

Серия «Классика библеистики»
Золотой фонд русской библеистики

Владимир Петрович
РЫБИНСКИЙ

ВАВИЛОН И БИБЛИЯ

По поводу речи Ф. Делича на тему
«Babel und Bibel»

Впервые опубликовано:

Труды Киевской духовной академии, 1903, № 5, с. 113–144
Отдельное издание: Киев, 1903, 2+32 с.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Кафедра библеистики Московской духовной академии
(www.bible-md.ru) и Региональный фонд поддержки
православного образования и просвещения «Серафим»
(www.seraphim.ru), 2005.



Кафедра
библеистики МДА



Фонд
«Серафим»

Москва
2005

ПРОФЕССОР ВЛАДИМИР ПЕТРОВИЧ РЫБИНСКИЙ (1867–1944)

Владимир Петрович Рыбинский родился в 1867 году. Окончил Киевскую духовную академию. Под руководством профессора КДА Акима Алексеевича Олесницкого (1842–1907) написал блестящую диссертацию «Древнееврейская суббота» (К., 1892) [5], за которую в 1892 году был удостоен степени магистра богословия.

Владимир Петрович состоял доцентом, а затем и профессором по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Киевской духовной академии; он читал курс по историческим книгам Ветхого Завета.

В 1913 году Владимир Петрович был удостоен звания доктора богословия за сочинение «Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян» (К., 1913) [34]. Актуальность выбранной темы была связана тем, что о самарянах и самарянстве многократно говорится как в ветхозаветных, так и в новозаветных книгах; история самарян протекала параллельно истории Израиля на протяжении пяти веков, поэтому «изучение первой может уяснить многие пункты последней». [34, I] Кроме того, самарянское Пятикнижие до сих пор является одним из основных альтернативных текстологических источников при изучении первых пяти книг Ветхого Завета (наряду с кумранскими библейскими рукописями и переводом Семидесяти). В своей работе В. П. Рыбинский не только привел обширнейший список и анализ исторических свидетельств о самарянах, но и реконструировал на их основе историю и религию самарян. Книга до сих пор является весьма ценным пособием при изучении ветхозаветных писаний и межзаветной литературы.

Основная сложность, с которой встречается любой исследователь древностей — недостаточное количество источников и проблемы их интерпретации, имела место и при написании В. П. Рыбинским труда о самарянах. Интерпретация источников и альтернативные взгляды на историю самарянства стали предметом интерес-

ного спора между В. П. Рыбинским и профессором М. Э. Посновым [52]–[53].

Как и его учитель — профессор А. А. Олесницкий (1842–1907) — Владимир Петрович при изучении Священного Писания старался привлекать новейшие данные филологии, археологии и истории, чтобы лучше понять как текст, так и исторический контекст библейских книг. Отсюда, с одной стороны его интерес к библейской археологии и находкам на Ближнем Востоке, с другой — активная полемика со скептическими попытками истолковать артефакты в смысле отвержения авторитета и достоверности Священного Писания. Он одним из первых обратил внимание на тенденциозность и однобокость интерпретации археологических артефактов рядом ученых, известных как «панвавилонисты». На основе находок в Междуречье они пытались доказать, что в Библии, якобы, многие повествования и идеи заимствованы из вавилонской религии. Наиболее ярким представителем этого движения в начале XX века был Фридрих Делич, книга которого «Вавилон и Библия» явилась своеобразным манифестом панвавилонистов и разошлась в большом количестве экземпляров на Западе. Под названием «Библия и Вавилон» она была переведена и на русский язык, выдержав четыре издания. В. П. Рыбинский посвятил полемике свою небольшую работу «Вавилон и Библия» [3], в которой показывал слабые стороны теории панвавилонистов. И хотя сейчас эта теория в целом себя изжила и не пользуется прежним влиянием, ее отголоски до сих пор слышны во многих работах, затрагивающих библейскую тематику, в которых Библия «по умолчанию» рассматривается как нечто вторичное по отношению к ассиро-вавилонской религии; поэтому концептуальные идеи В. П. Рыбинского по-прежнему актуальны.

Второе направление деятельности киевского профессора заключалось в изучении исагогических вопросов, а также в формулировке отношения к историко-критическому методу изучения Библии, получившему в России начала XX века общее название «отрицательной библейской критики» (из-за отрицания ею церковного учения о богодухновенности Священного Писания).

История изучения Священного Писания в древности отражена

в работах В. П. Рыбинского «Первый опыт «Введения в Священное Писание» [31] и «Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии» [37]. Не избегал киевский ученый и полемики с современными ему скептическими исагогическими теориями. Идей отрицательных библейских критиков он касался еще в своей магистерской работе «Древнееврейская суббота» (К., 1892) [5], в которой показал надуманность предпосылок и некорректность прочтения источников по данной теме у отрицательных критиков, в том числе у Ю. Велльгаузена. Позже он рассмотрел историю западной библейской критики в своем эссе «Библейская ветхозаветная критика» (К., 1908) [1], в котором проследил генезис и эволюцию идей отрицательных критиков, демонстрируя чужеродность их методологических предпосылок по отношению к традиционным церковным подходам в изучении Священного Писания.

В. П. Рыбинский проявил себя также как замечательный экзегет Ветхого Завета. Он принимал участие в составлении «Толковой Библии», издававшейся под редакцией проф. А. П. Лопухина и его преемников — им были написаны комментарии к книгам Осии, Иоилья, Амоса, Михея. Он опубликовал также толкования на книги пророков Авдия (К., 1909) [26] и Михея (К., 1911) [27].

Для «Православной богословской энциклопедии», выходившей под редакцией проф. А. П. Лопухина и проф. Н. Н. Глубоковского, В. П. Рыбинский написал 10 статей: «Иеговисты и элогисты», «Иезекииль», «Иисус Навин», «Иоиль», «Иона» и др.

Владимир Петрович проявил себя и как церковный проповедник — до нас сохранились вдохновенные слова, произнесенные им в церкви Киево-братского монастыря в период Великого поста в разные годы [38]–[49].

В. П. Рыбинский был членом Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., избранным от Киевской духовной академии.

К 1920 году Владимиру Петровичу удалось окончить, отредактировать и дополнить работу его учителя, профессора А. А. Олесницкого «Библейская археология», но опубликовать он смог только ее первую часть (Пг., 1920).

Можно лишь сожалеть, что деятельность яркого и талантливо-го православного библеиста была прервана пришествием больше-вистского режима. В 1920-е годы В. П. Рыбинский работал в Еврейском отделе Украинской академии наук, занимался перевода-ми с английского языка. О жизни его в последние годы сведений, к сожалению, не имеется. Известно, что он умер в 1944 году в г. Баку.

Пока что не удалось установить, писал ли что-нибудь Влади-мир Петрович в 1920–1940-е годы «в стол». Однако дошедшее до нас его дореволюционное наследие столь незаурядно и информа-тивно, что современный исследователь Библии получит немалую пользу от знакомства с этими трудами.

