Ашерами явился царь Ахавъ. Женатый на Іезавели, сидонской принцессѣ, дочери Эшваала, царя и священника тирскаго (Іос. Флав., Древн. Іуд. VIII, 13. 2; Прот. Апіона, 1, 18), Ахавъ безпрепятственно принялъ тѣхъ идоловъ, которыхъ принесла съ собою въ Самарію его жена. Въ угоду женѣ и по ея убѣжденію (3 Цар. 16, 31) *онъ сталъ служить Ваалу и покланяться ему. И поставилъ онъ Ваалу жертвенникъ въ капищѣ Ваала, который построилъ въ Самаріи. И сдѣлалъ Ахавъ дубраву* (Ашеру).. (3 Цар. 16, 31. 32; 4 Цар. 3, 2). Служа самъ Вааламъ (3 Цар. 18, 18), онъ своимъ примѣромъ располагалъ къ тому и подданныхъ своихъ (3 Цар. 18, 19—22). Почитая самъ Ашеру болѣе своихъ предшественниковъ (3 Цар. 16, 33), онъ тѣмъ располагалъ къ почитанію ея другихъ (3 Цар. 18, 19—22). Идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты-Ашеры при немъ достигло своего высшаго развитія. Внѣшняя сторона культа теперь сдѣлалась болѣе сложною сравнительно съ предшествующими періодами. Однихъ пророковъ Ваала явилось въ израильскомъ царствѣ 450, а пророковъ Астарты—400 (3 Цар. 18, 19. 22). Принесеніе жертвъ отличалось особенною

торжественностью (3 Цар. 18 гл.). Сдѣлавши это идолослуженіе оффиціальною религіею, какъ при дворѣ, такъ и въ народѣ, Ахавъ хотѣлъ-было дать ему перевѣсъ надъ религіей Іеговы. Побуждаемый своею коварною женою, онъ издалъ указъ, которымъ повелѣвалось уничтожить всѣхъ пророковъ Іеговы, единственныхъ въ его время защитниковъ истиннаго богопочитанія, также разрушить всѣ алтари, воздвигнутые истинными поклонниками Іеговы. Вслѣдствіе этого распоряженія погибла бы истинная религія, если бы хранителемъ ея не явился на этотъ разъ прор. Божій Илія. Это былъ единственный человѣкъ, который рѣшился открыто вступить въ борьбу съ Ахавомъ, защитникомъ культа Ваала и Астарты. Имѣя огненную ревность по Богѣ и непобѣдимую силу духа, онъ старался сдѣлать все, чтобы поддержать богооткровенную религію и привести къ паденію усилившееся язычество. Хотя онъ дѣйствительно обратилъ сердца израильтянъ къ Іеговѣ, такъ что они геройски осмѣлились схватить Вааловыхъ пророковъ и умертвить ихъ (3 Цар. 18, 40), тѣмъ не менѣе окончательно не уничтожилъ среди нихъ идолопоклонства. Преемникъ Ахава, Охозія, преданъ былъ Ваалу. Во время своей болѣзни онъ посылалъ своихъ пословъ въ Аккаронъ къ идолу Ваал-Зебубу узнать: будетъ ли онъ здоровъ (4 Цар. 1)? Охозія не былъ бы въ числѣ служителей Ваала, если бы при его отцѣ идолопоклонство въ честь Ваала и Астарты трудами Иліи было окончательно уничтожено. Не уничтожилъ идолослуженія въ честь Ваала и Астарты и другой сынъ Ахава Іорамъ. Правда, имъ сдѣлана была попытка въ этомъ родѣ. Вмѣсто культа Ваала, государственною религіею онъ объявилъ служеніе золотому тельцу, введенное Іеровоамомъ. Онъ даже уничтожилъ статуи (maççēbʰôtʰ) Ваала (4 Цар. 3, 2), поставленныя его отцомъ. Къ несчастью, попытка его окончилась не въ томъ духѣ, въ какомъ начата. Построеннаго Ахавомъ въ честь Ваала храма онъ всетаки не уничтожилъ. Служители Ваала продолжали существовать вмѣстѣ съ существованіемъ культа. Ихъ поддерживала виновница этого культа Іезавель, мать Іорама, находившаяся въ то время еще въ живыхъ (4 Цар 9, 30). Только Іуй, истребившій домъ Ахава, нанесъ окончательный ударъ культу Ваала въ израильскомъ царствѣ (4 Цар. 10, 28). Объявивъ себя при воцареніи ревностнымъ служителемъ Ваала, въ храмъ послѣдняго въ Самаріи онъ собралъ всѣхъ его пророковъ, жрецовъ и слугъ для принесенія жертвы. Когда окончено было всесожженіе, онъ приказалъ скороходамъ и начальникамъ избить всѣхъ служителей Ваала, что и было исполнено. Слуги царя тогда *пошли въ городъ, гдѣ было капище Ваалово. И вынесли статую... и разбили статую Ваала, и разрушили капище Ваалово; и сдѣлали изъ него мѣсто нечистотъ,*

до сего дня. И истребилъ Іегуй Ваала съ земли израильской (4 Цар. 10, 25—28). Впрочемъ, Іегуй только изъ государственнаго употребленія изгналъ служеніе Ваала. Въ частной жизни это служеніе продолжало существовать, какъ при немъ, такъ, въ особенности, при его преемникахъ. Народъ израильскій настолько привыкъ къ нему, что именемъ Ваала сталъ называть даже Іегову (Ос. 2, 17) Несомнѣнно, во всѣхъ этихъ случаяхъ предметомъ почитанія израильтянъ служила и женская половина Ваала. Выше было сказано, что культы Ваала и Астарты-Ашеры были нераздѣльны. По крайней мѣрѣ, относительно царствованія преемника Іегуя-Іоахаза это подтверждается яснымъ Словомъ Божіимъ, въ которомъ говорится о существованіи Ашеры (дубравы) въ Самаріи. Пророкъ Осія это же подтверждаетъ по отношенію къ другимъ преемникамъ Іегуя, своимъ современникамъ. Онъ такъ говоритъ: *народъ мой* (израильтяне) *вопрошаетъ свое дерево и жезлъ его даетъ ему отвѣтъ; ибо духъ блуда ввелъ его въ заблужденіе и, блудодѣйствуя, они отступили отъ Бога своего. На вершинахъ горъ они приносятъ жертвы и на холмахъ совершаютъ кажденіе, подъ дубомъ и тополемъ и теревинѳомъ, потому что хороша отъ нихъ тѣнь; поэтому любодѣйствуютъ дочери ваши и прелюбодѣйствуютъ невѣстки ваши* и т. д. (4, 12. 13 и сл.). При немъ культъ Ашеры не только существовалъ, но явился со всѣми тѣми свойствами и въ той широтѣ, съ какими и въ какой онъ былъ у другихъ ханаанскихъ народовъ (языческихъ); ибо кромѣ кажденій подъ густолиственными тѣнистыми деревьями пророкъ упоминаетъ и о продажничествѣ женщинъ и о жертвоприношеніяхъ съ блудницами. Въ другомъ мѣстѣ своей книги (9, 1) тотъ же пророкъ говоритъ слѣдующее: *не радуйся, израиль, до восторга, какъ другіе народы; ибо ты блудодѣйствуешь, удаливщись отъ Бога твоего; любишь любодѣйные дары на всѣхъ гумнахъ.* Такъ дѣло продолжалось до паденія израильскаго царства. По свидѣтельству священнаго писателя 4 книги Царствъ, между многими грѣхами, приведшими къ паденію израильское царство, былъ грѣхъ идолослуженія въ честь Ваала и Астарты-Ашеры. *И оставили всѣ заповѣди Господа, Бога своего, и сдѣлали себѣ литыя изображенія двухъ тельцовъ, и устроили дубраву и поклонялись всему воинству небесному, и служили Ваалу* (4 Цар. 17, 16). *И прогнѣвался Господь сильно на израильтянъ, и отвергъ ихъ отъ лица Своего* (ст. 18). Есть основаніе предполагать, что идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты-Ашеры существовало въ предѣлахъ 10—колѣннаго царства израильскаго и послѣ его паденія [1]).

---

[1]) На существованіе культа Ваала въ предѣлахъ 10-колѣннаго царства послѣ его паденія, по мнѣнію Шрадера (K. A. T., 173, ср. 355 f.), указываетъ

Уничтоженіе его принадлежитъ благочестивому іудейскому царю

собственное имя A-bi-ba-al, которое по одной надписи на глиняномъ цилиндрѣ Асаргаддона и Асурбанипала носилъ царь города Самаріи, находившійся въ вассальной зависимости отъ Асаргаддона Указаніе на существованіе идоловъ и культа Ашеры въ предѣлахъ израильскаго царства послѣ разрушенія Самаріи Гиллани (Die Menschenopfer, 180) находитъ въ выраженіи. *Вавилоняне сдѣлали Суккотъ-беноѳъ* (sukkôt^{h}-b^{e}nôt^{h}) (4 Цар. 17, 30). По мнѣнію этого археолога, Суккотъ-беноѳъ есть измѣненное названіе идоловъ Ашеры Насколько справедливо это мнѣніе, въ настоящее время, при отсутствіи научныхъ данныхъ, трудно опредѣлить. Въ библейско-археологической литературѣ существуетъ много мнѣній относительно значенія названія „Суккотъ-беноѳъ“. По большей части, они (мнѣнія) разнорѣчивы. Такъ, Моверсъ (Die Phönizier. 1, 596—597) понимаетъ это названіе въ значеніи involucra или secreta mulierum и разумѣетъ подъ нимъ названіе фалловъ или женскихъ лингамъ, которыя, какъ символы вавилонской богини. женщинами или посвященными ей дѣвами (гіеродулами) предлагались за деньги Милитты блуднику, при чемъ были завертываемы въ сотканныя ими покрывала (sukkôt^{h} 4 Цар 23, 7) и хранились въ святилищахъ. Шольцъ (Götzendienst, 407) справедливо замѣчаетъ, что ничѣмъ нельзя доказать существованіе женскихъ лингамъ. Противъ Моверса говоритъ и то, что переводъ евр. Суккотъ-беноѳъ = „involucra (secreta)“ не подходитъ къ выраженію: *они „сдѣлали“* (ʿāśû) *себѣ*. Другіе библеисты переводятъ евр. названіе „Суккотъ-беноѳъ“ = „шатры дѣвъ“ (Tochterhütten), но при этомъ расходятся въ пониманіи значенія этого перевода. Одни, напр., Генгстенбергъ (Beiträge zur Einleitung ins A. T., I, 160 f), подъ беноѳъ разумѣютъ дочерей Бела и Милитты Другіе, напр., Зельденъ (De diis Syris, II, 7), подъ этимъ именемъ разумѣютъ посвященныя Милиттѣ блудилища (καράι) или крытые шатры, описаніе которыхъ можно найти у Геродота (1, 199). То и другое толкованія являются довольно принужденными. Въ самомъ дѣлѣ, ниоткуда не видно, что находящееся въ библеійскомъ реченіи слово беноѳъ, не имѣющее никакого ближайшаго опредѣленія, можетъ означать дочерей Бела и Милитты, о которыхъ при томъ нигдѣ не говорится. Такимъ образомъ, первое мнѣніе (Генгстенберга) по своей бездоказательности не можетъ быть принято. Противъ второго мнѣнія довольно мѣтко возражаетъ Бейеръ (Additamenta ad Selden, De diis Syris, 297), выставляя на видъ, что въ контекстѣ 17 главы 4 кн. Царствъ идетъ рѣчь объ изображеніяхъ боговъ, которыя язычники ставили въ капищахъ высотъ, а не о καράι, которыми при томъ могли располагать только богатыя женщины, о чемъ свидѣтельствуетъ Геродотъ. Шатры, которые ткали для Ашеры женщины при храмѣ, нельзя здѣсь разумѣть и потому, что по 4 Цар. 17, 41 Суккотъ-беноѳъ принадлежали собственно къ pesîlîm, „истуканамъ“, между тѣмъ какъ „шатры“ не имѣли такого значенія. Въ талмудической литературѣ, изъ которой выдержки можно читать у Бейера (Additamenta ad Selden, De diis Syris, 298. 301), встрѣчается еще нѣсколько оригинальныхъ мнѣній о значеніи библейскаго названія „Суккотъ-беноѳъ“. По смыслу одного мнѣнія (Кимхи и Ярхи), принимающаго суккотъ (sukkôt^{h} = женская форма отъ sek^{he}wî = пѣтухъ, собственно провидецъ, п. ч. онъ возвѣщаетъ наступленіе дня) въ значеніи „курица“, а „беноѳъ“ въ значеніи „цыплята“, суккотъ-беноѳъ было названіемъ идола, котораго представляла курица съ цыплятами. По смысму другого мнѣнія (Абарбанель у Бейера въ Additamenta ad Selden, De diis Syris, p. 299) суккотъ было названіемъ живой курицы, которую будто бы почитали вавилоняне-колонисты, ибо in eorum lingua Succoth benoth explicatur per gallinam cum pullis

Іосіи. *Онъ разрушилъ жертвенники и посвященныя дерева, и кумиры разбилъ въ прахъ, и всѣ статуи сокрушилъ по всей землѣ израильской* (2 Пар. 34, 7; ср. 4 Цар. 23, 15).

Не менѣе распространено было почитаніе Ваала и Астарты—Ашеры въ царствѣ іудейскомъ. По свидѣтельству книгъ Царствъ, это идолослуженіе началось здѣсь съ Ровоама, сына Соломона Воспитанный въ гаремѣ своего отца и окруженный склоннымъ къ идолопоклонству молодымъ поколѣніемъ, этотъ царь первый предался идолослуженію въ честь Ваала и Астарты—Ашеры *И устроили у себя іудеи* (въ самомъ началѣ его царствованія), говоритъ священный писатель 3 книги Царствъ, *высоты, и статуи* (ûmaṣṣēbʰôtʰ) *и капища* (waʾᵃšērîm) *на всякомъ высокомъ холмѣ и подъ всякимъ тѣнистымъ деревомъ. И блудники* (qādʰēš) *были также*

---

suis. Въ новѣйшей иностранной литературѣ сторонникомъ этого объясненія имени является Лейреръ (въ Real-Encyklopadie v. Herzog, „Succoth-Benoth“, 1 Aufl., XV, 253 ff.). Онъ находитъ возможнымъ принять его въ увѣренности, что оно будетъ оправдано вмѣстѣ съ успѣхами ассиро-вавилонской науки и что рано или поздно на вавилонскихъ памятникахъ будетъ найдена насѣдка, какъ символъ Милитты, рождающей и сохраняющей силы природы Другимъ защитникомъ этого объясненія является Кейль (Commentar uber 2 Konige 17, 30) Но противъ него ясно возстаетъ Шольцъ (Gotzendienst, 408--409). Онъ скептически замѣчаетъ, что надежда (Лейрера) на будущее такъ же мало осуществима, какъ мало доказательно замѣчаніе, что на вавилонскомъ языкѣ суккотъ означаетъ „курица“. Нѣкоторое видоизмѣненіе раввинскаго объясненія имени Суккотъ-беноо находится у Кирхера, Буксторфа и другихъ ученыхъ. Они разумѣютъ подъ Суккотъ-беноо изображеніе плеядъ (imago pleiadum) или другихъ небесныхъ свѣтилъ, символомъ которыхъ, соотвѣтственно астрологическому характеру вавилонской религіи, служила насѣдка съ цыплятами. Изъ другихъ объясненій имени Суккотъ-беноо заслуживаютъ упоминанія два новѣйшихъ толкованія: Шрадера (Bibel-Lexikon v. Schenkel, „Sukkoth benoth“, ср. его же K. A. T., 2 Aufl., 281—282) и Смита (Chaldaische Genesis, übersetzt v Delitzsch, 58). Оба эти археолога сближаютъ библейское названіе съ названіемъ ассиро-вавилонской богини Zir-banit, супруги Бел-Меродаха, называемаго „Саккутъ“, „судья“, что однако представляется маловѣроятнымъ, такъ какъ соотвѣтствіе этихъ именъ можетъ быть замѣчено только во второй половинѣ (беноо = banit). Между первыми половинами Zir и Суккотъ соотвѣтствія незамѣтно. Наиболѣе надежнымъ можно признать толкованіе имени, находящееся въ древнѣйшихъ переводахъ Свящ. Писанія: LXX, вульгатѣ, сирійскомъ, арабскомъ, таргумимѣ Іонаѳана и др. Во всѣхъ этихъ переводахъ Суккотъ-беноо принимается въ значеніи „идола“, какъ и названія: Нергалъ, Ашима, Нивхазъ и др. Это, какъ было замѣчено выше, оправдывается контекстомъ 17 гл. 4 Цар и библейскимъ словоупотребленіемъ. У свящ. писателя сказано: *Вавилоняне сдѣлали Суккотъ-беноо* (17, 30), *поставили ихъ въ капищахъ высотъ* (29 ст.) *и чтили какъ бога своего, подобно кутійцамъ, сдѣлавшимъ Нергала, емаѳянамъ, поставившимъ Ашиму*, и д. (29 ст) Частнѣе опредѣлить, какой идолъ подъ такимъ названіемъ былъ чтимъ вавилонянами, пока невозможно.

въ этой землѣ, и дѣлали всѣ мерзости тѣхъ народовъ, которыхъ Господь прогналъ отъ лица сыновъ израилевыхъ (14, 23. 24). Авія, сынъ Ровоама, *ходилъ во всѣхъ грѣхахъ отца своего* (3 Цар. 15, 3). Отсюда можно заключить, что и при немъ продолжалось идолослуженіе въ честь Ваала и Ашеры. Вѣроятность этого предположенія вытекаетъ и изъ замѣчанія священнаго историка о преемникѣ Авіи, благочестивомъ царѣ Асѣ. Этотъ царь *изгналъ блудниковъ* (haqq^{e}d^{h}ēšîm) *изъ земли и отвергъ всѣхъ идоловъ, которыхъ сдѣлали отцы его. И даже мать свою Ану лишилъ званія царицы за то, что она сдѣлала истуканъ Астарты* (mip$^{h\bullet}$leçet^{h} la'^{a}šērāh). *И изрубилъ Аса истуканъ ея, и сжегъ у потока Кедрона* (3 Цар 15, 12. 13; 2 Пар. 15, 16). Стараніе Асы объ уничтоженіи мерзкаго идолослуженія, однако, увѣнчалось неполнымъ успѣхомъ Только сынъ его Іосафатъ вполнѣ успѣлъ въ этомъ дѣлѣ. Заботясь о почитаніи Бога отца своего (2 Пар. 17, 3), онъ самъ ревностно Ему служилъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и подданнымъ своимъ старался внушить правила истинной религіи, для чего по всѣмъ городамъ и мѣстечкамъ своего царства съ книгою закона посылалъ способныхъ мужей. Во имя этой ревности о славѣ Божіей онъ и уничтожилъ изъ своего царства всѣ остатки прежняго идолослуженія. *И остатки блудниковъ* (w^{e}yet^{h}er haqqād^{h}ēš), *которые остались во дни отца его, Асы, онъ истребилъ съ земли* (3 Цар. 22, 46; 2 Пар. 17, 6; 19, 3). Однако вскорѣ обстоятельства опять измѣнились къ худшему. Сынъ и преемникъ Іосафата, Іорамъ, женатый на дочери Ахава и Іезавели, Гоѳоліи, снова сдѣлалъ то, что было лукаво въ очахъ Господа. Онъ *ходилъ путемъ царей израильскихъ, какъ поступалъ домъ Ахавовъ... и ввелъ въ блуженіе Іудею и жителей Іерусалима, какъ вводилъ въ блуженіе домъ Ахавовъ* (2 Пар. 21, 6. 13; ср. 4 Цар. 8, 18). При немъ служеніе Ваалу и Ашерѣ сдѣлалось государственной религіей, какъ при Ахавѣ въ царствѣ израильскомъ. На пути преступленій не отставалъ отъ своего отца и царь Охозія. *Онъ также ходилъ путями дома Ахавова, потому что мать его была совѣтницею ему на беззаконныя дѣла* (2 Пар. 22, 3 и слѣд.). То же можно сказать и о Гоѳоліи. Эта нечестивая царица съ своими сыновьями раззорила домъ Божій, и все, посвященное для дома Господня, употребила для Вааловъ (2 Пар. 24, 7). Такъ какъ съ культомъ Ваала былъ связанъ культъ Ашеры, то можно предположить, что Гоѳолія одинаково ревностно охраняла и послѣдній. Ограниченіе этого идолослуженія настало лишь со смертію Гоѳоліи при Іоасѣ. Руководимый первосвященникомъ Іоддаемъ, въ первое время своего царствованія этотъ царь твердо взялся за уничтоженіе идолопоклонства. Въ то время *пошелъ весь народъ земли въ домъ Ваала, и раз-*

рушили жертвенники его и изображеніе его (ç^{e}lāmʌvw) *совершенно разбили, и Матвана, жреца Ваалова, убили предъ жертвенниками его* (4 Цар. 11, 18; 2 Пар. 23, 17). Но по смерти Іоддая и этотъ царь, подъ вліяніемъ князей іудейскихъ, преданныхъ Ваалу и Ашерамъ, не удержался на высотѣ богопознанія. *Оставили* (іудеи) *домъ Господа, Бога отцовъ своихъ, и стали служить деревамъ посвященнымъ* (hā'^{a}šērîm) *и идоламъ* (hā'^{a}çabîm),—*и былъ гнѣвъ Господень на Іуду и Іерусалимъ за сію вину ихъ* (2 Пар. 24, 18). Особеннаго процвѣтанія идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты—Ашеры достигло при царѣ Ахазѣ. *Онъ шелъ путями царей израильскихъ, и даже сдѣлалъ литыя статуи Вааловъ, совершалъ куреніе на долинѣ сыновъ Энномa, и проводилъ сыновей своихъ чрезъ огонь, подражая мерзостямъ народовъ, которыхъ изгналъ Господь предъ лицемъ сыновъ израилевыхъ; и приносилъ жертвы и куреніе на высотахъ, и на холмахъ, и подъ всякимъ вѣтвистымъ деревомъ* (2 Пар 28, 2—4; 4 Цар. 16, 3. 4). При немъ это идолослуженіе настолько глубоко пустило корни въ сердца князей и простого народа, что не могло быть уничтожено даже Езекіей, весьма много заботившимся объ уничтоженіи его (4 Цар. 18, 4; 2 Пар. 30, 14). При Манассіи оно снова явилось и продолжало господствовать до плѣненія этого царя Асаргаддономъ, царемъ ассирійскимъ, т. е. во всю первую половину его царствованія надъ Іудою. По замѣчанію священнаго историка, Манассія въ это время *снова устроилъ высоты, которыя уничтожилъ отецъ его, Езекія, и поставилъ жертвенники Ваалу, и сдѣлалъ дубраву* (^{a}šērāh), *какъ сдѣлалъ Ахавъ, царь израильскій, и покланялся всему воинству небесному и служилъ ему... и поставилъ истуканъ Астарты, который сдѣлалъ въ домѣ, о которомъ говорилъ Господь Давиду и Соломону, сыну его* (4 Цар. 21, 3. 7; 2 Пар. 33, 3. 7). О широтѣ распространенія этого идолослуженія можно судить по тому, что оно господствовало, кромѣ Іерусалима, во многихъ другихъ мѣстахъ (2 Пар. 33, 19). Хотя во вторую половину царствованія Манассіи, послѣ его обращенія къ Господу, оно подверглось преслѣдованію (2 Пар 33, 15) со стороны царя, но ненадолго. Аммонъ, сынъ Манассіи, дѣлавшій неугодное въ очахъ Господнихъ такъ, какъ дѣлалъ Манассія, отецъ его, и приносившій жертвы всѣмъ истуканамъ, которыхъ сдѣлалъ отецъ его (4 Цар. 21, 21; 2 Пар. 33, 22), снова возстановилъ его Честь уничтоженія идолослуженія во имя Ваала и Астарты—Ашеры изъ предѣловъ іудейскаго царства принадлежитъ благочестивому царю Іосіи. Истребляя по причинѣ привязанности къ Іеговѣ различные виды идолопоклонства въ своемъ царствѣ, онъ не оставилъ въ цѣлости и этого мерзкаго идолослуженія. Побуждаемый первосвященникомъ Хелкіей и жившими въ то время

пророками Іеговы, онъ *вынесъ изъ храма Господня всѣ вещи, сдѣланныя для Ваала и Астарты и для всего воинства небеснаго, и сжегъ ихъ за Іерусалимомъ въ долинѣ Кедронъ и велѣлъ прахъ ихъ отнести въ Вефиль, отставилъ жрецовъ, которыхъ поставили цари іудейскіе и которые кадили Ваалу, солнцу, и лунѣ, и созвѣздіямъ и всему воинству небесному* (4 Цар 23, 4. 5), *разрушилъ жертвенники Вааловъ и статуи* (ḥammānîm), *возвышавшіяся надъ ними, и посвященныя дерева* (ᵃšērîm) *онъ срубилъ, и рѣзные литые кумиры* (wᵉḥappᵉsilîm wᵉḥammaççēbʰôtʰ) *изломалъ и разбилъ въ прахъ и разсыпалъ на гробахъ тѣхъ, которые приносили имъ жертвы* (2 Пар. 34, 4). Въ то же самое время онъ *вынесъ Астарту* (haᵓᵃšērāh) *изъ дома Господня за Іерусалимъ, къ потоку Кедрону, и сжегъ ее у потока Кедрона, и истеръ ее въ прахъ, и бросилъ прахъ ея на кладбище общенародное; и разрушилъ домы блудилищные* (bāttê haqqᵉdʰēšîm), *которые были при храмѣ Господнемъ, гдѣ женщины ткали одежды* (bāttîm) [1]) *для Астарты* (laᵓᵃšērāh) (4 Цар. 23, 6. 7). Кромѣ того, онъ уничтожилъ высоту, построенную Соломономъ въ Іерусалимѣ для сидонской богини Астарты (4 Цар. 23, 13). Борьба Іосіи противъ служенія Ваалу и Астартѣ окончилась только на 18 году его царствованія, когда уничтоженію подверглись и всѣ виды идолопоклонства, и былъ возстановленъ завѣтъ съ Іеговою (2 Пар. 34, 8 и сл.). Возобновлялось ли послѣ него идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты—Ашеры, изъ священныхъ историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта не видно. Но предположительно можно сказать, что возобновлялось. Такое предположеніе можетъ быть основано, съ одной стороны, на замѣчаніи священнаго историка о каждомъ изъ преемниковъ Іосіи: *и дѣлалъ онъ неугодное въ очахъ Господнихъ во всемъ такъ, какъ дѣлали его отцы* (4 Цар. 23, 32. 37;

---

[1]) Подъ этимъ именемъ у священнаго писателя разумѣются подвижныя святилища богини, которыя обыкновенно переносились посвященными ей женщинами для отправленія студнаго религіознаго служенія. По замѣчанію проф Д. А. Хвольсона (Die Ssabier und der Ssabismus, B. II, 33, ср. En-Nedim Text 1, с. 5, § 9), подобныя святилища существовали у харранскихъ сабеевъ. Послѣдніе въ 4 день мѣсяца декабря (Der erste Kanun) имѣли обыкновеніе разбивать палатку со сводомъ, носившую названіе el Chidr (спальня женская или спальня новобрачныхъ = евр. ḥedʰer. См. Chwolsohn, ibid. 235; ср. Gesenius, Thesaurus, 1, 448), для Balthi на мраморномъ полу въ отдѣленіи храма (это мѣсто нахожденія идола, особая часть храма на подобіе того, какъ бывало у грековъ—Chwolsohn, ibid., 239), и обвѣшивать ее плодами деревъ, благовонными травами, сухими красными розами, лимонами, маленькими душистыми дынями и всякими другими свѣжими плодами, какіе только они могли добыть. Эта палатка у сабеевъ служила мѣстомъ, предъ которымъ они приносили богинѣ жертвы изъ четвероногихъ животныхъ, при чемъ говорили. „это жертвы закланія для нашей богини Балти“, т. е. Венеры.

24, 9. 19), съ другой—на свидѣтельствахъ пророковъ—писателей. Напр.: пр. Іеремія въ нѣкоторыхъ своихъ обличительныхъ рѣчахъ къ іудейскому народу, произнесенныхъ послѣ Іосіи (напр. 7, 9. 31; 9, 13; 11, 13; 17, 2; 19, 5 и др), даетъ видѣть, что и при Іоакимѣ и за нимъ слѣдовавшихъ іудейскихъ царяхъ продолжалось идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты, за что онъ возвѣстилъ идолопоклонникамъ грозный судъ Божій. Пророкъ Софонія (1, 4 и сл.) также отъ имени Божія возвѣстилъ жителямъ Іудеи и Іерусалима судъ Божій за то, что они клялись царемъ своимъ Вааломъ. Пророкъ Іезекіиль (6, 4. 6) предсказалъ въ будущемъ уничтоженіе вмѣстѣ съ людьми столповъ (ḥammānîm), посвященныхъ Ваалу. Онъ же открылъ о существованіи въ его время другой мерзости, возбуждавшей негодованіе Іеговы, т. е. идола Ашеры (Іез. 8, 5), поставленнаго у сѣверныхъ вратъ внутренняго двора іерусалимскаго храма [1]). Возвѣщая своему богоотступному народу за служеніе Ваалу и Астартѣ судъ Божій, пророки, однако, прямо не сказали, когда подверглось окончательному уничтоженію это идолослуженіе. Но на основаніи знакомства съ общей исторіей религіозной жизни еврейскаго народа можно сказать, что оно (уничтоженіе) послѣдовало вмѣстѣ съ совершеніемъ суда Божія надъ іудеями чрезъ вавилонянъ. Послѣ вавилонскаго плѣна, служившаго училищемъ истиннаго богопознанія и благочестія, іудеи уже не возвращались къ почитанію Вааловъ и Астартъ, если исключить происшедшее при Антіохѣ Епифанѣ почитаніе тирско-антіохійскаго Геркулеса, по

---

[1]) Бл. Іеронимъ (въ Толкованіи на 8 гл. кн. пр. Іезекіиля) и нѣкоторые новѣйшіе толковники подъ идоломъ (semel) ревнованія разумѣютъ идола Ваала, болѣе всѣхъ языческихъ боговъ извѣстнаго и чтимаго у израиля, а потому и не названнаго по имени. Другіе толковники (напр. Шольцъ, Гитцигъ, Эвальдъ и др) разумѣютъ подъ нимъ идола Астарты или Ашеры, одинаково извѣстной и чтимой у израиля. Хотя эти два толкованія не находятся между собою въ противорѣчіи, потому что вмѣстѣ съ Вааломъ у евреевъ мыслилась и Астарта-Ашера, тѣмъ не менѣе послѣднее толкованіе скорѣе можетъ быть оправдано экзегетически, чѣмъ первое. Въ частности, оно можетъ быть оправдано чрезъ снесеніе пророческаго свидѣтельства съ свидѣтельствомъ 2 Пар. 33, 7, гдѣ идолъ Ашеры также не названъ собственнымъ именемъ, а только нарицательнымъ semel (какъ у пророка). Толковники думаютъ, что Ашера въ данномъ случаѣ изображалась не въ видѣ простого дерева, но въ формѣ человѣка-женщины. Кромѣ общаго соображенія о стремленіи язычествовавшаго израиля къ эстетикѣ въ религіозномъ отношеніи (ср., напр., Іезек. 16, 17 и сл.; Ис. 46, 6 и др.), въ силу чего въ храмѣ онъ могъ поставить не простую деревянную статую, а тщательно художникомъ отдѣланную, въ пользу представленнаго толкованія можетъ говорить выраженіе pesel, служащее приложеніемъ къ названію идола Semel во 2 Пар. 33, 7 (ср. 4 Цар. 21, 7: et^{h} pesel-ha'^{a}šērāh), что на языкѣ священныхъ писателей означаетъ изображеніе, искусно сдѣланное рѣзцомъ, иногда имѣвшее человѣческій видъ (Ис. 43, 13 и сл.)

значенію тожественнаго Ваалу, какъ возникшее подъ вліяніемъ внѣшняго принужденія, а не внутренняго влеченія.

Изъ представленнаго историческаго очерка идолослуженія еврейскаго народа въ честь Ваала и Астарты—Ашеры можно видѣть, что это идолослуженіе было хананейскаго происхожденія. Своимъ первоначальнымъ появленіемъ въ исторіи еврейскаго народа оно обязано знакомству послѣдняго съ хананеями. Равнымъ образомъ, вліянію потомковъ Хама оно обязано своимъ существованіемъ и въ послѣдующей исторіи еврейскаго народа. Общій характеръ его (идолослуженія) и то обстоятельство, что во всѣ періоды жизни еврейскаго народа оно носитъ слѣды древне-ханаанскаго служенія, даютъ подтвержденіе этого. Напрасно Моверсъ [1]) усиливается опровергнуть это положеніе, усматривая древне-хананейское вліяніе на израиля лишь въ древнѣйшей исторіи и отрицая это вліяніе въ позднѣйшей, обнимающей періодъ царей. По его мнѣнію, со времени израильскаго царя Ахава идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты получило у евреевъ характеръ тирскаго идолослуженія, что доказывается какъ библейскими свидѣтельствами о появленіи этого идолослуженія въ израильскомъ царствѣ при Ахавѣ и Іезавели (3 Цар. 16, 31; 18, 19), а въ іудейскомъ при Іорамѣ и Гоѳоліи (4 Цар. 8 гл.), такъ и свидѣтельствами Іосифа Флавія (Древн. Іуд., VIII, 13. 1; IX, 6. 6). Отличать древне-ханаанское идолослуженіе отъ тирскаго и къ послѣднему относить введенный Ахавомъ культъ Ваала и Астарты, какъ дѣлаетъ Моверсъ, не позволяетъ ясное свидѣтельство 3 Цар. 21, 26, въ которомъ Ахавъ сравнивается съ аморреями (хананеями), которыхъ Господь прогналъ отъ лица сыновъ израилевыхъ, при чемъ сравненіе дѣлается по отношенію къ идолопоклонству. Священный историкъ не сравнилъ бы идолопоклонника Ахава съ язычниками аморреями, если бы его идолопоклонство по характеру было отлично отъ идолопоклонства послѣднихъ. Напротивъ, признавать служеніе Ваалу и Астартѣ при Ахавѣ за продолженіе и возстановленіе древне-ханаанскаго культа, имѣвшаго мѣсто въ предшествующей исторіи еврейскаго народа, даетъ основаніе исторія успѣшнаго распространенія этого служенія въ средѣ простого народа.

Подобно идолослуженію хананеевъ [2]), израильское идолослуженіе въ честь Ваала и Астарты прошло нѣсколько ступеней

---

[1]) Die Phonizier, 1, 9 178 ff.

[2]) І. Мюллеръ (Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., B. I, 638—639) въ развитіи идеи, связанной съ именемъ ханаанскаго Ваала, различаетъ четыре періода. Древнѣйшій періодъ, названный имъ древне-финикійскимъ или сидоно-карѳагенскимъ, отличительною особенностью имѣлъ почитаніе природы, не сопровождавшееся поклоненіемъ образамъ. Это было непосредственное слу-

развитія. Начавшись съ самыхъ простыхъ и общеизвѣстныхъ формъ, оно закончилось формами блистательно обставленными. Такъ, въ древнѣйшую эпоху жизни еврейскаго народа характеристическою его чертою служила простота, при чемъ, можно полагать, еще не было ни искусныхъ изображеній идоловъ, ни храмовъ, ни особыхъ при нихъ служителей и пророковъ, а жертвы приносились лишь на высотахъ частными лицами (Числ. 22, 41; 23, 27—28). Въ позднѣйшее время, наоборотъ, пышность сдѣлалась непремѣнною принадлежностью и Ваалова, и Астартина культа, а обряды сдѣлались довольно сложными Вмѣсто прежнихъ жертвенниковъ (Исх 34, 13; Втор. 7, 5; 12, 3; Суд. 6, 25. 26. 30 и др.), около которыхъ ставились столбы (maṣṣēbʰôtʰ и ḥammānîm) Ваала и священныя деревья (Ашеры), явились теперь храмы (3 Цар. 16, 32; 4 Цар. 10, 21); вмѣсто простыхъ лицъ жертвы стали прино-

---

женіе солнцу, въ которомъ обожался Ваалъ вмѣстѣ съ Астартою. Такое служеніе было въ древнемъ Тирѣ, Кароагенѣ, Вавилонѣ и др. По времени этотъ періодъ совпадаетъ съ пребываніемъ израильтянъ въ Египтѣ. Культъ Ваала, какъ и Астарты, вмѣстѣ съ нимъ почитаемой, не отличался цѣломудріемъ Характеристической чертой его теперь служила простота, которая обнаруживалась въ жертвахъ на высотахъ и въ дубравахъ (Числ. 23, 28) и которая только впослѣдствіи, когда Ваалу стали строить алтари (Іер. 10, 3) и приносить на нихъ человѣческія жертвы, преимущественно дѣтскія, отступила на задній планъ. Во второй періодъ, ханаанскій, простиравшійся отъ времени Іисуса Навина до Хирама, служеніе Ваалу стояло въ связи съ Ашерою. Характеристическою чертою его теперь были безстыдныя оргіи (Ваал-Фегоръ). Со времени Хирама, въ царствѣ израильскомъ—со времени Ахава, а въ іудейскомъ—со времени Ахаза, начинается третій періодъ служенія Ваалу. Въ это время служеніе Ваалу достигло своего высшаго развитія. Центромъ его сдѣлался Тиръ. Теперь Ваалъ имѣлъ хорошо организованный культъ съ пророками и служителями при храмахъ, изъ которыхъ особенною пышностью отличался храмъ, построенный Ахавомъ. Завершающимъ періодомъ въ развитіи идеи, связанной съ именемъ Ваала, служитъ четвертый періодъ, халдейскій. Въ этотъ періодъ упоминаются кумиры, изображавшіе Ваала. Основная идея этого дѣленія на періоды заслуживаетъ вниманія. Можно согласиться съ Мюллеромъ, что служеніе Ваалу дѣйствительно постепенно развивалось. Отъ простого, безъискусственнаго почитанія природы оно дошло до блистательно обставленнаго, а потомъ до сооруженія Ваалу дорогихъ истукановъ. Это вполнѣ согласно съ духомъ и характеромъ культовъ всѣхъ народовъ древности, какъ семитовъ и хамитовъ, такъ и іафетидовъ, служившихъ божествамъ астральнаго свойства. Но въ детальной разработкѣ изложенное мнѣніе представляется недостаточно обоснованнымъ Особенно оно нетвердо въ сужденіи о проституціонномъ характерѣ служенія Ваалу Допуская постепенное увеличеніе студнаго характера этого служенія, Мюллеръ какъ бы намѣренно упускаетъ изъ вниманія библейскія свидѣтельства (Быт. 38, 21; Втор. 23, 18), въ которыхъ указывается на существованіе безстыдныхъ оргій въ культѣ Астарты, а слѣд. и Ваала, въ древнѣйшее время (ср. Keil, Biblischer Commentar ü. die Bücher Moses, Bd. 1, Genesis, 248).

сить особо учрежденные жрецы (4 Цар. 10, 19; 3 Цар. 18, 19), которымъ присвоены были особаго рода одежды и права. Идолы получили болѣе изящный видъ, чему много способствовали художники, а жертвы въ честь ихъ достигли бо́льшаго разнообразія и стали соединяться съ безнравственными оргіями (Числ. 25, 1—3; 3 Цар. 14, 23—24; 4 Цар. 23, 7; Іер. 8, 3—16).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

БОЖЕСТВА ДРЕВНИХЪ ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ, ИМѢВШІЯ ОТНОШЕНІЕ КЪ ПЛАНЕТАМЪ.

Общія замѣчанія.

Кромѣ божествъ, олицетворявшихъ солнце и луну, въ Библіи еще упоминаются божества, имѣвшія отношеніе къ планетамъ Эти божества представляли собою рядъ вторичныхъ манифестацій первыхъ высшихъ боговъ, которые, въ свою очередь, сами были лишь проявленіемъ общей міровой силы, или единаго высшаго божества, и олицетвореніемъ отдѣльныхъ свойствъ послѣдняго. Они не имѣли самостоятельнаго значенія, какъ солнечныя или лунныя божества, но находились въ связи съ послѣдними. Связь ихъ съ солнечными и лунными божествами не подлежитъ сомнѣнію, какъ несомнѣнна связь самыхъ планетъ съ солнцемъ и луною. Это видно изъ многихъ примѣровъ. Такъ, Ваалъ, богъ солнца, въ представленіи язычниковъ имѣлъ значеніе также божества планеты Юпитера, подобно вавилонскому Белу, который по значенію отождествлялся съ Мардукомъ или Меродахомъ, божествомъ планеты Юпитера. Молохъ, олицетворявшій солнце, какъ разрушительное начало, признаваемъ былъ также божествомъ планеты Сатурна. Астарта, богиня луны, впослѣдствіи была почитаема за богиню планеты Венеры и т. д. Эта связь планетныхъ божествъ съ солнечными и лунными переходитъ даже въ причинную зависимость однихъ отъ другихъ, какъ низшихъ отъ высшихъ.

Система планетныхъ божествъ своимъ происхожденіемъ обязана лишь позднѣйшему времени. По справедливому замѣчанію Моверса [1]), астрологизмъ не могъ образовать изъ себя какого либо примитивнаго элемента ни въ одной религіи. Онъ могъ обра-

---

[1]) Movers. Die Phonizier, 1, 167.

зоваться только мало-по-малу, послѣ многократныхъ наблюденій надъ временемъ появленія и исчезновенія свѣтилъ и ихъ расположенія на небесномъ сводѣ, и держаться только благодаря жреческой кастѣ, которая занималась астрономіей. По преимуществу онъ господствовалъ у вавилонянъ, которые болѣе, чѣмъ другіе народы, воздавали почтеніе планетнымъ божествамъ, насчитывая главныхъ изъ нихъ пять: Адара (=богъ планеты Сатурна), Мардука (=богъ планеты Юпитера), Истаръ (=богиня планеты Венеры), Нергала (=богъ планеты Марса) и Набу (=богъ планеты Меркурія). Существовалъ онъ и у другихъ народовъ, заимствовавшихъ его отъ вавилонянъ, напримѣръ у финикіянъ. Послѣдніе также глубоко чтили планетныхъ боговъ, однако менѣе, чѣмъ вавилоняне. Они придавали этимъ богамъ второстепенное значеніе по сравненію съ высшими божествами, представителями солнца и луны.

Среди язычествовавшихъ евреевъ также было распространено почитаніе планетныхъ божествъ. Эти божества, однако, не пользовались здѣсь такою извѣстностью, какою они пользовались у вавилонянъ, называвшихъ ихъ „блистающими“ существами, служившими преимущественнымъ отраженіемъ божественной жизни въ звѣздномъ мірѣ и проникавшими собою всѣ сферы земной жизни. Это зависѣло, съ одной стороны, отъ отсутствія въ народѣ Божіемъ спеціальной жреческой касты, на обязанности которой (какъ у вавилонянъ) лежало бы занятіе астрономіей, какъ средствомъ поддержанія астрологизма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ, съ другой стороны,—отъ сравнительно невысокой степени умственнаго развитія этого народа, въ своихъ религіозныхъ языческихъ вѣрованіяхъ лишь подражавшаго другимъ народамъ, въ особенности—ханаанскимъ, которые всегда отдавали предпочтеніе солярнымъ и луннымъ божествамъ и до позднѣйшаго времени не знали планетныхъ. Своимъ появленіемъ въ собраніи языческихъ боговъ у древнихъ евреевъ эти божества обязаны тѣмъ народамъ, съ которыми входилъ въ столкновеніе въ ту или другую пору своей жизни этотъ богоизбранный народъ.

ЧАСТНѢЙШЕЕ РАЗСМОТРѢНІЕ КУЛЬТОВЪ ПЛАНЕТНЫХЪ БОЖЕСТВЪ ДРЕВНИХЪ ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ.

§ 1. Кіюнъ, по LXX Ремфанъ.

Библейское извѣстіе о первыхъ слѣдахъ существованія у политеистическихъ евреевъ культа планетныхъ божествъ находится въ 25—26 стихахъ 5-й главы книги пророка Амоса. Въ различныхъ текстахъ Библіи это извѣстіе читается неодинаково.

Въ еврейской (масоретской) Библіи оно читается такъ: hazz^{e}b^{h}āhîm ûmin^{e}ḥāh higgaš^{e}tem-lî bammid^{he}bār ar^{e}bā'îm šānāh bêt^{h} îś^{e}rā'ēl: ûn^{e}śā'-t^{h}em ēt^{h} sikkût^{h} mal^{e}k^{e}k^{h}em w^{e}'ēt^{h} kîyûn ṣal^{e}mêk^{h}em kôk^{h}ab^{h} ^{e}lōhêk^{h}em ^{a}šer ^{a}'śît^{h}em lāk^{h}em. У LXX: Μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατέ μοι, οἶκος Ἰσραήλ, τεσσαράκοντα ἔτη ἐν τῇ ἐρήμῳ; καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. Въ славянскомъ переводѣ: *Еда заколенія и требы принесосте ми въ пустыни лѣтъ четыредесятъ, доме израилевъ? и воспріясте скинію Молохову, звѣзду бога вашего Ремфана, образы, яже сотвористе себѣ* [1]).

Различіе библейскихъ текстовъ затрудняетъ пониманіе пророческаго свидѣтельства. Оно состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что LXX, а за ними славянскіе переводчики, объектомъ языческаго культа евреевъ въ рѣчи пророка называютъ *скинію Молоха* (σκηνὴν Μολόχ) и *звѣзду бога Ремфана* (τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥαιφάν), а еврейскіе ученые—масореты—*Кійюна и Сиккута* (kywn et skwt); при этомъ еврейскому масоретскому названію „Кійюн“ у LXX соотвѣтствуетъ „Ремфанъ“ (Ῥαιφάν), а названію „сиккут-малкекем'-„скинія Молохова“ (σκηνὴ Μολόχ). По объясненію истолкователей Библіи, это различіе произошло вслѣдствіе неодинаковаго чтенія еврейскихъ словъ skwt и kywn масоретами и греческими LXX толковниками. При отсутствіи въ первоначальномъ древне-еврейскомъ текстѣ Библіи пунктуаціи, одно и то же слово легко могло быть неодинаково прочитано. Изъ названныхъ двухъ словъ первое (skwt) масоретами было прочитано „sikkût^{h}“, а LXX—„sukkôt^{h}“, что значитъ „палатки, шатры, скинія“, а второе (kywn) масоретами—„kîyûn“, а LXX—„Ῥεφάν“ или Ῥηφάν, также Ῥαιφάν, Ῥεμφάν [2]). Ка-

[1]) Русскій текстъ (изд. по благослов. Св. Синода) въ данномъ случаѣ есть буквальное воспроизведеніе греко-славянскаго. Въ немъ такъ читаются пророческія слова: *Приносили ли вы Мнѣ жертвы и хлѣбные дары въ пустынѣ, въ теченіе сорока лѣтъ, домъ израилевъ? Вы носили скинію Молохову и звѣзду бога вашего, Ремфана, изображенія, которыя вы сдѣлали для себя.* Вульгата отчасти слѣдуетъ LXX (въ первой половинѣ 26 ст.), отчасти отступаетъ (во второй половинѣ), принимая евр. слово kywn за нарицательное имя (imago) и допуская иную разстановку словъ. Буквально такъ въ этомъ переводѣ читается обличеніе пророка: „Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israël? Et portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quae fecistis vobis“.

[2]) Изъ другихъ варіантовъ имени заслуживаютъ упоминанія еще слѣдующія: Ῥαφάμ, Ῥεφφάν, Ῥιφάμ, Ῥαφάν, Ῥεμφάμ, Ῥομφάμ. Предпочтительно употребляется форма Ῥεφάν. По замѣчанію толковниковъ (Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, 1, 110 ff.; De-Wette, Commentar uber Apostel—Geschichte, 7, 43; ср. Archäologie, 266 f.; Scholz, Götzendienst, 415, Riehm, Handwörterbuch d. B. A., „Remphan“), Ῥεφάν образовалось изъ כיון (= kywn) по той причинѣ, что въ имѣвшемся у LXX подъ руками спискѣ

кое изъ этихъ чтеній: LXX или масоретское—болѣе соотвѣтствуетъ подлинной рѣчи пророка Амоса, въ настоящее время трудно опредѣлить. Каждое изъ нихъ имѣетъ достаточно основаній въ свою пользу. Чтеніе LXX буквально воспроизводится въ обличительной рѣчи св. архидіакона Стефана къ израильскому народу, жестоковыйному и необрѣзанному сердцемъ и присно противившемуся Святому Духу (Дѣян. Ап. 7,43). Голосъ великаго святого мужа, такимъ образомъ, говоритъ въ пользу этого чтенія. Въ пользу масоретскаго чтенія говоритъ, съ одной стороны, большее его соотвѣтствіе поэтическому строю рѣчи прор. Амоса, съ другой — согласіе его съ данными археологіи, по крайней мѣрѣ, при настоящемъ состояніи этой науки.—Остановимся на уясненіи значенія того и другого, согласныхъ между собою въ указаніи основной мысли пророческой рѣчи (обличеніе еврейскаго народа въ грѣхѣ идолослуженія въ честь Сатурна во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ).

По чтенію LXX въ приведенномъ свидѣтельствѣ прор. Амоса содержится обличеніе евреевъ въ грѣхѣ идолослуженія въ честь Молоха и Ремфана во время сорокалѣтняго странствованія ихъ по пустынѣ Аравійской. Въ частности этотъ грѣхъ состоялъ въ ношеніи скиніи Молоха и изображеній Ремфана, по подражанію язычникамъ, у которыхъ было обыкновеніе носить изображенія боговъ въ особыхъ ковчегахъ во время торжественныхъ процессій [1]). Мо-

---

еврейской Библіи у начальной буквы כ послѣдняго слова могла быть отъ времени попорчена нижняя часть (כ), вслѣдствіе чего одна буква (כ = к) могла походить на другую (ר = р), отсюда и одно слово (כיון) могло быть принято за другое (ריון, по чтенію LXX rêwan). Іоаннъ Друзъ говоритъ „esset Chevan (такъ читаетъ kywn) nisi manus aberrans maluisset scribere Ῥεφάν ρ pro k, aut forte ipsi interpretes legerunt כיון pro ריון Selden, De diis Syris, II, c. 14, p. 349.

[1]) Ношеніе идоловъ въ религіозныхъ процессіяхъ существовало у многихъ древнихъ народовъ, какъ напримѣръ: у египтянъ (Геродъ. 2, 58), персовъ (Страб. 15, 3), ассиріянъ (Layard, Nineveh u. seine Ueberreste, 327, 417), вавилонянъ (Ис. 46, 1; Посл. Іер. 4), эллиновъ (Плутархъ. De Isid. 69) и др. Особенно оно было распространено у первыхъ, т. е. у египтянъ, которые отличались отъ другихъ народовъ необыкновенною набожностью, всегда поражавшею иностранцевъ, когда они посѣщали Египетъ, и любили обставлять свое богослуженіе пышно и совершать его съ особенною торжественностью. Прекрасное описаніе этого обряда даетъ Климентъ александрійскій въ Строматахъ. Въ большіе праздники (μεγάλοις πανηγύρεσιν), говоритъ онъ, египтяне, обыкновенно, въ процессіяхъ (ἐξοδεῖαι) носили наосъ или ковчеги, гдѣ находились изображенія боговъ, и лодки, которыя были посвящены имъ Это ношеніе лежало главнымъ образомъ на обязанности такъ называемыхъ пастофоровъ (5, 7). Вотъ въ какихъ подробностяхъ описываетъ онъ подобныя процессіи „Прежде всего, говоритъ онъ (Стром. 6, 4), величаво выступалъ пѣвецъ (ὁ ᾠδός), который несъ какую нибудь музыкальную принадлежность (книгу гимновъ). На его

лохъ — извѣстное божество. Но что разумѣть подъ Ремфаномъ? Въ сужденіи объ этомъ имени толковники расходятся между собою. Изъ существующихъ мнѣній наиболѣе вѣроятнымъ представляется то, что въ образѣ Ремфана евреи почитали планету Сатурна. Это мнѣніе можетъ быть обосновано на словахъ пророка: καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥεφάν (*звѣзду* бога Ремфана) и подтверждено чрезъ снесеніе текста LXX съ настоящимъ масоретскимъ текстомъ, въ которомъ указывается на почитаніе евреями Сатурна въ пустынѣ. Основаніе для этого мнѣнія толковники указываютъ еще въ данныхъ археологіи. По замѣчанію однихъ толковниковъ, Ῥεφάν есть арабско-коптское названіе планеты Сатурна [1]): въ арабско-коптскомъ языкѣ, дѣйствительно, употребляется это слово, какъ названіе одной изъ семи планетъ [2]). Евреи могли заимствовать это

обязанности было храненіе изъ сочиненій Гермеса двухъ книгъ, изъ которыхъ одна содержала гимны о богахъ, другая — предписанія для царской жизни. За пѣвцомъ шелъ гороскопъ (ὡροσκόπος), который въ рукахъ держалъ горологіумъ и пальмовую вѣтвь, астрологическіе знаки. Онъ зналъ четыре книги Гермеса, которыя трактовали о тверди небесной и о солнцѣ и лунѣ. За нимъ слѣдовалъ священный писецъ (ἱερογραμματεύς) съ перомъ на головѣ и съ книгою и трубкою, въ которой находились чернила и каламъ, въ рукѣ. Этотъ классъ жрецовъ занимался іероглифическимъ писаніемъ, космографіей, географіей, астрономіей (именно. въ частности—солнцемъ, луною и планетами), хорографіей Египта, описаніемъ Нила, священныхъ приборовъ и межевыми науками. За этимъ писцомъ шелъ столистъ (στολιστής), на которомъ лежало попеченіе объ одѣяніи изображеній боговъ, учительская обязанность (τὰ παιδευτικὰ πάντα) и забота о жертвахъ (τὰ μοσχοσφραγιστικά), почему онъ и носилъ „локоть справедливости“ и сосудъ очищенія (σπονδεῖον). Процессію замыкалъ пророкъ (προφήτης), который, какъ представитель всей коллегіи жрецовъ (προστάτης τοῦ ἱεροῦ), долженъ былъ знать десять такъ называемыхъ жреческихъ книгъ и долженъ былъ заботиться о раздачѣ жалованья. Къ этой процессіи примыкали также пастофоры съ своими ковчежцами и изображеніями боговъ и народныя массы“ (по Scholz'y, Götzendienst, 52—60).

[1]) Кромѣ многихъ другихъ, такое замѣчаніе встрѣчается у Игнатія Росси, Винера и Эвальда. Означенные ученые въ словахъ пророка Амоса видятъ указаніе на фактъ идолопоклонства еврейскаго народа не во время странствованія по пустынѣ, а во время прор. Амоса, когда во всей передней Азіи широко было распространено идолослуженіе въ честь Сатурна, какъ планеты, приносящей несчастіе (stella nocens, sidus triste, grave). Въ это время, говорятъ они, оно легко могло перейти и къ евреямъ, дотолѣ съ нимъ незнакомымъ.

[2]) Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., XII, „Rephan“. Арабы почитали эту планету каждую субботу въ шестиугольномъ черномъ храмѣ, при чемъ изображеніе ея одѣвали въ черное. Въ жертву ему приносили стараго быка. Обыкновенно къ нему обращались съ мольбою объ отвращеніи приносимыхъ имъ несчастій. Herzog, ibidem. Существовало почитаніе этой планеты у харранскихъ сабеевъ, также у вавилонянъ и ассиріянъ. У послѣднихъ были посвящены ей, какъ предполагаютъ, 7, 14, 21 и 28 дни мѣсяца, какъ дни, „въ которые никакого дѣла нельзя было дѣлать“. Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 1377.

божество отъ народовъ передней Азіи, у которыхъ оно пользовалось религіознымъ почтеніемъ. По объясненію другихъ толковниковъ, Ῥεφάν есть египетское названіе Сатурна. Въ образѣ этого божества евреи, такимъ образомъ, почитали египетское божество Первое объясненіе не можетъ быть принято потому, что лежащая въ основаніи его мысль о заимствованіи евреями идолослуженія въ честь Ремфана отъ народовъ передней Азіи *въ вѣкъ пр. Амоса* не согласуется ни съ общимъ смысломъ пророческой рѣчи Амоса, ни съ параллельнымъ ей свидѣтельствомъ св. первомученика Стефана (Дѣян. Ап. 7, 43). Второе не имѣетъ недостатковъ перваго. Съ точки зрѣнія исторической критики оно представляется болѣе основательнымъ. Естественнѣе думать, что послѣ выхода изъ Египта евреи скорѣе могли предаться египетскому идолослуженію, чѣмъ идолослуженію народовъ передней Азіи, съ которыми въ то время они еще не имѣли живыхъ сношеній. Но и это мнѣніе не можетъ быть признано за достовѣрное, какъ потому, что никто древне-египетское божество не носило названія Рефанъ: планета Сатурнъ въ Египтѣ носила спеціальное названіе Seb [1]), такъ равно и потому, что со времени Отфрида Мюллера [2]) въ археологической наукѣ утвердилось мнѣніе о томъ, что почитаніе планетъ не было первоначально египетскимъ идолослуженіемъ, но имѣло своимъ источникомъ переднюю Азію, откуда перешло и въ Египетъ. Основательнѣе предположеніе Іоанна Мюллера [3]), по которому этимологію слова Рефанъ нужно искать въ языкѣ, близкомъ къ еврейскому, а не въ коптскомъ, какъ полагаютъ Росси [4]) и Бейеръ [5]), и не въ древне-египетскомъ. Но въ какомъ? Беръ [6]) находитъ возможнымъ указывать ее въ персидскомъ языкѣ. Производя слово Рефанъ отъ глагола rap^{h}ah ⁻⁼ быть вялымъ, усталымъ, лѣнивымъ, онъ считаетъ его за эпитетъ Сатурна, выражающій медленность движенія этой планеты и аналогичный еврейскому названію sabbathi (отъ šabāt^{h} = успокоиваться, въ смыслѣ быть медленнымъ, а не въ смыслѣ окончательнаго прекращенія движенія ея на седьмой день). Къ такому заключенію онъ приходитъ, обращая вниманіе

---

[1]) Herzog, ibidem

[2]) Archäologie, 279.

[3]) Herzog, Real—Encyklopädie, „Rephan“.

[4]) Ignatii Rossii, Etymologiae aegyptiacae. Τὸ περὶ τῶν ὀνομάτων οὐ σμικρὸν τυγχάνει ὂν μάθημα. Plato in Cratylo. Liber primum in lucem prodit Romae anno MDCCCVIII (1808), p. 174. 175. 177. Цитуется по Gesenius, Thesaurus, а также на основаніи доставленной намъ проф. В. В. Болотовымъ справки.

[5]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 263.

[6]) Bähr, Mosaische Symbolik, 1, 279; II, 585. 588. 589.

на персидскіе храмовые гроты, которые, по преданію, устроилъ самъ Зороастръ. Среди символическихъ изображеній планетъ, сдѣланныхъ на различныхъ металлическихъ принадлежностяхъ этихъ гротовъ, можно найти изображеніе планеты Сатурна. Оно занимало самую нижнюю ступень и было сдѣлано изъ свинца. По замѣчанію Бера, Сатурнъ здѣсь представленъ съ характеристическими признаками неповоротливости и медленности, отличающими его отъ другихъ планетъ [1]).

По другому объясненію, въ образѣ Ремфана язычествовавшіе евреи почитали солнце. Главнымъ представителемъ этого объясненія является знаменитый египтологъ Яблонскій [2]). Допуская возможность чтенія Ῥομφά или Ῥεμφά (какъ Оригенъ) и считая это имя за египетское по происхожденію (Ро = царь, φα — небо, Ῥομφά = царь неба или солнце), въ свидѣтельствѣ пр. Амоса означенный ученый видитъ указаніе на служеніе еврейскаго народа солнцу въ образѣ Озириса Въ новѣйшее время это объясненіе повторено извѣстнымъ библейскимъ экзегетомъ Кейлемъ [3]). Противъ него говоритъ какъ древнее преданіе о томъ, что Ремфанъ есть названіе планеты Сатурна, такъ и ранѣе высказанное замѣчаніе о ненахожденіи среди египетскихъ боговъ никодного съ именемъ Ῥεμφά. За названіе Озириса тѣмъ болѣе нельзя считать названіе Ремфанъ, что имя его, весьма часто повторяемое древними писателями, не имѣло никакихъ варіацій. Невозможно допустить, чтобы LXX толковниковъ, которые были хорошо знакомы съ различными сторонами египетской жизни, въ томъ числѣ и съ религіозною жизнью, при переводѣ кн. пр. Амоса, опустили собственное имя Озириса и замѣнили его нарицательнымъ. За всѣмъ тѣмъ, противъ разсматриваемаго объясненія ясно говоритъ священно-библейскій текстъ пророчества Амоса. Въ немъ пророкъ говоритъ открыто о служеніи евреевъ не солнцу, а звѣздѣ (ἄστρον, по евр. kōkʰabʰ).

Со времени блаж. Іеронима [4]) въ библейской наукѣ сдѣлалось извѣстнымъ третье объясненіе имени Ремфанъ. По смыслу

---

[1]) Такое объясненіе имени неново. Оно высказано было еще Оригеномъ противъ Цельза (VI, 23).

[2]) Remphah Aegyptiorum Deus in „Opuscula“.. II, 1, 159; 1, 230. См Gesenius, Thesaurus, Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl., XII, „Rephan“; De-Wette, Archäologie., 266.

[3]) Keil, Commentar über Amos, 5, 26.

[4]) Commentarium ad Amos, c. 5. Объясненіе бл. Іеронима принималось за вѣроятное многими позднѣйшими библеистами. По словамъ Корнелія a Lapide, оно встрѣчается у Альберта, Ремигія, Беды, Лирана и др См Палладій Еп., Толкованіе на кн. пр Амоса, 5, 26.

его подъ Ремфаномъ должно разумѣть звѣзду Венеру, которая, какъ „утренняя звѣзда“, называлась Lucifer, а какъ „вечерняя“,— Hesperus. Хотя это объясненіе болѣе, чѣмъ предыдущее, соотвѣтствуетъ библейскому тексту кн. пр. Амоса, такъ какъ, согласно съ пророческимъ словомъ, признаетъ почитаніе евреями *звѣзднаго* божества, тѣмъ не менѣе и оно не можетъ быть признано за несомнѣнное вслѣдствіе противорѣчія начальнымъ словамъ 26 ст. 5 гл. кн. пр. Амоса, въ которыхъ говорится не о женскомъ божествѣ, а о мужскомъ [1]).

По смыслу еврейскаго масоретскаго текста кн. пр. Амоса грѣхъ еврейскаго народа во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ состоялъ въ почитаніи *Сиккут Малкекемъ* и *Кіюн*. Относительно того, что должно разумѣть подъ этими именами, мнѣнія ученыхъ также расходятся. Одни, принимая эти имена за названія отличныхъ другъ отъ друга предметовъ, усматриваютъ въ нихъ нарицательное значеніе. Первое обыкновенно принимается въ значеніи ковчега, въ которомъ язычники носили изображенія своихъ идоловъ. Второе, по большей части, отождествляется съ названіемъ m^{e}k^{h}ônâh, съ которымъ оно имѣетъ и общій корень въ глаголѣ kûn(=стоять твердо, утверждаться, въ формѣ piel—ставить, утверждать, sistere); при этомъ съ нимъ соединяется представленіе о томъ, на чемъ были носимы изображенія боговъ, т. е. о подножіи или подставкѣ [2]). Это мнѣніе встрѣчается у многихъ нѣмецкихъ библеистовъ, напр.: у Михаэлиса, Розенмюллера, Гезеніуса, Генгстенберга, Куртца, Эвальда, Де-Ветте, Гитцига, Шольца и др. При такомъ пониманіи значенія словъ *Сиккут* и *Кіюйн*, нѣкоторые изъ этихъ библеистовъ (напр. Шольцъ) въ пророческомъ изреченіи Амоса видятъ упрекъ израилю въ томъ, что во время сорокалѣтняго странствованія по пустынѣ онъ въ особомъ ковчегѣ носилъ съ собою изображеніе идола Молоха, при чемъ подъ Молохомъ

---

[1]) Послѣднее замѣчаніе должно приложить и къ взгляду Воссія (Idol., II, 23. См. Herzog, Real-Encyklopädie, XII, „Rephan“), который подъ Ремфаномъ разумѣетъ луну и предполагаетъ, что культъ Ремфана былъ заимствованъ евреями у египтянъ.

[2]) Нѣсколько иной оттѣнокъ придается обоимъ этимъ названіямъ, при пониманіи ихъ въ нарицательномъ значеніи, въ сочиненіи Моверса: „Die Phonizier“, 1, 289 ff. Съ названіемъ кійюн этотъ ученый соединяетъ представленіе о чемъ-то прямомъ, твердо поставленномъ или о статуѣ. Слово кійюн, по его мнѣнію, равносильно греческому κίων, а сиккут равносильно греч. σηκός. Пророческое реченіе Моверсъ такъ переводитъ: „Ihr truget die Hülle eures Moloch, den Chijun (die Säule) eurer Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr gemacht“, разумѣя подъ Säule eurer Bilder (kîyûn çal^{e}mêk^{h}em) статуи Геркулеса и Сатурна, а подъ „Bildern“ особый идольскій аппаратъ, похожій на глобусъ и изображавшій звѣздное небо, носимое Кійюномъ (296).

разумѣютъ не Молоха въ собственномъ смыслѣ, а „царя“, бога звѣздъ, собственное имя котораго доселѣ еще неизвѣстно. Въ фактѣ служенія еврейскаго народа этому Молоху они хотятъ видѣть примѣръ подражанія египтянамъ, которые славились своими торжественными религіозными процессіями, какъ засвидѣтельствовалъ объ этомъ св. Климентъ александрійскій. Съ точки зрѣнія исторической критики это мнѣніе не можетъ подлежать возраженію. Естественно предполагать, что, по выходѣ изъ Египта, евреи легче могли отдаться египетскому идолослуженію, чѣмъ идолослуженію какого либо другого народа. Съ другой стороны, это мнѣніе основывается на свидѣтельствѣ древнихъ переводовъ, въ которыхъ также въ нарицательномъ значеніи принимается евр. названіе Sikkûth. Такъ, у LXX ему соотвѣтствуетъ σκηνή, у Θеодотіона—ἀμάυρωσις (то же, что ἀμαυρότης=темнота, неизвѣстность), у Акилы—συσκιασμός (=осѣненіе), въ пешито—tentorium (=палатка, шатеръ). Наконецъ, оно заслуживаетъ вниманія потому, что не насилуетъ дѣйствительнаго смысла пророческаго изреченія, въ Новомъ Завѣтѣ приведеннаго у св. Стефана (Дѣян. Ап. 7, 43) въ приложеніи къ 40-лѣтнему странствованію евреевъ по пустынѣ подъ предводительствомъ Моисея. Но, при всемъ томъ, оно не можетъ быть принято за достовѣрное, такъ какъ нарицательное значеніе названій *Кійюн* и *Сиккут* не имѣетъ подъ собой твердой почвы. Болѣе вѣроятнымъ должно признать другое мнѣніе, по смыслу котораго *Кійюн* и *Сиккут* были синонимичными названіями планеты Сатурна, отличавшейся медленностію своего движенія. Это мнѣніе встрѣчается у древнихъ еврейскихъ раввиновъ, какъ-то: Кимхи, Абен-Ездры и др., принимавшихъ имя *Кійюн*, по примѣру LXX, за собственное имя (nomen proprium). Въ новѣйшее время наиболѣе видными представителями его являются Шрадеръ [1]) и Баудиссинъ [2]). Много данныхъ оно имѣетъ въ свою пользу. Напримѣръ: въ арабскомъ лексиконѣ имя Kevan (k'wn) значится какъ персидское названіе Сатурна. Сабеи чтили Сатурна подъ именемъ Киванъ (Kywn). То же извѣстно и о языческихъ сирійцахъ. Еще во время св. Ефрема сирина они почитали Кевана, какъ пожирающаго дѣтей бога, разумѣя подъ нимъ Сатурна, который назывался то grave sidus, то sidus triste и всегда, въ особенности въ Аравіи, признавался за планету, приносящую несчастіе. Къ этому слѣдуетъ прибавить и то, что почти всей древности Сатурнъ былъ извѣстенъ подъ названіями Chijun, Chon, Chevan,

---

[1]) Kevan und Sakkuth въ Theol. Studien u. Kritiken, 1874, 324 ff.; ср. K. A. T. 2 Aufl., 442 f

[2]) Jahve et Moloch, p. 48.

Keivan, какъ это можно видѣть въ миѳологіяхъ финикіянъ, вавилонянъ, сирійцевъ, египтянъ, арабовъ и новоперсовъ. Въ клинообразныхъ надписяхъ также находится основаніе для отождествленія Кійюна и Сиккута (по Шрадеру Саккута) съ планетою Сатурномъ. На астрономическихъ таблицахъ Вавилоніи „lubat Kaivanu, звѣзда Кевана, или lulim Kaivan“ [1]) значится какъ эпитетъ планеты Сатурна, считавшейся зловѣщею планетою, которой кланялись не изъ любви, а по страху, какъ Тифону въ Египтѣ [2]), а Саккутъ какъ прозваніе Адара, соединявшаго въ себѣ свойства Сатурна (поскольку онъ признавался за воплощеніе первобытнаго божества Илу, соотвѣтствовавшее греческому Крону, сыну Урана и его преемнику), Марса и Геркулеса и являвшагося въ ассирійскомъ пантеонѣ въ качествѣ бога воителя, богатыря, защитника боговъ или верховнаго бога, любителя охоты. Свойствомъ еврейскаго параллелизма, который нельзя не замѣтить въ рѣчи пророка Амоса, также требуется признать синонимичность еврейскихъ названій Skwt и Kywn, которыя къ тому же имѣютъ и одно грамматическое приложеніе въ словѣ „kkb“ (звѣзду). При такомъ пониманіи весь 26 стихъ 5 главы книги пр. Амоса получитъ слѣдующій смыслъ: „вы носили Саккут — Молоха вашего и Кійюна, идола вашего, звѣзду бога вашего, котораго вы сдѣлали для себя“, или, если названіе Саккут замѣнить тождественнымъ ему Адаръ, а Кійюн-названіемъ Кеванъ: „вы носили Адар—Молоха вашего (=Адар-Малика=Адраммелеха, ср. 4 Цар. 17, 31) и Кевана, идола вашего, звѣзду бога вашего, котораго вы сдѣлали себѣ“. Эти слова пророка, такимъ образомъ, содержатъ въ себѣ упрекъ еврейскому народу въ идолослуженіи ассирійскому богу Адраммелеху или Кевану [3]). Съ другой стороны, они показываютъ, что чтимый евреями богъ былъ звѣздной природы, и чтимъ былъ онъ не непосредственно въ звѣздѣ, а въ изображеніи (zlmykm). Пророкъ Амосъ не сказалъ подробно, въ чемъ состоялъ культъ этого бога. Онъ только указалъ на ношеніе его изображенія (не скиніи, какъ у LXX) во время путешествія. Очевидно, это ношеніе и было типическою особенностью идолослуженія въ честь Кевана или Адраммелеха. Оно имѣло тотъ же смыслъ, какой заключался въ рели-

---

[1]) Lubat Kaivan, c' est „Saturne“; dans tous les cas, c'est l'étoile de NJN—Sp. Ménant, Sillab. II, 353 и 355. См. Журн. Мин. Нар. Просв. 1881, 218. „Религіозные символы древнихъ вавилонянъ“, стр 102 — 103; ср. Scholz, Götzendienst, 414.

[2]) Munter, Religion d. Babylonier, 104.

[3]) Время, на которое падаетъ упоминаемый у пр. Амоса грѣхъ идолослуженія еврейскаго народа въ честь Кевана, неодинаково опредѣляется библеистами. Одни (Шрадеръ, Куртцъ, Баудиссинъ) относятъ появленіе

гіозныхъ процессіяхъ египтянъ, ассирійцевъ и другихъ народовъ. Болѣе подробныя свѣдѣнія о культѣ этого бога открыты намъ въ Божественномъ Откровеніи позднѣйшаго времени, а именно: въ 4 Цар. 17, 31 и въ другихъ историческихъ памятникахъ.

§ 2. Адраммелехъ и Анаммелехъ.