Священник Димитрий Юревич

Библиография основных трудов проф. В. П. Рыбинского
(полужирным выделены книги, электронные издания которых
подготовлены Кафедрой библеистики МДА совместно
с Региональным фондом поддержки православного
образования и просвещения «Серафим»)

I. Библейско-богословские сочинения

1. Библейская археология / Олесницкий А. А. Под ред. и с доп. Рыбинского В. П. Часть 1, вып. 1. Пг., 1920, 3+420 с.
2. **Библейская ветхозаветная критика.** К., [1908,] 39 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1908, с. 575–613. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
3. Библия для детей. К., 1897, 2+32 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1896, № 12.
4. **Вавилон и Библия.** К., 1903, 2+32 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1903, т. 2, № 5, с. 113–144. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
5. **Ветхозаветные пророки.** К., 1907, 2+17 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1907, т. III, № 12, с. 603–619. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
6. **Древнееврейская суббота.** К., 1892, 2+IV+256+XLI с. *Из:* Труды КДА, 1891–1892. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
7. Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета:
 - за истекший 1897 год. К., [1898,] 28 с. *Из:* Труды КДА, 1898, № 3;
 - за истекший 1898 год. К., [1899,] 23 с. *Из:* Труды КДА, 1899, № 5;
 - за 1899 год. К., [1900,] 25 с. *Из:* Труды КДА, 1900, № 6;
 - за 1904 год. К., [1905,] 45 с. *Из:* Труды КДА, 1905, № 11.
8. Иеговисты и элогисты // ПБЭ, т. 6, стб. 205–208.
9. Иезекииль // ПБЭ, т. 6, стб. 211–219.
10. Из академической жизни. К., [1906,] 25 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1906, № 1.
11. Иисус Навин и книга Иисуса Навина // ПБЭ, т. 6, стб. 587–596.
12. Иисус сын Сирахов // ПБЭ, т. 6, стб. 596–602.
13. Иов, каноническая учительная книга // ПБЭ, т. 6, стб. 200–213.
14. Иоиль // ПБЭ, т. 7, стб. 250–254.
15. Иона // ПБЭ, т. 7, стб. 257–264.

16. Исторический очерк лжемессианских движений в иудействе. К., 1901, 35 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1901, № 9.
17. История и религия самарян. К., 1913.
18. Иудифь // ПБЭ, т. 7, стб. 570–575.
19. **К вопросу об отношении Библии к Вавилону: раскопки храма Бэла в Ниппуре.** К., 1904, 13 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1904, № 1, с. 46–58. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
20. **К изъяснению Псалтири.** К., [1901,] 19 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1901, № 12, с. 493–511. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
21. Казни египетские // ПБЭ, т. 7, стб. 831–835.
22. Киевская митрополичья кафедра с половины XIII до конца XVI века. К., 2+95 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1891.
23. Клинописный материал // ПБЭ, т. 11, стб. 218–235.
24. Книга пророка Авдия. К., 1909, 2+49 с. *Из:* Труды КДА.
25. **Книга пророка Михея.** К., 1911, 2+72 с. *Из:* Труды КДА. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
26. Не умолкну ради Сиона и ради Иерусалима не успокоюсь» (Ис. 6:21): речь профессора КДА В. П. Рыбинского, произнесенная 16 марта 1904 года в общем собрании Киевского отделения Императорского православного палестинского общества. СПб., 1904, 32 с.
27. **О Библии: чтение, предложенное в собрании Киевского религиозно-просветительского общества 10 февраля 1902 года.** К., 1902, 26 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1902, № 3. *То же:* [К., 1902,] 16 с. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
28. О паломничестве в Иерусалим в библейское время. К., 1909, 2+21 с. *Отт. из:* Труды КДА.
29. **Первый опыт «Введения в Священное Писание».** К., [1900,] 15 с. *Из:* Труды КДА, 1900, № 11, с. 466–480. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
30. По поводу новейших археологических раскопок в Палестине: речь, произнесенная в собрании Киевского отделения Императорского православного палестинского общества. К., [1908,] 23 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1908, т. III, № 11.
31. **Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства.** К., 1898, 2+69 с. *Из:* Труды КДА, 1898. *Эл. вариант:* М.:

КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.

32. **Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян.** К., 1913, 617 с. с разд. паг. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
33. Толкование на книгу св. пророка Авдия / Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина, т. 7. *Отд. издание:* К., 1909.
34. Толкование на книгу св. пророка Михея / Толковая Библия под ред. А. П. Лопухина, т. 7. *Отд. издание:* К., 1911.
35. **Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии.** К., 1904, 20 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1903, № 10. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.

II. Гомилетические произведения

36. Грех Пилата. Слово, сказанное в церкви Киево-братского монастыря в пяток четвертой недели Великого поста, на вечернем богослужении, известном под названием пассии. [К., 1893,] 12 с. *Из:* Труды КДА, 1893, № 4.
37. О хранении церковных уставов. Слово в пяток четвертой недели Великого поста при воспоминании страстей Христовых. К., 1901, 8 с. *Из:* Труды КДА, 1901, № 4.
38. О христианском пользовании даром слова. Слово в пяток четвертой недели Великого поста. К., [1898,] 9 с. *Из:* Труды КДА, 1898, № 4.
39. Слово в Великий пяток. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 22 марта 1896 г. [К.,] 1896, 10 с. *Из:* Труды КДА, 1896, № 5.
40. Слово в Великий пяток. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 11 апреля 1897 г. К., [1897,] 7 с. *Из:* Труды КДА, 1897, № 5
41. Слово в Великий пяток, на вечернем богослужении, перед плащаницей. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 4 апреля 1903 г. К., [1903,] 6 с. *Из:* Труды КДА, 1903, № 4.
42. Слово в пяток второй недели Великого поста, при воспоминании страстей Христовых. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 8 марта 1902 г. К., 1902, 8 с. *Из:* Труды КДА, 1902, № 4.
43. Слово в пяток третьей недели Великого поста, при воспоминании страстей Христовых. Произнесено в великой церкви Киево-братского монастыря 19 марта 1910 г. К., 1910, 8 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1910, № 4.
44. Слово в пяток четвертой недели Великого поста, при воспоминании

- страстей Христовых. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 25 марта 1894 г. [К., 1894,] 10 с. *Из:* Труды КДА, 1894, № 5.
45. Слово в пяток четвертой недели Великого поста, при воспоминании страстей Христовых. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 10 марта 1906 г. К., [1906,] 8 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1906, № 3.
46. Слово в пяток четвертой недели Великого поста, при воспоминании страстей Христовых. Произнесено в церкви Киево-братского монастыря 26 марта 1899 г. К., [1894,] 9 с. *Из:* Труды КДА, 1899, № 4.
47. Слово, сказанное в церкви Киево-братского монастыря 31 декабря 1899 года в годовщину поминовения учивших и учившихся в Киевской духовной академии. К., [1900,] 8 с. *Из:* Труды КДА, 1900, № 3.

III. Отзывы и рецензии, полемика

48. Ответ заслуженному профессору протоиерею Феодору Яковлевичу Покровскому на его «Открытое письмо». К., [1910,] 11 с.
49. Отзыв о сочинении М. А. Кальнева «Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов». Одесса, 1913. К., [1914,] 25 с. *Отт из:* Труды КДА.
50. **Самарянство и гностицизм: ответ на критику профессора М. Э. Поснова.** СПб., 1914, 28 с. *Из:* «Странник», 1914, № 3. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.
51. **Самарянство и гностицизм: [второй] ответ на критику профессора М. Э. Поснова.** // «Странник», 1916, № 1, с. 27–62. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.

Список сокращений

Труды КДА — Труды Киевской духовной академии
 ПБЭ — Православная богословская энциклопедия под ред. профессоров А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского

Вавилонъ и Библія.

(По поводу рѣчи Ф. Делича на тему „Babel und Bibel“).