По 4 книгѣ Царствъ 17, 31 Адраммелехъ и Анаммелехъ (по LXX Ἀδραμέλεχ καὶ Ἀνημελέχ, слав *Андрамелехъ и Анеммелехъ*) принадлежали къ числу ассирійскихъ божествъ, при ассирійскомъ царѣ Саргонѣ перенесенныхъ самарійскими колонистами изъ разныхъ провинцій ассирійской монархіи въ предѣлы падшаго израильскаго царства. Вмѣстѣ съ другими ассирійскими божествами оба эти божества служили предметомъ культа и язычествовавшихъ израильтянъ, смѣшавшихся съ колонистами. Центромъ идолослуженія въ честь нихъ служилъ городъ Сепарваимъ (LXX Σεπφαρουαίμ, слав. Сепфарунмъ) или Сепфара (въ надписяхъ Sipar = Sippara). Этотъ городъ находился на лѣвомъ, восточномъ берегу рѣки Ефрата. Въ древнѣйшее время язычества онъ славился своимъ куль-

---

этого грѣха ко времени жизни самого прор. Амоса, когда ассиріяне, выступавшіе наступательною войною на Палестину, свободно могли оказать свое вліяніе на религіозную жизнь еврейскаго народа и навязать послѣднему свое звѣздослуженіе. Дѣлая анализъ содержанія пророческаго реченія Амоса, Куртцъ (Geschichte des Alten Bundes, II, 413—414) даже находитъ невозможнымъ иное толкованіе, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, между отдѣльными выраженіями пророчества не получится никакой связи. Отношеніе трехъ стиховъ 25, 26 и 27 пятой главы, по его мнѣнію, равно отношенію между *тогда*, *теперь* и *нѣкогда*. Въ періодѣ своей юности, когда было обилие Божественныхъ милостей, израиль приносилъ столько жертвъ и такъ, какъ будто вовсе и не приносилъ ихъ. Теперь онъ приноситъ ихъ много, но по стимулу тщетнаго лицемѣрія и ханжества: такъ какъ, исполняя законъ о жертвахъ, онъ является нарушителемъ Божественной заповѣди о непочитаніи языческихъ божествъ, совершая мерзости идолослуженія. Другіе библеисты, какъ замѣчено было выше, съ большею вѣроятностію въ словахъ пр. Амоса усматриваютъ указаніе на грѣхъ еврейскаго народа во время 40-лѣтняго странствованія по пустынѣ. Возможность существованія у израиля въ это время ассирійскаго идолослуженія имѣетъ свое основаніе въ фактѣ служенія праотцевъ еврейскаго народа инымъ богамъ въ Месопотаміи за рѣкою, т. е. Ефратомъ (Іис. Нав. 24, 2). По вопросу о томъ, какъ этотъ видъ идолопоклонства былъ оставленъ безъ порицанія со стороны Моисея, трудно сказать что-либо опредѣленное. Нельзя думать, что Моисей оставилъ безъ порицанія этотъ грѣхъ потому, что онъ былъ не всеобщимъ фактомъ. Въ трудностяхъ путешествія по пустынѣ и недостаткѣ строго организованнаго надзора надъ еврейскимъ народомъ также нельзя найти объясненіе показаннаго факта. Предположеніе, что израиль мысленно чтилъ ассирійскихъ боговъ, носилъ ихъ въ мысли, какъ, по Ап. Павлу, истинно вѣрующіе носятъ въ сердцѣ своемъ мысль объ истинномъ Богѣ (2 Кор. 6, 16—17), не оправды-

томъ солнца [1]). Адраммелехъ (ʿdʰeʳammelekʰ) тогда и былъ тамъ представителемъ этого культа. Имя этого бога сложное: оно состоитъ изъ двухъ словъ: *Адаръ* ('dr или hdr — славный, спр. hadorō, hdiro), собственнаго имени языческаго бога, и *мелекъ* (melekʰ) = царь, часто въ качествѣ эпитета встрѣчающагося въ именахъ божіихъ Оно означаетъ: Адаръ есть царь или высокъ царь и равносильно ассирійскому названію бога Adar-Malik [2]). Изъ того, что въ миѳологическихъ таблицахъ этотъ идолъ называется „солнцемъ юга“ [3]), а у одной сѣверно-арабской народности — Adar-Samain, т. е. Адаръ неба [4]), то же, что Веел-саменъ = Белъ неба, можно заключить, что пер-

---

вается буквальнымъ пониманіемъ пророческаго реченія. Еврейскій глаголъ nś' и греческій ἀναλαμβάνω употребляются въ разсужденіи о дѣйствительномъ поднятіи предметовъ, а не о мысленномъ Естественнѣе думать, что этотъ видъ идолопоклонства не былъ такъ опасенъ, какъ было опасно служеніе золотому тельцу, вызвавшее страшный гнѣвъ Моисея Законодатель въ данномъ случаѣ порицанію предпочелъ предостереженіе отъ увлеченія служеніемъ солнцу, лунѣ, звѣздамъ и воинству небесному (Втор. 4, 19) О другихъ рѣшеніяхъ поставленнаго вопроса можно читать въ Правосл. Собесѣдн., 1871, ч. II, стр. 332 — 337.

[1]) Это подтверждается памятниками, на которыхъ Сиппара называется „Сиппарою солнца“ и „Сипарою бога солнца“ [(Sipar ša Samaš). Schrader, K. A. T., 279 f., ср. Riehm, Handwörterbuch d. B A., 1461] и говорится о посвященіи богу солнца храма въ Сиппарѣ (ibid., 280). По свидѣтельству древнихъ писателей (Бероза и Абидена у Евсевія), этотъ городъ, извѣстный также подъ именемъ Ἡλιούπολις ἐν Σιππάροισιν или Σιππαρηνῶν πόλις, а равно и культъ солнца, практиковавшійся въ немъ, очень древни: тотъ и другой существовали уже во время всемірнаго потопа, когда Сатурнъ приказалъ Ксисутру въ этомъ городѣ предъ большимъ потопомъ скрыть всѣ священныя книги, въ которыхъ содержалось откровеніе построить корабль и войти въ него съ родственниками, захвативъ съ собою животныхъ. Полагаютъ, что это повелѣніе вышло отъ Адраммелеха (= Сатурна), культъ котораго господствовалъ въ этомъ городѣ. Scholz, Götzendienst 401; Keil, Biblischer Commentar über 2 Kön. 17, 24.

[2]) Bathgen (Beiträge z. s. R. G., 254—255), признавая Маликъ не за эпитетъ боговъ, а за собственное имя бога, называемаго у семитовъ также Молохомъ, Милкомъ и Милхомомъ, въ собственномъ имени Адар-Маликъ видитъ соединеніе въ одно имя двухъ именъ божіихъ, анологичное египетскому соединенію въ одно имя Аммонъ-Ра двухъ божіихъ именъ Аммонъ и Ра. Въ этомъ соединеніи (амальгама) онъ усматриваетъ указаніе на стремленіе язычниковъ отрѣшиться отъ множества боговъ и перейти къ единобожію. Переводъ имени „Адаръ есть царь“, при подобномъ пониманіи имени, ему представляется неудобнымъ въ отношеніи къ богу. онъ приложимъ лишь къ человѣку. Болѣе естественнымъ ему кажется придать объясняемому сложному имени божію такое значеніе: „Адаръ то же, что Маликъ, онъ былъ такъ же чествуемъ, какъ Маликъ (т. е. дѣтскими жертвами)“. Такое же объясненіе Бэтгенъ даетъ имени Анаммелехъ или Ану-Маликъ (= Ану то же, что Маликъ, т. е. такъ же былъ чествуемъ, какъ Маликъ).

[3]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 137.

[4]) Scholz, Götzendienst, 402. Изъ этого названія можно заключить, что, кромѣ Вавилоніи, Адаръ былъ почитаемъ въ сѣверной Аравіи. Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 29.

воначально онъ олицетворялъ солнце. На солярное его значеніе указываетъ и аккадское его названіе Nin-dara, что значитъ „господинъ рожденія“ [1]). Частнѣе, онъ олицетворялъ солнце, освѣщающее ночью нижнее полушаріе. Въ одномъ магическомъ гимнѣ ему приписывается господство надъ драгоцѣнными камнями, блестящею мѣдью и вообще надъ скрытыми металлическими и минеральными сокровищами, которыя ждутъ мгновенія оставить землю и открыться во всемъ блескѣ [2]). Въ позднѣйшее время Адаръ, съ эпитетомъ Малікъ, занялъ мѣсто въ ряду планетныхъ боговъ, съ каковымъ значеніемъ и перешелъ къ израильтянамъ.

Въ планетномъ мірѣ ему соотвѣтствуетъ Сатурнъ. Это подтверждается спискомъ главныхъ ассировавилонскихъ боговъ изъ библіотеки Асурбанипала. Здѣсь Адаръ является въ группѣ планетныхъ боговъ, какъ знатнѣйшій и высшій, что отмѣчается соотвѣтствующею ему цифрою 50, превосходящею цифры, соотвѣтствующія другимъ планетнымъ божествамъ, [3]) т. е. съ такими свойствами, которыя характеризуютъ планету Сатурнъ и въ извѣстіяхъ древнихъ писателей (Macrobius, Saturn. I, 7), называвшихъ ее знатнѣйшею планетою и дававшихъ ей имя Эла (Diod Sic., 2,30) [4]). На высшее значеніе Адара въ ряду планетныхъ боговъ могутъ указывать и слѣдующія его названія, подъ которыми онъ былъ извѣстенъ древности: Адар—Самданъ (Σάνδων Σάνδης)=могучій, Малікъ=царь, Адраммелехъ, lubat Kaivanu (=звѣзда Кевана) или lulim Kaivan= твердый, вѣрный, Саккутъ=страшный [5]) или отсѣкающій голову [6]), Nindara, сынъ Mulge, потомокъ Бела, сынъ и супругъ Belit [7]).

---

[1]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 57. 152 ff

[2]) Ibidem, 183—184.

[3]) Schrader, Theologische Studien und Kritiken, 1874, 337.

[4]) Адаръ называется сыномъ Эла (Ilu, Урана) и на одномъ изъ трехъ памятниковъ, относящихся ко времени вавилонскаго царя Мардукидинахи (1110 г.) на камнѣ Мишо. См. въ Журналѣ Мин. Нар. Просв., 1881, 218. 102—103: „Религіозные символы древнихъ вавилонянъ“.

[5]) По Шрадеру (Theologische Studien und Kritiken, 1874, 328), этотъ эпитетъ одинъ изъ наиболѣе употребительныхъ для Адара, какъ бога—быка, ассирійскаго Молоха — Сатурна.

[6]) Smith, Chaldäische Genesis, übersetzt v Delitzsch, 274. По Смиту названіе Саккутъ аккадское. Оно состоитъ изъ sak = голова и kut = отрубать, въ особенности обезглавливать, и означаетъ. „который отрубаетъ голову“. Этотъ эпитетъ, довольно частый для Адара, „воина воиновъ между богами“, служитъ характернымъ доказательствомъ господствовавшаго у ассиріянъ обычая варварскаго веденія войны и правосудія (ассирійскихъ царей), состоявшаго въ обезглавленіи плѣнныхъ и ношеніи на шестахъ головъ ихъ вокругъ завоеваннаго города. Въ подобномъ удовлетвореніи мести состояла дѣятельность воинственнаго бога Ninip'a или Nin-dara, героя боговъ. Но каковъ господинъ, таковы и рабы.

[7]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 183. 79. 120 и др.

На вавилонскихъ памятникахъ Адаръ, слѣдов. и Адраммелехъ, называется богомъ „страшнымъ, владыкою храбрыхъ, господиномъ силы, сокрушителемъ враговъ, врагомъ непокорныхъ и владыкою огня“ [1]). По другимъ извѣстіямъ, онъ считался у ассиріянъ воителемъ, богатыремъ, защитникомъ боговъ или верховнаго бога, любителемъ охоты [2]). Всѣ эти характеристическія свойства указываютъ въ немъ бога, который, подобно финикійскому Молоху, былъ выразителемъ идеи силы и могущества. Онъ былъ также защитникомъ противъ злыхъ духовъ.

Внутренней идеѣ планетнаго бога Адара вполнѣ отвѣчаетъ и его внѣшнее изображеніе, встрѣчающееся на памятникахъ древности. Онъ представляется въ образѣ крылатаго быка съ человѣческой головой и человѣческимъ лицомъ [3]). Какъ богъ защитникъ, онъ обыкновенно поставлялся при входѣ въ дворцы и храмы. Въ честь его строили храмы. Такъ, царь Асурназиргабалъ говоритъ въ одной надписи, найденной на развалинахъ Калаха (Нимруда) или Халаха, что онъ построилъ Адару, своему господину, въ Калахѣ храмъ и, движимый благочестивымъ настроеніемъ своей души, посвятилъ ему, какъ великому божеству, быка, сдѣлалъ его изображеніе и устроилъ алтарь. Сеннахеримъ называетъ быка защитникомъ и стражемъ своей жизни. Очевидно, подъ быкомъ онъ разумѣетъ бога (Адара), который представлялся въ образѣ быка.

Что касается культа бога Адара или Адраммелеха, то онъ довольно ярко опредѣляется въ библейскомъ повѣствованіи о переходѣ его въ предѣлы Самаріи (4 Цар. 17, 31). Онъ состоялъ изъ принесенія идолу человѣческихъ жертвъ. Намекъ на него также можно находить въ словахъ пророка Іезекіиля объ израильтянахъ и іудеяхъ, представленныхъ пророкомъ подъ образомъ двухъ женъ—Оголы и Оголивы: *прелюбодѣйствовали они и кровь на рукахъ ихъ, и съ идолами своими прелюбодѣйствовали, и сыновей своихъ, которыхъ родили Мнѣ* (Іеговѣ), *чрезъ огонь проводили, въ пищу имъ... когда они закалали дѣтей своихъ для идоловъ своихъ, въ тотъ же день приходили въ святилище Мое, чтобы осквернять его...* (23, 37. 39.). Изъ общаго содержанія 23 главы кн. пр. Іезекіиля можно видѣть, что израиль и іуда запятнали себя идолослуже-

---

[1]) Хрисанов Еп, Религіи древняго міра. II, 241, Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 29.

[2]) „Религіозные символы древнихъ вавилонянъ“ въ Журналѣ Мин. Нар Просв. 1881, 218, 103.

[3]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 131; Scholz, Götzendienst, Taf. III, Fig. 5.; Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 29. Нижепомѣщенныя свѣдѣнія заимствованы изъ Ménant'a, Annales 66. 83. 234. 262. 273—274. 268.

ніемъ ассирійскимъ. Такъ какъ чрезъ принесеніе человѣческихъ жертвъ у ассирянъ былъ чествуемъ Адаръ, то естественно полагать, что въ словахъ пророка, содержащихъ обличеніе израилю и іудѣ за проведеніе дѣтей чрезъ огонь и за закланіе дѣтей для идоловъ, дѣлается намекъ на культъ именно этого бога. Когда въ одной надписи (фрагментъ этой надписи хранится въ Британскомъ музеѣ) дѣлается упоминаніе объ обычаѣ вавилонянъ приносить богамъ въ жертву перворожденныхъ дѣтей [1]), то этимъ дается указаніе на культъ бога Адара, ибо кромѣ Адара ниодно изъ вавилонскихъ божествъ не умилостивлялось человѣческими жертвами.

По сказанію Библіи, подтверждаемому свидѣтельствомъ вышеназваннаго фрагмента, таковой же культъ представлялъ отличительную особенность другого ассиро-вавилонскаго божества, упоминаемаго въ Библіи на ряду съ Адраммелехомъ и служившаго предметомъ почитанія также жителей города Сепарваима или Сиппары. Имя этого божества Анаммелехъ (ʿanammelekʰ) сложное: оно состоитъ изъ собственнаго имени Ану и эпитета боговъ маликъ=царь. Въ переводѣ на русскій языкъ оно означаетъ: Ану есть царь. По своему значенію оно соотвѣтствуетъ ассирійскому Анумаликъ [2]). Послѣдній въ ассиро-вавилонскихъ надписяхъ и спискахъ боговъ обыкновенно поставляется на первомъ мѣстѣ въ первой тріадѣ боговъ рядомъ съ Биломъ и Ί-α (Anu, Bil, Ί-a или Anu, Bil Ao), выше всѣхъ планетныхъ боговъ. съ полнымъ числомъ 60 [3]). На обелискѣ Салманассара онъ называется царемъ Igigi и царемъ Анунпаки, т. е. духовъ высшаго міра и преисподней [4]). Какъ уже было сказано (на стр. 289—290), онъ сперва олицетворялъ собою міровую потенцію, обусловливавшую дальнѣйшій ходъ и развитіе жизни, и служилъ источникомъ первоначальнаго свѣта, почему впослѣдствіи и сдѣлался богомъ солнца и олицетвореніемъ неба. На памятникахъ онъ представляется въ образѣ человѣка. На головѣ его голова рыбы, служащая для него тіарою; остальная часть рыбы прикрываетъ спину его [5]) Женскою его половиною была богиня Anata или Anat, въ надписяхъ Anatuv, у персовъ Анагита. Въ противоположность Ану, она олицетворяла собою глубину и землю и была богинею тьмы. Она называлась матерью бога Неа или Ί-α, родительницею неба и земли,

---

[1]) Scholz, Götzendienst, 407.

[2]) Schrader K. A. T., 284, ср. Scholz, Götzendienst, 400, Baudissin въ Real-Encyklopädie v. Herzog, 2 Aufl, I, „Anammelech“.

[3]) Theologische Studien und Kritiken, 1874, 337. 338; Riehm, Handwörterbuch d. B. A. 61.

[4]) Schrader. K A. T., 284—285.

[5]) Riehm, Handwörterbuch d. B. A. 61.

женскимъ божествомъ рыбъ [1]) По аналогіи, и Анаммелехъ, о которомъ дѣлается упоминаніе въ Библіи, имѣлъ прямое отношеніе къ небу и солнцу [2]), въ силу чего долженъ бы быть поставленъ въ ряду солярныхъ боговъ, а не планетныхъ. Среди послѣднихъ въ данномъ случаѣ ему отведено мѣсто, главнымъ образомъ, вслѣдствіе сходства его культа съ культомъ планетнаго бога Адраммелеха, а также и вслѣдствіе тѣсной его связи съ Адраммелехомъ въ библейскомъ повѣствованіи.

---

[1]) Smith, Chaldäische Genesis, 55 Имя этой богини можно усмотрѣть въ собственныхъ именахъ городовъ: Бео-Анаоъ (Іис. Нав. 19, 38; Суд. 1, 33), Бее-Аноотъ (Іис. Нав. 15, 59) и имени отца Самегара (Суд. 3, 31; 5, 6). На памятникахъ она изображается стоящею на львѣ, съ лукомъ и стрѣлою въ рукѣ. Riehm, Handwörterbuch d. B. A. 61.

[2]) Изъ другихъ представленій объ Анаммелехѣ заслуживаютъ упоминанія слѣдующія. Раввины считали Анаммелеха за идола съ ослиною головою, производя его имя отъ ʾnh = ὄνος = оселъ, или приписывали ему видъ лошади, или фазана, или перепела (см. Beyer, Additamenta ad Selden, De dis Syris, 309, Selden, De dis Syris. II. 9, 328). Гитцигъ (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament), мнѣніе котораго, по признанію библеистовъ, не чуждо произвольныхъ филологическихъ сужденій, полагаетъ, что Анаммелехъ = Кронъ rex и состоитъ изъ ʾn = tempus и mlk = царь. Гезеніусъ (Thesaurus), Винеръ (Real-Wörterbuch) и Кейль (Biblischer Commentar über 2 Könige 17, 31), Гуляевъ, проф (Историческія книги Свящ. Пис. В. З. с51) и др. принимаютъ имя Анаммелехъ за названіе созвѣздія Цефея, который въ восточной астрогнозіи представлялся въ образѣ пастуха со стадомъ и назывался звѣздою стадъ, при чемъ считаютъ ʾnon = ç'n. Моверсъ (Die Phönizier, I, 410 f.) полагаетъ, что Адраммелехъ и Анаммелехъ—одно божество, Молохъ, почему и предлагаетъ библейское 'lh sprym = боги Сепфаруимъ замѣнить ēl-hass^{e}p^{h}aruîm = богъ Сепфаруимскій, т. е. вмѣсто множественнаго числа читать единственное. Это божество олицетворяло собою солнце въ его разрушительномъ дѣйствіи, почему и городъ, въ которомъ оно чтилось, у него (вмѣстѣ съ Абиденомъ) называется городомъ солнца. По замѣчанію Моверса, Адраммелехъ означаетъ солнечный огонь, а Анаммелехъ (изъ mlk и ʿyn) — глазъ Молоха. Въ планетной системѣ первому соотвѣтствуетъ Марсъ, а второму Сатурнъ. Ленорманъ (см. Scholz, Götzendienst, 406), поставляя Адраммелеха во внутреннюю связь съ Анаммелехомъ, говоритъ, что эти два божества означали собою солнце и луну, день и ночь, начало дѣятельное, животворящее и пассивное, воспринимающее. По нему Адраммелехъ богъ солнца, а Анаммелехъ — супруга этого бога, извѣстная также подъ именемъ Anunit въ городѣ Сепфаруимъ, отчего и городъ этотъ назывался „Сипарою Anunit", въ отличіе отъ „Сипары Самаса" (Schrader. K. A. T. 280). Слабость всѣхъ этихъ объясненій имени видна какъ изъ того, что они не имѣютъ прочныхъ данныхъ для своего подтвержденія (представленіе раввиновъ и Гитцига) и не отвѣчаютъ природѣ ни Адраммелеха, ни Анаммелеха (представленіе Гезеніуса, Винера, Кейля и Гуляева), такъ и изъ ихъ несоотвѣтствія даннымъ новѣйшихъ ассиріологическихъ открытій и свидѣтельству Библіи (4 Цар. 17, 31), въ которомъ ясно различаются Адраммелехъ и Анаммелехъ (противъ Моверса), какъ два *мужскихъ* божества, имѣющихъ одинаковый эпитетъ melech (противъ Ленормана).

§ 3 Нергалъ.

Въ 4 Цар. 17, 30 именемъ Нергалъ (Nēr^{e}g^{h}al, у LXX Ἐργέλ, вульг Nergel, слав. Гигéль) названъ ассирійскій идолъ, перенесенный ассирійскими колонистами въ Самарію изъ Куѳа или Куѳы [1]). Въ Библіи это имя встрѣчается еще однажды, какъ часть собственнаго имени вавилонскаго князя, начальника магова, Нергал-Шарецера (nēr^{e}g^{h}al-šar^{e}'eçer) или Нериглиссора (Іер. 39, 3. 13), по надписямъ Nirgal-sar-usur, что значитъ: „Ниргалъ, защити царя“ [2]). Но въ древнѣйшихъ памятникахъ и надписяхъ оно неоднократно встрѣчается, напримѣръ: оно встрѣчается на камнѣ Bit—Ada, вавилонскомъ памятникѣ, происхожденіе котораго учеными относится ко времени вавилонскаго царя Мардуки-динакхи [3]), въ спискѣ 12 боговъ изъ библіотеки царя Асурбанипала и др. Идеограмма этого божества встрѣчается во многихъ другихъ надписяхъ и въ транскрипціи фонетической nir-gal, по предположенію автора статьи „Религіозные символы вавилонянъ“, можетъ быть, составляетъ скорописное сокращеніе двухъ послѣднихъ упомянутыхъ знаковъ (nir + gal), которые онъ указываетъ на особой таблицѣ V подъ цифрой XV^{a} [4]). Такое предположеніе согласно и съ мнѣніемъ Делича, по которому имя Нергалъ есть только случайное названіе (ein gelegentliche Beiname), а не главное имя бога. Главнымъ именемъ бога было Neunu-gal = властелинъ большого жилища, или Ne-uru-gal= властелинъ большого города, собственно города гробовъ (Некрополь). Изъ послѣдняго имени (Ne-uru-gal) и образовалось имя Нергалъ [5]). Названіе „Нергалъ“, хотя и случайное, соотвѣтствовало природѣ бога. Оно указывало на его разрушительный характеръ, съ какимъ онъ представляется въ надписяхъ, когда называется богомъ, все ниспровергающимъ [6]). По происхожденію имя это аккадское. Оно означаетъ бога „съ большою ногою“, или великаго проводника [7]).

---

[1]) По мнѣнію Шрадера, основанному на свидѣтельствѣ ассиро-вавилонскихъ надписей, Куеъ или Куѳа (въ надписяхъ Kuti и Guti) находился на мидійской границѣ, на сѣверо-востокъ отъ Вавилоніи. K. A. T., 137. 278 f

[2]) Schrader, K. A. T., 416; Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 1075.

[3]) Въ Журналѣ Мин. Нар. Просв., 1881, 218, стр. 84 и слѣд.: „Религіозные символы древнихъ вавилонянъ“.

[4]) Журналъ Мин. Нар. Просв., 1881, 218, стр. 155 и слѣд.

[5]) Smith, Chaldäische Genesis, 275—276.

[6]) Ibidem

[7]) Ibidem, 275. По Шрадеру, это имя вавилонскаго происхожденія. Riehm, Handwörterbuch d. A. B 1075. Мнѣніе Гезеніуса, усматривающаго корень

Внутреннее значеніе идола Нергала объясняется библеистами неодинаково. Древнѣйшіе толковники считали этого идола за бога солнца—Бела или за бога огня. Въ этомъ случаѣ имя его производилось отъ nîr = свѣтъ и gal и gûl = источникъ [отсюда Нергалъ = „источникъ свѣта“ (названіе солнца], или отъ nîr = свѣтъ и gâlal = собираться въ кучу, свертываться (отсюда Нергалъ = „клубящійся свѣтъ“). [1]) Это объясненіе основано, главнымъ образомъ, на неправильномъ мнѣніи о томъ, что идолъ вмѣстѣ съ жителями Куѳа перенесенъ былъ въ Самарію изъ Персіи, славившейся своимъ культомъ солнца и огня, который (огонь) постоянно поддерживался тамъ въ нефтяныхъ колодцахъ. По представленію раввиновъ (Кимхи, Ярхи, рав. Соломона и др.), Нергалъ имѣлъ видъ пѣтуха, на что будто бы указываетъ и самое его имя, искаженное изъ первоначальнаго ḥrngwl=gallus, почему въ сочиненіяхъ ихъ (раввиновъ) онъ обыкновенно и называется Gallus Gallinaceus, Soli sacer [2]). Хотя это представленіе раввиновъ и осмѣивается Гезеніусомъ, Винеромъ и Теніусомъ, тѣмъ не менѣе его можно оправдать съ помощію данныхъ ассирійскихъ древностей. На ассирійскихъ памятникахъ среди множества зоолатрическихъ боговъ иногда встрѣчается пѣтухъ, стоящій на алтарѣ и служащій предметомъ поклоненія жрецовъ. Такъ, на одномъ цилиндрѣ, хранящемся въ Британскомъ музеѣ, изображенъ въ жертвенномъ облачении жрецъ, стоящій подлѣ столика предъ алтаремъ, вверху котораго полумѣсяцъ, а на другомъ маленькомъ алтарѣ — пѣтухъ [3]). Интересно также изображеніе на конусѣ Achat, найденномъ въ Вавилонѣ. На нижней поверхности этого конуса вырѣзанъ крылатый жрецъ въ положеніи молящагося предъ пѣтухомъ, стоящимъ на алтарѣ [4]). Смыслъ символическаго изображенія Нергала въ видѣ пѣтуха понятенъ. Изображеніе должно находиться во внутренней связи съ внутреннею природою бога. Въ данномъ случаѣ оно характеризуетъ Нергала, какъ бога войны, которому въ планетномъ

имени Нергалъ въ санскритскомъ nrigal = „умерщвляющій людей“ или сирійскомъ nergo=securis, hasta, не имѣетъ для себя прочныхъ основаній, кромѣ созвучія.

[1]) Selden, De diis Syris, II, 8, 319—320, ср. Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 301—302, Münter, Religion d Babylonier, 25, Гуляевъ проф., Историческія книги Свящ Пис. В. З., 350.

[2]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 302.

[3]) См. Layard, Nineveh und Babylon, S. 410. 411; Ср. Taf. XVIII, А. Лайардъ полагаетъ, что эта птица была обоготворяема вавилонянами и другимъ сосѣднимъ народомъ или, какъ въ Греціи, была приносима въ жертву при религіозныхъ церемоніяхъ.

[4]) См. ibidem Taf. XVIII. F., 410.

мірѣ соотвѣтствовалъ Марсъ [1]). Клинообразныя надписи подтверждаютъ это. Въ нихъ Нергалъ называется „исполинскимъ“, „героемъ боговъ“, „воиномъ боговъ“, „сподвижникомъ боговъ“, „богомъ охоты“ [2]) и т. п., или „господиномъ сраженій“, „великимъ воиномъ“, „царемъ сраженій“ [3]). Въ повѣствованіи о потопѣ, находящемся въ клинообразныхъ надписяхъ, Нергалъ еще называется „непобѣдимымъ“, „разрушителемъ“ [4]) Здѣсь также замѣчается, что вмѣстѣ со всѣми духами, парившими надъ землею и все низвергавшими на ея поверхности, во время потопа, посланнаго богомъ Самасомъ (=солнце), онъ произвелъ сильную бурю. Какъ богъ войны, Нергалъ въ надписяхъ представляется помощникомъ воинственныхъ людей. Напримѣръ: съ его помощью Асурбанипалъ убилъ льва. Тиглатъ Пилезеръ I говоритъ, что отъ бога Нергала онъ получилъ свое страшное оружіе и страшный лукъ для защиты своего царства [5]). По своему значенію Нергалъ является вполнѣ тожественнымъ съ Nerig'омъ мендантовъ и Mirig'омъ (искажено Nergal) арабовъ. божествами, которыя также олицетворяли планету Марсъ и которымъ также древніе приписывали оружіе, какъ богамъ войны [6]). Пѣтухъ, считавшійся любимцемъ Марса [7]) за свою любовь къ дракѣ и за воинственность, всего болѣе отвѣчалъ природѣ Нергала, воинственнаго и сильнаго божества. Воинственную природу Нергала характеризовали и другія его изображенія, въ особенности — изображеніе въ формѣ льва, иногда крылатаго, съ серьезнымъ человѣческимъ лицомъ, бородою и съ тіарою на головѣ [8]). Послѣднее изображеніе особенно часто встрѣчается на ассиро-вавилонскихъ барельефахъ. Львиные колоссы, украшавшіе ассирійскіе храмы и дворцы и называвшіеся

---

[1]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 120. Такое же пониманіе значенія идола Нергала встрѣчается у Гезеніуса, Винера, Штура, Де-Ветте Шольца, Шрадера и др.

[2]) Scholz, Götzendienst, 394.

[3]) Ménant, Annales, 67 (надпись Асурназиргабала), 97 (надпись Салманассара). Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 121. 122.

[4]) См. Smith, Chaldäische Genesis, 240. 241. 226. Съ такими свойствами представляли его харраниты. Во время молитвы къ этому идолу (сдѣланному изъ желѣза и имѣвшему ужасный видъ) они такъ говорили: „злой и острый, огненный владыка! Ты любишь смерть, разрушеніе, истребленіе, кровопролитіе, пожаръ“. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 389.

[5]) Ménant, Annales, 290 и 44 sq.

[6]) Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 160, Keil, Biblischer Commentar über 2 Kön. 316; ср. Scholz, Götzendienst, 395; Riehm, Handwörterbuch, d. B. A., 1075.

[7]) Herzog, Real-Encyklopädie, 1 Aufl. X, 267.

[8]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 48, 23; Layard, Nineveh und seine Ueberreste, Fig. 3, Scholz, Gotzendienst, Taf. III, Fig. 4.

„Nirgalli“, такимъ образомъ, имѣли значеніе не простыхъ скульптурныхъ украшеній храмовъ и домовъ, но олицетвореній бога Нергала. О религіозномъ значеніи этихъ колоссовъ ясно говорятъ тѣ эпитеты, которые въ приложеніи къ нимъ употреблялись. Замѣчательно въ этомъ отношеніи свидѣтельство Асаргаддона. Онъ говоритъ о себѣ, что онъ приказалъ поставить каменныхъ львовъ и быковъ предъ своимъ дворцомъ, дабы одни изъ нихъ наблюдали за побѣдой, а другіе — за царемъ, который ихъ поставилъ, при чемъ высокаго быка и высокаго льва называетъ не иначе, какъ стражами своего царства и защитниками своей чести [1]). Подобное олицетвореніе возможно только по отношенію къ воображаемымъ мыслящимъ существамъ, каковы, по воззрѣнію древнихъ, были боги. Достойно также примѣчанія слѣдующее свидѣтельство Асурбанипала о самомъ себѣ. „Я, говоритъ онъ, разбилъ крылатыхъ львовъ и быковъ, стоявшихъ на стражѣ передъ храмами. Я столкнулъ съ пьедесталовъ крылатыхъ быковъ, разставленныхъ у дверей дворцовъ земли эламской и бывшихъ до сихъ поръ неприкосновенными; я ниспровергъ ихъ на землю. Я увелъ въ плѣнъ боговъ и богинь. Мои воины овладѣли ихъ священными рощами, куда еще никто не проникалъ, за черту которыхъ еще никто не переступалъ,—и, любуясь ихъ убѣжищами, они предали ихъ огню. Я разрушилъ народные жертвенники ихъ царей, какъ древнихъ, такъ и позднѣйшихъ, не боявшихся Ассура и Истары, моихъ властелиновъ, и сопротивлявшихся царямъ, моимъ предкамъ, я ниспровергъ эти жертвенники, уничтожилъ и сжегъ ихъ на солнцѣ; я увелъ ихъ служителей въ страну Ассуръ, я оставилъ вѣрующихъ безъ убѣжища, я высушилъ цистерны“ [2]). Это свидѣтельство дѣлаетъ совершенно безспорнымъ религіозное и символическое значеніе львовъ, какъ олицетвореній Нергала.

Поставляя колоссальныхъ львовъ, какъ олицетворенія Нергала, при входахъ въ домы и храмы, древніе ассиріяне съ этимъ также соединяли мысль о значеніи Нергала, какъ защитника домовъ, каковое его свойство ясно отмѣчается въ одной аккадской магической формулѣ [3]). Съ другой стороны, этимъ они указывали на Нергала, какъ стража противъ злыхъ духовъ. Борьба противъ злыхъ духовъ была даже спеціальною задачею Нергала, какъ и другого ассирійскаго бога Адара. На цилиндрическихъ печатяхъ ассиріянъ и вавилонянъ онъ (вмѣстѣ съ Адаромъ) изображается

---

[1]) Ménant, Annales, p. 246—247.

[2]) Масперо, Древняя исторія народовъ Востока въ рус. пер., 1895 стр. 473—474. Ménant, Annales, 269.

[3]) Lenormant, Magie u. Wahrsagekunst, 48.

борющимся съ различнаго рода чудовищами Напр.: нерѣдко его можно видѣть (также вмѣстѣ съ Адаромъ) борющимся съ однимъ или нѣсколькими быками. Въ этой борьбѣ нѣкоторые (Ленорманъ) основательно видятъ указаніе на тріумфъ Нергала (или Адара) послѣ борьбы съ извѣстнаго рода демонами (съ головой быка), называвшимися у ассирійцевъ gallu (у аккадовъ te-lal) и имѣвшими видъ быковъ [1]). Демоны были опасны для людей. По свидѣтельству древнихъ магическихъ гимновъ, они подстерегали людей, выпивали ихъ кровь и растерзывали ихъ тѣла [2]). Защита противъ нападеній ихъ была особенно необходима и желательна. Этимъ и объясняется, почему Нергалъ (какъ равно и Адаръ), какъ защитникъ противъ демоновъ, пользовался у древнихъ язычниковъ особеннымъ уваженіемъ, и почему въ формулѣ заклинанія злыхъ духовъ древніе выражали желаніе, чтобы эти духи предстали предъ лицо Нергала, сильнаго воина Бела (Mulge) [3]).

Какъ сказано выше на основаніи 4 книги Царствъ, мѣстомъ культа идола Нергала въ Вавилоніи служилъ городъ Куѳа. Это подтверждается и ассирійскимъ силлабаромъ, въ которомъ Nirgallu-Nergal ясно и прямо называется богомъ Куѳы [4]). Здѣсь существовалъ знаменитый храмъ въ честь этого идола. Кромѣ 4 книги Царствъ, въ Библіи еще нигдѣ не говорится о культѣ Нергала. Но изъ клинообразныхъ надписей видно, что мѣстомъ культа этого идола служилъ еще Dhuran (ассир. Duban), о чемъ довольно опредѣленно говорится и въ извѣстныхъ гимнахъ въ честь Нергала [5]).

Въ чемъ состоялъ культъ бога Нергала въ Куѳѣ и Дуранѣ, а впослѣдствіи въ Самаріи, ни Библія, ни внѣшне-историческія данныя не даютъ указаній.

§ 4 Нево.

Подъ именемъ Нево (N°bhô) въ Библіи упоминается халдейско-ассирійскій богъ, которому пророкъ Исаія (46, 1) [6]) предвозвѣстилъ

---

[1]) Ibidem, 57 f. Менѣе основательно предположеніе, связывающее съ указаннымъ фактомъ астрономическое представленіе о вступленіи солнца въ знакъ тельца.

[2]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst. 58.

[3]) Ibidem, 57.

[4]) Schrader, K. A. T., 283.

[5]) Въ настоящее время извѣстны два гимна о Нергалѣ. Въ одномъ изъ нихъ говорится о культѣ этого бога въ Dhuran'ѣ или Duban'ѣ, а въ другомъ дѣлается обращеніе къ Нергалу, какъ богу Куѳы (или Tiggaba — аккадское названіе города). Scholz, Götzendienst, 396—397.

[6]) Свидѣтельство пр. Исаіи о Нево такъ читается въ русскомъ переводѣ, изданномъ по благословенію Св. Синода: *Палъ Вилъ, низвергся Нево;*

погибель и отведеніе въ плѣнъ во время взятія города Вавилона персидскимъ царемъ Киромъ. Кромѣ свидѣтельства пророка Исаіи, о почитаніи Нево другими народами въ Библіи нигдѣ не говорится. Но изъ косвенныхъ свидѣтельствъ можно видѣть, что, кромѣ ассиро-вавилонянъ, поклонниками Нево были іудеи, моавитяне и хананеи. На почитаніе его іудеями можетъ указывать названіе іудейскаго города Нево, слав. Нава (I Ездр. 2, 29; 10, 42. 43; Неем, 7,33), съ другой стороны, обличительная рѣчь пророка Исаіи, обращенная къ грѣшникамъ въ народѣ Божіемъ и имѣвшая цѣлью убѣдить послѣднихъ въ суетности идолопоклонства (частнѣе: служеніе Вилу и Нево) и въ истинности Бога Израилева (46, 3—13). Городъ Нево могъ получить свое названіе только отъ того, что въ немъ былъ почитаемъ богъ этого имени. Подобные примѣры нерѣдки въ Библіи. Такъ, отъ почитанія Ваала получили свое названіе города: Ваала (Іис. Нав. 15, 29), Ваал-Гадъ (Іис. Нав. 11, 17; 12, 7), Ваал-Гамонъ (Пѣсн. Пѣсн. 8, 11), Ваал-Ермонъ (1 Пар. 5, 23), Ваал-Меонъ (Числ. 32, 38) и др. Отъ почитанія Астарты получилъ имя древній городъ въ Васанѣ Аштероѳ-Карнаимъ (Быт. 14, 15). Богиня Атаргатисъ дала свое имя одному укрѣпленному

истуканы ихъ—на скотъ и вьючныхъ животныхъ; ваша ноша сдѣлалась бременемъ для усталыхъ животныхъ. Въ славянскомъ текстѣ, согласно александрійскому кодексу, комплютенскаго и альденскаго изданій, вмѣсто Нево читается Дагонъ· *Паде Вилъ, сокрушися Дагонъ.*. Чѣмъ объяснить отступленіе греческаго александрійскаго текста („συνετρίβη Δαγών“) отъ еврейскаго масоретскаго, а также славянскаго отъ русскаго, прямо трудно опредѣлить. Предположеніе, что LXX толковниковъ въ пророчествѣ Исаіи видѣли указаніе на судьбу культа Дагона, идола Газы, Аскалона, Азота и остальныхъ филистимскихъ городовъ, не представляется вѣроятнымъ, такъ какъ оно противорѣчитъ, прежде всего, еврейскому тексту. въ которомъ идетъ рѣчь о Нево, ассирійскомъ богѣ, а затѣмъ греческому ватиканскому тексту и переводамъ Симмаха, Акилы и Ѳеодотіона, изъ которыхъ у перваго въ соотвѣтствіе еврейскому Нево стоитъ Νεβούς, а у послѣднихъ Ναβώ. Показанное выше предположеніе не согласуется и съ общимъ смысломъ 46 главы (какъ по еврейскому тексту, такъ и по греческо-славянскому), въ которой предсказывается истребленіе вавилонскаго идолопоклонства послѣ взятія города Вавилона Киромъ. Было бы непонятно, почему пророкъ вмѣстѣ съ вавилонскимъ богомъ Виломъ поставилъ рядомъ филистимскаго Дагона. Вѣроятнѣе думать, что чтеніе „Дагонъ“ въ книгѣ прор. Исаіи не первоначальное. Оно могло возникнуть впослѣдствіи вмѣсто чтенія „Нево“, вслѣдствіе неумышленной замѣны буквы ב (= б) буквою ג (= г) во второй части еврейскаго собственнаго имени. Примѣръ подобной замѣны можно видѣть въ книгѣ пр Даніила (1, 7), гдѣ Abed-Nebo = слуга Нево превратилось въ Abed-Nego (Schrader K. A. T., 429—430). Нерѣдко одна ошибка порождаетъ другую. Не зная собственнаго имени Nagon, LXX, можетъ быть, уже сознательно замѣнили его знакомымъ имъ именемъ филистимскаго бога Дагона, упустивъ изъ виду дѣйствительный смыслъ пророчества Исаіи. Явилось, такимъ образомъ, Dagon вмѣсто Nagon.

мѣсту въ Галаадѣ, въ которомъ думалъ найти убѣжище и спасеніе отъ Іуды Маккавея сиріискій военачальникъ Тимоѳей (1 Мак 5). Обличительная рѣчь пр. Исаіи, въ которой сыны израилевы называются *отступниками* (8 ст.), внушаетъ мысль о служеніи послѣднихъ Нево, въ виду требованія контекста пророческой рѣчи. Упомянувъ въ первыхъ двухъ стихахъ 46 главы о предстоящемъ паденіи вавилонскихъ идоловъ чрезъ Кира и несчастіи самихъ вавилонянъ, которые не найдутъ защиты у своихъ идоловъ, пророкъ далѣе въ остальныхъ стихахъ главы обращается къ отступникамъ народа Божія, напоминаетъ имъ знаменія промышленія Божія и приглашаетъ покаяться въ прежнихъ заблужденіяхъ и чистосердечно увѣровать въ истиннаго Бога, за чѣмъ послѣдуетъ явленіе спасенія на Сіонѣ. Не случайно у пророка сопоставленіе вавилонянъ и отступниковъ изъ народа Божія, какъ не случайно и противоположеніе вавилонскихъ идоловъ Вила и Нево истинному Богу еврейскаго народа. Возможно думать, что это сопоставленіе основано на томъ, что израиль въ идолослуженіи уподобился вавилонянамъ, чтившимъ Вила и Нево, за что его можетъ постигнуть участь Вавилона. Чрезъ противопоставленіе пророкъ хотѣлъ отвлечь свой народъ отъ предпочтенія ничтожныхъ вавилонскихъ боговъ истинному Богу, чтобы быть участникомъ спасенія на Сіонѣ. О почитаніи бога Нево моавитянами можетъ говорить названіе горы Нево въ землѣ моавитской (Числ. 32, 3. 38; Втор. 32, 49; 34, 1; Ис. 15, 2; Іер. 48, 1. 22) [1]. Кромѣ передней Азіи, по свидѣтельству историка Моисея Хоренскаго (Chronik. II, 27), Нево, подъ именемъ Nabuk или Nabok, былъ почитаемъ въ Арменіи. Вмѣстѣ съ другими божествами (Беломъ, Атаргатисъ) онъ (Nabok) былъ перенесенъ царемъ Авгаремъ изъ Medzpine въ Едессу, отстоявшую отъ Харрана въ 3 миляхъ [2]. Почитаніе его доходило до Пальмиры, въ чемъ убѣждаютъ пальмирскія надписи, сохранившія имя его въ собственныхъ именахъ Nebobal, Nebokoa, Nebobar и Nebobad=Νεβοβάδος [3] и Nebozebed. Изъ апологіи Мелитона сардійскаго къ императору Марку Аврелію видно, что культъ Нево былъ извѣстенъ и въ Мабугѣ (Іераполь).

Имя Нево, по ассир. Nabu-u, Nabu, можетъ быть понято, прежде всего, въ смыслѣ нарицательномъ, въ значеніи nuntius, пророкъ, евр. nāb^{h}î', нави. Это значеніе имени бога вполнѣ отвѣчаетъ значенію его въ астральномъ мірѣ, какъ представителя

---

[1]) Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., S. 15.

[2]) Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus, II, 162—163.

[3]) Scholz, Götzendienst, 388; Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 68, ср. 259.

планеты Меркурія, которая считается за провозвѣстницу восхода солнца (звѣзду) [1]). Аккадское названіе Нево „Sakmc-gar“ (= „голова, которая предвозвѣщаетъ“, именно — восходъ солнца), имѣющее сходство съ эпитетомъ Меркурія Σεχὲς (у Гезихія) и Sakwa (въ талмудѣ [2]), подтверждаетъ мысль о соотвѣтствіи Нево Меркурію. Какъ отвѣчающій Меркурію или Гермесу у грековъ и римлянъ, Нево, естественно, долженъ былъ получить значеніе бога пророческаго вдохновенія, письменности и краснорѣчія. Съ такимъ значеніемъ онъ и является въ надписяхъ и въ представленіяхъ древнихъ. Здѣсь обычный его титулъ: „писецъ универсума, или мудрый писецъ, господинъ хитрости, у раввиновъ scriba (koteb)“ [3]). Въ пантеонѣ боговъ онъ является „вождемъ неба и земли“ [4]), т. е. направителемъ міровыхъ явленій. Онъ — регуляторъ планетныхъ движеній и земныхъ явленій, попеченіе о которыхъ ему приписывается. Онъ богъ порядка въ природѣ; отъ него зависитъ то, что „солнце восходитъ и заходитъ, обозначая собою предѣлы времени“. Какъ выдѣляющійся изъ ряда другихъ планетныхъ боговъ своими нравственными качествами, Нево въ надписяхъ весьма часто называется „богомъ знанія или наукъ“ ('l mwd') [5]), или „высочайшимъ вѣстникомъ Mulge“ (т. е. бога Меродоха) [6]). Послѣднее названіе также даетъ основаніе полагать, что Нево находился въ близкомъ отношеніи къ Белу, что подтверждается также свидѣтельствомъ надписей, въ которыхъ онъ называется вѣрнымъ сыномъ Бела [7]). По указанію надписей, Нево имѣлъ въ Борзиппѣ жену, которая по однимъ даннымъ носила названіе Nana [8]), а по другимъ Tasmid [9]). Эта богиня по своимъ нравственнымъ качествамъ отвѣчала своему супругу и также считалась богинею знанія и письменности.

Заправляя міровыми явленіями, какъ ихъ провидецъ, и имѣя значеніе бога разума и пророческаго вдохновенія, Нево имѣлъ значеніе бога оракула, почему дверь посвященной ему верхней капеллы храма въ Борзиппѣ носила названіе porta oraculi (bab assaput) [10]). Въ этомъ значеніи Нево походилъ на Аполлона въ

---

[1]) Gesenius, Thesaurus, 839.

[2]) Scholz, Götzendienst, 388.

[3]) Ibidem; ср Schrader, K. A. T., 413.

[4]) Ménant, Annales, 173 (надпись Саргона); ср Schrader, K. A. T., 413.

[5]) Schrader, Ibidem.

[6]) Съ такимъ эпитетомъ Нево, подъ именемъ духа Nusku, извѣстенъ въ аккадскихъ призываніяхъ. Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 17.

[7]) Schrader, K. A. T., 413.

[8]) Lenormant, Magie und Wahrsagekunst, 134

[9]) Ménant, Annales, 173, Scholz, ср. Götzendienst, 390.

[10]) Scholz, Götzendienst, 389.

Мабугѣ, предсказанія котораго получались не чрезъ жрецовъ и пророковъ, какъ было у грековъ, египтянъ, въ Ливіи и Азіи, а непосредственно. Изъ свидѣтельствъ Лукіана можно видѣть, что идолъ Нево двигался самъ по себѣ, безъ всякой помощи со стороны жрецовъ, и давалъ предсказанія. Онъ походилъ на Аполлона въ Мабугѣ и по своему внѣшнему изображенію. Подобно Аполлону, котораго древнее языческое искусство представляло въ образѣ мущины, онъ имѣлъ также человѣческую форму. На ассиро-вавилонскихъ памятникахъ онъ представляется въ образѣ человѣка, всегда съ тіарой на головѣ, въ царской одеждѣ [1]). На плечахъ его очень часто можно видѣть по четыре крыла Въ знакъ царственнаго его господства надъ всѣмъ ему приписывается какъ его непремѣнный аттрибутъ — скипетръ, почему въ аккадскомъ гимнѣ и въ надписи Салманассара говорится о немъ, какъ о владѣющемъ высшимъ скиптромъ [2]), а въ надписи Асурназиргабала, какъ о богѣ, вручающемъ скиптры царямъ [3]). Какъ получившіе власть отъ Нево, вавилонскіе цари воздавали ему особенный почетъ, строили храмы въ честь него и украшали его статуи. Признавая его за бога разума, они обращались къ нему въ различныхъ случаяхъ жизни за совѣтомъ, напр.: когда хотѣли воздвигнуть памятникъ искусства, устроить библіотеку или взяться за трудное предпріятіе. Извѣстно, напр., что вліянію этого бога и его супруги царь Асурбанипалъ приписываетъ свою мысль объ устройствѣ своей знаменитой библіотеки и свою любовь къ знанію. По любви къ этому богу они переносили на него всѣ свои наилучшія дѣянія и себя съ нимъ ассоціировали. Хотя Нево хорошо былъ извѣстенъ ассиріянамъ и чтимъ ими, однако онъ долженъ быть признанъ не ассирійскимъ богомъ, а вавилонскимъ. Объ этомъ можно заключить изъ того, что изъ ассирійскихъ царей доселѣ еще не найденъ ни одинъ, который носилъ бы его имя. Напротивъ, въ Вавилоніи цари считали за счастіе носить имя этого бога разума. Извѣстны, напримѣръ, Навузарданъ (4 Цар.

---

[1]) Одинъ изъ экземпляровъ статуи Нево, найденный въ Ниневіи, въ настоящее время можно видѣть въ Британскомъ музеѣ. Онъ принадлежитъ ко времени царя Bimirari III (810—781 или 812—783) и его супруги Sammuramat или Семирамиды, имя которой ясно упоминается въ надписи на этой статуѣ. Нево здѣсь изображенъ въ видѣ бородатаго мущины, со сложенными руками, подъ которыми клинообразная надпись въ нѣсколько строкъ. Riehm, Handwörterbuch d. B. A., 1066.

[2]) Lenormant, Magie u. Wahrsagekunst, 48.

[3]) Scholz, Götzendienst, 389. Описаніе скиптра, аттрибута Нево или Гермеса, можно найти въ ст. „Религіозные символы древнихъ вавилонянъ". Журн. Мин. Нар. Просв., 1881, 218, стр. 133—134; Здѣсь же рисунокъ: фиг. 16 стр. 86.

25, 8; Іер. 39, 13; 52, 15 и сл.), имя котораго соотвѣтствуетъ упоминаемому въ клинообразныхъ надписяхъ Nabu-zir-iddina. т. е. Нево даровалъ потомство [1]), Навузазванъ (Іер. 39, 13), въ надписяхъ Nabu-si-zib-an-ni, т. е. Нево спасаетъ меня [2]), Самгар-Нево (Іер. 39, 3), въ надписяхъ Sumgir-Nabu (т. е. будь милостивъ, Нево [3]), Навуходоносоръ (4 Цар. 24, 1; Іер. 39, 1. 11; 43, 10 и др.; Іез. 29, 18), въ надписяхъ Nabu-kudurri-usur или Nabi-uv-ku-du-ur-ri-u-su-ur (ср. Іер 49, 28) (т. е. Нево, защити корону) [4]).

Не смотря на широкую распространенность культа Нево у древнихъ народовъ, въ памятникахъ древности сохранилось о немъ очень немного свѣдѣній. На основаніи позднѣйшихъ ассирійскихъ открытій можно только сказать, что главнымъ центромъ культа этого бога служилъ городъ Борзиппа, гдѣ стоялъ большой храмъ въ честь его. Вмѣстѣ съ храмомъ Бела въ Вавилонѣ и Нергала въ Куѳѣ храмъ этотъ принадлежалъ къ извѣстнѣйшимъ и богатѣйшимъ храмамъ древности, почему при завоеваніи Вавилона ассирійскіе цари приносили жертвы Нево въ Борзиппѣ [5]). О богатствѣ этого храма даетъ возможность судить замѣчаніе Асурбанипала о своемъ мятежномъ младшемъ братѣ, правителѣ Вавилона, что онъ богатствомъ храма Бела въ Вавилонѣ, Нево въ Борзиппѣ и Нергала въ Куѳѣ купилъ себѣ помощь эламитянъ [6]). Извѣстны также храмы въ честь Нево въ Ниневіи и въ Калахѣ. Первый построенъ былъ Сеннахеримомъ. На статуѣ изъ времени Binnirari III, поставленной въ Калахскомъ храмѣ, сдѣлана слѣдующая надпись: „богу Набу, который живетъ въ храмѣ Bit-zida въ городѣ Калахѣ“ [7]).

Касательно культовыхъ отправленій въ честь бога Нево не сообщается прямыхъ свѣдѣній ни въ Библіи, ни въ ассиро-вавилонскихъ надписяхъ. Одно библейское свидѣтельство, заключающееся въ 46 главѣ кн. пр. Исаіи, даетъ лишь основаніе для предположенія, что одною изъ формъ выраженія почтенія къ Нево служило ношеніе его изображеній въ религіозныхъ процессіяхъ. Это свидѣтельство читается такъ: *Палъ Вилъ, низвергся Нево; истуканы ихъ на скотъ и вьючныхъ животныхъ; ваша ноша сдѣлалась*

---

[1]) Schrader, К А. Т., 364 f.

[2]) Ibidem, 421.

[3]) Ibidem, 416.

[4]) О сложныхъ съ Нево именахъ можно читать у Шрадера въ Die Assyrisch-babylonische Keilinschriften, 124 и сл.

[5]) Ménant, Annales, 127 (надпись Bin-nirari III); ср. Schrader, К А. Т., 412

[6]) Scholz, Gotzendienst, 391.

[7]) Ibidem.

бременемъ для усталыхъ животныхъ. Низвергшись, пали вмѣстѣ; не могли защитить носившихъ, и сами пошли въ плѣнъ (46, 1. 2). Встрѣчающіяся здѣсь выраженія: *ваша ноша* (n^{e}śu'öt^{h}, gestamina) и *носившихъ* могутъ указывать на то же, на что указываютъ Ис. 45, 20, Ам. 5, 26 и Іер. 10, 5, т. е. на обычай во время праздничныхъ процессій носить изображенія идоловъ для особеннаго возбужденія религіознаго чувства язычниковъ. Другою формою выраженія почтенія къ Нево служили жертвы. Косвенное указаніе на это даютъ арабскіе историки. Въ этомъ случаѣ особенно важно свидѣтельство арабской книги En-Nedim, Text I, cap. V, § 13 [1]). Оно гласитъ: „такъ и столько же жертвъ 7 божествамъ“ (приносили харранскіе сабеи). Такъ какъ число 7 соотвѣтствуетъ числу 7 планетъ, а отсюда и 7 планетныхъ божествъ, въ ряду которыхъ былъ Нево или Меркурій, то означенное свидѣтельство можетъ относиться и къ культу послѣдняго и указывать на то, что культъ этотъ состоялъ изъ жертвъ. Въ этомъ же свидѣтельствѣ опредѣляется и составъ жертвъ. Послѣднія состояли изъ ягненка мужескаго пола, пѣтуха и нѣсколькихъ молодыхъ куръ. Иногда Нево былъ чествуемъ даже человѣческими жертвами. Въ арабскомъ сочиненіи Dimeschqi, Text III, § 7 [2]), послѣ описанія принадлежностей храма въ честь бога Меркурія (Нево), дѣлается замѣчаніе о томъ, что въ этомъ храмѣ сабеи Харрана и Сиріи имѣли обыкновеніе приносить въ жертву богу мудрости и знанія красивыхъ юношей. Лишивъ послѣднихъ сознанія чрезмѣрнымъ употребленіемъ вина, сабеи въ такомъ видѣ ставили ихъ предъ идоломъ и произносили слѣдующія слова: „о, ты свѣдущій владыка! мы пришли къ тебѣ съ человѣкомъ, который такъ же уменъ, какъ и ты, и подобенъ твоему существу; прими его отъ насъ благосклонно“. Затѣмъ они разсѣкали тѣло юноши вдоль на двѣ части, потомъ на четыре, клали каждую изъ нихъ на дрова, подъ которыя подкладывали огонь, и это дѣлали до тѣхъ поръ, пока всѣ части вмѣстѣ съ дровами не сгорали; въ заключеніе пепелъ жертвенный бросали на лицо идола [3]). Изъ дней недѣли Нево посвящалась среда, какъ и Меркурію. Къ этому времени, вѣроятно, пріурочивались и жертвы въ честь его.

Изъ сдѣланнаго описанія культа можно видѣть, что Нево по

---

[1]) См. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, II, 37.

[2]) Ibidem, 395.

[3]) По свидѣтельству арабскаго историка, идолъ Меркурія выдѣлывался изъ разнаго металла и изъ китайской глины. Внутри его была пустота, въ которую вливалось очень много ртути. Послѣдняя была необходима для разнаго рода фокусовъ, которыми жрецы старались привести въ обманъ простой невѣжественный народъ Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus.

своему характеру былъ аналогиченъ моавитскому богу Хамосу, который чтимъ былъ въ городѣ Нево, получившемъ свое названіе отъ его имени. Однако нельзя считать этихъ двухъ боговъ тожественными. По идеѣ они различны между собою. Между тѣмъ какъ Хамосъ имѣлъ ближайшее отношеніе къ солнцу, какъ его олицетвореніе, Нево, напротивъ, имѣлъ отношеніе къ планетѣ Меркурію; слѣдовательно, онъ могъ быть лишь во внутренней зависимости отъ Хамоса. По той же причинѣ Нево нельзя отождествлять и съ Ваал-Фегоромъ, который также былъ олицетвореніемъ солнца [1]).

§ 5. Меродахъ.

Меродахъ (евр. M°rōdʰakʰ, у LXX Μαιρωδάχ, вульг. Merodach), какъ видно изъ книги пр. Іереміи (50, 2, по LXX—27, 2), былъ однимъ изъ уважаемыхъ боговъ древняго Вавилона. Болѣе всего ему былъ преданъ вавилонскій царь Навуходоносоръ. Въ этомъ убѣждаютъ надписи изъ времени этого царя. Въ нихъ Меродахъ называется „великимъ господиномъ“ и „высокимъ владѣтелемъ“. Самъ Навуходоносоръ такъ выражается о немъ: „богъ, который мой родитель“ [2]). Въ Борзиппской надписи богъ этотъ называется „царемъ неба и земли“ и „высочайшимъ богомъ“. Асурбанипалъ называетъ его „царемъ боговъ“ [3]). Упоминая имя этого „царя боговъ“ рядомъ съ именемъ Бела, главнаго вавилонскаго божества солнца, пророкъ Іеремія (50, 2) тѣмъ самымъ указываетъ на высокое его положеніе въ спискѣ боговъ древнихъ халдеевъ. Ассиріяне также чтили Меродаха. Тиглатъ Пилезеръ I въ своемъ каталогѣ боговъ упоминаетъ о немъ, хотя и не ставитъ его на первомъ мѣстѣ. Упоминаетъ о немъ и Салманассаръ II. Со времени Саргона, послѣ паденія Вавилона, ассиріяне больше почтенія стали оказывать этому божеству. Теперь цари ихъ чаще стали называть себя почитателями Меродаха. Таковы были: Асаргаддонъ, Асурбанипалъ, x-sum-iskun [4]) и нѣкоторые другіе. Въ Халдеѣ имя Меродаха нерѣдко входило въ составъ собственныхъ именъ. Въ Библіи упоминаются два такихъ имени. 1) Меродахъ Валаданъ (Ис. 39, 1)=Бародахъ Валаданъ (4 Цар. 20, 12) = въ надписяхъ Maru-duk-habal-

---

[1]) Мнѣніе о тождествѣ Нево съ Хамосомъ и Ваалъ-Фегоромъ основано на толкованіи бл. Іеронима на 15 гл. 2 ст. кн. пр. Исаіи. Оно удерживается у Зельдена (De diis Syris, 1, c. 5, 165), Бейера (Additamenta ad Selden, De diis Syris 322 sq.), Винера (Realwörterbuch, I, 223; II, 142 f.) и др.

[2]) Schrader, K. A. T., 422.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem, Anm.

iddina, т. е. Меродахъ далъ сына [1]), и 2) Евильмеродахъ (4 Цар. 25, 27) = въ надписяхъ Avil-Marduk, т. е. человѣкъ Меродаха [2]).

По миѳологіи древнихъ халдеевъ Меродахъ занималъ одно изъ высшихъ мѣстъ въ спискѣ боговъ. Своимъ происхожденіемъ онъ обязанъ богу Неа или Еа (I-α), богу моря и преисподней, который пользовался одинаковымъ значеніемъ съ Ану. Какъ богъ Вавилона, онъ отвѣчалъ вавилонскому Белу позднѣйшихъ временъ [3]). Думаютъ, что такое значеніе Меродахъ получилъ, когда Вавилонъ достигъ своего политическаго могущества. Въ это время онъ даже сталъ носить названіе Бела, что видно изъ свидѣтельства Навуходоносора, назвавшаго Вавилонъ, извѣстный у него болѣе подъ именемъ „крѣпость Бела“, „крѣпостью Мардука“ [4]). Въ Вавилонѣ въ честь Меродаха существовалъ храмъ, названный въ надписи Навуходоносора по аккадски Bit-Saggadu, т. е. храмъ высотъ [5]).

По свидѣтельству древнихъ надписей, Меродахъ былъ правою рукою своего отца Неа или Ἰ-α Онъ путешествуетъ по міру, чтобы распространять знанія, почему Асурпазиргабалъ называетъ его „мудрецомъ“ или „господиномъ оракула“ [6]) Отъ своего отца онъ получаетъ наставленія, какъ должно привести въ порядокъ не соотвѣтствующее порядку. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ твореніи міра, во всемъ подчиняясь своему отцу. Потому онъ есть димiургъ, устроитель неба и земли, царь неба и земли, не имѣющій ничего себѣ равнаго, дарователь и возбудитель жизни. Въ повѣствованіи о потопѣ онъ называется „благороднымъ воиномъ“ и „борцомъ противъ дракона и злыхъ духовъ“ [7]), изъ чего можно видѣть, что древніе считали его также богомъ войны.

По своему значенію Меродахъ былъ планетнымъ божествомъ. На астральный его характеръ можетъ указывать аккадское его названіе „Amarutuki“, что значитъ „блескъ солнца“. Въ немъ халдеи боготворили планету Юпитера, извѣстную у нихъ (по Гезихію) подъ названіемъ Μολοβόβαρ, соотвѣтствующимъ аккадскому Mul (= звѣзда)—Barbar (= огонь силенъ), послѣдняя часть котораго служила обычнымъ эпитетомъ Мардука [8]). Служеніе ему

---

[1]) Ibidem, 339.

[2]) Ibidem, 365. Объ именахъ, сложныхъ съ именемъ Меродаха, находящихся въ надписяхъ, можно читать у Ménant въ Annales, 52. 99. 100. 128—130. 136, а также Schrader въ K. A. T., Glossar. II, 567.

[3]) Smith, Chaldäische Genesis, 57; 101 f.

[4]) Scholz, Götzendienst; 378.

[5]) Ibidem.

[6]) Ménant, Annales, p. 66

[7]) Smith, Chaldäische Genesis, 57. 101.; Scholz, Götzendienst, 386—387.

[8]) Scholz, ibidem.

было образное. На это ясно указываетъ слѣдующее изреченіе пр. Іереміи: *истуканы его посрамлены, идолы его сокрушены* (50, 2). Съ другой стороны, это подтверждается свидѣтельствами памятниковъ ассиро-вавилонскаго клинообразнаго письма. Такъ, въ одной древней надписи [1]) говорится, что вавилонскій царь Agu-kak-rimi далъ для одѣянія изображеній Мардука и его супруги Zirbanith въ Bit-Saggadu много золота и драгоцѣнныхъ камней и приказалъ украсить головы обоихъ этихъ божествъ большими коронами съ рогами. Въ этой же надписи замѣчается, что, когда статуи Мардука и Цирбанитъ изъ Bit-Saggadu были перенесены въ (неизвѣстную) землю Khanii, царь Agu подъ управленіемъ Saru-Samas снарядилъ экспедицію съ тѣмъ, чтобы возвратить въ Вавилонъ эти статуи. Походъ удался, и изображенія боговъ были возвращены въ Bit-Saggadu. Въ другой надписи говорится, что царь Samas-itibna реставрировалъ храмъ Saggadu и поставилъ въ немъ золотыя изображенія Marduk'a [2]). Какую форму имѣли изображенія этого идола, неизвѣстно [3]). О богослужебныхъ дѣйствіяхъ въ честь Меродаха не сообщается свѣдѣній ни въ Библіи, ни въ вещественныхъ памятникахъ ассиро-вавилонской древности [4]).

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

БОЖЕСТВА ЯЗЫЧЕСТВОВАВШИХЪ ЕВРЕЕВЪ, УПОМИНАЕМЫЯ ВЪ БИБЛІИ, НО НЕДОСТАТОЧНО ИЗВѢСТНЫЯ ПО СВОЕЙ ИДЕѢ.

На ряду съ нѣкоторыми изъ планетныхъ божествъ, перешедшими изъ ассиро-вавилонскихъ земель въ предѣлы падшаго израильскаго царства, въ Библіи упоминаются божества, опредѣленный типъ которыхъ доселѣ еще не раскрытъ, и идея которыхъ недостаточно ясно сознана. Къ числу такихъ божествъ относятся:

---

[1]) Scholz, ibidem, 379, 380.

[2]) Ibidem, 380.

[3]) Ленорманъ (Руководство къ древней исторіи Востока, т. I, стр. 366) говоритъ, что на нѣкоторыхъ памятникахъ идолъ этотъ представленъ въ той же формѣ, въ какой—Адаръ.

[4]) Въ Священномъ Писаніи нѣтъ прямого указанія на то, что Меродахъ былъ предметомъ почитанія язычествовавшихъ евреевъ. Но на основаніи сдѣланнаго анализа еврейскихъ планетныхъ боговъ, показавшаго, какъ велико было воздѣйствіе ассиро-вавилонянъ на евреевъ, въ дѣлѣ служенія послѣднихъ планетнымъ богамъ, а главнымъ образомъ на основаніи пророческой книги Іезекіиля (23 гл.), символически указавшей на характеръ и источникъ идолопоклонства обоихъ еврейскихъ царствъ, можно полагать, что евреи не были свободны и отъ почитанія ассиро-вавилонскаго Меродаха.

1. *Ашима*, 2. *Нивхазъ* и 3. *Тартакъ*. Явившись на землѣ самарійской вскорѣ послѣ паденія израильскаго царства, они сдѣлались предметомъ почитанія оставшейся на ней худшей части израиля, когда лучшая искала себѣ спасенія въ исполненіи закона и его предписаній. Къ этому же типу божествъ должно отнести и 4. *Нисроха*. Въ греческой Библіи (LXX) предъ именами этихъ божествъ стоитъ членъ женскаго рода (ἡ), замѣняющій имя существительное εἰκών (=изображеніе). Изъ этого можно заключить, что божества эти были образныя, чему благопріятствуетъ и замѣчаніе священнаго писателя 4 кн. Царствъ о томъ, что они были *сдѣланы* (изъ готоваго матеріала): *Емаояне сдѣлали* (ʿāśû, ἐποίησαν) *Ашиму, Аввійцы сдѣлали Нивхаза и Тартака* (17, 30—31).

§ 1. Ашима.

Относительно идола Ашимы (евр. ᵃšimâ, LXX Ἀσιμάθ, вульг. Asima, слав. Асимаѳъ) языческая древность не сообщаетъ опредѣленныхъ свѣдѣній. Изъ 4 кн. Царствъ 17, 30 можно видѣть, что это было божество жителей Емаѳа, лежавшаго на Оронтѣ къ сѣверу отъ Антиливана. Изъ Емаѳа оно перенесено было ассирійскими колонистами въ Самарію. Собственное имя его сохранилось частью въ собственныхъ именахъ лицъ, напр.: Ашимъ и Пен-Ашимъ, т. е. лицо Ашимы [1]), частью—въ имени божества Ашимъ, въ честь котораго царь Эшмуназаръ построилъ храмъ, о чемъ говорится на одной большой сидонской надписи (стр. 17) [2]); но значеніе его и этимологія его имени доселѣ остались не объясненными. По мнѣнію еврейскихъ раввиновъ (Кимхи и Ярхи), принимавшихъ вавилонскій талмудъ, слово Ашима значитъ то же, что taîš (=козелъ). Оно есть названіе козлообразнаго божества [3]). Подобно греческому Пану, который изображался съ козлиными ногами, двумя рогами и бородой [4]), это божество представляемо было въ формѣ козла безъ шерсти, б ѣ л а г о. Основаніемъ для этого мнѣнія послужилъ, съ одной стороны, самарянскій текстъ 17, 7 книги Левитъ, въ которомъ масоретскому чтенію śᵉʿîrîm (слав. *суетнымъ*, рус. *идоламъ*) соотвѣтствуетъ чтеніе ᵃšᵉmatʰ, съ другой—свидѣтельство Абен-Ездры о томъ, что у самарянъ Пятокнижіе начиналось словами: „in principio creavit Asima (=въ началѣ сотворилъ Ашима)“, а не „in principio creavit Deus (=въ началѣ

---

[1]) L e v y, Phönizische Studien, Hf. II, 61. 84.
[2]) Ibidem, Hf. I, 30 f.
[3]) B e y e r, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 305 sq.
[4]) Х р и с а н о ъ еп., Религіи др. міра, II, 435.

сотворилъ Богъ)“ (Быт. 1, 1). Это мнѣніе распространено и среди новѣйшихъ археологовъ [1]), по свидѣтельству которыхъ (будто) самаряне считали міръ за произведеніе бога-козла, какъ египтяне все сотворенное приписывали своему богу Мендесу, аналогичному греческому Пану. Въ этомъ случаѣ имя „Ашима“ производится отъ корня ăšam=быть разрушену, разстроену, провиниться, въ hif. разстроивать, а самый идолъ признается за олицетвореніе злого принципа. Почитаніе козла существовало у многихъ древнихъ народовъ. Но особенно оно было распространено у египтянъ, въ мендесскомъ помѣ нижняго Египта (культъ бога Мендеса). По этой причинѣ египтянамъ, какъ идолопоклонникамъ въ честь священнаго козла, закономъ воспрещено было ѣсть козлиное мясо. По этой же причинѣ они чуждались и даже враждебно относились къ евреямъ, которые не только ѣли козлиное мясо, но и въ жертву своему Іеговѣ приносили козловъ. Имѣя это въ виду, можно бы признать основательнымъ мнѣніе раввиновъ объ Ашимѣ. Но при всемъ томъ, оно не должно быть допущено, такъ какъ построено на ложномъ основаніи, каковымъ должно признать свидѣтельство Абен-Ездры [2]). Послѣдній произвольно еврейское слово šēmăh=šēm („имя“ Божіе), употреблявшееся у евреевъ вм. Іегова, замѣнилъ словомъ Ашима. Столь же нетвердымъ слѣдуетъ признать и другое раввинское мнѣніе, по смыслу котораго Ашима былъ simia, т. е. обезьяной. Это мнѣніе господствовало у раввиновъ, принимавшихъ іерусалимскій талмудъ. Левитъ Илія въ TischBi прямо отождествляетъ Asima и simia [3]). Въ пользу этого мнѣнія можетъ говорить господствовавшее у многихъ народовъ почитаніе обезьянъ съ хвостомъ. По свидѣтельству Діодора сицилійскаго (1, 20), оно было, напр., у жителей Гермополя (въ Египтѣ) и у нѣкоторыхъ изъ аравійскихъ народностей. По свидѣтельству другихъ писателей, культъ обезьянъ существовалъ на о. Цейлонѣ, въ нѣкоторыхъ областяхъ Бенгаліи, восточной Индіи, Испаніи и др. Но изъ этого еще не слѣдуетъ, что Ашима былъ представителемъ такого же культа въ Емаѳѣ и Самаріи. Аналогія не есть доказательство какого-либо мнѣнія, когда это мнѣніе не имѣетъ другихъ фактическихъ основаній; а таковымъ и должно признать мнѣніе еврейскихъ ученыхъ, принимавшихъ іерусалимскій талмудъ, основанное лишь на созвучіи словъ „Asima“ и „simia“. Гезеніусъ [4]) названіе Ашима

---

[1]) См. Scholz въ Götzendienst, 398,

[2]) По замѣчанію Зельдена (De diis Syris, Synt. II, c. 9), это свидѣтельство Абен-Ездры, высказанное имъ въ Praefatio ad Ester, вызвано давнишнею враждою евреевъ къ самарянамъ.