Давній, много разъ уже трактовавшійся вопросъ объ отношеніи библейскихъ сказаній къ вавилонскимъ въ послѣднее время неожиданно выдвинулся вновь и сталъ предметомъ самыхъ горячихъ обсужденій. Поводомъ къ этому обстоятельству послужила рѣчь, сказанная 13 января 1902 г. извѣстнымъ ассиріологомъ Фридрихомъ Деличемъ на тему „Вавилонъ и Библія“. Рѣчь эта произнесена отъ имени нѣмецкаго восточнаго общества въ торжественномъ собраніи, на которомъ присутствовали императоръ Вильгельмъ. Рѣчь удостоилась высочайшаго одобренія, и 1-го февраля Деличъ долженъ былъ повторить ее въ императорскомъ дворцѣ въ присутствіи царственныхъ особъ и избраннаго общества. Эти исключительныя обстоятельства, рѣдко выпадающія на долю ученыхъ трактатовъ, придали рѣчи Делича чрезвычайный интересъ: сейчасъ же содержаніе ея было всюду передано по телеграфу, появились во всѣхъ газетахъ краткіе и подробные отчеты о ней, а по выходѣ ея въ свѣтъ, въ прекрасномъ, богато иллюстрированномъ изданіи, она быстро разошлась въ тысячахъ экземпляровъ¹⁾. Появленіе рѣчи въ печати вызвало

¹⁾ Мы имѣемъ рѣчь Делича въ Лейпцигскомъ изданіи 1903 г. (Babel und Bibel, Ein Vortrag von Friedrich Delitzsch mit 50 Abbildungen, 17 bis 20 Tausend, durch Anmerkungen erweitert).

обсужденіе ея, и въ теченіе года въ Германіи создалась цѣлая литература, состоящая изъ журнальныхъ статей, замѣтокъ и брошюръ, варьирующихъ на разные лады одну и ту же тему о „Babel und Bibel“¹⁾. Въ возгорѣвшемся совершенно неожиданно спорѣ приняли участіе богословы и ассиріологи разныхъ странъ. Въ пылу полемики, вопреки обычной нѣмецкой корректности, къ аргументамъ научнымъ привлечены были и другіе, съ наукой ничего общаго не имѣющіе. Когда, напр., выступилъ противъ Делича проф. университета въ Филадельфій Гильпрехтъ и въ публичныхъ лекціяхъ, читанныхъ въ Берлинѣ и Лейпцигѣ, сослался между прочимъ, на свое долгое пребываніе на востокѣ и многолѣтнія занятія вавилонской письменностью, то вмѣсто опроверженія аргументовъ Гильпрехта компанія ассиріологовъ съ Деличемъ въ главѣ, съ цѣлью дискредитировать американскаго ученаго, напечатала въ газетахъ письмо, въ которомъ вычислено время пребыванія Гильпрехта на востокѣ и роль его въ Нипурской экспедиціи. Въ свою очередь Гильпрехтъ, для опроверженія противниковъ, долженъ былъ напечатать свой формуляръ и отослать за справками о его ученой благонадежности въ канцелярію филадельфійскаго университета²⁾...

¹⁾ Мы имѣемъ подъ руками брошюры: *Rosenthal, Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel?* (Berlin 1902); *Barth, Babel und Israelitische Religionswesen* (Berlin 190-); *König, Babel und Bibel. Sechste Auflage* (Berlin 1902); *Nittel, Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte* (Leipzig 1903); *Budde, Das Alte Testament und die Ausgrabungen* (Giessen 1903); *Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel 2-te Aufl.* (Leipzig. 1903); *Doller, Bibel und Babel oder Babel und Bibel?* (Paderborn 1903); *Hommel, Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament* (Berlin 1902); затѣмъ статьи, помѣщенныя въ *Theologische Literaturblatt* за 1902 г. и *Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung* за 1902 и 1903 г. Перечисленное составляетъ только часть появившейся по поводу рѣчи Делича литературы.

²⁾ *Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung* 1903, № 7, S. 155.

Повидимому, приходившій къ концу ученый споръ въ нынѣшнемъ году нашель для себя новую пищу, при чемъ вопросъ о Babel und Bibel настолько расширился, что въ разрѣшеніи его могли принять участіе даже такіе совершенно въ сторонѣ отъ Вавилона и Библии стоящіе люди, какъ Вильгельмъ II и знаменитый Гарнакъ. 12-го января настоящаго года Деличъ, возвратившись изъ Вавилона, произнесъ новую рѣчь, посвященную ранѣ затронутому имъ вопросу. Рѣчь опять говорилась въ присутствіи императора и избраннаго общества, такъ что газеты выступленіе Делича сравнивали съ выступленіемъ Лютера въ Вормсѣ. Рѣчь вызвала даже специальное письмо Германскаго императора, въ которомъ онъ изложилъ свои взгляды на религію. Къ разъясненію специальнаго вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону вторая рѣчь Делича, впрочемъ, ничего не прибавила. Поэтому, имѣя въ виду коснуться собственно указаннаго вопроса, мы остановимся только на первой рѣчи и прежде всего изложимъ ея содержаніе.

Рѣчь начинается общими замѣчаніями о важномъ значеніи добытыхъ раскопками данныхъ для пониманія Библии. „Мірѣ“, говоритъ Деличъ, „все еще мало оказываетъ вниманія этой тихой работѣ духа. Но несомнѣнно, когда сумма пріобрѣтенныхъ новыхъ знаній, перейдя стѣны ученыхъ кабинетовъ, проникнетъ въ жизнь, послѣдняя будетъ взволнована болѣе глубоко и подвинута впередъ болѣе значительно, чѣмъ всѣми новѣйшими открытіями естествознанія, взятыми вмѣстѣ“. Далѣе Деличъ указываетъ на то, что, благодаря ассиро-вавилонскимъ открытіямъ, многія упоминаемыя въ Библии мѣстности и лица, бывшія доселѣ извѣстными только по именамъ, получили теперь „краски и жизнь“, многіе непонятные библейскіе образы освѣщены ярко рядомъ вавилонскихъ картинъ, статуй и другихъ предметовъ. При этомъ, какъ можно ожидать, напоминаетъ читателямъ о Хаворѣ, Корхемъшѣ, Урѣ Халдейскомъ, о Саргонѣ, Сеннахеримѣ,

Амрамафелъ и пр. Перейдя, затѣмъ, къ выясненію культурныхъ отношеній между Вавилономъ и евреями, Деличъ говоритъ слѣдующее: „Когда двѣнадцать колѣнъ Израиля вторглись въ Ханаанъ, они вошли въ страну, которая всецѣло была областью вавилонской культуры. Незначительная, но характерная черта, что тотчасъ, при завоеваніи и разграбленіи перваго ханаанскаго города Іерихона, жадность Ахана пріявлекла вавилонская одежда (Нав. VII, 21). Но не только индустрія, а также и торговля, и право, и наука Вавилона давали тонъ странѣ. Отсюда сразу понятно, почему ветхозавѣтная система монетъ, мѣръ и вѣсовъ, а также внѣшняя форма законовъ совершенно вавилонскія, почему ветхозавѣтный жертвенный культъ и священство глубоко проникнуты вавилонскимъ вліяніемъ. Отсюда замѣчательно, что Израильское преданіе даже не имѣетъ твердыхъ знаній о происхожденіи субботы (ср. Исх. 20, 11 и Вт. 5, 15). А такъ какъ вавилоняне имѣли субботніе дни и въ одномъ найденномъ вавилонскомъ жертвенномъ и праздничномъ календарѣ 7, 14, 21 и 28 дни мѣсяца обозначаются, какъ такіе, въ которые нельзя дѣлать никакого дѣла..., то не можетъ быть сомнѣнія, что покоемъ субботняго или воскреснаго дня мы въ концѣ концовъ обязаны древнему культурному народу на Евфратѣ и Тигрѣ. Но еще болѣе. Берлинскіе музеи сохраняютъ одно особенно цѣнное сокровище: это глиняная дощечка, содержащая вавилонскую легенду о томъ, какъ произошло, что первый человѣкъ потерялъ безсмертіе. Мѣсто находки этой дощечки, именно Ель-Амарна и многія разсѣяныя на дощечкѣ точки, поставленныя красными египетскими чернилами, которыя обнаруживаютъ стараніе египетскаго ученаго облегчить себѣ пониманіе написаннаго на чужомъ языкѣ текста, -- доказываютъ *ad oculos*, какъ ревностно изучались произведенія вавилонской литературы во всемъ Ханаанѣ и въ странѣ фараоновъ. Удиви-

тельно-ли, если *цѣлый рядъ библейскихъ разсказовъ* ¹⁾ теперь сразу изъ тьмы вавилонскихъ холмовъ вышель на свѣтъ въ болѣе чистой и въ болѣе первоначальной формѣ“ (S. 28—29).