[3]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 305,

[4]) Thesaurus ašîmâ, ср. Гуляевъ проф., Историческія книги Св. Писа-

ставитъ въ связь съ персидскимъ названіемъ неба и зендскимъ açmano=небо и на этомъ основаніи полагаетъ, что Ашима былъ представителемъ неба или какой-нибудь планеты, или цѣлой системы извѣстныхъ въ древности планетъ, поклоненіе которымъ было распространено въ средней Азіи. Фюрстъ [1]), напротивъ, считаетъ этого идола за финикійское божество Есмуна, т. е. осьмой планеты, сверхъ семи планетъ, извѣстныхъ подъ общимъ именемъ „кабиры“ = κάβειροι, т. е. могучіе [2]). Какъ и всѣ кабиры, это божество служило олицетвореніемъ тайныхъ силъ природы.

§ 2. Нивхазъ.

Подъ именемъ Нивхаза (евр. Nibʰeḥaz, LXX Ναιβάς, въ ватик. сп. Ἀβααζέρ или Ἐβλαζέρ, вульг. Nebaḥaz, слав Авлазеръ) въ 4 кн. Цар. 17, 31 упоминается божество жителей вавилонскаго города Аввы, перенесенное ассирійскими колонистами въ Самарію послѣ паденія израильскаго царства. Это имя, какъ имя божества, встрѣчается еще вмѣстѣ съ именемъ Нергалъ въ одной надписи Тиглатъ Пилезера II [3]). По объясненію раввиновъ (Кимхи и Ярхи), это божество было почитаемо въ священной собакѣ и изображалось съ чертами этого животнаго. Оно имѣло такое же значеніе, какое египтяне приписывали своему Анубису, имя котораго на египетскомъ языкѣ означаетъ „собака“, „latrator“ [4]). Въ основѣ названнаго объясненія лежитъ производство имени Нивхазъ отъ евр. корня nāḇʰaḥ=лаять, latrare, а также чтеніе его въ нѣкоторыхъ талмудическихъ изданіяхъ nibʰeḥan, вм. nibʰeḥaz [5]). Въ пользу

нія В. З., стр. 350 и прот. П. Ѳ. Соларскій, Опытъ Библейскаго словаря собственныхъ именъ, т. I, „Ашима“.

[1]) Hebräisches u. Chaldäisches Handwörterbuch u d. A. T., ср. прот. П. Ѳ. Соларскій, тамъ же, и Schrader, K. A. T., 283.

[2]) Свѣдѣнія о кабирахъ можно читать въ соч. еп. Хрисанова „Религіи др. міра“, т. II, стр. 285—286. Изъ другихъ объясненій имени идола Ашимы, которыя, однако, не представляются правдоподобными, можно назвать слѣдующія. По объясненію однихъ, оно то же, что араб. 'ašama=левъ. По другимъ—то же что 'aṭam=глубокая долина, или 'ašimun=пустыня. Въ послѣднемъ случаѣ подъ Ашимой разумѣется божество пустыни См. у Schenkel'я въ Bibel-Lexikon, Bd. I, 264. Наконецъ, остроумно третье объясненіе, по которому имя „Ашима“ признается за сложное, состоящее изъ ēš = огонь и sᵉmayâ' = небо, или изъ ēš = огонь и yômā = день. Въ первомъ случаѣ оно означаетъ „небесный огонь“, во второмъ „ежедневный, постоянный огонь“. Такъ какъ огонь служилъ символомъ солнца, то Ашима считается за божество солнца. См. Kazpzov Apparatus historico-criticus, annot., p. 518.

[3]) Ménant, Annales, 139.

[4]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 307, ср. Selden, De diis Syris, II, c. 9. p. 328 и Karpzov, ibidem.

[5]) Scholz, Götzendienst. 399; ср. Schenkel, Bibel-Lexikon, Bd.IV, Nibhas

этого мнѣнія, повидимому, можетъ говорить слѣдующее обстоятельство. Въ Сиріи, на пространствѣ между Бейрутомъ и Триполисомъ, на одномъ возвышенномъ мѣстѣ найдена колоссальная фигура собаки Жители той мѣстности почитали ее за бога покровителя, изъ уваженія къ которому и дали его имя протекавшей тамъ рѣкѣ [1]). Существованіе вещественнаго памятника—статуи собаки у сирійцевъ, дѣйствительно, можетъ навести на мысль о существованіи подобныхъ статуй у другихъ народовъ древности, въ томъ числѣ у ассиріянъ и вавилонянъ. Однако эта мысль не можетъ быть признана справедливою по отношенію къ ассиріянамъ и вавилонянамъ. Изъ указаннаго обстоятельства нельзя заключить, будто и Нивхазъ вавилонянъ имѣлъ образъ собаки. Такое заключеніе отрицается особенностями духа ассиро-вавилонянъ. Подобно евреямъ, послѣдніе считали собаку презрѣннымъ животнымъ. По ихъ понятіямъ она была провозвѣстницей несчастій. Изъ презрѣнія къ ней они не могли не только позволить себѣ воздавать ей религіозное почтеніе, но даже не могли позволить изображенія ея ставить при входѣ въ дворцы и храмы. Если иногда и встрѣчаются на ассиро-вавилонскихъ памятникахъ изображенія собаки, то они не могутъ быть признаны за священно-религіозныя изображенія. Въ силу этого обстоятельства, а также и вслѣдствіе затрудненій, какія могутъ возникать при производствѣ слова Нивхазъ отъ глагола nâbʰaḥ (не имѣющаго буквы заинъ, которая въ словѣ Нивхазъ есть коренная, а не придаточная), мнѣніе еврейскихъ раввиновъ и не можетъ быть принято. Другіе толковники объясненіе имени идола Нивхаза стараются найти въ древнемъ персидскомъ языкѣ, гдѣ это имя выражаетъ собою понятіе темной силы и мрака [2]). Въ этомъ случаѣ Нивхазъ по идеѣ можетъ быть отождествленъ съ Небазомъ (nb'z) сабеевъ, княземъ тьмы и ада, котораго такъ описываютъ: „horrendus rex infernalis: posito ipsius throno ad telluris i. e. lucis et caliginis confinium, sed imo acherontis fundo pedibus substrato“ [3]). Такимъ образомъ, онъ можетъ быть признанъ представителемъ тьмы, какъ силы, враждебной свѣту [4]).

---

[1]) Scholz, ibidem, 400; ср. прот. П. Ѳ Солярскій, Опытъ Библейскаго словаря собственныхъ именъ, т III, „Нивхазъ“.

[2]) Прот: П. Ѳ. Солярскій, тамъ же, и Гуляевъ проф., Историческія книги Св. Писанія В. З., стр. 350.

[3]) Keil u Delitzsch, Commentar ü. 2 Kön., c. XVII, 31, ср. Schenkel, Bibel-Lexikon, Bd. IV. Nibhas, Gesenius Thesaurus; Scholz, Götzendienst, 400, Riehm, Handwörterbuch d. B. A., Nibchas.

[4]) Изъ другихъ объясненій имени можно упомянуть еще слѣдующія. Одни ученые, въ общемъ принимая раввинское объясненіе, полагаютъ, что

§ 3. Тартакъ.

Какъ и Нивхазъ, Тартакъ (евр. Tartâq, LXX Θαρθάχ, вульг. Tharthac, слав. Θарѳакъ) былъ божествомъ жителей вавилонскаго города Аввы, а впослѣдствіи ассирійскихъ колонистовъ въ Самаріи (4 Цар. 17, 31). Въ ассирійскихъ и вавилонскихъ надписяхъ доселѣ еще не найдено его имени. Потому въ настоящее время трудно опредѣлить, какое значеніе онъ имѣлъ въ миѳологическихъ представленіяхъ древнихъ вавилонянъ.

По объясненію еврейскихъ раввиновъ (Кимхи, Ярхи и другихъ), которые ничего изъ сказаннаго въ Библіи не хотѣли оставить безъ объясненія, божество это принадлежало къ разряду зоолатрическихъ божествъ. Оно было почитаемо въ священномъ ослѣ и изображаемо въ формѣ этого животнаго [1]), подобно египетскому Тифону, который представляется на египетскихъ памятникахъ съ головою осла [2]). Этотъ оселъ служилъ символомъ планеты Марса, какъ вѣстника зла и несчастій. Предметомъ языческаго почитанія онъ сдѣлался или за свой неистовый ревъ, или какъ любимецъ похотливыхъ женщинъ [3]). Такое объясненіе значенія Тартака представляется, однако, мало вѣроятнымъ. По замѣчанію знатоковъ языческихъ религій, ни однимъ примѣромъ нельзя подтвердить существованія у древнихъ народовъ почитаніяословъ [4]). Если у древнихъ египтянъ оселъ и посвящался Тифону,

---

Нивхазъ былъ олицетвореніемъ планеты Меркурія. Собака, отличающаяся особеннымъ чутьемъ, служила его символомъ. Другіе считаютъ его солнечнымъ божествомъ, сближая его имя съ nbhq=lucidus отъ bâhaq=lucere, блестѣть, или, производя его отъ phz = leviter diffluxit, легко разливаться, у халдеевъ cucurrit, бѣжать, придаютъ ему значеніе. rapidus, festinans, subsiliens. Въ послѣднемъ случаѣ имя Нивхазъ будетъ указывать на быстроту распространенія солнечнаго свѣта. См. Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 518 annot.

[1]) Selden, De diis Syris, II, c. 9, p 323, Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, p. 308; Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 518 annot., Buddeus, Historia Ecclesiastica, II, 530.

[2]) Ebers, Aegypten u. d. Bücher Moses 1,246.

[3]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, 308.

[4]) См. Karpzov, Apparatus historico-criticus, 518 annot. и Buddeus, Hisroria Ecclesiastica, II, p. 530. Баснословные разсказы римскаго историка Тацита (Historia, lib. V, c 3—4) о существованіи культаословъ у евреевъ со времени Моисея, перваго виновника этого культа, до христіанскихъ временъ, когда христіане будто стали воздавать божескую честь ослиной головѣ, не могутъ служить опроверженіемъ высказаннаго положенія, не смотря на частое ихъ повтореніе врагами еврейскаго народа и христіанской религіи. Они основательно опровергнуты христіанскими апологетами Минуціемъ Феликсомъ и Тертулліаномъ. Первый изъ нихъ, излагая разговоръ христіанина съ служителемъ языческихъ боговъ, между прочимъ, сказалъ.

такъ что они, вмѣсто слова „оселъ“, іероглифически изображали

„Какъ несправедливо вы поступаете, когда произносите судъ о томъ, чего незнаете и не изслѣдовали: повѣрьте нашему раскаянію, потому что мы и сами такъ дѣлали, когда, будучи прежде ослѣплены и ничего не видя, одинаково съ вами думали, будто христіане поклоняются чудовищамъ, ѣдятъ мясо младенцевъ и въ своихъ собраніяхъ предаются разврату; мы не понимали, что все это басни, пущенныя демонами, никогда не изслѣдованныя, ничѣмъ недоказанныя... Такія-то басни демоны нашептываютъ въ уши невѣжественныхъ людей, чтобы поселить въ нихъ къ намъ страхъ и отвращеніе. И это неудивительно. такъ какъ человѣческая молва, которая всегда питается выдумками, истощается, какъ скоро обнаружится истина, то демоны всячески стараются выдумывать и распространять ложные слухи Здѣсь и источникъ той молвы, о которой ты (т. е. Цецилій) говорилъ, будто христіане воздаютъ божескую честь ослиной головѣ. Кто же столько глупъ, что станетъ почитать такую вещь. Кто же такъ безсмысленъ, чтобы вѣрить этому почитанію?“ (Октавій, 28. См. „Сочиненія древнихъ христіанскихъ апологетовъ II в“. въ рус. пер. о. Преображенскаго, стр. 351—352). Второй, т. е. Тертулліанъ, защищая христіанъ противъ язычниковъ, сказалъ· „Нѣкоторые изъ васъ мечтали, будто Богъ нашъ есть ослиная голова. Изобрѣтатель сей сказки Тацитъ. Въ пятой главѣ своей исторіи, говоря о войнѣ іудеевъ онъ восходитъ до начала ихъ происхожденія, и, насказавъ много кое-чего, какъ ему было угодно, о ихъ имени и религіи, повѣствуетъ, что іудеи, освободясь отъ ига египтянъ, или будучи по мнѣнію его ими изгнаны, и проходя обширныя Аравійскія пустыни, готовы были умереть отъ жажды, какъ вдругъ увидѣли ословъ, шедшихъ на водопой, и указавшихъ имъ источникъ; къ чему присовокупляетъ, что они изъ благодарности возвели осла въ свое божество. Изъ сего выведено заключеніе, что христіане, привязанные къ іудейскимъ суевѣріямъ, покланяются тому же идолу. Между тѣмъ сей же самый историкъ, столь обильный выдумщикъ лжей, вмѣстѣ съ тѣмъ приводитъ, что Помпей, по завоеваніи Іерусалима, вошедши въ храмъ, чтобы узнать сокровеннѣйшія таины іудейской религіи, не нашелъ тамъ подобнаго призрака Нѣтъ сомнѣнія, что если бы оселъ былъ предметомъ обожанія іудеевъ, то они поставили бы его въ святилищѣ преимущественно передъ всякимъ другимъ мѣстомъ, дабы устранить отъ него святотатственное любопытство Никому не было позволено входить въ него, кромѣ священниковъ, и завѣса, отдѣлявшая его отъ прочихъ частей храма, скрывала его отъ взоровъ всякаго другого. Не лучше ли вамъ посмотрѣть на самихъ себя? Вы, напримѣръ, не можете отречься, чтобы не обожали лошадей и скота съ богинею ихъ Эпоною. Потому-то, можетъ быть, вы и упрекаете христіанъ, будто они, живя между обожателями разнаго рода скота, ограничиваются поклоненіемъ одному ослу“. (Апологія, XVI. См. творенія Тертулліана въ рус. пер. Карпѣева, стр. 39, 40). Не могутъ говорить противъ высказаннаго положенія (о томъ, что ни у одного народа не было культа ословъ) и басни александрійскаго грамматика Апіона (у Іос. Флавія, противъ Апіона, 2, 10) о почитаніи іудеями въ іерусалимскомъ храмѣ ослиной головы, поводомъ къ чему послужила найденная Антіохомъ Епифаномъ въ этомъ храмѣ, при его разрушеніи, золотая ослиная голова, а также ложь историка Демокрита, утверждавшаго, будто евреи не только почитали золотую голову осла, но и приносили ей человѣческія жертвы (у Свиды подъ словомъ Ἰούδας). Клевету перваго (Апіона) опровергъ Іосифъ Флавій. Ложь второго обстоятельно раскрыта въ трудѣ Буддея „Historia Ecclesiastica“, t. I, p. 545. Ср. S c h o l z, Gotzendienst, 429—431.

животное Тифона (желтое, съ большими заостренными ушами, кривой мордой и съ высоко приподнятымъ хвостомъ), то не потому, что почитали его, какъ бога, а напротивъ потому, что хотѣли возбудить отвращеніе къ нему, какъ нечистому животному. Въ этомъ случаѣ достойны вниманія слѣдующія слова Плутарха: Ὄνον δὲ κατακρημνίζοντες κοπτῖται, διὰ τὸ πυῤῥὸν γεγονέναι τὸν Τυφῶνα, καὶ ὀνώδη τὴν χρόαν. Βουσιρῖται δὲ καὶ Λυκοπολῖται σάλπιγξιν οὐ χρῶνται τοπαράσαν, ὃς ὄνῳ φθεγγομέναις ἐμφερές· καὶ ὅλως τὸν ὄνον, οὐ καθαρὸν, ἀλλὰ δαιμονικὸν ἡγοῦνται ζῶον εἶναι, διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ὁμοιότητα κ. τ. λ. (De Iside, c. XIV) [1]).

По другому объясненію, Тартакъ былъ солярнымъ божествомъ. Онъ олицетворялъ собою солнечную колесницу или вообще солнце, которое у поэтовъ иногда представляется подъ образомъ человѣка, управляющаго колесницей, напр. у Овидія въ миѳѣ о Фаэтонѣ (Metamorphos. lib. II). На это указываетъ его имя „Tartâq“ = „колесница солнца“, происходящее отъ ratak^{h} = „колесница“ (въ халдейскомъ языкѣ) [2]). Хотя защитники этого объясненія, въ виду того, что въ словѣ ratak^{h} на концѣ пишется k, а въ Tartâq—q, и утверждаютъ, будто въ еврейскихъ словахъ возможна замѣна одной буквы другою (k вм. q), тѣмъ не менѣе остановиться на ихъ объясненіи невозможно, по бездоказательности его. Съ другой стороны, принять это объясненіе за вѣроятное не позволяетъ и то соображеніе, что слово Тартакъ не еврейскаго происхожденія.

По замѣчанію нѣкоторыхъ библеистовъ [3]), корень слова Тартакъ въ древнемъ персидскомъ языкѣ, гдѣ оно выражаетъ понятіе о мракѣ или глубокой тьмѣ. Идолъ, носящій это имя, въ такомъ случаѣ признается по идеѣ сходнымъ съ Нивхазомъ. Онъ считается представителемъ тьмы, какъ силы, враждебной свѣту. Какъ демонъ подземнаго міра и герой тьмы (такое значеніе слово tar-thakh имѣетъ на пельвійскомъ языкѣ), онъ имѣлъ такое же значеніе, какое Сатурнъ или Марсъ, т. е. считался вѣстникомъ зла и несчастій. Съ принятіемъ такого предположенія и городъ Авву, гдѣ господствовало служеніе этому идолу, и откуда оно перешло въ Самарію, необходимо будетъ признать за персидскій городъ, лежавшій на границѣ Персіи, гдѣ вмѣстѣ съ богомъ

---

[1]) Karpzov, Apparatus historico-criticus, p. 518 annot.

[2]) См. ibidem объясненіе Ivriev'a и Buddeus, Historia Ecclesiastica, t. II, 530.

[3]) Gesenius, Commentar ü. Iesaia, II, 348, ср Keil u. Delitzsch, Biblischer Commentar ü. 2 Кон., 350 и Гуляевъ проф., Историческія книги Св. Писанія В. З, 350.

свѣта почитался богъ тьмы [1]), что однако представляется мало вѣроятнымъ. Вѣроятнѣе считать этотъ городъ за вавилонскій или месопотамскій [2]). Въ виду этого необходимо и чтимаго въ немъ идола признать за вавилонское божество. Имя его напоминаетъ аккадское имя божества Turtak, имѣвшаго отношеніе къ рѣкѣ Тигру и называвшагося также I-tak [3]). Въ одномъ аккадскомъ гимнѣ, начинающемся призваніемъ бога Nin=a=zu, Turtak или I-tak называется могущественнымъ героемъ, сильнѣйшимъ распускателемъ сѣтей между богами (Der Gott Itak, der mächtige Held, der gewaltigste Schlingenleger unter den Göttern). Онъ былъ божествомъ рѣки Тигра. Супругою его была богиня Nin-muk [4]). Дѣятельность его, какъ показываетъ этимологія его имени (I-tak = высокій, сильный раззоритель), была аналогична дѣятельности бога Dibbarra, бога гибели и язвы. Библейскій Тартакъ, если считать его аналогичнымъ аккадскому Turtak, на этомъ основаніи можетъ быть уподобленъ по дѣятельности богу Dibbarra и признанъ спутникомъ послѣдняго [5]). Такимъ образомъ, оказывается, что онъ былъ божествомъ низшаго разряда, какъ и Dibbarra.

§ 4. Нисрохъ.

Нисрохъ (евр. Nis^{e}rōk^{h}) есть названіе ассирійскаго божества. Въ священныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта это названіе встрѣчается только два раза: въ 4 Цар. 19, 37 и въ кн. пр. Исаіи 37, 38,

---

[1]) См. у прот. П. Ѳ. Соларскаго, Опытъ Библейскаго словаря собств. именъ, III, стр 53.

[2]) Мѣстоположеніе этого города въ настоящее время съ точностію не опредѣлено. Древнія надписи ничего не говорятъ о немъ. Упоминаніе о немъ находится только въ Библіи (4 Цар. 17, 24. 31), гдѣ онъ еще называется Ивва (4 Цар. 18, 34; 19, 13; ср. Ис. 37, 13 по рус. пер.). Изъ этого упоминанія о немъ на ряду съ несомнѣнно месопотамскими городами: Вавилономъ, Куѳой и Сепфаруимомъ, съ одной стороны, и съ несомнѣнно сирійскими Емаѳомъ и Арпадомъ, съ другой (4 Цар. 17, 24. 30. 31; Ис 37, 13).—можно заключить, что онъ принадлежалъ или къ числу месопотамскихъ городовъ, или къ числу сирійскихъ. Но послѣднее предположеніе несогласно съ 4 Цар. 18, 34, гдѣ Авва вмѣстѣ съ несомнѣнно месопотамскими городами: Сепфаруимомъ и Еной противополагается несомнѣнно сирійскимъ городамъ Емаѳу и Арпаду. Является, поэтому, необходимость принять первое предположеніе, по смыслу котораго Авва есть городъ месопотамскій. Riehm, Handworterbuch d. B. A, 125. По предположенію прот. П. Ѳ. Соларскаго (Опытъ Библ. слов. собств именъ, 1, Авва), положеніе его недалеко отъ Вавилона, между Еной или Анатомъ и Хаборомъ при Ефратѣ.

[3]) Schrader, K. A. T, 283, ср. Riehm, Handworterbuch d. B. A, 1614.

[4]) Lenormant, Magie u. Wahrsagekunst, 12.

[5]) Smith, Chaldaische Genesis, 309. 310; Lenormant, Magie u. Wahrsagekunst, 128, Anm. 3.

въ обоихъ случаяхъ при описаніи насильственной смерти ассирійскаго царя Сеннахерима, послѣдовавшей отъ руки сыновей его Адраммелеха и Шарецера въ храмѣ этого бога во время религіознаго поклоненія ему [1]).

Въ извѣстнѣйшихъ переводахъ Священнаго Писанія и у древнихъ писателей имя Нисрохъ читается неодинаково. Въ различныхъ спискахъ перевода LXX оно читается такъ: Μεσεράχ, Ἐσθράχ, Ἐσδράχ, Ἐσοράχ (4 Цар. 19, 37), Νασαράχ, Ἀσαράχ, Ἀσαράκ, (Ис. 37, 38), въ сир. пер. Nesroch, араб. Nesracha, вульг. Nesroch, слав. Месерахъ (4 Цар.) и Насарахъ (Ис.). У Іосифа Флавія (Древн. Іуд. X, 1. 5) оно встрѣчается въ формѣ Ἀράσκη [2]).

Неодинаково опредѣляется библеистами и значеніе этого имени, равно какъ и существо бога, носящаго его.

По объясненію раввиновъ, оно сложное. Одни изъ нихъ (Ярхи или Раши) полагаютъ, что оно состоитъ изъ nîs^{e}râ, n^{e}sârâ=доска и nôaḥ=Ной и означаетъ „доска изъ Ноева ковчега“ [3]). Другіе принимаютъ его въ значеніи „орелъ Ноя“, усматривая въ немъ соединеніе именъ: nis^{e}râ=орелъ, aquila и nôaḥ=Ной [4]). Оба эти объясненія въ общемъ принимаются и позднѣйшими изслѣдователями, которые между собою расходятся только въ сужденіи о формѣ идола, носящаго это имя. Такъ, Кирхеръ [5]), держась перваго объясненія имени, говоритъ, что символомъ Нисроха служило судно, представлявшее Ноевъ ковчегъ, съ капищемъ или идольскимъ храмомъ внутри. Ассиріяне обыкновенно прибѣгали къ нему въ несчастныхъ обстоятельствахъ, ища у него защиты отъ золъ и напастей, подобно тому, какъ въ такихъ же случаяхъ, по сказанію древнихъ историковъ (см. у Іос. Флав., Древн. Іуд. I, 3. 6), дѣлали жители Арменіи, снимавшіе смолу съ части Ноева ковчега, тамъ на горѣ остановившагося, и употреблявшіе ее, въ видѣ амулета, для отвращенія золъ. Бейеръ [6]), принимая второе

---

[1]) По іудейскому преданію (равв. Соломонъ), сыновья Сеннахерима рѣшились погубить отца изъ страха собственной смерти, ибо они узнали объ его обѣтѣ принести ихъ въ жертву богамъ, у которыхъ онъ искалъ защиты отъ ярости озлобленнаго народа. Херасковъ прот., Обозрѣніе Историческихъ книгъ В. З., 1878, стр. 290.

[2]) Эта форма имени, равно какъ и встрѣчающіяся въ нѣкоторыхъ спискахъ LXX формы Ἐσθράχ и Ἐσδράχ, должна быть признана опиской. См. Якимовъ И. С., Ѳ. Г. Елеонскій и И. Г. Троицкій, Толк. на кн. св. пр. Ис., гл. 37, стр. 612.

[3]) Beyer, Additamenta ad Selden, De diis Syris, p. 310; Karpzov, Apparatus historico—criticus, 519 annot.

[4]) Beyer, ibidem.

[5]) Ibidem, p. 309—310.

[6]) Ibidem, p. 310—311.

производство имени (отъ nis^{e}râ nôaḥ = орелъ Ноя) и усматривая въ немъ синекдохическое выраженіе („орелъ Ноя“, вм „птица Ноя“, частнѣе — „голубь“), полагаетъ, что символомъ Нисроха служилъ голубь, походившій на того голубя, котораго Ной выпускалъ изъ ковчега. Возможность такого объясненія онъ усматриваетъ въ томъ, что ассиріяне дѣйствительно почитали голубей.

Означенное объясненіе имени идола Нисроха, равно какъ и пониманіе существа его, очень искусственно; оно основано лишь на созвучіи, а потому и не возбуждаетъ къ себѣ довѣрія.

Въ позднѣйшей библейской литературѣ является господствующимъ предположеніе, по смыслу котораго Нисрохъ былъ божествомъ астральнаго типа. Такъ, Іврієвъ полагаетъ, что подъ этимъ именемъ, означающимъ „орелъ“, у ассиріянъ чтился Белъ [1]). Икенъ, производя имя Нисрохъ отъ s^{e}rak^{h} = господствовать, считаетъ его за названіе Сатурна [2]). Лайярдъ [3]), которому слѣдуетъ Баудиссинъ [4]), въ имени Нисрохъ видитъ поврежденную форму имени ассирійскаго бога Ассура, Онъ говоритъ, что Сеннахеримъ былъ убитъ въ храмѣ бога Ассура. Въ виду этого, встрѣчающіяся скульптурныя изображенія или фигуры съ орлиными головами онъ относитъ къ божеству Ассуру. По его мнѣнію, названіе Нисрохъ, означающее „орелъ“, дано было ассирійскому національному божеству Ассуру евреями. Послѣднее мнѣніе, однако, не можетъ быть признано за достовѣрное: въ ассирійскихъ надписяхъ Ассуръ и Нисрохъ представляются какъ два отдѣльныя божества. Большинство другихъ филологовъ-экзегетовъ склоняется къ производству имени бога отъ nešer = орелъ, коршунъ, съ прибавкою къ этому корню окончанія ок или ach [5]). Въ этомъ случаѣ Нисрохъ признается за божество созвѣздія орла, а его символомъ считается орелъ. Это мнѣніе основывается, главнымъ образомъ, на томъ соображеніи, что орелъ пользовался глубокимъ уваженіемъ у многихъ древнихъ народовъ, напр.: арабовъ, финикіянъ, персовъ и др. [6]). Такъ какъ „Нисрохъ“ пишется чрезъ s, а не чрезъ š, какъ слѣдовало бы писать при производствѣ его имени отъ nešer, съ одной стороны, и такъ какъ въ ассирійскомъ языкѣ нѣтъ имени nešer, — съ другой, то означенная этимологія имени представляется

---

[1]) Buddeus, Historia Ecclesiastica, t. II, p. 531; Karpzov, Apparatus historico—criticus, 519 annot.

[2]) Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толк. на кн. св. пр. Ис. гл. 37, стр. 611.

[3]) Nineveh u. Babylon, 484 Anm.

[4]) Herzog, Real-Encyklopädie, 2 Aufl., Bd. X, 604—605.

[5]) Gesenius, Der Prophet Jesaia, c. 37; Гуляевъ проф., Историческія книги Св. Писанія В. З., стр. 364 и др.

[6]) Scholz, Gotzendienst, 392.

сомнительною. Для обозначенія „орла“ ассиріяне употребляли слово nasru (отъ nasara = изрубить). Отъ этого слова, съ присоединеніемъ къ нему окончанія а к или а к и, по предположенію новѣйшихъ изслѣдователей [1]), и должно производить слово Нисрохъ, первоначальное чтеніе котораго сохранилось въ греч. Νασαράχ, или, вслѣдствіе сходства звуковъ m и n въ ассирійской рѣчи, Μεσεράχ, или, вслѣдствіе произношенія m и n какъ тонкаго дыханія, — 'Ασαράχ, 'Ασαράκ и 'Εσεράχ. Въ переводѣ на русскій языкъ оно будетъ означать: „парящій, летящій, подобно орлу“, что вполнѣ соотвѣтствуетъ изображенію его на ассирійскихъ памятникахъ въ видѣ человѣка съ крыльями и съ головою орла или коршуна [2]).

Въ спискѣ ассиро-вавилонскихъ боговъ, найденномъ въ библіотекѣ царя Асурбанипала, Нисроху соотвѣтствуетъ имя Ао или 'I—α, по вавилонской космогоніи Дамаскія 'Αώς [3]). Послѣднее имя находится въ первой тріадѣ боговъ (Anu, Bil, 'I—α), происшедшей отъ Ассура и имѣвшей высшее значеніе по сравненію съ слѣдующими двумя группами боговъ. Отсюда и Нисрохъ, какъ одинъ изъ боговъ этой группы или тріады, долженъ быть признанъ за божество высшаго порядка. Въ настоящее время принимается за достовѣрное, что Ао олицетворялъ собою силу движенія воздуха и имѣлъ значеніе разума, зиждущаго міръ. Онъ былъ завершеніемъ того производительнаго начала, которое было олицетворено въ Белѣ. Въ физическомъ смыслѣ онъ олицетворялъ собою бога движенія первоначальной воды, т. е. жидкаго хаотическаго вещества, почему въ надписяхъ иногда называется „владыкою водъ, господиномъ моря, царемъ бездны, правителемъ“. Въ противоположность Белу, олицетворявшему силу неба, онъ представлялъ олицетвореніе силъ въ области земной и человѣческой жизни, былъ богомъ плодородія, который веселитъ свой народъ, виновникомъ роста плодовъ и животныхъ, источникомъ счастія и изобилія, за что и былъ посвященъ ему мѣсяцъ апрѣль (Airu) [4]). Изъ показанія ассирійскихъ надписей видно, что и Нисрохъ былъ воплощеніемъ тѣхъ же свойствъ. Подобно Билти или Милиттѣ Цирбанитъ, богинѣ рожденія, онъ покровительствовалъ супружествамъ и заботился объ увеличеніи семействъ [5]). Въ этомъ послѣднемъ его

---

[1]) См. Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толкованіе на кн. св. пр. Ис. гл. 37, стр. 612.

[2]) Layard, Nineveh u. seine Ueberreste, 420. 421. Здѣсь (I Fig.) можно видѣть и изображеніе этого бога.

[3]) Theologische Studien u. Kritiken, 1874, 337. 338. 339, ср. К. А. Т., 329.

[4]) Ménant, Annales, 251. 253. 254.

[5]) Ibidem, 199, ср. Ленорманъ, Руководство въ древней исторіи Востока, т. I, вып. 2, стр. 368.

свойствѣ заключается причина того, почему нѣкоторые ассиріологи (Оппертъ) [1]) производили его имя отъ ассир. глагола sarak, тождественнаго по значенію съ арабскимъ šarika = соединять, связывать, придавая ему значеніе „союзника“, бога, соединяющаго, связывающаго брачныя узы, благословляющаго браки, или, если придавать этому глаголу значеніе „раздавать“, — бога „добраго, милостиваго, щедраго“ [2]).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Фаталистическія божества древнихъ язычествовавшихъ евреевъ: Гадъ и Мени.

Къ числу боговъ, служеніемъ которымъ запятнали себя древніе евреи, пророкъ Исаія въ 65 главѣ своей пророческой книги относитъ Гада и Мени. Упрекая своихъ единоплеменниковъ за идолослуженіе въ честь этихъ боговъ, пророкъ отъ имени Господа возвѣщаетъ имъ за это страшный судъ Божій. Онъ такъ говоритъ: *Васъ, которые оставили Господа, забыли святую гору Мою, приготовляете трапезу для Гада, и растворяете полную чашу для Мени,— васъ обрекаю Я мечу, и всѣ вы преклонитесь на закланіе, потому что Я звалъ, и вы не отвѣчали, говорилъ, и вы не слушали, но дѣлали злое въ очахъ Моихъ, и избирали то, что было неугодно Мнѣ (11 и 12 ст.)*. Строгость суда Божія, возвѣщеннаго богоотступникамъ за служеніе этимъ божествамъ, показываетъ, что послѣднія крайне опасны были для чистоты вѣры богоизбраннаго народа. Какъ и астральныя божества, они были натуралистическими. Служеніе имъ имѣло не духовный характеръ, а чувственный, земной, льстившій чувственности страстныхъ еврейскихъ натуръ. Какъ видно изъ приведеннаго пророческаго свидѣтельства, въ честь ихъ евреи устрояли роскошные пиры или возлежанія, на подобіе тѣхъ, о которыхъ говорится у пр. Іереміи въ 7, 18; 44, 17; 51, 44, Діодора

---

[1]) См. Scholz, Götzendienst, 393, ср. Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толков. на кн. св. пр. Ис. гл. 37, стр. 611.

[2]) Schrader, Assyrisch — babylonische Keilinschriften, 167. Нѣкоторые изслѣдователи имя Нисроха производятъ отъ sarka, sarkan, придавая этому идолу значеніе „господинъ, надзиратель“, основываясь на томъ, что въ надписяхъ иногда онъ называется „господиномъ тайнъ и богомъ разума“ (Schenkel, Bibel-Lexikon, „Nisroch“.). Иные отождествляютъ его съ Ассаръ или Ассаракъ, хотя это и трудно допустить, такъ какъ въ словѣ Ассаръ или Ассаракъ нѣтъ буквы n (= н), — и въ такомъ случаѣ принимаютъ его за божество огня. См. у прот. П. Ѳ. Солярскаго въ Опытѣ Библейскаго словаря собствен. именъ, т. III, Нисрохъ.

сицилійскаго II, 9, блаж. Іеронима въ Толкованіи на 65 гл. кн. пр. Исаіи [1]) и др. Для удобства возлежанія, обыкновенно, ставился столъ, вокругъ котораго полагались подушки. На подушки полагались изображенія боговъ. Обиліе яствъ и питій и было жертвою въ честь этихъ боговъ.

На какое время падаетъ идолослуженіе еврейскаго народа въ честь Гада и Мени, у прор. Исаіи прямо не сказано. Но изъ того обстоятельства, что пророкъ возвѣщаетъ Божественный приговоръ относительно идолопоклонниковъ с в о и м ъ с о в р е м е н н и к а м ъ, говоря: *приготовляете* трапезу для Гада, *растворяете* полную чашу для Мени, можно заключить, что это идолослуженіе имѣло мѣсто въ вѣкъ пр. Исаіи. Въ частности, оно падаетъ на время правленія нечестиваго Манассіи, извѣстнаго ревнителя идолопоклонства. Къ этому времени относится написаніе 65 гл. кн. пр. Исаіи, въ которой дѣлаются указанія и на нѣкоторыя другія суевѣрія въ средѣ еврейскаго народа [2]). Но есть основаніе полагать, что этому идолослуженію предавались и евреи, жившіе въ Вавилонѣ и измѣнившіе Іеговѣ въ то время, когда большинство на рѣкахъ вавилонскихъ воспоминало Сіонъ и разрушенныя его святыни. Такимъ основаніемъ можетъ служить упоминаніе о сыновьяхъ Азгада, возвратившихся изъ Вавилона вмѣстѣ съ Зоровавелемъ (I Ездр. 2, 12; 8, 12; Неем. 7, 17; 10, 15). Какъ извѣстно, большинство собственныхъ еврейскихъ именъ состоитъ изъ именъ Божіихъ и какихъ либо предикатовъ. Подобно другимъ именамъ, и Азгадъ должно признать за составленное изъ „Гадъ“, названія божества, и „аз“ = могущественный. Въ переводѣ на русскій языкъ оно можетъ означать: „Гадъ могущественъ“. Такое имя могло быть дано родоначальнику фамиліи Азгада только въ періодъ почитанія бога Гада. Къ этому можно прибавить и то соображеніе, что въ отдѣлѣ книги пр. Исаіи, отъ 40—66 гл., содержится пророческое изображеніе исторіи царства Божія на землѣ со времени плѣненія еврейскаго народа до времени распространенія вѣры въ истиннаго Бога и истиннаго богопочитанія среди всѣхъ народовъ. Пророкъ Исаія пророческимъ взоромъ обнимаетъ событія вѣры и жизни еврейскаго народа въ различныя времена и однородныя объединяетъ

---

[1]) У блаж. Іеронима такъ говорится объ обычаѣ язычниковъ пировать въ честь боговъ: „Во всѣхъ городахъ, особенно же въ Египтѣ и въ Александріи, есть древній идолопоклонническій обычай въ послѣдній день года и послѣдняго мѣсяца ставить столъ, наполненный разными яствами, и растворенную чашу съ медомъ, чтобы предугадать плодородіе будущаго года. Это же дѣлали и израильтяне“.

[2]) Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толков. на кн. св. пр. Ис, стр. 662.

въ одной картинѣ. Возможно допустить, что въ упрекѣ его современникамъ за идолослуженіе въ честь Гада и Мени заключался и упрекъ позднѣйшимъ іудеямъ, зараженнымъ однимъ и тѣмъ же грѣхомъ. Пророкъ и о будущемъ могъ сказать въ настоящемъ времени: такъ какъ оно представлялось ему живо.

Значеніе Гада и Мени съ точностью трудно опредѣлить. По объясненію большинства ученыхъ, слово Гадъ (евр. Gād^h)—семитическое. Происходя отъ глагола gād^{h}ad^h=срѣзывать, раздѣлять, оно означаетъ: „назначенное, опредѣленное (судьбою), судьба, счастье“. Съ нарицательнымъ значеніемъ оно встрѣчается въ переводѣ LXX (Быт. 30, 11: bāg^{h}ād^h='ἐν τύχῃ) и въ сирійскомъ языкѣ, а также въ нѣкоторыхъ собственныхъ именахъ, употреблявшихся на Кипрѣ (gd't'=счастье Ата“, gd't) и въ Карѳагенѣ (gdn'mt, n'mgd и др.) Впослѣдствіи абстрактное понятіе „счастье“ сдѣлалось конкретнымъ, и словомъ Гадъ стали называть божество счастья. Подобное было и у арійскихъ народовъ. Такъ, у грековъ τύχη=счастье впослѣдствіи сдѣлалось названіемъ божества того же имени (Тихи). Санскритское bhaga=счастье сдѣлалось именемъ бога Шивы. Древне-персидское baha стало означать Богъ, а зендское bagha—божество. Βαγαῖος есть фригійское названіе Зевса [1]).

Какъ имя божества, Гадъ только однажды упоминается въ Библіи, но въ соединеніи съ другими именами, напр. мѣстными, нѣсколько разъ. Изъ именъ послѣдняго рода можно назвать, напр., Мигдал-Гадъ (Іис. Нав. 15, 37). Въ этомъ имени, означающемъ „башня Гада“, Гадъ есть названіе божества Такъ какъ это имя хананейскаго происхожденія, то изъ него можно заключить, что Гадъ пользовался уваженіемъ у хананейскихъ народностей. Однако по происхожденію онъ (Гадъ) долженъ быть признанъ не хананейскимъ божествомъ. Изъ собственнаго имени „Азгада“ видно, что онъ чтимъ былъ и въ Вавилонѣ. Тѣмъ не менѣе нельзя считать его и вавилонскимъ божествомъ (кореннымъ). Хананейскимъ божествомъ, равно какъ и вавилонскимъ, онъ могъ сдѣлаться лишь впослѣдствіи чрезъ заимствованіе отъ сиріянъ, къ числу боговъ которыхъ и должно его отнести.

Въ переводѣ пешито еврейскому названію „Гадъ“ соотвѣтствуетъ Gado=счастье. Сирійскіе переводчики Библіи, очевидно, библейскаго Гада признавали аналогичнымъ сирійскому Gado. Послѣдній, кромѣ сходства по имени, имѣлъ сходство съ библейскимъ Гадомъ и по культу. По свидѣтельству Исаака антіохійскаго, сирійцы въ честь его на кровляхъ домовъ устрояли пиры [2])

---

[1]) Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 77.

[2]) Scholz, Götzendienst, 410, ср. Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 77.

Непремѣнною принадлежностью этихъ пировъ служила drgš=lectica, lectus, cunabula [1]). Такъ замѣчается въ талмудѣ. На вопросъ: что такое drgš ? 'Ula отвѣчаетъ такъ: dgd' 'rs' „ложе Гада“, т. е. посвященная Гаду, какъ божеству счастья, софа. Въ поясненіе къ этому, раввинъ Раши въ примѣчаніи къ трактату Nedarim, 56, a (гдѣ приводится представленный разговоръ) говоритъ: „это было ложе, которое устроялось для духа; на немъ никто не спалъ“. Въ примѣчаніи къ другому трактату Sanhedrin, 20, a онъ замѣчаетъ: „существовалъ обычай ставить въ горницѣ столъ и ложе, которые не были въ употребленіи, но существовали только для домашняго духа“. О существованіи такого же обычая говоритъ и другой раввинъ Нпзимъ [2]). Изъ этихъ свидѣтельствъ видно, что сирійскій Gado имѣлъ значеніе лишь домашняго духа. По аналогіи такое же значеніе должно приписать и библейскому Гаду. LXX толковниковъ такъ и поняли значеніе послѣдняго. Они не назвали его именемъ θεός=богъ, а δαιμόνιον (въ слав. *демонъ*), показавъ этимъ, что онъ не былъ божествомъ, а лишь духомъ, не имѣвшимъ предиката божества. Абен — Ездра говоритъ, что онъ есть звѣзда правды, которая наставляетъ на всякое доброе дѣло [3]). Онъ есть олицетвореніе счастья, геній счастья [4]). Въ этомъ смыслѣ нужно понимать и названіе его „fortuna“, данное ему составителемъ латинскаго перевода (вульгаты) въ 65 гл. кн. пр. Исаіи.

Изъ другихъ объясненій реальнаго значенія Гада [5]) наиболѣе серьезными представляются два. По одному изъ нихъ Гадъ былъ

---

[1]) Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus, II, 226.

[2]) Ibidem, II, 226. 227.

[3]) Якимовъ И. С., Елеонскій Ѳ. Г. и Троицкій И. Г., Толков. на кн. св. пр. Ис. 65 гл., стр. 920.

[4]) По значенію библейскій Гадъ можетъ быть уподобленъ пальмирскому Гаду, называемому на одной пальмирской надписи рядомъ съ Malach Bel или Malak-Bal и вмѣстѣ съ Theimi (Scholz, Gotzendienst, 410), а также— Гаду сабеевъ, который извѣстенъ былъ у нихъ подъ именемъ rabb el bath, т. е. господинъ счастья. Культъ послѣдняго сходенъ съ культомъ библейскаго Гада. По свидѣтельству арабскихъ историковъ, сабеи въ честь его устроили пиршества, отъ 29 числа второго мѣсяца держа осмидневный постъ, во время котораго ночью ломали мягкій хлѣбъ, брали ячмень, солому, ладонъ и зеленыя мирты и все это окропляли масломъ, послѣ чего эта масса разсыпалась въ жилищахъ. Въ это время они говорили: „о, вы, странствующіе по ночамъ, вѣстники рока! здѣсь есть хлѣбъ для вашихъ собакъ, ячмень и солома для вашихъ верховыхъ коней, масло для вашихъ лампадъ, мирты для вашихъ вѣнковъ, войдите съ миромъ и отойдите съ миромъ, и даруйте добрый жребій намъ и дѣтямъ нашимъ“ (Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus, II, 32, ср. 226; Schenkel, Bibel—Lexikon, IV, „Meni“)..

[5]) Сводъ древнихъ объясненій значенія Гада можно найти въ сочиненіи Зельдена „De diis Syris“, I, 1.

олицетвореніемъ планеты Юпитера, которая признавалась арабами за bona fortuna major, т. е. большее счастье. Это объясненіе принято большинствомъ, какъ иностранныхъ [1]), такъ и отечественныхъ [2]), библеистовъ. Не смотря на общеизвѣстность, согласиться съ нимъ, однако, не представляется возможнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, если Гадъ есть олицетвореніе планеты Юпитера и богъ счастья, то чѣмъ же въ такомъ случаѣ по отношенію къ нему должно мыслить Астарту, въ надписяхъ называемую иногда богиней счастья? [3]) Какъ богиня луны, она, естественно, въ качествѣ женской половины, должна быть при богѣ солнца, а не богѣ планеты. Съ другой стороны, какое различіе можетъ быть между богомъ счастья, олицетвореннымъ въ Юпитерѣ, и Астартой, богиней счастья? На этотъ вопросъ не даетъ отвѣта разсматриваемое объясненіе. По другому объясненію, которое, между прочимъ, предложено и въ подстрочномъ примѣчаніи къ 11 ст. 65 гл. кн. пр. Исаіи въ русскомъ, изданномъ по благословенію Св. Синода, переводѣ, Гадъ то же, что Ваалъ-Гадъ, божество солнца. Онъ есть, такимъ образомъ, одна изъ модификацій ханаанскаго Ваала. Это объясненіе не находитъ себѣ подтвержденія въ свидѣтельствахъ языческой древности. Съ другой стороны, непонятно, какъ ханаанское божество могло быть предметомъ поклоненія въ Вавилонѣ для богоотступныхъ евреевъ. Трудно допустить, чтобы вавилоняне позволили евреямъ чтить чуждое имъ божество. На этомъ основаніи и на этомъ объясненіи нельзя остановиться, какъ на правдоподобномъ [4]).

Названіе Мени (Mᵉnî) также должно признать за семитическое. Оно образовалось изъ mânâh = раздѣлять, опредѣлять, назначать, обрекать. По этимологическому значенію, оно есть имя бога опредѣленія, назначенія, судьбы. Въ переводѣ LXX ему соотвѣтствуетъ τύχη (= слав. *счастіе*). Изъ этого можно заключить, что LXX считали библейскаго Мени вполнѣ аналогичнымъ греческому божеству Тихи, культъ котораго довольно широко распространенъ

---

[1]) Кромѣ еврейскихъ раввиновъ, это объясненіе предлагаютъ: Gesenius, Thesaurus, 224, Movers, Die Phönizier, I, 174, Winer, Real-Wörterbuch, I, 283, Chwolsohn, Die Ssabier u. d. Ssabismus II, 30. 32. 226 и др.

[2]) Олесницкій А. А., Мегалитическіе памят. св. з., стр. 112.

[3]) На это значеніе Астарты указываютъ слѣдующія собственныя имена: Gadaštoreth(=счастье Астарты), встрѣчающееся на 3 кароагенской надписи, и Gadnoam или Giddenoam (=доброе счастье), упоминаемое въ Poenulus Плавта. Levy, Phönizisches Wörterbuch, 14; Movers, Die Phönizier, I, 636.

[4]) Въ русской библейской литературѣ есть еще одно мнѣніе, по смыслу котораго Гадъ былъ божествомъ земного счастья или мамоной. Это мнѣніе стоитъ одиноко и серьезнаго значенія не имѣетъ. Оно принадлежитъ извѣстному составителю учебныхъ руководствъ по св. Писанію В. З., Д. Аѳанасьеву, Толк. на кн. пр. Исаіи, стр. 138.

былъ въ древнемъ мірѣ, особенно въ Лаодикіи, Едреѣ, Аскалонѣ, Газѣ, Пальмирѣ и другихъ городахъ, и въ честь котораго воздвигались храмы, и приготовлялись изображенія [1]). По замѣчанію новѣйшихъ библеистовъ [2]), Мени то же, что вавилонское божество Ману, называемое на вавилонскихъ миѳологическихъ таблицахъ богомъ, заботящимся о судьбѣ и участи. Вавилоняне причисляли это божество къ разряду dii minores, т. е. низшихъ по значенію боговъ. Женскою его половиною у нихъ служила Mamituv. По аналогіи и Мени долженъ быть причисленъ къ низшимъ богамъ. Подобно Гаду, онъ былъ фаталистическимъ божествомъ, олицетвореніемъ судьбы, рока. Евреи служили ему не столько религіознымъ поклоненіемъ, сколько суевѣрнымъ почитаніемъ. Отъ суевѣрнаго народа и нельзя было ожидать иного отношенія къ олицетворенію фатума.

Въ русскомъ синодальномъ переводѣ, въ подстрочномъ примѣчаніи, Мени признается за божество луны и отождествляется съ Мануеи. Подобное же представленіе о Мени, какъ божествѣ луны, можно встрѣтить и у большинства археологовъ и библеистовъ. Послѣдніе разнятся между собою только въ опредѣленіи эквивалента этого божества. Такъ, одни отождествляютъ его съ богомъ луны Миномъ (Μήν), который почитаемъ былъ въ Харранѣ или Карре, Понтѣ, Албаніи и Фригіи, или съ Миной (Μήνη), богиней луны, которую, по свидѣтельству Діодора сицилійскаго (3, 56) и др., чтили въ Финикіи и Африкѣ [3]). Другіе, основываясь на переводѣ LXX, въ которомъ „Мени“ соотвѣтствуетъ τύχη, обычный у египтянъ эпитетъ богини луны, видятъ въ немъ египетское божество, олицетворявшее луну, и отождествляютъ его съ Изидой [4]). Наконецъ, третьи, въ общемъ соглашаясь съ предыдущимъ объясненіемъ, признаютъ его за модификацію Астарты, извѣстной подъ названіемъ Онка, и усматриваютъ имя его во многихъ собственныхъ именахъ лицъ, жившихъ въ Малой Азіи и въ Персіи, и въ названіяхъ мѣстностей, напримѣръ: Arta-menes, Aria-menes, Ko-mana, Harmene, Ximena, Morimene, Armenia, Eremna и др. [5]).

Не смотря на общеизвѣстность и распространенность, такое представленіе, однако, не можетъ быть признано за вѣроятное. Оно не совсѣмъ правильно признаетъ Мени за женское божество,

---

[1]) Bäthgen, Beiträge z. s. R. G., 77—78.
[2]) Lenormant, Magie u. Wahrsagekunst. 128.
[3]) У Scholz'a въ Götzendienst, 411.
[4]) Ibidem.
[5]) Movers, Die Phonizier, I, 650.

вопреки грамматической формѣ этого слова [1]). Съ другой стороны, при опредѣленіи эквивалента этого божества оно ограничивается лишь случайными признаками, которые съ одинаковымъ правомъ могутъ быть приложены и къ другимъ божествамъ. Наконецъ, допуская мысль о томъ, что Мени хананейское божество, или египетское, или даже греческаго происхожденія, представители этого объясненія оставляютъ безъ вниманія этимологическое значеніе имени, отчасти объясненнаго самимъ пророкомъ въ словахъ: *васъ Я обрекаю мечу*, приспособленныхъ къ имени (игра словъ). Необходимо допустить, что евреи, какъ въ Палестинѣ въ періодъ ассирійскаго владычества, такъ и въ Вавилоніи, могли почитать только семитическое божество. Имѣя въ виду это обстоятельство, нѣкоторые археологи, не желая отказаться отъ признанія Мени за астральное божество, стараются усмотрѣть въ немъ образъ богини Истаръ, которая считалась раздавательницею счастья и распредѣлительницею судьбы, а иные отождествили его съ Манатъ доисламскихъ арабовъ [2]), олицетвореніемъ планеты Венеры, которая у послѣднихъ считалась bona fortuna minor, меньшее счастье, но этимъ не устранили выше представленныхъ затрудненій. Это представленіе есть продолженіе мнѣнія объ астральномъ характерѣ Гада. Оно имѣетъ цѣлью показать, что между Гадомъ и Мени такая же связь, какая въ древности указывалась въ отношеніяхъ мужскихъ божествъ къ женскимъ.

Признаніе Мени за фаталистическое божество, олицетворявшее судьбу или рокъ, не представляетъ такихъ затрудненій. Оно даже требуется самымъ существомъ пророческой рѣчи Исаіи, въ которой (ср. 1 — 14 ст. 65 гл.) порицаются еврейскіе богоотступ-

---

[1]) Знатоки этимологіи слова Мени (Scholz, Götzendienst, 411 — 412; Schenkel, Bibel-Lexikon, „Meni“), не находятъ возможнымъ признать его именемъ женскаго рода Оно не имѣетъ той формы, какая замѣчается, напр., въ именахъ: Ашера, Ашторетъ, Ваалтисъ и др Кромѣ того, женскимъ божествомъ нельзя признать Мени и въ виду слѣдующаго соображенія. Если Мени есть еврейская форма имени вавилонскаго божества, что мы приняли за вѣроятное, то въ циклѣ вавилонскихъ боговъ должно быть и соотвѣтствующее ему божество. Съ другой стороны, если это божество есть женское, олицетворявшее луну, то изъ вавилонскихъ божествъ должно соотвѣтствовать ему именно женское божество, олицетворявшее луну. Но всѣ изслѣдователи вавилонской религіи единогласно утверждаютъ, что въ миѳологіи вавилонянъ олицетвореніемъ луны служилъ богъ Синъ, мужское божество, и что во время плѣна вавилонскаго и около того времени, у вавилонянъ не было ни одного женскаго божества съ луннымъ значеніемъ. Среди вавилонскихъ женскихъ божествъ для Мени, такимъ образомъ, не найдется соотвѣтствующаго божества.

[2]) Delitzsch, Commentar ü. Jesaia, 65, 11.

ники не столько за идолопоклонство, сколько за суевѣрія (ст. 3 и 4).

Итакъ, Гадъ и Мени представляютъ собою образцы фаталистическихъ божествъ, вполнѣ отвѣчавшихъ суевѣрнымъ чувствамъ древнихъ евреевъ.

Изъ сказаннаго можно видѣть, что на ряду съ астральными натуралистическими божествами въ циклѣ боговъ язычествовавшихъ евреевъ были божества чисто фаталистическія. Выше замѣчено, что появленіе этихъ божествъ въ исторіи народа Божія произошло въ вѣкъ Манассіи, слѣд., въ болѣе позднее время сравнительно съ появленіемъ божествъ астральнаго типа. Это обстоятельство не можетъ не говорить о томъ, что естественное религіозное сознаніе еврейскаго народа, отвергшаго Божественное Провидѣніе, въ своемъ развитіи находилось подъ дѣйствіемъ тѣхъ же законовъ, которыми управлялось естественное религіозное сознаніе всѣхъ другихъ языческихъ народовъ. Правда, формы, въ которыя у евреевъ облекалось естественное ихъ религіозное сознаніе, обусловливались заимствованіями отъ другихъ языческихъ народовъ, тѣмъ не менѣе не можетъ подлежать сомнѣнію, что сильная привязанность ихъ къ той или другой формѣ въ извѣстную эпоху ихъ жизни лежала въ природѣ и духѣ и собственнаго ихъ религіознаго чувства. Отсюда существованіе у евреевъ фатализма, какъ менѣе грубой формы проявленія религіознаго чувства сравнительно съ формами грубаго натурализма, выражавшагося въ почитаніи астральныхъ божествъ, можетъ служить достаточнымъ доказательствомъ подъема у нихъ, хотя и въ духѣ языческомъ, религіознаго сознанія. Въ этомъ случаѣ фатализмъ есть прямой переходъ къ послѣдней ступени язычества въ его развитіи, т. е. къ антропоморфизму, отъ котораго также не свободны были еврейскіе политеисты.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Заключительный моментъ въ исторіи еврейскаго идолопоклонства.

Антропоморфическая форма представленія божества служила завершительною ступенью язычества вообще и въ частности язычества древне-еврейскаго народа. Народы запада, у которыхъ завершился процессъ развитія религіознаго сознанія антропомор-

физмомъ, постепенно и естественно дошли до этой формы представленія божества. Послѣдняя у нихъ явилась, какъ необходимое слѣдствіе представленія отношеній между богами подъ образомъ человѣческихъ отношеній. Различая женскія божества отъ мужскихъ, язычникъ тѣмъ самымъ уже былъ близокъ къ антропоморфическому пониманію божествъ. Онъ незамѣтно привыкалъ переносить на эти божества человѣческій образъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ходъ человѣческаго развитія въ физическомъ, интеллектуальномъ и этическомъ отношеніяхъ. По мѣрѣ умственнаго развитія онъ приходилъ къ сознанію, что природа и ея силы не управляютъ, а сами управляются, зависятъ и обусловливаются свободнымъ самосознающимъ духомъ. Отсюда божествомъ для него являлась не безличная природа съ присущими ей силами, а личный духъ. На мѣсто боговъ, въ которыхъ была олицетворена природа безъ отношенія къ человѣку, теперь являются боги—носители чисто человѣческихъ силъ и стремленій. Теперь божество не общая міровая сила, разлитая въ природѣ, лишенная реальныхъ свойствъ, но то, что живетъ въ душѣ человѣка, въ его живой дѣятельности и воплощено въ жизни духовной и тѣлесной, другими словами: человѣческая сущность для язычника становится однородною съ сущностью божественною. Между богомъ и человѣкомъ теперь нѣтъ уже той глубокой пропасти, какая ихъ раздѣляла на ступени натуралистическаго сабеизма. Напр.: боги грековъ не были столь далеки отъ смертныхъ людей, какъ Ваалъ и Молохъ хананейскихъ народовъ. У еврейскаго народа, впрочемъ, нѣсколько инымъ путемъ возникла антропоморфическая форма представленія божества, поскольку иначе сложилась его исторія по сравненію съ исторіей другихъ народовъ. Здѣсь эта форма представленія божества явилась не какъ необходимое слѣдствіе представленія сабеистическихъ боговъ подъ образомъ человѣческихъ отношеній. Здѣсь было меньше прецедентовъ для перехода отъ сабеизма къ антропоморфизму и, напротивъ, больше условій къ задержанію естественнаго развитія религіознаго чувства. Еврейскій антропоморфизмъ, какъ и другія формы язычества, былъ продуктомъ воздѣйствія на евреевъ другихъ народовъ. Своимъ происхожденіемъ онъ обязанъ чисто внѣшнимъ обстоятельствамъ, именно: столкновенію съ народами, у которыхъ онъ достигъ высшаго развитія. По характеру онъ былъ подобенъ антропоморфизму другихъ народовъ. Онъ имѣлъ всѣ признаки пантеистическаго натурализма, какъ принципа смѣшенія или сліянія божественной сущности съ міровою, чѣмъ характеризуется религіозное воззрѣніе человѣчества, находившагося на ступени натуралистическаго сабеизма. Язычники антропомор-

фисты думали, что боги антропоморфическіе не независимы отъ природы, которая не ими создана, что надъ всѣмъ царитъ какая-то неопредѣленная сила (олицетворенная въ образѣ рока), предъ которою безсильна человѣческая мысль, другими словами: признавали господство космическаго начала. Въ примѣръ можно представить религію грековъ. Она всецѣло была привязана къ видимой природѣ, къ небу и свѣту. Идея божества и здѣсь, какъ у хананеевъ, сливалась съ самою природою въ ея величественныхъ явленіяхъ. Зевсъ громовержецъ сливался съ громами и молніями, а его дочь голубоокая Паллада—съ безоблачнымъ небомъ. Значитъ, и эта ступень язычества не была свободна отъ той лжи, которая характеризовала предыдущую ступень. Перенесши свою человѣческую форму на божество и, наоборотъ, заключивши божество въ свои ограниченныя рамки, чрезъ то самое язычникъ антропоморфистъ полагалъ абсолютно личное божество въ условномъ и зависимомъ человѣкѣ. Обоготворивъ послѣдняго и приписавъ ему божеское почтеніе, онъ, по выраженію св. Ап. Павла, *славу нетлѣннаго Бога измѣнилъ въ образъ, подобный тлѣнному человѣку* (Рим. 1,23).

Появленіе антропоморфическихъ божествъ у язычествовавшихъ евреевъ относится ко временамъ послѣ вавилонскаго плѣна. Случаи почитанія этихъ божествъ указываются въ книгахъ Маккавейскихъ, отчасти и въ другихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, написанныхъ послѣ плѣна.

Общее религіозное состояніе еврейскаго народа послѣ вавилонскаго плѣна отличалось отъ до-плѣннаго состоянія. Наказанный за невѣрность Іеговѣ и преданность язычеству плѣномъ, еврейскій народъ скоро пробудился отъ своего нравственнаго усыпленія. Внѣшнія бѣдствія, сопровождавшіяся внутреннимъ нравственнымъ томленіемъ (ср. Пс. 136), скоро заставили его опомниться, взвѣсить всѣ обстоятельства, вызвавшія и сопровождавшія его несчастіе. Въ плѣну, этой школѣ несчастій, онъ силою самыхъ вещей постепенно доходилъ до мысли о причинѣ своихъ настоящихъ бѣдствій. Какъ и всегда бываетъ, если человѣкъ достаточно развитъ, то онъ причиною своихъ бѣдствій считаетъ самого себя, свои собственныя ошибки и недостатки. Соотвѣтственно этому и средствомъ къ побѣдѣ надъ несчастьемъ онъ выставляетъ путь нравственнаго самоисправленія. При такихъ обстоятельствахъ человѣкъ обыкновенно живо вспоминаетъ всевозможныя предостереженія, намеки, дававшіеся ему въ предупрежденіе могущихъ постигнуть его бѣдствій, берется за тѣ совѣты, которыми надѣляли его другіе, и старается изъ нихъ извлечь пользу. Таково же было психическое состояніе и израиля,

когда его городъ и храмъ были сожжены, а самъ онъ былъ принужденъ влачить на чужбинѣ жалкую жизнь плѣнника. Среди такого горькаго положенія при рѣкахъ вавилонскихъ (Пс. 136) онъ вспомнилъ слова божественныхъ пророковъ, задолго предсказавшихъ эти бѣдствія, оцѣнилъ ихъ совѣты о необходимости нравственнаго совершенства и вѣрнаго служенія Іеговѣ, какъ своему Богу. Предъ нимъ живо воскресли слова законодателя Моисея, отъ имени Божія заповѣдію отклонявшаго его отъ служенія кумирамъ и т. п. (Втор. 4, 23—27), и онъ понялъ, какъ гибельно непослушаніе волѣ Божіей. Забвеніе Бога, нарушеніе Божественныхъ заповѣдей, путь безнравственныхъ дѣйствій,—вотъ причины его настоящихъ бѣдствій въ плѣну. Внимая краснорѣчивымъ словамъ пророковъ Іереміи и Іезекіиля, еврейскій народъ все это теперь ясно созналъ. Примѣръ Даніила и его сотоварищей, какъ истинныхъ служителей Іеговы, не могъ, при этомъ, не говорить ему, что только неопустительное исполненіе закона Божія во всей его полнотѣ можетъ измѣнить несчастное его положеніе. Раскаяніе въ нарушеніи истиннаго богопочитанія само собою, такимъ образомъ, подготовлялось среди этого народа. За всѣмъ тѣмъ, испытавъ неоднократно въ своей доплѣнной жизни отеческое попеченіе о себѣ со стороны Іеговы, извѣдавъ многоразличныя милости Божіи, щедро расточавшіяся ему вслѣдъ за обращеніемъ къ своему Помощнику и Покровителю отъ ложнаго пути язычества, израиль, въ силу привычки, по одному воспоминанію, сталъ ожидать и здѣсь Божественныхъ милостей. Вслѣдствіе частаго повторенія случаевъ вознагражденія за вѣрность Іеговѣ, въ представленіи народа правовѣріе стало сливаться съ Божественною наградою. Отсюда, вслѣдъ за ожиданіемъ награды, въ немъ стала укрѣпляться вѣра въ Бога; явилось желаніе возстановить богослуженіе въ томъ видѣ, какъ оно установлено Моисеемъ; обнаружилось тяготѣніе къ храму, жертвамъ и молитвамъ и ко всему святому, что такъ дерзко прежде было пренебрегаемо. Прекрасную иллюстрацію этой мысли можно находить въ книгѣ „Плачъ Іереміевъ“ (5, 1. 16. 19. 21). Такимъ образомъ, пословица: „есть счастье и въ несчастьи“ какъ нельзя лучше сбылась на израилѣ. Желанія послѣдняго исполнились. Чрезъ 70 лѣтъ онъ былъ переселенъ въ свою отечественную землю Киромъ, царемъ вновь образовавшагося на мѣстѣ вавилонскаго персидскаго царства (2 Ездр, гл. 2; Неем. 7, 6—73). И вотъ, послѣ школы несчастій, въ которой, какъ золото въ горнилѣ, онъ очистился отъ нравственной порчи, онъ взялся твердо за возстановленіе богослуженія по закону Моисееву, обратился къ введенію праздниковъ, устройству жертвенниковъ, къ жертвоприношеніямъ, къ возстановленію священства, къ устрой-

ству, наконецъ, второго храма на мѣстѣ перваго (1 Ездр. гл. 3) Обновленіе религіозной жизни, не смотря на неоднократныя внѣшнія препятствія (напр. вмѣшательство самарянъ въ дѣло построенія храма 1 Ездр 4), шло довольно быстро. Самыя религіозныя вѣрованія теперь стали получать характеръ духовности. Народъ узналъ, что причиною идолопоклонства, вызвавшаго плѣнъ, было неправое пониманіе нѣкоторыхъ антропоморфическихъ выраженій вслѣдствіе потери способности опредѣлять границы между истинною религіею и язычествомъ. Теперь его заботою сдѣлалось устраненіе поводовъ къ такому пониманію. Нѣкоторыя человѣкообразныя выраженія были теперь даже замѣнены болѣе духовными. Особенностью религіозныхъ вѣрованій народа явились теперь чистота и духовность. Въ связи съ подъемомъ религіознаго сознанія въ народѣ сталъ обнаруживаться и нравственный подъемъ. Исполненіе закона Моисеева въ жизни сдѣлалось непреодолимымъ желаніемъ народа и обратилось въ потребность. Послѣ чтенія книги закона при Ездрѣ весь израиль далъ письменное обязательство касательно исполненія заповѣдей до малѣйшихъ обрядовъ (Неем. 8—10 гл.; Іос. Флав., Древн. Іуд. XI, 5. 5). Таково было религіозно-нравственное состояніе еврейскаго народа при священникѣ Ездрѣ, который въ проведеніи религіозной реформы находилъ себѣ поддержку въ гражданскомъ правителѣ Іудеи Нееміи (Неем. 8 и 9 гл.; 12 и 13; Іос. Флав., Древн. Іуд. XI, 5. 6—8). Казалось, окончательно укрѣпилъ себя израиль въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Жизнь въ плѣну научила его дорого цѣнить Божественныя обѣтованія и заповѣди и отучила отъ прежней склонности къ язычеству и ко всему, что какимъ нибудь образомъ напоминало объ идолопоклонствѣ: отвращеніе ко всему этому было крайне безгранично. Правда, уже Ездрѣ пришлось бороться противъ увлеченія нѣкоторыхъ евреевъ женами иноплеменницами, дочерями колонистовъ, увлекшими ихъ на путь язычества съ его аттрибутами-пороками и безнравственностью (Ездр. 9 гл.). Значитъ, наклонность къ идолопоклонству не была еще окончательно, такъ сказать, съ корнемъ, вырвана изъ сердца евреевъ иноземнымъ плѣномъ. Но это при Ездрѣ могло быть только у худшей части евреевъ. Лучшая часть осталась вѣрна данному Ездрѣ обѣщанію неуклонно слѣдовать по пути исполненія закона Божія. Къ сожалѣнію, таковое положеніе дѣлъ недолго продолжалось. Оно часто было нарушаемо крайне возмутительными случаями. Случай убійства Іисуса братомъ Іонаѳаномъ, бывшимъ первосвященникомъ въ послѣдующее за Нееміей время, служитъ иллюстраціей того, что и послѣ плѣна нерѣдко въ израилѣ значительно падала нравственность. Замѣчательнѣе всего то, что примѣръ этого давали свя-

щенники, какъ управители народа. За ними свободно шла невѣжественная масса. Какъ въ періодъ царей идолопоклонство своимъ происхожденіемъ весьма часто было обязано политикѣ царей, такъ и въ періодъ послѣ вавилонскаго плѣна виновниками его должно считать иногда управителей народа. Въ послѣднихъ часто лежало все зло, поскольку они были нарушителями закона своихъ отцовъ (1 Ездр 9, 2; 10, 18; Неем. 6, 17. 18; 13, 23). Конечно, этого нельзя сказать о всѣхъ управителяхъ народа. Иногда народомъ управляли въ истинномъ смыслѣ образцы нравственности, которые однимъ своимъ примѣромъ могли удерживать народъ отъ увлеченія безнравственными дѣйствіями Таковъ былъ, напр., Іаддуй или Адуй, послѣдній первосвященникъ, имя котораго находится въ священныхъ богодухновенныхъ книгахъ Ветхаго Завѣта (Неем. 12, 11; ср. Іос. Флав., Древ Іуд.). Подобные образцы были очень рѣдки, и они имѣли мѣсто только до времени маккавеевъ. Съ наступленіемъ же времени, описаннаго въ Маккавейскихъ книгахъ, ихъ почти нѣтъ Послѣ первосвященника Онiи III, отличавшагося благочестіемъ и тщательнымъ соблюденіемъ заповѣдей и за правду умершаго смертію мученика при Селевкѣ IV Филопаторѣ (2 Мак. 3, 1—40; 4, 33. 34), всѣ почти первосвященники еврейскаго народа отличались крайнимъ нечестіемъ. Таковы же были и нѣкоторые изъ народа. Исторія гоненій Антіоха Епифана на еврейскую религію и національность ясно открываетъ это. Теперь намѣтилась довольно твердо язычествовавшая среди іудеевъ партія, своею задачею полагавшая отступленіе отъ вѣры отцовъ. Во главѣ этой партіи явился братъ Онiи III Іисусъ, за пѣсколько сотъ (440 + 150) талантовъ серебра купившій у царя первосвященническое достоинство и низложившій своего брата. Это былъ, по выраженію писателя 2 Мак. книги (4, 13), безбожникъ. Подобно своей партіи, вступившей въ оппозицію ревнителямъ Моисеева закона и предлагавшей тѣснѣйшее жизненное общеніе съ язычниками во избѣжаніе несчастій, какія пришлось ей испытать послѣ отдѣленія отъ язычниковъ, онъ также уклонился отъ исполненія Божественныхъ заповѣдей. Онъ продолжалъ учить іудеевъ стыдиться своихъ отечественныхъ законовъ и жить по образу язычниковъ, преимущественно эллинистовъ. Тогда уже большая часть іудеевъ изъявила согласіе идти къ царю съ просьбою вводить противные закону обычаи. Чтобы открыто насмѣяться надъ ѳеократіей, намѣренно, по дозволенію царя, онъ устроилъ подъ самою іерусалимскою крѣпостію училище для тѣлесныхъ упражненій юношей. Здѣсь были состязанія въ бѣгахъ, устроялись ристалища и т. п., и были отведены мѣста для зрителей. Какъ произведеніе язычества, это училище и должно было слу-