Отмѣчая въ Библии повѣствованія, параллельныя вавилонскимъ сказаніямъ, Деличъ останавливается на вавилонскомъ разсказѣ о потопѣ и кратко передаетъ его содержаніе (S. 29—30). „Весь этотъ разсказъ“, продолжаетъ авторъ, „точь-въ-точь, какъ онъ записанъ былъ въ Вавилонѣ, перешелъ въ Ханаанъ. Но вслѣдствіе наличности другихъ геологическихъ условій забыли, что море было главнымъ факторомъ (потопа), и отсюда мы находимъ потомъ въ Библии два разсказа о потопѣ, которые не совсѣмъ невозможны съ научно-естественной точки зрѣнія, но совершенно противорѣчатъ другъ другу“... (S. 31—32).

По поводу вавилонскаго сказанія о твореніи міра, въ которомъ Деличъ находитъ полную параллель повѣствованію 1 гл. кн. Бытія, въ разсматриваемой рѣчи мы читаемъ слѣдующее. „Такъ-какъ Мардукъ былъ городскимъ богомъ Вавилона, то легко понять, почему именно этотъ разсказъ нашелъ самое широкое распространеніе въ Ханаанѣ. Ветхозавѣтные поэты и пророки пошли даже такъ далеко, что они геройскій подвигъ Мардука непосредственно перенесли на Іегову и стали прославлять теперь Іегову, какъ такого, который въ первобытныя времена сокрушилъ головы чудовищъ моря (Ис. 73, 13; 83, 13), какъ такого, предъ которымъ падутъ „поборники дракона“ (ozgej rahabт Іов. 9, 13). Такія мѣста, какъ Ис. 51, 9: „возстань, возстань, одлекись крѣпостию, мышца Господня! возстань, какъ въ дни древніе, въ роды давніе! Не ты-ли сразила дракона, поразила чудовищъ моря! ²⁾), или какъ Іов. 26, 12: „силою своею заключилъ Онъ море и

¹⁾ Курсивъ подлинника.

²⁾ Синод. пер: „не ты ли сразила Раава, поразила крокодила“.

мудростію своею сразилъ дракона“¹⁾),—такія мѣста являются комментаріями къ найденному нашей экспедиціей маленькому изображенію Мардука съ могучей рукой, большимъ глазомъ и ухомъ—символами мудрости, съ связаннымъ у ногъ бога дракономъ бездны. Конечно, ученый священникъ, который составилъ 1 гл. кн. Бытія, усердно старался о томъ, чтобы устранить изъ этого разсказа о міротвореніи всѣ міеологическія черты. Но такъ какъ у него поставленъ впереди темный водный хаосъ и даже съ тѣмъ же именемъ Tehom (т. е. Tiamat), и эготъ хаосъ впервые распадается отъ свѣта, послѣ чего выступаютъ небо и земля, небо—съ солнцемъ, луною и звѣздами, земля—покрытая растеніями и населенная животными, а въ заключеніе изъ руки Божіей выходитъ первая человѣческая пара,—то отсюда видна самая тѣсная связь между библейскимъ и вавилонскимъ разсказами о міротвореніи; вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что всѣ опыты привести въ согласіе нашу библейскую космогонію съ выводами естественныхъ наукъ должны быть и будутъ всегда совершенно тщетными. Интересно, что эта борьба между Мардукомъ и Тіаматъ еще находитъ отзвукъ въ Откровеніи Іоанна, въ борьбѣ между арх. Михаиломъ и звѣремъ бездны, древнимъ зміемъ, который тамъ называется діаволомъ и сатаною. Весь эготъ кругъ представленій,.. очевидно, вавилонскій, ибо за много, много столѣтій до Апокалипсиса и 1 гл. кн. Бытія мы находимъ на стѣнахъ ассирійскихъ дворцовъ превосходное рельефное изображеніе борьбы силы свѣта и силы тьмы, возобновляемой въ каждый новый день, въ каждый новый годъ“ (S. 34—35).

По мнѣнію Делича, и библейскія понятія о праведности, о грѣхѣ имѣютъ для себя параллели въ воззрѣніяхъ вавилонскихъ. „На каждомъ человѣческомъ сердцѣ начертано за-

¹⁾ Синод.: „Силою Своею волнуеть море, и разумомъ Своимъ сражаетъ его дерзость“.

прещеніе дѣлать ближнему то, чего не желаешь себѣ. Не проливай крови ближняго твоего, не приближайся къ женѣ ближняго твоего, не надѣвай платя ближняго твоего — эти главныя требованія человѣческаго стремленія къ самосохраненію мы находимъ у вавилонянъ въ той же самой связи, какъ въ 5, 6 и 7 заповѣдяхъ Ветхаго Завѣта... Вавилонянинъ знаетъ цѣну даже высшимъ ступенямъ человѣческой нравственности: говорить правду, исполнять обѣщанія для него столь же важная обязанность, сколь (большое) преступленіе утвержденіе на словахъ и отрицаніе въ сердцѣ. Неудивительно, что для вавилонянъ, какъ и для евреевъ, преступленія противъ запрещеній и повелѣній являлись *грѣхоль*, и что вавилоняне чувствовали себя во всемъ и совершенно зависящими отъ боговъ. Замѣчательнѣе, что и они всякое человѣческое страданіе, особенно болѣзни и смерть, разсмагивали, какъ наказанія за грѣхъ. Въ Вавилонѣ, какъ и въ Библии, понятіе грѣха есть надъ всѣмъ властвующая сила. При такихъ обстоятельствахъ естественно, что и вавилонскіе мыслители размышляли о томъ, какъ было возможно, что вышедшій изъ рукъ Творца, созданный по образу Божію, человѣкъ могъ подпасть грѣху и смерти. Библия имѣетъ прекрасный глубокомысленный разсказъ о соблазнѣ жены змѣемъ... Вопросъ о происхожденіи библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи имѣетъ выдающуюся религіозно-историческую важность, какъ никакой другой... Могу ли я поднять покрывало? указать на древній цилиндръ: въ срединѣ дерево съ свѣшивающимися плодами, направо мужчина, различаемый по рогамъ—символу силы, направо женщина,—оба съ руками, протянутыми къ плодамъ; за женщиной змѣй? Можетъ ли не быть связи между этимъ древне-вавилонскимъ изображеніемъ и библейскимъ разсказомъ“? (S. 35—37).