жить языческимъ цѣлямъ. Здѣсь можно было видѣть всѣ соблазнительные языческіе обряды. Они состояли въ томъ, что молодые люди, раздѣтые до нага, принимали участіе въ борьбѣ и подводились подъ срамныя покрышки (πέτασος) [1]). Эти обряды сильно заинтересовывали не только простой народъ, но и священниковъ, которые, вмѣсто того, чтобы быть въ храмѣ, въ качествѣ ревностныхъ слугъ жертвенника Божія, охотнѣе проводили время въ противныхъ закону играхъ палестры Страсть къ эллинизму у этой партіи до того была сильна, что многіе охотно перемѣняли даже свои еврейскія имена на греческія. Таковъ былъ самъ Іисусъ (êšû'a), въ угоду грекамъ переименовавшій себя въ Іасона, а жителямъ Іерусалима повелѣвшій писаться антіохіянами (Іос. Флав, Древн. Іуд. XII, 5. 1.) Такимъ образомъ, отечественный почетъ въ это время ставили ни во что, только эллинскія почести считали наилучшими. Этотъ нечестивый первосвященникъ рѣшился даже отправить жителей Іерусалима — антіохіянъ въ Тиръ на игры съ серебромъ для жертвы Геркулесу. Эта жертва, впрочемъ, не была принесена языческому божеству, такъ какъ деньги были употреблены на устройство гребныхъ судовъ. Приведенный фактъ, однако, говоритъ о томъ, что въ это время еще сильнѣе сказалась привязанность евреевъ къ эллинизму въ религіи (2 Мак. 4, 7 — 20; ср. 1 Мак. 1, 10 — 15), чѣмъ въ устройствѣ палестръ въ честь Гермеса по образцу греческому. Правда, и культъ Гермеса имѣлъ среди іудеевъ достаточное количество адептовъ. Одною изъ формъ его почитанія здѣсь было куреніе предъ дверями домовъ и на улицахъ (1 Мак. 1, 55), гдѣ были выставлены его символы—груды камней. Послѣднее ясно указывало на значеніе этого бога какъ бога входа или выхода, называвшагося у грековъ πυλιδόκος (привратникъ) и στροφαῖος (отъ στροφεύς = дверной уголъ) [2]). Но это увлеченіе греческимъ язычествомъ въ культѣ Гермеса представляло лишь каплю въ морѣ сравнительно съ тѣмъ, свидѣтелями

---

[1]) Πέτασος есть названіе шляпы съ широкими полями для защиты отъ солнца и дождя. Такія шляпы у грековъ обыкновенно вмѣстѣ съ хламидой носили ἔφηβοι, принимавшіе участіе на палестрѣ въ тѣлесныхъ гимнастическихъ упражненіяхъ. По греческой миѳологіи подобная шляпа составляла непремѣнный аттрибутъ Гермеса, который служилъ идеаломъ греческихъ эфебовъ и устроителей палестръ и гимназій (т. е. мѣстъ, гдѣ происходили гимнастическія состязанія, которыя ему были посвящены и по немъ названы). Scholz, Götzendienst 420. Этотъ фактъ, такимъ образомъ, даетъ возможность видѣть, что здѣсь было начало греческаго вліянія на іудеевъ въ религіи

[2]) Объ основной идеѣ греческаго бога Гермеса, называемаго у раввиновъ Mercurius или Marcolius, культъ котораго состоялъ въ бросаніи камней, можно читать у преосв. Х р и с а н ѳ а, Религіи др. міра, II, стр. 401—407,

чего явились іудеи послѣ Іасона при его братѣ Менелаѣ. Подобно своему предшественнику, Менелай, получившій первосвященство святотатственнымъ путемъ отъ Епифана (обѣщаніемъ царю 300 талантовъ) и изгнавшій своего брата изъ предѣловъ Іудеи, гдѣ тотъ и умеръ безъ погребенія (2 Мак. 4, 23 — 26; 5, 5—10), явился виновникомъ еще большихъ бѣдствій для Іудеи. Писатель 2-й Маккавейской книги упрекаетъ его за расхищеніе церковныхъ сокровищъ, отданныхъ имъ царскому намѣстнику Андронику или проданныхъ въ Тирѣ и другихъ окрестныхъ городахъ, за злодѣянія, въ которыхъ обличилъ его и Онія III, низверженный Іасономъ (2 Мак 32 — 34), и за многое другое (ст. 39 — 50), а также за нерадѣніе къ храму и его святынямъ, когда онъ ввелъ во святилище Антіоха, захватившаго оттуда драгоцѣнныя вещи изъ золота и серебра (2 Мак. 5, 15 — 16). Но, кромѣ этихъ ужасныхъ злодѣйствъ, Менелай оказался виновникомъ язычества въ грандіозныхъ размѣрахъ. Желая чрезъ распространеніе эллинской культуры уничтожить преграды, раздѣлявшія народности царства, Антіохъ издалъ эдиктъ, которымъ предписывалъ своему царству составить изъ себя одинъ народъ. Онъ хорошо понималъ, что лучшимъ условіемъ роста государственной жизни и связующимъ звѣномъ разнообразныхъ народовъ государства можетъ быть только единство религіи Его эдиктомъ предписывалось ввести государственную религію: *чтобы каждый оставилъ свой законъ*. Конечно, для другихъ народностей, въ особенности жившихъ въ главныхъ провинціяхъ царства, въ Сиріи и Месопотаміи, куда греческіе обряды и религія уже проникли и получили господство, это было дѣломъ возможнымъ. Но для іудеевъ это было вопросомъ существованія ихъ религіи, отъ которой, въ силу эдикта, они непремѣнно должны были отказаться. Многіе такъ дѣйствительно и поступили, въ угоду царю принявъ идолослуженіе (λατρεία), принесши жертву идоламъ и осквернивши субботу. Но царь не ограничился этимъ. Чрезъ вѣстниковъ онъ послалъ грамоты въ Іерусалимъ и въ другіе іудейскіе города съ требованіемъ *слѣдовать узаконеніямъ чужимъ для сей земли*. Языческая религія должна была сдѣлаться религіей оффиціальной. Въ силу эдикта іудеямъ запрещено было предписанное въ законѣ служеніе Іеговѣ; подъ угрозой смертною казнью имъ предписывалось прекратить всесожженія и жертвы и возліяніе въ святилищѣ, отмѣнить субботы и праздники, устроить идольскіе жертвенники (βωμούς) и рощи (τεμένη) вмѣстѣ съ храмами (εἰδωλεῖα) и приносить въ жертву свиней ὕεια, т. е. θύματα, carnes suillas) и другихъ нечистыхъ животныхъ (κτήνη κοινά), которыми не гнушались язычники, оставлять своихъ сыновей необрѣзанными, осквернять души ихъ всякою нечистотою

и мерзостію (употребленіе нечистой пищи, соприкосновеніе съ нечистыми лицами и предметами) и вообще перемѣнить всѣ прежнія религіозныя учрежденія, законы, нравы и отеческіе обычаи на чисто языческіе. Жертвы должны были приноситься по всей Іудеѣ въ каждомъ городѣ вопреки закону о принесеніи ихъ въ одномъ только іерусалимскомъ храмѣ, за чѣмъ должны были строго наблюдать особо поставленные надзиратели (1 Мак. 1, 41—51; ср. Дан. 8, 11—12; Іос. Флав, Древн. Іуд. X, 11. 7). Результаты эдикта были крайне печальны для іудеевъ при томъ горячемъ фанатизмѣ, которымъ былъ проникнутъ царь Епифанъ, въ насмѣшку за то прозванный Епиманомъ (безумнымъ). Вслѣдствіе царскаго предписанія іерусалимскій храмъ, святыня іудеевъ, былъ превращенъ въ капище и нечестиво названъ храмомъ Юпитера олимпійскаго, т. е. посвященъ былъ Зевсу, олимпійскому небожителю, владыкѣ неба и другихъ боговъ, а храмъ самарійскій, стоявшій на горѣ Гаризимъ, такъ какъ обитатели Самаріи были пришельцы, переименованъ былъ, по ихъ просьбѣ, въ храмъ Юпитера страннопріимнаго (Ζεὺς ξένιος или Jupiter hospitalis), что значитъ оберегатель права гостепріимства и чужестранцевъ, нуждавшихся въ гостепріимствѣ (2 Мак. 6, 1—2) [1]). Это превращеніе одного храма въ другой должно было произойти не по имени только, но и на самомъ дѣлѣ. Такъ, въ притворѣ іерусалимскаго храма съ того времени, дѣйствительно, стали происходить разнаго рода студодѣянія (ἀσωτία) и сладострастныя пиршества (κῶμοι), которыми богато было язычество (2 Мак. 6, 4). Языческіе жертвенники были построены въ другихъ городахъ Іудеи. Но всѣ они, вѣроятно, были посвящаемы Зевсу олимпійскому, культъ котораго, по свидѣтельству древнихъ писателей (Ливія, 41, 20 и др.) и древнихъ монетъ [2]) съ изображеніемъ Антіоха Епифана изъ различныхъ городовъ Азіи, пользовался особеннымъ уваженіемъ со стороны царя Антіоха. По предписанію царя, въ 15 день мѣсяца Хаслева въ 145 году эры селевкидовъ, въ декабрѣ 168 г. до Р. Хр., и жертвенникъ для всесожженія въ храмѣ іерусалимскомъ окончательно былъ превращенъ въ языческій алтарь,

---

[1]) По Іосифу Флавію (Древн. Іуд., XII, 5 5), храмъ самарійскій переименованъ былъ въ храмъ Зевса Ἑλλήνιος Но по мнѣнію Шольца (Götzendienst, 422) тогда къ нему нельзя было бы приложить терминъ „страннопріимецъ“.

[2]) На этихъ монетахъ неодинаково представляется Зевсъ олимпійскій. На однихъ онъ изображается стоящимъ съ короною или орломъ въ правой рукѣ и копьемъ въ лѣвой, а на другихъ—сидящимъ съ богиней побѣды на правой сторонѣ и имѣя копье на лѣвой. Scholz, Götzendienst, 422—423.

на которомъ поставлена была мерзость запустѣнія (βδέλυγμα ἐρημώσεως) [1]). На немъ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, теперь іудеями приносились жертвы по принужденію царя въ 25 день мѣсяца Хаслева, на 10-й день послѣ его (алтаря) устройства (1 Мак. 1, 59). Жертвы эти, по большей части, состояли изъ нечистыхъ животныхъ, въ особенности изъ свиней (1 Мак. 1, 47; 2 Мак. 6, 5). Много и другихъ дѣйствій, въ законѣ запрещенныхъ, теперь стало твориться (2 Мак. 6, 4). Вполнѣ понятна послѣ этого скорбь благочестиваго священника Маттаѳіи: *горе мнѣ! для чего родился я... видѣть разореніе святаго города и оставаться здѣсь, когда онъ преданъ въ руки враговъ и святилище въ руки чужихъ? храмъ его сдѣлался какъ мужъ безславный* (1 Мак. 2, 7—8). Въ довершеніе нравственныхъ золъ, каждый мѣсяцъ въ то число, въ которое родился царь, іудеи должны были присутствовать при языческихъ жертвахъ и ѣсть идоложертвенное, а въ праздникъ Діониса или Вакха [2]) принимать участіе въ процессіяхъ въ честь этого бога, съ вѣнками изъ плюща (κισσοῖς) на головахъ. Такого рода предписанія касались всѣхъ іудеевъ, гдѣ бы они ни жили. Вездѣ они должны были принимать участіе въ жертвенныхъ пирахъ, въ противномъ случаѣ, ихъ подвергали смертной казни (2 Мак. 6, 8 и сл.). Мало этого. Варварскія стремленія царя направлены были даже на священную древне-еврейскую письменность. Всѣ священныя еврейскія книги ревностно отыскивались, конфисковались, подвергались истребленію, въ большинствѣ случаевъ, огнемъ. Одинаковой участи подвергались и владѣльцы этихъ книгъ. Имъ всегда грозила смертная казнь въ томъ случаѣ (1 Мак. 1, 56), когда у нихъ была находима книга закона. Иногда, впрочемъ, съ цѣлью осмѣянія іудейской религіи, на найденныхъ книгахъ дѣлались даже изображенія идоловъ (1 Мак. 3, 48). Такова была опасность, угрожавшая святому народу и его откровенной религіи, а отсюда и самому царству Божію на землѣ. Во всей исторіи еврейскаго народа до времени Іисуса Христа не было ничего похожаго на языческія преслѣдованія Антіоха Епифана. Эти преслѣдованія по своей силѣ значительно превосходятъ все, что было предпринято

---

[1]) Нѣкоторые библейскіе толковники, въ томъ числѣ и блаж. Іеронимъ (Толков. на Дан., 8, 14; 11, 25). подъ мерзостію запустѣнія разумѣютъ или статую Зевса олимпійскаго, или царя Антіоха Епифана (Jovis Olympii simulacrum et Antiochi statuas). Іосифъ Флавій (Древн. Іуд. XII, 5. 4) разумѣетъ алтарь для идола. Въ пользу послѣдняго разумѣнія говоритъ употребленное у писателя 1 Маккавейской книги (1, 54) выраженіе οἰκοδομεῖν.

[2]) Культъ и идея Діониса или Вакха обстоятельно раскрыты у преосв. Хрисанѳа, Религіи др. міра, II, стр 425—435.

другими языческими царями противъ вѣры израильскаго народа, находившагося подъ ихъ зависимостью, напр.: Навуходоносоромъ (Дан. 4, 31—34), Дарiемъ Мидяниномъ (6, 27—28) и др. Послѣдніе гораздо благосклоннѣе смотрѣли на религіозныя вѣрованія еврейскаго народа, чѣмъ Антіохъ Епифанъ. Они, по крайней мѣрѣ, не посягали на свободу совѣсти плѣннаго еврейскаго народа, какъ это дѣлалъ Антіохъ, при введеніи въ своемъ царствѣ культа Юпитера олимпійскаго имѣвшій дерзкую и безумную мысль о присвоеніи себѣ божеской почести (1 Мак. 1, 41 и сл.; 2 Мак. 6, 7) и о сліяніи себя съ богомъ Юпитеромъ. Не въ малой степени виновникомъ этихъ бѣдствій для израиля служилъ первосвященникъ Менелай. Не будь его, язычество среди израиля не получило бы такой силы. Менелай оказался виновнымъ въ этихъ бѣдствіяхъ не только потому, что сперва самъ явился во главѣ привязанной къ эллинизму язычествовавшей партіи, но болѣе всего потому, что не протестовалъ противъ варварскихъ посягательствъ Антіоха Епифана на еврейскую религію, а напротивъ душевно способствовалъ имъ. Однако, какъ ни сильны были теперь гоненія на церковь Божію, и какъ ни безпримѣрны они въ исторіи по своей силѣ, они не могли вырвать съ корнемъ образовавшейся у евреевъ послѣ вавилонскаго плѣна твердости въ нравственномъ и религіозномъ направленіяхъ. Хотя и съ силою, но не всегда съ успѣхомъ, язычество теперь было навязываемо религіозно укрѣпившемуся еврейскому народу. Въ средѣ послѣдняго въ данное время для него была довольно каменистая почва, на которой съ трудомъ могло родиться дѣтище безумнаго царя Антіоха. Среди нападеній и замысловъ Антіоха, не оставляемый безъ предостереженій, еврейскій народъ всю силу своего спасенія видѣлъ лишь въ исполненіи религіознаго закона и въ вѣрѣ предковъ. Здѣсь онъ находилъ себѣ утѣшеніе. И хотя, по повѣствованію Маккавейскихъ книгъ, многіе іудеи оставили законъ и перешли на сторону сирійцевъ (1 Мак. 1, 52), сообразно царской волѣ приносили жертвы на языческихъ алтаряхъ (1 Мак. 2, 16. 23), дѣлали обрѣзаніе необрѣзаніемъ, совершая надъ собой операціи, чтобы не казаться евреями обрѣзанными и на играхъ не подвергаться насмѣшкамъ со стороны греческихъ юношей (1 Мак. 1, 15), но этимъ не отрицается вышесказанное, такъ какъ въ такое нечестіе впали только худшіе члены царства Божія. Лучшая и большая часть и тогда осталась вѣрною Іеговѣ,—нѣкоторые даже до смерти (2 Мак. 6, 18—31; 7 гл.), чѣмъ и объясняется то, что, когда Маттаѳія священникъ возсталъ на защиту отечественной религіи, вокругъ него собралось много вѣрныхъ, желавшихъ оказать оппозицію распро-

странявшемуся въ землѣ іудейской язычеству. Фактъ, что при разрушеніи языческихъ алтарей Маттаѳія нигдѣ среди іудеевъ не встрѣтилъ противодѣйствія, также можетъ говорить о преданности многихъ откровенной религіи. Язычество было менѣе сильно, хотя, казалось, и широко распространено было трудами язычествовавшей партіи, привязанной къ эллинизму и угождавшей во всемъ сирійскимъ царямъ. Можно даже сказать, что теперь язычество было безжизненно. Оно не могло оказать оппозиціи истинной откровенной религіи, какую оказывало прежде, напр., до плѣна вавилонскаго. Объ этомъ ясно говоритъ фактъ очищенія іерусалимскаго храма и обновленія въ немъ богослуженія Іудой Маккавеемъ послѣ славной побѣды надъ Лисіемъ. Выбросивъ на нечистое мѣсто всѣ предметы языческаго богослуженія, разрушивъ построенные язычниками на границѣ Іерусалима идольскіе алтари, уничтоживъ тѣ рощи (τεμένη), которыя насажены были при жертвенникѣ для студодѣяній, Іуда свободно совершилъ религіозную реформу, не встрѣтивъ сильной оппозиціи. Въ 25 день мѣсяца Хаслева 148 года эры селевкидовъ (слѣд, въ тотъ же день, въ который за три года до этого былъ осквернень храмъ) на мѣстѣ прежняго жертвенника, оскверненнаго язычниками, по образцу стараго, онъ соорудилъ новый жертвенникъ изъ цѣльныхъ камней (по Втор. 27, 5—6; ср Исх. 20, 25) для принесенія законныхъ жертвъ, старые сосуды замѣнилъ новыми, также свѣтильникъ, алтарь для куреній, столъ для хлѣбовъ предложенія и самыя завѣсы. Въ память этого возстановленія законнаго богослуженія было установлено ежегодно праздновать *праздникъ обновленія* (1 Мак. гл. 3 и 4; Іос. Флав., Древн. Іуд. XII, 7). Чтобы положить преграду язычеству на пути къ новому осквернению обновленнаго храма, тогда же гору храма евреи обнесли кругомъ высокими стѣнами и довольно прочными башнями и поставили тамъ, съ цѣлью защиты храма отъ святотатцевъ, іудейскій гарнизонъ (1 Мак. 4, 61; 2 Мак. 8—10, 9; Іос. Флав., Древн. Іуд. XII, 6 и 7) Правда, были попытки оказать противодѣйствіе Іудѣ въ дѣлѣ предпринятой имъ религіозной реформы, напр., со стороны Менелая, возмущавшаго противъ іудеевъ Антіоха Евпатора, но онѣ окончились ничѣмъ. Какъ извѣстно, Іуда, при совершеніи религіозной реформы, не ограничился одной Іудеей. На пути въ Азотъ онъ также разрушалъ попадавшіеся ему языческіе алтари и рѣзныя изображенія идоловъ (1 Мак. 5, 68). Конечно, этого онъ не могъ бы сдѣлать, если бы въ еврейскомъ народѣ была сильна въ это время привязанность къ идолопоклонству, какъ ошибочно нѣкоторые хотятъ заключить изъ факта, разсказаннаго въ 12, 39 и сл. 2 Маккавейской книги, т. е изъ факта нахожденія у умершихъ

еврейскихъ воиновъ вещей [1]), посвященныхъ іамнійскимъ идоламъ. Послѣдній фактъ не можетъ говорить о привязанности евреевъ къ идолопоклонству при Іудѣ Маккавеѣ, какъ потому, что любовь къ идольскимъ вещамъ обнаружилась только у нѣкоторыхъ воиновъ, смертію наказанныхъ, слѣд., она была лишь аномаліей, какихъ было много въ исторіи еврейскаго народа, такъ, главнымъ образомъ, и потому, что въ данномъ случаѣ еврейскіе воины не изъ привязанности къ идоламъ похищали ихъ у жителей города Іамніи, а изъ алчности къ пріобрѣтенію драгоцѣнностей, чѣмъ были идолы, сдѣланные изъ металла... Многія подробности повѣствованія объ этомъ фактѣ, напротивъ, могутъ говорить о крѣпости религіознаго чувства у евреевъ и о силѣ ихъ вѣры въ значеніе молитвъ живыхъ за умершихъ, ибо, замѣчаетъ историкъ 2 Маккавейской книги, „*когда всѣмъ сдѣлалось ясно, по какой причинѣ они, т. е. воины, пали, всѣ прославили, какъ праведнаго Судію, Господа, открывающаго сокровенное, и обратились къ молитвѣ, прося, да будетъ совершенно изглаженъ содѣянный грѣхъ*“. Такую же стойкость въ религіи представляетъ другой мужъ этого времени, Симонъ Маккавей. За религіозность и нравственную стойкость, за дѣянія и славу, какую онъ старался доставить своему народу, благодарные израильтяне удостоили его первосвященническаго достоинства и сдѣлали его вождемъ *на вѣкъ, доколѣ возстанетъ Пророкъ вѣрный* (ср. Втор. 18, 15 и 18), постановивъ годъ избавленія отъ языческаго ига считать *отъ Симона, великаго первосвященника, вождя и правителя іудеевъ* (1 Мак. гл. 13 и 14; Іос. Флав., Древн. Іуд. XIII, 6. 7). При взятіи города Газары, изгнавъ изъ него язычниковъ и очистивши дома, въ которыхъ были идолы, этотъ мужъ дозволилъ въ немъ жить только тѣмъ, которые были свободны отъ нечистотъ и строго держались закона (1 Мак. 13, 47 и сл.). Умиравшее язычество на этотъ разъ еще меньше могло воспрепятствовать распространенію и твердости еврейскаго богослуженія. Дальнѣйшее углубленіе въ

---

[1]) Здѣсь должно разумѣть вещи (ἱερώματα), которыя іудейскіе воины при сожженіи филистимскаго города Іамніи захватили себѣ (2 Мак. 12, 8 и сл.) изъ мѣстныхъ храмовъ, или какимъ либо другимъ способомъ. Доселѣ воины скрывали ихъ подъ одеждою, нося ихъ на голомъ тѣлѣ не съ цѣлью сохраненія собственной жизни, для чего носились амулеты (Keil zu Macc. 12, 40), но какъ драгоцѣнность. О самомъ фактѣ нахожденія ихъ историкъ такъ сообщаетъ: «*На другой день* (послѣ побѣдоносной борьбы Іуды Маккавея съ отрядомъ изъ 3000 пѣшихъ и 400 конныхъ противъ Горгія, управителя въ Идумеѣ) *бывшіе съ Іудою пошли, какъ требовалъ долгъ, перенести тѣла падшихъ и положить ихъ вмѣстѣ съ сродниками въ отеческихъ гробницахъ. И нашли они у каждаго изъ умершихъ подъ хитонами посвященныя іамнійскимъ идоламъ вещи, что законъ запрещалъ іудеямъ*“ (ср. Втор. 7, 25).

исторію еврейскаго народа дѣлаетъ еще болѣе яснымъ, что ко временамъ, близкимъ къ явленію Христа Спасителя на землѣ, язычество среди іудеевъ является безсильнѣе. Паденіе его, такимъ образомъ, идетъ въ такой же прогрессіи, въ какой шло возвышеніе до вавилонскаго плѣна.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Послѣдовательный перечень еврейскихъ словъ, встрѣчающихся въ сочиненіи, въ латинской транскрипціи съ параллельнымъ графическимъ начертаніемъ ихъ знаками еврейскаго алфавита.

Стран		
6	Ēl šadday	אֵל שַׁדַּי
12	kāt^{h}ab^{h}	כָּתַב
—	bā'ar	בָּאַר
—	ḥārat^{h}	חָרַת
21	Mel^{e}kîçedeq, правильнѣе: Mal^{e}kîçed^{h}eq	מַלְכִּיצֶדֶק
—	^{A}bîmelek, правильнѣе: ^{A}b^{h}îmelek^{h}	אֲבִימֶלֶךְ
—	Ba'al	בַּעַל
—	^{A}dōnîb^{h}ezeq, правильнѣе: ^{A}d^{h}ōnîb^{h}ezeq	אֲדֹנִיבֶזֶק
38	šûd, правильнѣе: šûd^{h}	שׁוּד
—	šadad, правильнѣе: šād^{h}ad^{h}	שָׁדַד
—	laššēdîm (дважды), правильнѣе: laššēd^{h}îm	לַשֵּׁדִים
—	laśś^{e}'îrîm	לַשְּׂעִירִים
—	welaśś^{e}'îrîm	וְלַשְּׂעִירִים
41	šēdîm, правильнѣе: šēd^{h}îm	שֵׁדִים
—	mazzîqayâ	מַזִּקָיָא
43	lō' ^{è}lōhîm	לֹא אֱלֹהִים
45	^{è}lîlîm	אֱלִילִים
—	lagad^{h}, правильнѣе: laggad^{h}	לַגַּד
51	$^{'a}$çabîm (дважды)	עַצַּבִּים
—	ç^{e}lāmîm	צַלְמִים
—	ç^{e}lem	צֶלֶם

Стран.		
51	ʿāçāb^{h}	עָצָב
—	ʿeçeb^{h}	עֶצֶב
—	ʿōçeb^{h}	עֹצֶב
—	ʿāçab^{h}	עָצַב
—	çēl	צֵל
52	semel	סֶמֶל
—	sēmel	סֵמֶל
—	t^{e}mûnāh	תְּמוּנָה
—	çîr	צִיר
—	maççebôt^{h}, правильнѣе: maççēb^{h}ôt^{h}	מַצֵּבוֹת
—	maççēbāh, правильнѣе: maççēb^{h}ah	מַצֵּבָה
—	sāmal = араб. zamala	סָמַל
—	pesel hassemel	פֶּסֶל הַסֶּמֶל
—	mûn и mîn	מוּן и מִין
—	çûr	צוּר
—	chēb^{h}el, правильнѣе: ḥēb^{h}el	חֵבֶל
53	maś^{e}kît^{h}	מַשְׂכִּית
—	ḥammānîm	חַמָּנִים
—	ašērîm, правильнѣе: ^{a}šērîm	אֲשֵׁרִים
—	p^{e}sîlîm	פְּסִילִים
—	pesel	פֶּסֶל
—	ēç	עֵץ
—	sākāh, правильнѣе: śak^{h}āh = = s^{e}k^{h}â = халд. s^{e}kā'	סְכָא = халд. שְׂכָה
—	pāsal	פָּסַל
—	kāt^{h}at^{h}	כָּתַת
54	'eb^{h}en, правильнѣе: eb^{h}en	אֶבֶן
—	massēk^{h}ah	מַסֵּכָה
—	nesek, правильнѣе: nesek^{h}	נֶסֶךְ
—	nasik, правильнѣе: nāsîk^{h}	נָסִיךְ
—	nāsak^{h}	נָסַךְ
—	ʿēgel, правильнѣе: ʿēg^{h}el	עֵגֶל
—	^{a}p^{h}udāh, правильнѣе: ^{a}p^{h}ud^{h}āh	אֲפֻדָה
—	massēk^{h}at^{h} zāhāb^{h}	מַסֵּכַת זָהָב
55, 57	^{e}lōhîm (трижды)	אֱלֹהִים

Стран.

59	wayît^{e}mōn	וַיִּטְמֹן
—	et^{h} habbe$^{'}$ālîm we$^{'}$eth ha$^{'}$aštārôt^{h}	אֵת-הַבְּעָלִים וְאֵת-הָעַשְׁתָּרֹת
60	^{a}çabêhem	עֲצֻבֵיהֶם
62	kālîl	כָּלִיל
66	massēk^{h}āh ûmôrēh šāqer,	
	въ Библіи šššāqer (дважды)	מַסֵּכָה וּמוֹרָה שָׁקֶר
—	^{e}lîl illēm	אֱלִיל אֵלֶּם
70	āwen (дважды), отъ 'în или 'ûn	אֵין אוֹן отъ און или אָוֶן
71	ep^{h}es (дважды)	אֶפֶס
—	heb^{h}el (трижды)	הֶבֶל
—	šeqer (трижды)	שֶׁקֶר
—	^{e}lîlîm (дважды)	אֱלִילִים
—	we$^{'}$āwen ût^{e}rāp^{h}îm, правильнѣе: ût^{he} rāp^{h}îm,	וְאָוֶן וּתְרָפִים
—	āwen	см. къ 70 стр.
—	hašššāwe$^{'}$	הַשָּׁוְא
—	āp^{h}as и āp^{h}es	אָפֶס и אָפַס
—	hāb^{h}al	הָבֶל
—	šāqar	שָׁקַר
—	haheb^{h}el	הַהֶבֶל
—	šāwe$^{'}$ отъ šô'	שָׁוְא отъ שׁוא
—	Ēl ēlîm (дважды)	אֵל אֵלִים
—	^{e}lîl отъ ālal	אֱלִיל отъ אָלַל
72	gillûlîm (трижды)	גִּלּוּלִים
—	êmîm (дважды)	אֵימִים
—	al ēlîm	אַל - אֵלִים
—	lō' ^{e}lōhîm	לֹא אֱלֹהִים
—	^{e}lîl	см. къ 71 стр.
—	šāqer	שָׁקֶר
—	^{a}bîr ya^{a}qōb^{h}, правильнѣе: ^{a}b^{h}îr ya$^{'a}$qōb^{h}	אֲבִיר יַעֲקֹב
—	^{a}bîr, правильнѣе: ^{a}b^{h}îr, îś^{e}rāēl	אֲבִיר יִשְׂרָאֵל
—	gālal (четыре раза), gālel	גָּלַל и גָּלֵל
—	šiqqûçîm	שִׁקּוּצִים
—	šeqeç	שֶׁקֶץ
—	tô'ēb^{h}ôt^{h}	תּוֹעֵבוֹת
—	^{e}lîlîm	см. къ 71 стр.

Стран.		
72	z^{e}b^{h}ûl	זבול
—	êmāh отъ āyam	אֵים отъ אימָה
73	mip^{he}leçet^{h} (трижды)	מִפְלֶצֶת
—	bōšet^{h} (четыре раза) отъ bûš	בּוּשׁ отъ בשת
—	ît^{he}hôlālû ûbā'êmîm (посл. дважды) правильнѣе: ît^{he}hōlālû ûb^{h}ā'êmîm ûbā'îyîm, правильнѣе: ûb^{h}ā'îyîm	יִתְהֹלָלוּ וּבְאֵימִים וּבָאִיים
—	pālaç	פָּלַץ
74	šiqqûç (дважды)	שִׁקּוּץ
—	tō$^{'a}$b^{h}ôt^{h} (дважды) (см. къ 72 стр.) отъ t'b^{h}	תּוֹעֵב отъ תועביה
—	āqaç, правильнѣе: šāqaç, вм. šāqaṭ	שָׁקַט вм. שָׁקַץ
—	šeqeç	שֶׁקֶץ
—	tô$^{'a}$b^{h}it^{h} y^{e}hōwāh	תּוֹעֵבַת יְהוָה
—	tôē'b^{h}āh, правильнѣе: tô'ēbāh	תּוֹעֵבָה
—	tô$^{'a}$b^{h}ōt^{h}êhem, правильнѣе: tô$^{'a}$b^{h}ôtêhem	תּוֹעֲבוֹתֵיהֶם
—	w^{e}tô$^{'a}$b^{h}ōt^{h}ehem, правильнѣе: w^{e}t^{h}ô$^{'a}$b^{h}ôt^{h}êhem	וְת'...
—	šiqqûçêhem	שִׁקּוּצֵיהֶם
76	p^{h}ō$^{'a}$lô, правильнѣе: pō$^{'a}$lô	פֹּעֲלוֹ
77	ḥ^{a}mûd^{h}êhem	חֲמוּדֵיהֶם
—	hāmûd^{h}	חָמוּד
78	qibbûçaîk^{h}	קִבּוּצַיִךְ
—	heb^{h}el	см. къ 71 стр.
—	qibbûç (дважды)	קִבּוּץ
79	kiz^{e}b^{h}êhem отъ kazab^{h}, правильнѣе: kāzāb^{h} (дважды)	כָּזָב כְּזִבֵיהֶם отъ
—	hālak^{h} aḥ^{a}rê	הָלַךְ אַחֲרֵי
—	^{e}lîlîm и lō'^{e}lōhîm	см. къ 72 стр.
—	h^{a}b^{h}ālîm	הַבָּלִים
—	lo' ēl, lō' ^{e}loaḥ	לֹא אֵל, לֹא אֱלוֹהַּ
80	p^{e}g^{h}ārîm	פְּגָרִים
—	n^{e}b^{h}ēlāh	נְבֵלָה
—	mēt^{h}îm (четыре раза)	מֵתִים
—	'al pig^{h}rê, правильнѣе: pig^{he}rê	עַל-פִּגְרֵי
—	b^{e}nib^{he}lat^{h}	בִּנְבֵלַת

Стран.		
80	zib^{he}ḥê (трижды) ^{e}lōhêhem	זִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶם
81	^{e}lōhîm (дважды) hayîm, hay, правиль-	אֱלֹהִים
—	нѣе: ḥayim, ḥay	חַיִּים, חַי
82	^{e}lōhîm ^{a}ḥērîm (дважды)	אֱלֹהִים אֲחֵרִים
—	^{e}lōhê hannēk^{h}ār	אֱלֹהֵי הַנֵּכָר
—	ḥ^{a}d^{h}āšîm ^{e}lōhîm	חֲדָשִׁים אֱלֹהִים
83	^{e}lîlîm (дважды)	см. къ 72 стр.
—	^{c}ōb^{he}d^{h}ê pesel	עֹבְדֵי פֶּסֶל
84	^{c}çabîm	см. къ 51 стр.
—	^{e}lōhê ha'^{e}lōhîm	אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים
—	Ēl ēlîm	см. къ 71 стр.
85	hā'^{a}d^{h}ōnîm (дважды)	הָאֲדֹנִים
87	^{c}lîlîm (дважды) и gillûlîm p^{e}sîlîm и pesel	
—	maççēb^{h}ōt^{h} и maççēbāh, правильнѣе: maç-	см. къ 71, 72, 53,
—	çeb^{h}āh,	52, 73 стр.
—	ç^{e}lāmîm	см. къ 51 стр.
91	zānaḥ	זָנָה
—	nāāp^{h}, правильнѣе: nā'ap^{h}	נָאַף
—	z^{e}nûnim	זְנוּנִים
—	z^{e}nût^{h}	זְנוּת
—	na'^{a}p^{h}ûp^{h}, правильнѣе: na'^{a}p^{h}ûp$_{h}$	נַאֲפוּף
—	hālak^{h} aḥ^{a}rê	см. къ 79 стр.
—	^{a}śāḥ	עָשָׂה
—	hiš^{e}t^{h}aḥ^{a}weh	הִשְׁתַּחֲוֶה
92	sāg^{h}ad^{h}	סָגַד
—	yārē'	יָרֵא
—	heḥ^{e}zîq, правильнѣе: heh^{e}zîq	החזיק
—	niç^{e}mad^{h}	נצמד
—	he^{e}'lāh, правильнѣе: he'^{e}lāh el-lēb^{h}	הֶעֱלָה אֶל-לֵב
—	dāraš	דָּרַשׁ
—	pānāh el	פָּנָה אֶל
—	nāšāh el, правильнѣе: nāśā' el	נָשָׂא אֶל
—	^{a}bād^{h}	עָבַד
93	heb^{h}el и hāb^{h}al	см. къ 71 стр.