Указавъ далѣе на близкое сходство библейскихъ представленій о загробной жизни съ вавилонскими (S. 38—39), Деличъ обращается къ библейской ангелологии. „Что пред-

ставленіе о вѣстникахъ божества—ангелахъ, о которыхъ египтяне ничего не знаютъ, есть чисто вавилонское; что ученіе о херувимахъ и серафимахъ, объ ангелахъ—хранителяхъ, которые сопровождаютъ людей, должно быть возведено къ Вавилону—это извѣстно. Если вавилонскій властитель заставлялъ армію пословъ нести его повелѣнія во всѣ страны, то и боги должны имѣть легіонъ вѣстниковъ или ангеловъ для постояннаго имъ служенія,—вѣстниковъ съ разумомъ чловѣка, чловѣкообразныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ надѣленныхъ крыльями для того, чтобы переносить по воздуху повелѣнія божества жителямъ земли. На ряду съ этимъ, образамъ ангеловъ придавали еще свойства остроты зрѣнія и быстроты орла, а тѣмъ ангеламъ, главною обязанностью которыхъ было охранять доступъ къ божеству, несокрушимую силу вола и страшное величіе льва, такъ что вавилонско-ассирійскіе ангелы, подобно ангеламъ въ видѣніи Іезекіиля, очень часто являются въ смѣшанныхъ образахъ, какъ, напр., летающіе волообразные херувимы съ смотрящими чловѣческими лицами... Но мы находимъ и изображенія, какъ, напр., въ дворцѣ Ассурназирпала, которыя настолько похожи на наши изображенія ангеловъ, насколько это возможно. Эги благородные и свѣтлые образы, которые, благодаря искусству, стали столь дорогими и близкими намъ, всегда сохраняютъ мѣсто въ нашихъ сердцахъ. Но демоновъ и діавола,—представляются ли они намъ какъ враги людей или какъ первые враги Бога, мы должны отбросить на вѣчныя времена, такъ какъ не хотимъ исповѣдывать древне-персидскаго дуализма... Пусть они навсегда исчезнутъ во мракъ вавилонскихъ холмовъ, изъ которыхъ они и возникли“ (S. 41—43).

Обобщая сказанное о сходствѣ библейскихъ представленийъ съ вавилонскими, Деличъ говоритъ: „Такимъ образомъ, мнѣ, можетъ быть, удалось показать, что и къ нашему религіозному мышленію чрезъ посредство Библии пристало нѣчто вавилонское. Отдѣленіемъ этихъ, хотя и возникшихъ у высоко-

даровитыхъ народовъ, но все-таки чисто человѣческихъ представленій, и освобожденіемъ нашего мышленія отъ всякихъ твердо укоренившихся предразсудковъ истинная религія, настоящая религіозность, какой учатъ насъ пророки и псалмопѣвцы Ветхаго Завѣта, а въ высшемъ смыслѣ Иисусъ, не только мало затрогивается, но, напротивъ, изъ этого процесса очищенія выходитъ болѣе истинной и болѣе чистой“ (S. 44).

Въ заключеніе своей рѣчи Деличъ касается вопроса о еврейскомъ монотеизмѣ и почитаніи Иеговы. Вотъ что говоритъ знаменитый ассиріологъ по этому вопросу: „И здѣсь Вавилонъ въ самое послѣднее время открываетъ новыя неожиданныя перспективы... Древне-семитическое слово для наименованія Божества, хорошо извѣстное всѣмъ по изреченію *или, или лима савахдани*, есть *эль* и означаетъ *цѣль*. Древнія семитическія кочевыя племена называли *Эль* или Богъ то существо, къ которому, какъ къ цѣли, направляются очи взирающихъ на небо людей, къ которому обращены взоры cadaго, котораго усматриваетъ человѣкъ издали (Иов. 36, 25),—то существо, къ которому человѣкъ простираетъ свои руки, о которомъ томится человѣческое сердце, въ виду непостоянства и несовершенства этой жизни. И такъ—какъ для нихъ божественное существо представлялось, какъ нѣчто единое, то у тѣхъ древнихъ сѣверно-семитическихъ племенъ, которыя около 2500 л. до Р. Хр. поселились въ Вавилоніи, мы находимъ такія имена, какъ „Богъ—далъ“, „Богъ со мною“, „принадлежащій Богу“, „Боже, обратись снова“, „Богъ есть Богъ“, „если бы Богъ не былъ моимъ Богомъ“¹⁾. Но еще больше. Благодаря любезности директора египетско-ассирійскаго отдѣла Британскаго Музея я въ состояннн показать здѣсь снимокъ трехъ маленькихъ глиняныхъ дощечекъ... Онѣ весьма цѣнны потому, что точно датиро-

¹⁾ Въ предыдущихъ изданіяхъ рѣчи Делича это мѣсто читается иначе.

ваны,—именно изъ времени Хаммураби: одна собственно изъ царствованія отца его Синъ-мубалита. Но въ несравненно большей степени дощечки цѣнны потому, что содержатъ три имени, которыя въ религіозно-историческомъ отношеніи имѣютъ самый широкій интересъ. Имена эти: *Ia-a'-ve-ilu*, *Ia-ve-ilu* и *Ia-u-ut-ilu*, *Иегова есть Богъ*. Такимъ образомъ, Иегова, Сущій, Неизмѣняемый...—это имя есть духовная собственность еще тѣхъ кочевыхъ племенъ, изъ которыхъ потомъ, спустя тысячелѣтіе, должны были выйти сыны Израиля“.

„Религія перекочевавшихъ въ Вавилонъ ханаанскихъ семитовъ быстро потерялась тамъ въ политеизмъ, существовавшемъ много столѣтій у древнихъ и древнѣйшихъ жителей страны,—впрочемъ, въ политеизмъ, который относительно его представленій о богахъ вовсе не кажется намъ несимпатичнымъ: боги вавилонянъ живыя, вездѣсущія и всевѣдущія существа, которыя слышатъ молитвы людей, и если гнѣваются на грѣхи, то всетаки всегда готовы на прощеніе и милосердіе. И тѣ изображенія, которыя нашли божества въ вавилонскомъ искусствѣ, какъ, напр., изображеніе возсѣдающаго въ своемъ святилищѣ бога солнца въ Сиппарѣ, далеки отъ всего безобразнаго, неблагороднаго и смѣшнаго“ (S. 46—48)... Однако, несмотря на то, что свободныя, просвѣщенныя души открыто учили, что Нергалъ и Небо, богъ луны и богъ солнца, богъ грома Раммонъ и всѣ другіе боги составляютъ одно въ Мардукъ, богъ свѣта,—политеизмъ, грубый политеизмъ, въ продолженіе трехъ тысячелѣтій оставался вавилонской государственной религіей (S. 48)...

И почитаніе Иеговы, подъ которымъ, какъ подъ знаменемъ, Моисей объединилъ двѣнадцать кочевыхъ племенъ Израиля, оставалось въ продолженіе многихъ столѣтій связаннымъ со всякаго рода человѣческими слабостями: съ тѣми наивными антропоморфическими и антропатическими воззрѣніями, которыя свойственны юношескому періоду человѣческаго рода, съ языческимъ жертвеннымъ культомъ и внѣшнею за-

конностью..., а прежде всего съ израильскимъ партикуляризмомъ, до тѣхъ поръ, пока пророки увѣщаніями, какъ у Іоіля, разрывать сердца, а не одежды, и псалмопѣвцы изреченіями, какъ *жертва Богу—духъ сокрушенный и сердце сокрушенное* (Пс. 50, 19), не достигли одухотворенія религіи, и съ проповѣдью Іисуса о поклоненіи Богу, отцу всѣхъ насъ, въ духѣ и истинѣ—не настало новое время, Новый Завѣтъ (S. 50)“.

Заканчивается рѣчь нѣсколькими фразами, посвященными собственно нѣмецкому восточному обществу (Orient-Gesellschaft).

Что касается второй рѣчи Делича, произнесенной 12-го января настоящаго года, то она, какъ замѣчено выше, не прибавила ничего къ уясненію вопроса объ отношеніи Библии къ Вавилону. „Никто изъ тѣхъ, которые прочтутъ (трактатъ Делича), не можетъ отрѣшиться отъ чувства величайшаго разочарованія“—пишетъ Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung по поводу второй рѣчи Делича. „Первому трактату, сколько бы ни порицали его, нельзя отказать въ признаніи, что онъ представляетъ изображеніе отношеній между Вавилономъ и Израилемъ, мастерски построенное, прекрасное по законченности, иллюстрированное богатымъ матеріаломъ изъ фактовъ и картинъ. Всего этого недостаетъ второму трактату... Преобладающее впечатлѣніе отъ трактата есть впечатлѣніе абсолютнаго отсутствія матеріала. Если не считать размышлений и выводовъ, въ трактатѣ господствуетъ изумительная скудость. Матеріаль очень скромнъ, иллюстраціи почти не заслуживаютъ упоминанія“¹⁾. Такимъ образомъ, сущность воззрѣній Делича по возбужденному имъ вопросу исчерпывается его первымъ трактатомъ, къ разсмотрѣнію котораго мы и обращаемся

¹⁾ 1903, № 10, S. 222.

Какъ видно для всякаго, кто сколько-нибудь знакомъ съ результатами изслѣдованій въ области ассиріологіи, Фр. Деличъ не сообщаетъ въ своей рѣчи никакихъ существенно новыхъ, доселѣ неизвѣстныхъ въ наукѣ, фактическихъ данныхъ. И самые выводы его изъ фактовъ ассиріологіи въ отношеніи къ Ветхому Завѣту новы развѣ только по тому рѣшительному, увѣренному тону, по той аподиктической формѣ, въ которой они изложены. Въ этомъ именно полагаютъ заслугу Делича и сами его сторонники. „Что часть мифовъ и легендъ Ветхаго Завѣта вмѣстѣ съ важными элементами древне-израильской культуры происходитъ изъ Вавилона, это“, говоритъ по поводу рѣчи Делича Гарнакъ, „было давно извѣстно. Что этотъ фактъ для холячихъ представленій о богодухновенности Ветхаго Завѣта смертеленъ, также стояло твердо, и для опроверженія этой вѣры не было нужды обращаться къ Вавилону: сто другихъ наблюденій давно ее уже разрушили. Но признаніе это не было еще общимъ достояніемъ... Заслуга рѣчи Делича въ томъ, что теперь съ кровлей проповѣдуютъ то, что доселѣ было тихимъ словомъ.. Съ благодарностью мы привѣтствуемъ, что Деличъ правильное воззрѣніе на Ветхій Завѣтъ распространилъ въ широкіе круги ¹⁾“.... Однакоже, нужно сказать, что и въ этомъ отношеніи Деличъ все-таки имѣлъ предшественниковъ. Такимъ образомъ, чрезвычайный интересъ, возбужденный рѣчью Делича, нужно объяснять не столько ею самою, сколько исключительными обстоятельствами, при которыхъ она была произнесена и которыя создали ей громкую рекламу, заставивъ сравнивать ассиріолога съ Лютеромъ. Обнаруживаетъ этотъ интересъ и другую, любопытную для насъ русскихъ, черту. Въ своемъ справедливомъ уваженіи къ просвѣщеннымъ сосѣдямъ мы склонны преувеличивать степень ихъ просвѣщенности. Между тѣмъ, по мнѣнію, напр., проф. Гоммеля ²⁾,

¹⁾ *Allg. Evang.-Luther. Kirchenzeitung*. 1903, № 10, S. 290.

²⁾ *Hommel, Altorient. Denkmaler*. S. 1—2.

„энтузіастическое удивленіе“ предъ трактатомъ Делича отъ того и зависитъ, что Германія, вопреки заявленію Делича, перестала быть страной Библии, что знанія по части востока слишкомъ мало распространены въ нѣмецкомъ обществѣ, и что для многихъ въ Германіи было совершенною новостью узнать о соприкосновеніи вавилонско-ассирійскихъ древностей въ такой мѣрѣ съ Библией. Вообще, по словамъ Гоммеля, вниманіе къ брошюрѣ Делича есть свидѣтельство „о бѣдности нашихъ христіанскихъ круговъ (ein Armutzeugniss für unsere christlichen Kreise)“.

Какъ-бы то ни было, во всякомъ случаѣ та рѣшительность и увѣренность, съ которой дѣлаетъ свои выводы Деличъ, едва-ли можетъ имѣть для себя достаточныя основанія. Несомнѣнно, что ассиріологія, несмотря на всѣ свои успѣхи, не перестала еще до настоящаго времени быть областью, въ которой весьма много спорнаго и недоумѣннаго. Въ послѣднее время рѣчи о важномъ значеніи вавилонско-ассирійской литературы, въ виду глубочайшей ея древности, сдѣлались общимъ мѣстомъ. Между тѣмъ, нельзя забывать, что многія вавилонскія сказанія сохранились до насъ въ очень поздней формѣ, въ тѣхъ копіяхъ, которыя, напр., изготовлялись писцами для бібліотеки Ассурбанипала (668—626 до Р. Хр.). Знаменитый эпосъ Гилгамеша, заключающій разсказъ о міротвореніи и потоцѣ, мы имѣемъ именно въ копіи VI в. Отсюда говорить о томъ, что эти разсказы имѣли настоящую форму и за двѣ съ половиной тысячи лѣтъ,—можно только съ осторожностью.

Справедливо, далѣе, противники Делича указываютъ, въ опроверженіе рѣшительности его выводовъ, на современное состояніе клинообразныхъ текстовъ и искусства чтенія ихъ. Глиняныя плитки, находимыя во время раскопокъ, весьма часто оказываются сильно испорченными, письмена крайне неразборчивыми, а трудности чтенія ихъ далеко еще не побѣждены, почему очень многіе вавилонскіе документы различными ассиріоло-

гами читаются различно. Одинъ изъ авторитетныхъ ассиріологовъ, Сэйсъ, сознается, что изслѣдователямъ историческихъ судьбъ Вавилона приходится „строить зданіе изъ разломаннаго и на половину только дешифрованнаго текста, изъ сбивчивыхъ намековъ и темныхъ указаній, изъ памятниковъ, многіе изъ которыхъ поздни, а еще большая часть неизвѣстнаго времени“¹⁾). Ясно, что и это обстоятельство должно въ значительной мѣрѣ сдерживать изслѣдователя въ его выводахъ.

Нельзя, наконецъ, упускать изъ вниманія и еще одной стороны. Мы привыкли клинообразнымъ надписямъ придавать значеніе строгихъ, объективныхъ свидѣтельствъ. Но безъ сомнѣнія, и глиняныя плитки „все терпѣли“, какъ въ наши дни все терпитъ бумага. Наличие тенденціозности въ освѣщеніи, намѣреннаго замалчиванія или искаженія фактовъ признаютъ относительно клинообразныхъ писемъ многіе ученые, каковы, напр., Тиле и Бецольдъ. Конечно, ученая критика можетъ устранить эти несовершенства клинообразныхъ документовъ. Но, въ виду несомнѣнной скудости клинообразнаго матеріала и большихъ пробѣловъ въ немъ, критика этого матеріала дѣло далеко не легкое, и во всякомъ случаѣ указанный недостатокъ его опять не можетъ благопріятствовать той рѣшительности въ выводахъ, какую проявляетъ Деличъ.

Переходимъ, однако, къ разсмотрѣнію самыхъ этихъ выводовъ. Сущность ихъ, какъ видно изъ всего вышесказаннаго, сводится къ признанію близкаго сходства древнееврейскихъ вѣрованій, нравственныхъ понятій и религіозныхъ сказаній съ вавилонскими. По мнѣнію сторонниковъ Делича, въ констатированіи этого сходства заключается смертельный ударъ для обычныхъ представленій о богодухновенности Ветхаго Завета. Полемисты противъ Делича обыкновенно и направляютъ все свои усилія къ опроверженію этого сходства.