Стран.		
93	wayeh^{e}bālû	וַיְהֹלְלוּ
—	mah^{e}bilîm	מַהֲבִלִים
95	ḥerem	חֶרֶם
102	ḥeret	חרט
—	ʿēg^{h}el (дважды) massēk^{h}āh	עגל מַסֵּכָה
103	ben bāqār	בן בָּקָר
—	ʿeg^{h}el (четыре раза)	см. къ 102 стр.
—	massēk^{h}āh (четыре раза)	тамъ же
—	wayîqqaḥ mîyād^{h}ām wayaṣar ōt^{h}ô baḥeret	וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט
	waya^{ʿa}śēhû ʿēg^{h}el massēk^{h}āh	וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה
—	ōt^{h}ô, hû, waya^{ʿa}śēhû	см. въ предъидущемъ выраженіи
—	ḥereṭ	см. 102 стр.
—	śārap^{h}	שָׂרַף
—	tāḥan	טָחַן
105	ḥag$_{h}$ lay^{e}hōwāh (трижды) māḥār	חַג לַיהוָה מָחָר
—	ma^{ʿa}śeh śāṭān	מַעֲשֵׂה שָׂטָן
—	la^{ʾe}lōhîm (трижды)	לֵאלֹהִים
106	^{ʾe}lōhîm (трижды)	см. выше
—	he^{ʿe}el^{e}kā	הֶעֱלֵךָ
107	^{ʾe}lōhîm (дважды)	см. выше
—	zeh, ēlleh	זֶה, אֵלֶּה
108	^{ʾe}lōhîm (дважды)	см. выше
—	^{ʾe}lōheyk^{h}ā	אֱלֹהֶיךָ
—	he^{ʿe}lûk^{h}ā	הֶעֱלוּךָ
111	abîreyk^{h}ā	אַבִּירֶיךָ
116	ʿēg^{h}el	см. выше
—	ʿāg^{h}al	עָגַל
117	ʿg^{h}l (дважды)	עגל
—	gōlem	גֹּלֶם
—	^{ʾe}lōhîm	см. выше
—	baḥeret (дважды)	см. выше
—	ḥereṭ	см. выше
—	hārîṭ	חָרִיט
119	ʿeg^{he}lê zāhāb^{h}	עגלי זָהָב

Стран.		
119	hereṭ (дважды)	см. выше
—	hārît (пять разъ, дважды невѣрно): Harît и ḥarît)	см. къ 117 стр.
—	ḥaraṭ	חָרַט
—	maç"rēp^{h} (трижды)	מַצְרֵף
123	hay y^{e}hōwāh	חַי-יהוָה
—	hê ^{e}lōheyk^{h}ā	חי אלהיך
125	bêt^{h} bāmôt^{h} (дважды)	בֵּית בָּמוֹת
126	bêt^{h} bāmôt^{h} (послѣднее четыре раза)	см. къ 125 стр.
—	koh^{a}nê (дважды) habbāmôt$_{h}$	כֹּהֲנֵי הַבָּמוֹת
—	k^{e}mārîm (трижды)	כְּמָרִים
—	bāmāh kōh^{a}nim (послѣднее дважды)	בָּמָה כֹּהֲנִים
—	kōmer	כֹּמֵר
—	kāmar = amar (= араб. hamara), правильнѣе: ʿāmar	עָמַר = כָּמַר
131	bāmôt^{h}	בָּמוֹת
133	pesel	פֶּסֶל
—	massēk^{h}āh	מַסֵּכָה
—	ēp^{h}ôd^{h}	אֵפוֹד
—	t^{e}rāp^{h}îm	תְּרָפִים
—	m^{e}naššeh (дважды) = mōšeh	מְנַשֶּׁה=מֹשֶׁה
—	n (nûn)	(נון) ן
134	ʿad, правильнѣе: ʿad$_{h}$ yôm g^{e}lôt^{h} hāʾārç (послѣднее слово дважды)	עַד יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ
—	hāʿārôn, правильнѣе: hāʾārôn	הָאָרוֹן
135	y^{e}hōwāh (дважды)	см. выше
—	lay^{e}hōwāh (дважды)	см. выше
137	wayîq^{e}ḥû et^{h} pesel hāʾēp^{h}ôd^{h} (два послѣднихъ слова дважды)	וַיִּקְחוּ אֵת פֶּסֶל הָאֵפוֹד
138	āp^{h}ad^{h}	אֲפַד
—	bad^{h}	בַּד
—	šēš	שֵׁשׁ
—	hōšen	חֹשֶׁן
141	wayaççēg^{h} (дважды) ōt^{h}ô	וַיַּצֵּג אֹתוֹ
—	yāçag^{h} = nāçab^{h}	נָצַב = יָצַג

Стран.		
141	hiççîg^{h}	הציג
142	āp^{h}ad	см. къ 138 стр.
—	^{a}p^{h}udh^{h}āh (дважды), правильнѣе: ^{a}p^{h}udāh	אַפּוּדָה
—	massēk^{h}āh	см. выше
—	^{a}p^{h}udat^{h} massēk^{h}ath	אַפֻּדַת מַסֵּכַת
143	pesel (семь разъ)	см. выше
—	maccēb^{h}āh	см. выше
—	hā'ēp^{h}ôd^{h} (четыре раза)	הָאֵפוֹד
—	w^{e}'et^{h} (трижды)	וְאֵת
—	wayiq^{e}ḥû et^{h} pesel hā'ēp^{h}òd^{h}	см. къ 138 стр.
—	ēp^{h}ôd^{h} (дважды), hā	см. выше
—	massēk^{h}āh	см. выше
144	pesel (дважды)	см. выше
—	t^{e}rāp^{h}îm	см. выше
145	pesel	см. выше
146	n^{e}ḥāšîm ś^{e}rāp^{h}îm (дважды)	נְחָשִׁים שְׂרָפִים
147	n^{e}haš n^{e}hōšet^{h}	נְחַשׁ נְחֹשֶׁת
—	nēm, правильнѣе: nēs	נֵס
150	ś^{e}rap^{h}îm n^{e}ḥāšîm	см. къ 146 стр.
151	n^{e}ḥuš^{e}tān (дважды)	נְחֻשְׁתָּן
—	n^{e}ḥōšet^{h}	см. къ 147 стр.
—	nāhāš	נָחָשׁ
152	bāmāh, bāmôt^{h}	בָּמוֹת, בָּמָה
153	nāb^{h}āh	נָבָה
—	bāmah (шесть разъ)	см. къ 152 стр.
—	n^{e}b^{h}āmāh	נְבָמָה
—	bam	בַּם
—	bô' и māh	מָה и בּוֹא
154	miz^{e}bēăḥ (дважды)	מִזְבֵּחַ
—	bāmāh	см. выше
—	et^{h} hammiz^{e}bēăḥ hahû' w^{e}'et^{h} habbāmah	אֶת הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא וְאֵת - הַבָּמָה
—	et^{h} bāmôt^{h}â w^{e}'et^{h}- miz^{e}b^{e}ḥôt^{h}âw	אֶת בָּמֹתָיו וְאֵת מִזְבְּחֹתָיו
—	et^{h} habbāmôt^{h} w^{e}'et^{h} hammiz^{e}b^{e}ḥôt^{h}	אֵת-הַבָּמוֹת וְאֵת הַמִּזְבְּחוֹת
—	hālak^{h} labbāmāh	הָלַךְ לַבָּמָה

Стран		
154	yārad^{h} mēhabbāmāh	יַרַד מֵהַבָּמָה
—	ʿalāh habbāmāh	עָלָה הַבָּמָה
155	bāmāh	см. выше
—	gib^{he}āh	גִּבְעָה
158	bēt^{h} bāmôt^{h} (дважды)	см. къ 125 стр.
—	bāmāh	см. выше
159	bāmôt^{h} baʿal	בָּמוֹת בַּעַל
—	baʿal l^{e}b^{h}ānôn	בַּעַל לְבָנוֹן
—	^{e}lōhê hārîm	אֱלֹהֵי הָרִים
160	b^{e}har môʿed^{h} (дважды, первое однажды безъ предлога b^{e} = ב	בְּהַר מוֹעֵד
—	b^{e}yar^{e}k^{e}t^{h}ê çāp^{h}ôn	בְּיַרְכְתֵי צָפוֹן
164	śeʿîrîm	שְׂעִירִם
168	bamôt^{h}	см. выше
169	bāmôt^{h}	»
170	bēt^{h} bāmôt^{h} (послѣднее дважды)	»
171	bāmôt^{h} (дважды)	»
172	bāmôt^{h}	»
174	bāmôt^{h}	»
175	bamôt^{h}	»
176	bāmôt^{h}	»
177	ēlôn	אֵלוֹן
—	ašer, правильнѣе: ^{a}šer, b^{e}miq^{e}daš y^{e}hōwāh (дважды безъ ^{a}šer)	אֲשֶׁר בְּמִקְדַּשׁ יְהוָה
178	ešel, правильнѣе: ēšel	אֶשֶׁל
180	^{a}šērîm	אֲשֵׁרִים
181	t^{e}rāp^{h}îm	תְּרָפִים
182	^{e}lōhîm (трижды)	см. выше
—	t^{e}rap^{h}îm	»
—	^{e}lōhê hannēk^{h}ar	אֱלֹהֵי הַנֵּכָר
183	pesel и massēk^{h}āh	см. выше
—	hatt^{e}rāp^{h}îm	הַתְּרָפִים
—	k^{e}b^{h}îr (дважды)	כְּבִיר
—	kab^{h}ēd^{h} или keb^{h}ed^{h}	כַּבֵּד или כְּבֵד
184	t^{e}rāp^{h}îm (дважды)	см. выше

Стран.		
184	tārap^{h}āh	תָּרַפָּה
—	pānîm	פָּנִים
184	tārap^{h} (дважды)	תָּרַף
—	ṭārap^{h}	טָרַף
—	hit^{e}rîp^{h}	הטריף
185	ś^{e}rāp^{h}îm	שְׂרָפִים
—	t^{e}ûr^{e}p^{h}â	תּוּרְפָא
—	rāp^{h}â или rāp^{h}āh	רָפָה или רָפָא
—	tōrēp^{h}	תֹּרֶף
—	çal^{e}mānayâ	צַלְמָנָיְא
186	^{e}lōhîm (дважды)	см. выше
—	m^{e}ḥawê	מְחַוי
187	n^{e}zāmîm (дважды)	נְזָמִים
—	nezem	נזם
188	^{e}lōhîm (дважды)	см. выше
—	niḥaštî (дважды), правильнѣе: nihāš^{e}tî	נחשתי
—	nāhaš	נָחָשׁ
189	hatta't^{h} qesem	חַטַּאת-קסם
—	t и h	ת и ה
—	m и m	מ и מ
—	' и '	ע и א
—	'mh и 'mt	עמת и אמה
192	'aśāh	עָשָׂה
193	trp^{h}h (дважды)	תרפה
—	'trp^{h}h	אתרף
199	yārēaḥ	יָרֵחַ
200	y^{e}hōwāh ç^{e}b^{h}ā'ôth^{h}	יְהוָה צְבָאוֹת
206	wayaš^{e}bēt^{h}	וַיֵּשֶׁבֶת
—	śarap^{h} bā'ēš	שָׂרַף בָּאֵשׁ
208	m^{e}lek^{h}et^{h} haššāmaîm	מלכת הַשָּׁמַיִם
209	Тоже (дважды)	см. къ 208 стр.
—	m^{e}lek^{h}et$^{h}	Тамъ же
—	ç^{e}b^{h}ā' haššāmaîm	צְבָא הַשָּׁמַיִם
—	mlkt	מלכת
—	m^{e}le'k^{h}et$^{h}	מלאכת

Стран.

210	kawwānîm	כַּוָּנִים
213	mazzālôt^{h}	מַזָּלוֹת
—	ç^{e}b^{h}a' haššāmaîm	см. къ 209 стр.
214	mazzālōt^{h} (дважды)	см. къ 213 стр.
—	nāzal (дважды)	נָזַל
—	mazzāl	מָזַל
—	ma^{a}'zāl	מַאַזַל
—	mah^{a}lāk^{h}	מַהֲלָךְ
—	āzal	אָזַל
—	mazzārôt^{h}	מַזָּרוֹת
—	nāzar	נָזַר
215	mazzālāt^{h}â	מַזָּלָתָא
—	mazzālôt^{h} (четыре раза) и mazzārôt	см. къ 214 стр.
—	ôp^{h}ān hammazzālôt^{h}	אוֹפַן הַמַּזָּלוֹת
—	mazzāl (пять разъ)	см. къ 214 стр.
—	ṭāleh	טָלֶה
—	šôr	שׁוֹר
—	bîš	בִּישׁ
—	tôb^{h}	טוֹב
216	mazzālot^{h}	см. къ 213 стр.
217	Ba'al (пять разъ)	בַּעַל
—	bā'al	בָּעַל
—	bōšet^{h}	בֹּשֶׁת
218	ba'al (трижды)	см. къ 217 стр.
—	habba'al	הַבַּעַל
—	l'dnn lmlqrt b'l ṣr	לאדנן למלקרת בעל צר
—	Ba'al Tārz	בַּעַל תָּרְז
—	ād^{h}ôn	אָדוֹן
—	melek^{h}	מֶלֶךְ
—	mārnas отъ mar, или mārān	מָרְנַס отъ מַר и מָרָן
—	el, šadday см. выше	см. къ 6 стр.
—	'el^{e}yôn	עֶלְיוֹן
—	^{e}lôah, правильнѣе: ^{e}lôaḥ	אֱלוֹהַ
—	b^{e}'ālîm	בְּעָלִים
219	bôšet^{h}	см. къ 217 стр.

Стран.		
219	b'l šmš	בעל שמש
220	b'lšmyn	בעל שמין
—	l'dn lb'l šmm (дважды)	לאדן לבעל שמם
—	b'l rm	בעל רם
—	b'l šmn	בעל שמן
—	b'l šmn mr' 'lm'	בעל שמן מרא עלמא
221	hammānim (дважды)	חַמָנים
-	Ba'al hammān (дважды)	בַעַל חַמָן
—	lrb ltnt pn l'dn lb'l hmn	לרב לתנת פן לאדן לבעל חמן
—	hammān (трижды)	см выше
—	hammāh	חַמָה
—	mn или m'n	מען или מן
222	mlqrt = mlk qrt	מלך קרת = מלקרת
—	l'dnn lmlqrt b'l çr	см. къ 218 стр.
223	šemeš	שמש
224	Bēl, Bēēl, правильнѣе: Bē'ēl	בַעל, בל
—	Ba'al, B'l, Bl (дважды)	בל, בעל, בַעַל
—	Bl šmš, B'ln	בעלן .בל שמש
225	'nn bl	אנן בל
—	tōmēr	תמר
226	Ba'al	см. къ 217 стр.
—	Ba'al çr, Ba'al Gad^{h}	בַעַל צר בַעַל גַד
—	B'l šmr	בעל שמר
227	hammānîm	см. къ 221 стр.
—	hanîs^{e}n^{e}sayâ	הַנִיסנַסַיָא
—	hammāh (дважды)	см. къ 221 стр.
—	ḥammān	»
—	šmš	שמש
—	hmn	חמן
—	n's, n's = nēs, сир. nyš'	נישא, נמ = נעם, נאם
—	n'syn	נאסין
—	b^{e}'ālîm	см. къ 218 стр.
228	hammān (дважды)	см. къ 221 стр.
—	ḥammānîm	тамъ же

Стран.

—	'bn (дважды)	אבן
—	krt	כרת
—	gd'	גדע
229	maççēb^{h}ôt^{h} (трижды)	מַצבות см. къ 52 стр.
—	nāçab^{h}	נָצַב
—	ḥammānîm	см. къ 221 стр.
	maçç^{e}b^{h}at^{h}	מַצֶּבֶת
230	maççeb^{h}ot^{h} (четыре раза)	см. къ 229 стр.
	maççēb^{h}āh	מַצֵּבָה
—	ḥammānîm	см. къ 221 стр.
231	maççeb^{h}ôt^{h} (дважды)	см. къ 229 стр.
232	bāmôt^{h}	см. выше
—	Bāmôt^{h} — Ba'al	בָּמוֹת בַּעַל
233	Kālîl (дважды)	כָּלִיל
	çāwa't^{h} отъ çû'a	צוע, отъ צוּעַת
	šalôm kālîl	שלום כָּלִיל
	çw't 'm šlm kll kll 'm = kālîl	צוּעת אם שלם כלל כלל אם = כָּלִיל
	^{a}šer 'al hammel^{e}tāḥāh	אַשר עַל הַמִּלְתָּחָה
234	Ba'al B^{e}rît^{h}	בַּעַל בריה
236	ba'alî, правильнѣе: ba'^{a}lî	בַּעֲלִי
—	ba'^{a}lān	בַּעֲלָן
	Ba'al z^{e}b^{h}ûb^{h}	בַּעַל זבוב
240	Ba'al z^{e}b^{h}ûb^{h}	см. къ 236 стр.
—	Ba'al z^{e}b^{h}ûl	בַּעַל זבול
-	Bēēl, правильнѣе: Be'ēl z^{e}b^{h}ûl	בעל זבול
241	z^{e}b^{h}ûl	זבול
—	z^{e}b^{h}el	זבל
—	h^{a}b^{h}aqqûq	חַבַקוק
—	B^{e}liya'al	בְּלִיַּעַל
242	Ba'al p$^{e'}$ôr	בַּעַל פְּעוֹר
243	p$^{e'}$ôr	פְּעוֹר
–	bōšet^{h}	см. къ 217 стр.
—	peh и ôr	עוֹר и פה
244	p$^{e'}$ôr (дважды)	см. къ 243 стр.

Стран.		
—	pā'ar	פָּעַר
—	p'r, правильнѣе: p'r	פער
246	bōšet$_h$	см. къ 217 стр.
--	K^{e}môš	כמוש
—	'am-k^{e}môš	עם - כמוש
247	bāmôt^h	см. выше
--	lkmš yḥy (дважды, однажды безъ l)	לכמש יחי
250	ār и ēl	אל и אָר
251	K^{e}môš (четыре раза)	см. къ 246 стр.
—	kmš = kbš	כבש -- כמש
--	kî и mûš	מוש и כי
—	hāmûš	חָמוש
—	kmš	כמש
—	kāmaš	כָּמַש
—	'štr, 'aš^{e}tōret^h, правильнѣе: 'aš^{e}tōret^h	עשתר, עַשְׁתֹּרֶת
—	'ttr, 'tr	עתתר, עתר
252	hammōlek^h (трижды)	הַמֹּלֶךְ
--	melek^h (трижды)	מלך
—	mōlek^h (дважды)	מֹלֶךְ
--	mlkrt = mlk qrt	מלך קרת = מלכרת
—	mlkbl	מלכבל
--	mil^{e}kōm (дважды)	מלכם
—	mal^{e}kām	מַלְכָּם
253	A(^{a})b^{h}îmelek^h	см. къ 21 стр.
254	mlkt hššmym	מלכת השמים
—	mlk (дважды)	מלך
257	he 'ēb^{h}îr bā'ēš lammōlek^h	העביר בָּאש לַמֹּלֶךְ
—	he 'ēb^{h}îr bā'ēš	см. выше
258	lammōlek^h he'ēb^{h}îr	см. къ 257 стр.
264	'āb^{h}ar	עָבַר
265	he'ēb^{h}îr (дважды)	см. къ 257 стр.
—	'b^{h}r	עבר
—	hiƀ$^{he'}$îr (дважды), отъ b^h'r	בער הבעיר отъ
269	hınnōm	הנם

Стран.		
—	gê hinnōm, gê ben hinnōm	גי הנם, גי בן - הנם
270	top^{h}et^{h}, правильнѣе: tōp^{h}et^{h}	תפת
—	tôp^{h}	תוף
—	păt^{h}ah	פַּתָּח
—	ṭăp^{h}	טַף
—	tûp^{h}	תוף
273	Tammûz	תַּמּוז
275	ād^{h}ôn, 'dny	אדני, אָדוֹן
—	b'lty, Blty	בלתי, בַּעֲלָתִי
277	Tammûz (дважды)	см. къ 273 стр.
—	Tam^{e}mûz, правильнѣе: Tan^{e}mûz отъ namaz	נָמַז отъ תַּנמוז
—	Tam^{e}zûz отъ māzaz = māsas	מָסַס = מָזַז отъ תַּמּוז
—	tām и az, отъ халд. azā'(â)	אָזָא, אַז и תָּם отъ
—	tām и 'ōz	עֹז и תָּם
—	ād^{h}ôn, правильнѣе: ād^{h}ôn	см. къ 275 стр.
279	Koreš	כֹּרֶשׁ
282	m^{e}b^{h}akôt^{h} et^{h} hattammûz (дважды)	מְבַכּוֹת אֶת הַתַּמּוּז
283	'al-hayāḥîd^{h}	עַל - הַיָּחִיד
—	'al-habb^{e}k^{h}ôr	עַל - הַבְּכוֹר
—	yāḥîd^{h}	יָחִיד
284	h^{a}d^{h}ad^{he}rimmôn	הַדַּדרמן
—	Rimmôn	רמון
—	ra$^{'e}$mān	רַעמָן
—	h^{a}d^{h}ad^{h}	הַדַּד
—	hād^{h}ăr	הָדָר
—	ben-h^{a}d^{h}ad^{h}	בן - הַדַּד
—	'ēzer	עזר
—	H^{a}d^{h}ad$^{he'}$ezer	הַדַּדעזר
285	Dăg^{h}ôn	דָּגוֹן
286	'rṣt dgn (дважды)	ארצת דגן
—	dāg^{h}ān	דָּגָן
287	ûš^{e}tê kapôt^{h} yād^{h}āyw	ושתי כַּפּוֹת יָדָיו
—	raq dāg^{h}ôn niš^{e}'ar 'alāyw	רַק דָּגוֹן נִשאַר עָלָיו
—	dāg^{h}ôn	см. къ 285 стр.

Стран.		
287	dâg^{h}	דָּג
288	dāg^{h}āh	דָּגָה
—	dāg^{h}ān	דָּגָן
228	dāg^{h}	см. къ 287 стр.
291	w^{e}ʿon^{e}nîm	וְעֹנְנִים
—	b^{e}nê ʿôn^{e}nah	בְּנֵי עֹנָנָה
—	ʿānan	עָנַן
292	qōs^{e}mîm отъ qāsam	קֹסְמִים отъ קָסַם
—	šem - baʿal	שֵׁם - בַּעַל
293	p^{e}nê baʿal	פְּנֵי - בַּעַל
295	aš^{e}tōret^{h} (трижды)	עַשְׁתֹּרֶת
—	es^{e}tēr, ʿ	אֶסְתֵּר
—	ʿštrt ç'nk	עִשְׁתֹּרֶת צֹאנֶךָ
—	ʿāšar (дважды)	עָשַׂר
300	ʿaš^{e}tōret^{h}	см. къ 295 стр.
304	b^{e}rôt^{h}îm	בְּרוֹתִים
308	^{a}šērāh	אֲשֵׁרָה
309	hesîr	הָסִיר
—	karat^{h}, gād^{h}āh	כָּרַת, גָּדָה
	nat^{h}aš	נָתַשׁ
—	śaraṗ^{h}	שָׂרַף
—	baʿar	בָּעַר
—	lo' ˗ t^{h}ittaʿ l^{e}k^{h}ā ^{a}šerah kol - ēç ēçel	לֹא - תִטַּע לְךָ אֲשֵׁרָה
-	miz^{e}baḥ y^{e}hōwāh ^{e}lōheyk^{h}ā	כָּל עֵץ אֵצֶל מִזְבַּח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
—	natāḥ (дважды), правильнѣе: nātaʿ	נָטַע
—	maççēb^{h}āh	см. къ стр. 230 и др. выше
310	^{a}šērāh	см. къ 308 стр.
—	^{a}šerîm	אֲשֵׁרִים
—	w^{e}k^{h}ārat^{h} et^{h}- hā'^{a}šērāh (послѣднее слово дважды)	וְכָרַת אֶת הָאֲשֵׁרָה
-	way^{e}g^{h}ad^{e}û hā'^{a}šērîm	וַיְגַדְּעוּ הָאֲשֵׁרִים
311	miph^{e}leçet^{h}	см. къ 73 стр.
-	^{a}šerîm (дважды), pesel	см. выше
-	^{a}šērôt^{h} (дважды)	אֲשֵׁרוֹת
—	maççeb^{h}ôt^{h}	см. къ стр. 231 и др. выше

Стран.

311	hammānîm	см. къ стр. 230 и др. выше
—	p(e)^{e}sîlîm	см. къ 53 стр.
—	^{a}çabîm	см. къ 84 стр.
-	bāmôt^{h}	см. къ стр. 247 и др. выше
--	^{a}šerā^{h}	см. къ стр. 310 и др. выше
312	^{a}šerîm (дважды)	см. къ стр. 311 и др. выше
	pesel	см. къ стр. 311 и др. выше
	^{a}šērāh	см. къ 311 стр.
	ašar или yašar	יָשַׁר или אָשַׁר
313	^{a}šērôt^{h}	см. къ стр. 311 и др. выше
—	^{a}š^{e}tārôt^{h}	см. выше
	^{a}šerîm и (дважды) ^{a}šērāh	см. къ стр. 312 и др. выше
314	ha'^{a}šerah	см. къ 310 стр.
	^{a}šerah	тамъ же
315	ašar или ašer	אשר или אָשַׁר
	'strt n m' (n'm ф‍ин. = евр. ṭwb; mzl n'm עשתרת נעמא (טוב = נעם, מזל נעם)	
317	ba(t)ttê haqq^{e}d^{h}ešîm	בְּתֵי הַקְּדֵשִׁים
—	la'^{a}šerah	לַאֲשֵׁרָה
--	zônāh	זוֹנָה
—	ûm^{e}(h)hir keleb^{h}	ומחיר כֶּלֶב
318	qad^{h}eš	קָדֵשׁ
321	bošet^{h}	см. къ стр. 246 и др. выше
325	maççēb^{h}ôt^{h}	см. къ стр. 311 и др. выше
327	sukkôt^{h} (трижды), b^{e}nôt^{h}	סכות בנות
—	'āśû	עָשׂוּ
--	p(e)^{e}sîlîm	см. къ стр. 311 и др. выше
—	sek^{he}wî	סכוי
328	wa'^{a}šerîm	וַאֲשֵׁרִים
—	ûmaççeb^{h}ôt^{h}	וּמַצֵּבוֹת
--	qād^{h}eš	см. къ 318 стр.
329	haqq^{e}dēšîm	הַקְּדֵשִׁים
—	mip^{he}lecet^{h} la'^{a}šerah	см. къ стр. 311 и 317
—	w^{e}yet^{h}er haqqād^{h}ēš	ויתר הַקָּדֵשׁ
330	ç^{e}lāmâyw	צְלָמָיו

Стран.		
330	hā'ᵃšērîm	הָאֲשֵׁרִים
—	haʿᵃçābîm	הָעַצֵּבִים
—	ᵃšērāh	см. къ стр. 317 и др. выше
331	ḥammānîm	см. къ стр. 311 и др. выше
—	ᵃšērîm	см. къ стр. 313 и др. выше
—	wᵉhappᵉsilîm wᵉhammaççēbʰôtʰ	וְהַפְּסִלִים וְהַמַּצֵּבוֹת
—	hā'ᵃšērāh	см. къ стр. 314 и др. выше
—	bāttê haqqᵉdʰēšîm	см. къ 317 стр.
—	bāttîm	בָּתִּים
—	la'ᵃšērāh	см. къ 317 стр.
—	ḥedʰer	חדר
332	ḥammānîm	см. къ стр. 331 и др. выше
—	semel (трижды)	см. къ 52 стр.
—	pesel	см. къ стр. 312 и др. выше
—	etʰ pesel-h(a)ā'ᵃšerāh	את פסל הָאֲשֵׁרָה
334	maççēbʰôtʰ	см. къ стр. 325 и др. выше
—	ḥammānîm	см. къ стр. 332 и др. выше
337	hazzᵉbʰaḥîm ûminᶜhāh hıggašᵉtem-lî bam-	הַזֹּבְחִים וּמִנְחָה הִגְשִׁתָם-
	midʰeʰbār arᵉbāʿîm šānāh bêtʰ îśᵉrā'el:	לִי בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל :
	ûnᵉśā'tʰem ētʰ sıkkûtʰ malᵉkᶜkʰem wᵉ'ētʰ	וְנָשָׂאתֶם אֵת סכות מַלְכְּכֶם וְאֵת כִּיּוּן
	kîyûn çalᵉmêkʰem kôkʰabʰ ᵉlōhêkʰem	צַלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם
	ᵃšer ᶜᵃśîtʰem lākʰem	אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם :
—	kywn (пять разъ) и skwt (трижды)	סכות и כיון
—	sikkûtʰ	סכות
—	sukkôtʰ	סכות
—	kîyûn	כיון
338	kywn	см. къ 337 стр.
—	rêwan	רִיוַן, а не רִיּוֹן (дважды)
340	rapʰah, правильнѣе: rāpʰāh	רָפָה
—	šabātʰ, правильнѣе: šābatʰ	שָׁבַת
341	kōkʰabʰ, правильнѣе: kôkʰābʰ	כּוֹכָב
342	mᵉkʰ(ō)ônāh	מְעוֹנָא
—	kûn	כּוּן
—	kîyûn çalᵉmêkʰem	см. къ 337 стр.

Стран.		
343	sikkût^{h}	тамъ же
—	k'wn	כאון
—	kywn	см. къ 337 стр.
344	skwt и kywn	тамъ же
—	kkb	ככב
—	çlmykm	צלמיכם
346	^{a}d^{he}rammelek^{h}	אַדַרַמֶלֶך
—	'dr или hdr	הדר или אדר
—	melek^{h}	см. къ стр. 252 и др. выше
—	nś'	נשא
349	$^{'a}$nammelek^{h}	עַנַמֶלֶך
350	'nh	ענה
—	'n и mlk	מלך и ען
—	'non, правильнѣе: 'nm = ç'n	צאן = ענם
—	'lh sprym	אלה ספרים
—	ēl - hass^{e}p^{h}aruîm	אל הַספַרים
—	mlk и 'yn	עין и מלך
—	melek^{h} (вм melech)	см. къ стр. 346 и др. выше
351	Nēr^{e}g^{h}(a)āl	נרֶגַל
—	nēr^{e}g^{h}al - šar^{e} - eçer	נרֶגַל - שַר - אצר
—	nîr и gal и gûl	גול и גַל и נִיר
—	nîr и gālal	גָלַל и נִיר
—	trngwl	תרנגול
355	N^{e}b^{h}ô	נבו
357	nāb^{h}î'	נָבִיא
358	'l mwd'	אל מודע
361	n^{e}śu'ōt^{h}	נשאת
362	M^{e}rōd^{h}āk^{h}	מרדָך
365	^{a}šîmâ	אַשִימָא
—	taîš	תַיש
—	ś$^{e'}$îrîm	см. къ 164 стр.
—	^{a}š^{e}mat^{h}	אַשְמַת
366	āšam	אָשָם
366	šēmāh = šem	שֵם = שְמָה
—	^{a}šîmâ	см. къ 365 стр.
367	Nıb^{he}haz (дважды)	נִבחַז

Стран.		
—	nābʰaḥ	נָבַח
—	nibʰᵉḥan	נבחַן
—	ēš и šᵉmayâ(')	שמֵיָא и אש
—	ēš и yômâ	יומָא и אש
368	nābʰaḥ	см. къ 367 стр.
—	nb'z	נבאז
369	Tartāq, правильнѣе: Tarᵉtāq	תַּרתָק
—	nbhq	נבחק
—	bāhaq	בָּחַק
—	pḥz	פחז
371	Tarᵉtāq (дважды)	см. къ 369 стр.
—	ratakʰ (дважды) k и q	ק и כ, רָתַך
372	Nisᵉrōkʰ	נסרֹך
373	nîsᵉrâ (дважды)	ניסרָא
—	nᵉsārâ	נסָרָא
—	nôaḥ (дважды)	נוֹחַ
—	nisᵉrâ	נסרָא
374	nisᵉrâ nôaḥ	см. къ 373 стр.
—	sᵉrakʰ	סרַך
—	nešer (трижды) s и š	ש и ס, נשר
378	Gādʰ	גָּד
—	gādʰadʰ	גָּדַד
—	bāgʰādʰ	בָּגָד
—	gd'ṯ'	גדעתא
—	gd'ṯ	גדעת
—	gdn'mt, n'mgd	נעמגר, גדנעמת
379	drgš (дважды)	דרגש
—	dgd' 'rs'	דגדא ערסא
380	Mᵉnî	מני
—	mānah	מָנָה
—	Gādᵉaštōreth	גָּדַעשתֹרת
389	êšû'ā, правильнѣе: yēšûă'	ישוַע

Замѣченныя важнѣйшія опечатки и поправки.

Стран.	Строк.	Напечатано:	Должно быть:
19	3 сн.	между ханаѳями	съ ханаѳями
24	10-11 св.	Адрамелеха и Анамелеха	Адраммелеха и Анаммелеха
31	8 сн.	докодѣ	доколѣ
36	6-7 св.	бракъ съ Куѳеянкой	бракъ съ иноплеменницей,
»			дочерью Санаваллата
39	14 св.	и Ашеры),	и Ашеры)
49	9-10 св.	учателя	участія
124	8 св.	за свой культъ	за культъ
127	20 сн.	(Цар. 5, 26)	(3 Цар. 15, 26)
128	10 сн.	Варсавія	Вирсавія
130	18 сн.	разсѣяніевъ	разсѣяніемъ
144	15 св.	эфодомъ,	эфодомъ),
149	24 св.	О значеніи змѣй	(О значеніи змѣй
160	21 сн.	гавранскія	авранскія
163	24 сн.	Ветхозаветный	Ветхозавѣтный
166	9 сн.	прежняго	прежняго,
170	8 св.	сакціонировать	санкціонировать
180	1 сн.	обрубленномъ древесномъ	обрубленномъ и искусно об-
»			дѣланномъ древесномъ
183	1 и 7 сн.	ἦπαρ	ἦπαρ
196	15 св.	это	его
202	9 св.	солнцу	солнцу,
203	14 сн.	4 Цар, 14, 11 и др.,	4 Цар. 14, 11 и др.),
206	1 св.	лобзаніе его	лобзаніе его,
210	8 св.	жертва пироговъ	жертва изъ пироговъ
222	1 сн.	ἀρχαῖος	(ἀρχαῖος
223	10 сн.	кромѣ того	кромѣ того,
224	8 сн.	Ghyllany	Ghillany
252	21 сн.	Maleander	Malcander
259	15-16 св.	взрослыхъ виновныхъ	взрослыхъ, виновныхъ
»	17 св.	Cnanbaal	Chanbaal
»	1 сн.	1848	1849 (то же на 13 строкѣ XIII
»			стран).

Стран.	Строк.	Напечатано:	Должно быть:
266	18 св.	Oreilii	Orellu
277	14 св.	Studienz.	Studien z.
„	20 сн.	Tam^{e}muz	Tan^{c}muz
281	7 сн.	служеніе Ваалу,	служеніе Ашерѣ (по по мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей—Ваалу),
286	13 сн.	κα	καὶ
287	14 св.	Beier	Beyer
288	15 сн.	Также	Такъ же
290	19 сн.	Дагопъ	Даканъ
292	19 сн.	имѣвшихъ	имѣвшія
349	9-10 св.	кромѣ Адара ни одно изъ вавилонскихъ	кромѣ Адара и нижеупоминаемаго Ану ни одно изъ солнечныхъ вавилонскихъ
356	11 св.	служеніе	служенія
357	26 св.	Nabok, Nabuk и Medzpine	Для исправленія этихъ словъ ср. Исторію Арменіи Моисея Хоренскаго въ переводѣ *Н. О. Эмина* (Москва 1893), гдѣ цитуемое мѣсто читается (стр. 77) такъ: „онъ (Абгарь) строитъ городъ—и называетъ его Едессою. Онъ переноситъ туда свой дворъ, бывшій прежде въ Мцбинѣ (= сирск. n^{e}çîb^{h}în = Νίσιβις), и своихъ боговъ Набога, Бэла, Батникаха и Тарату“ (въ арм. ναβογ, βêL, βαθνιχαλ, θακαθαj).
358	20 св.	т. е. бога	т. е. Бела
„	2 сн.	Scholz, ср Gotzendienst,	ср. Scholz, Gotzendienst,
372	4 св.	за вавилонское божество.	за вавилонское божество. Примѣч. Это разсужденіе необходимо имѣть въ виду и при объясненіи значенія Нивхаза, какъ аввійскаго божества.
401	15 св.	„ пропущено:	mip^{he}leçet^{h}.