¹⁾ Sayce, Lectures on the origin and growth of religion anc. Bab. p. 1—2. 1888. Ср. Delitzsch, Chald. Genes. Vorwort.

Намъ кажется, что самъ по себѣ устанавливаемый Деличемъ фактъ не представляетъ особенной опасности для традиціонныхъ представленій о сверхъестественномъ характерѣ ветхозавѣтной религіи и исторіи. Признаніе богооткровеннаго происхожденія израильской религіи вовсе не заставляетъ утверждать, чтобы всякое положеніе этой религіи было совершенно оригинальнымъ, чуждымъ другимъ религіознымъ системамъ и вообще недостижимымъ на естественномъ пути развитія. Жертвенный культъ, посты, молитвы, праздники, институтъ жречества—все это въ той или иной формѣ существовало и въ язычествѣ, возникши на почвѣ врожденныхъ человѣческому духу религіозныхъ потребностей. Все это получило только въ Израилѣ божественную санкцію, очищено откровеннымъ закономъ отъ нечистыхъ языческихъ примѣсей и согласовано съ цѣлями домостроительства нашего спасенія. Заповѣди—„не убій“, „не укради“ и пр. были извѣстны и другимъ, кромѣ евреевъ, народамъ; были онѣ извѣстны, конечно, и евреямъ до изданія закона на Синаѣ. Но на Синаѣ онѣ получили высшій авторитетъ, подтверждены голосомъ самого Бога и стали заповѣдями богооткровенными. Такимъ образомъ, тѣ мѣста рѣчи Делича, гдѣ онъ говоритъ о существованіи у вавилонянъ подобнаго библейскому жертвеннаго ритуала, высокихъ нравственныхъ идеаловъ, понятія о грѣхѣ, — всѣ эти мѣста нисколько не разрушаютъ и не могутъ разрушить нашей вѣры въ откровенный характеръ ветхозавѣтной религіи. Допустимъ даже вмѣстѣ съ Деличемъ, что у древнихъ ханаанскихъ племенъ, въ соприкосновеніи съ которыми находился Израиль, существовали уже слѣды монотеизма. Подрывается ли этимъ высокое значеніе ветхозавѣтной религіи и ея особенное положеніе въ ряду другихъ, какъ религіи богооткровенной? Безъ сомнѣнія, нѣтъ. Находимыя въ языческихъ религіяхъ слабые проблески монотеизма, о которыхъ можно только догадываться по нѣсколькимъ именамъ и отдѣльнымъ, случайнымъ выраженіямъ, не могутъ быть и сравни-

ваемы съ идеей единобожія, проникающей ве:хозавѣтную религію отъ начала до конца, засвидѣтельствованной многочисленными и ясными изреченіями библейской письменности. Какъ бы мы ни возвышали отдѣльныя вѣрованія вавилонянъ, въ цѣломъ вавилонская религія все-таки будетъ неизмѣримо ниже религіи ветхозавѣтной, и послѣдняя остается явленіемъ чрезвычайнымъ, понятнымъ только при допущеніи божественнаго вмѣшательства въ исторію Израиля. Съ указанной точки зрѣнія, и вопросъ о томъ, есть-ли божественное имя Іегова чисто еврейское или же оно употреблялось и у нѣкоторыхъ ханаанскихъ племенъ,—не имѣетъ существеннаго значенія. Дѣло не въ наименованіи, а въ тѣхъ представленіяхъ, которыя съ наименованіемъ соединяются. Имя Іегова могло быть извѣстно и во время Хаммураби, какъ утверждаетъ это Деличъ, но то ученіе объ Іеговѣ, которое мы находимъ въ Библии, могло быть совершенно новымъ, оригинальнымъ, сообщеннымъ только евреямъ.

Изъ сказаннаго видно, что вопросъ о сходствѣ древне-еврейскихъ религіозныхъ воззрѣній съ вавилонскими, при правильной постановкѣ его, по нашему мнѣнію, есть вопросъ не столько догматическій, сколько историческій, и то волненіе среди нѣмецкихъ ортодоксаловъ, которое произвела рѣчь Делича, не имѣетъ для себя резонныхъ основаній.

Теперь спрашивается: имѣемъ-ли мы несомнѣнныя историческія данныя для того, чтобы вмѣстѣ съ Деличемъ сходные пункты въ религіозныхъ воззрѣніяхъ древне-еврейскихъ и вавилонскихъ объяснять исключительно генетическою зависимоścią первыхъ отъ вторыхъ?

Повидимому, на основаніи опубликованнаго доселѣ матеріала на поставленный вопросъ приходится отвѣчать отрицательно.

Прежде всего, вмѣсто признанія генетической зависимости древне-еврейскихъ воззрѣній отъ вавилонскихъ возможно

еще предположеніе, что тѣ и другія воззрѣнія имѣютъ для себя общій источникъ, происходятъ изъ первооткровенія, которое сохранялось въ человѣчествѣ до его раздѣленія на отдѣльные народы. На этомъ предположеніи, какъ извѣстно, настаиваютъ апологеты Библии. Сторонники Делича возражаютъ, что это предположеніе есть чистая гипотеза, для подтвержденія которой мы не имѣемъ фактовъ. Но вѣдь несомнѣнно, и для опроверженія этой гипотезы также фактовъ нѣтъ. Съ другой стороны, чѣмъ естественнѣе объяснить сходство въ языческихъ космогоніяхъ, въ сказаніяхъ разныхъ отдаленныхъ другъ отъ друга народовъ о потопѣ, какъ не тѣмъ, что въ основѣ ихъ лежитъ общее зерно, общее преданіе, обработавшееся каждымъ народомъ по своему?

Между тѣмъ, противъ признанія зависимости древнееврейскихъ вѣрованій исключительно отъ вавилонскихъ говоритъ многое. Самый благопріятствующій этому признанію фактъ широкаго культурнаго вліянія Вавилона на Палестину предъ вступленіемъ въ нее евреевъ не есть еще фактъ, не допускающій сомнѣній. Отомъ, что Палестина была нѣкогда въ сферѣ сильнаго вавилонскаго вліянія, какъ извѣстно, стали говорить со времени открытія тель-амарнскихъ клинообразныхъ письменъ, представляющихъ донесенія египетскихъ намѣстниковъ фараону Аменофису III. Однакоже нѣкоторые изслѣдователи, какъ Будде и Бартъ, не рѣшаются съ увѣренностью сказать, свидѣтельствуютъ-ли эти письма о господствѣ въ Палестинѣ вавилонской культуры. По основательному замѣчанію Барта, изъ того, что въ настоящее время французскій языкъ является якомъ дипломатическихъ сношеній для всѣхъ странъ, не слѣдуетъ еще, чтобы всюду нынѣ господствовало французское вліяніе. Въ VIII в. до Р Хр., указываетъ тотъ же ученый, дипломатическимъ языкомъ передней Азіи былъ арамейскій, и все-таки арамеяне неимѣли тогда преобладающаго культурнаго вліянія. Если мы даже отвергнемъ этотъ, можетъ быть,

крайній скентицизм¹⁾, если мы признаемъ фактъ широкаго вліянія Вавилона въ Палестинѣ и возможность для евреевъ подчиниться этому вліянію, то все же нельзя сомнѣваться, что въ области *религіозной* это вліяніе не могло быть значительнымъ. Замѣчательный въ самомъ дѣлѣ фактъ, что, при всей своей склонности къ идолопоклонству, евреи въ древнѣйшій періодъ своей исторіи не почитали ни одного изъ боговъ вавилонскихъ. Заклинанія и волшебство, связанныя въ Вавилонѣ съ культомъ боговъ, также не только не наши доступа въ еврейскую религію, а, напротивъ, положительно были запрещены и наказывались даже смертю.

Въ пользу несомнѣнности подчиненія евреевъ вліянію, господствовавшему въ Ханаанѣ, Деличъ ссылается и на то, что евреи принадлежали къ ханаанскимъ племенамъ. Это тожество евреевъ съ хананеями, однакоже, не можетъ быть пока доказано, и имѣетъ противъ себя многихъ ученыхъ, каковы Лепсіусъ, Гоммель, Йенсенъ и др. Египетская литература различаетъ жителей *Kanna* и *Isiraaal*. Въ тель-амарнскихъ надписяхъ также *Kinabaaiu* или обитатели страны *Kinaabbi* отличается отъ *Habiri*, подъ которыми разумѣютъ евреевъ²⁾. Библия это различіе подчеркиваетъ неоднократно (Быт. 9, 22; 19, 5; 12, 6; 20, 11) и называетъ хананеемъ неистиннаго израильянина (Ос. 12, 8; Зах. 14, 21).

Изложенныя соображенія въ нѣкоторой мѣрѣ могутъ ослаблять ту рѣшительность, съ которой Деличъ утверждаетъ зависимость Библии отъ Вавилона. Сравненіе самыхъ библей-

¹⁾ Данныя для этого см., напр., у *Gunkel*'я, *Schopfung und Chaos*. S. 149—155. Въ доказательство вавилонскаго вліянія въ Палестинѣ самъ Деличъ указываетъ только на то, что „религія хананеевъ съ ихъ богамъ Таммузомъ, съ ихъ Ашерами носятъ очевидные слѣды вавилонскаго вліянія, и что предъ поселеніемъ сыновъ Израиля вблизи Іерусалима было мѣсто, называвшееся *Bit-Ninib* по имени вавилонскаго бога Ниниба, если только въ самомъ Іерусалимѣ не было *Bit-Ninib*'а. храма бога Ниниба“. S. 61.

²⁾ Ссылки у *Konig*'а. S. 18—19.

скихъ сказаній съ вавилонскими прямо говоритъ противъ этой зависимости. Сходныя черты въ этихъ сказаніяхъ, несомнѣнно, есть. Но и различіе между ними столь существенно, что считать библейскія сказанія простыми копіями вавилонскихъ невозможно. Это имѣетъ значеніе, прежде всего, относительно повѣствованія 1 гл. кн. Бытія о твореніи міра. Авторъ лучшаго изслѣдованія о 1 гл. кн. Бытія въ ея отношеніи къ вавилонской космогоніи, проф. Гункель, единомышленникъ Делича, прямо говоритъ: „различіе между вавилонскимъ мифомъ и 1 гл. Быт. столь велико, что на первый взглядъ они, повидимому, не имѣютъ ничего общаго... Едва ли можно представить большее различіе. Тамъ все дико и странно, тамъ необузданная, варварская поэзія; здѣсь торжественное, возвышенное спокойствіе сухой и трезвой прозы... Здѣсь поэзія мифа исчезла до малѣйшихъ остатковъ“¹⁾. Существенное содержаніе длиннаго разсказа вавилонскихъ надписей о міротвореніи заключается въ слѣдующемъ. Нѣкогда, когда еще небо и земля не имѣли названій, когда еще первоолецъ—Апсу (океанъ) и первомать Тіаматъ смѣшивали свои воды, когда еще не былъ созданъ ни одинъ изъ боговъ. никакое имя не было названо, никакой жребій не былъ опредѣленъ, тогда впервые произошли боги,—Лухму и Лахаму, Ансаръ и Кисаръ, и въ заключеніе Ану. Въ дальнѣйшей, уцѣлѣвшей части разсказа, идетъ рѣчь о томъ, какъ Тіаматъ, мать боговъ, вмѣстѣ съ силами бездны возмущилась противъ высшихъ боговъ. Описывается и самая борьба между Тіаматъ и богами. Противъ Тіаматъ, преданныхъ ей боговъ и созданныхъ ею странныхъ чудовищъ посылаются сначала Ансаръ, потомъ Эа, и наконецъ Мардукъ, сынъ Эа. Мардукъ соглашается выступить на боробу съ условіемъ, чтобы онъ былъ избранъ богами царемъ вселенной. Борьба, подробно описан-

¹⁾ *Gunkel, Schöpfung und Chaos. Göttingen 1895. S. 29. 118. Ср. также Dillmann, Die Genesis. 5 te Aufl. 1836. S. 10. 14.*

ная въ разсказѣ, оканчивается побѣдой Мардука. Онъ умерщвляетъ Тіамать, связываетъ чудовищъ, созданныхъ ею, иѣняетъ боговъ, сторонниковъ первоматери. Затѣмъ изъ тѣла Тіамать Мардукъ создаетъ небесный сводъ, звѣзды, солнце, луну и другія планеты. На этомъ найденный разсказъ и оканчивается. Въ другой рецензіи миѳа, сохранившейся въ фрагментарной формѣ, говорится и о созданіи Мардукомъ поля, лѣсовъ, скота полевого, человѣческой четы, толпы городской, городовъ и пр¹).

Нельзя не замѣтить, какими существенными чертами отличается вавилонскій разсказъ отъ библейскаго повѣствованія. Вавилонскій миѳъ, очевидно, представляетъ собою не космогонію только, а и теогонію, подобную теогоніи Гезіода. Мардукъ и другіе боги вавилонскіе, при этомъ, не творцы міра, а продукты творенія, происшедшіе изъ хаоса. Самое представленіе о созданіи міра въ вавилонскомъ сказаніи иное сравнительно съ библейскимъ. Идеи чистаго творенія, творенія изъ ничего, вавилонскій миѳъ не знаетъ. Міръ, по нему, происходитъ изъ вѣчной самобытной матеріи (Тіамать), а не создается изъ ничего. Въ основѣ происхожденія міра, при этомъ, лежитъ борьба между богами,—и все вавилонское повѣствованіе запечатлѣно печатью грубаго политеизма. Характерная черта библейскаго представленія о твореніи—шестидневность въ вавилонскомъ миѳѣ также отсутствуетъ. Изъ всего этого слѣдуетъ, что библейское повѣствованіе переноситъ насъ на совершенно иную почву, въ совершенно иной міръ. Говорить при такомъ положеніи вещей только объ „обработкѣ“

¹) Разсказъ клинообразныхъ надписей о происхожденіи міра много разъ былъ напечатанъ. Въ рус. лит. онъ въ извлеченіи напечатанъ у *Астафьева* (Древности вавилоно-ассирійскія), у проф. *Допухина* въ Библ. Истор., у проф. *С. Глаголева* въ изложеніи ассиро-вавилонской религіи (Богослов. Вѣстн. 1900, № 12, 589 и д.) и полно у *С. А. Несоцкаго* въ статьѣ „Повѣствованіе асс.-вав. клин. надписей о твореніи міра“ (Тр. К. А. 1901, № 10). Капитальное изслѣдованіе объ этомъ повѣствованіи у *Gunkel'a*, *Schopfung und Chaos*.

въ 1 гл. Быт. вавилонскаго мѣта—значить злоупотреблять принятыми понятіями и терминами. Слѣдуетъ обратить при этомъ вниманіе и еще на одно обстоятельство. Тамъ, гдѣ существуетъ у евреевъ несомнѣнное заимствованіе изъ Вавилона, тамъ вмѣстѣ съ предметами берутся и самыя названія, какъ напр. въ системѣ монетъ, вѣсовъ и позже въ архитектурѣ. А 1 гл. кн. Бытія не имѣетъ почти ничего общаго съ вавилонскимъ мѣтомъ въ словесномъ выраженіи. Указываютъ на то, что вавилонское названіе хаоса *tihamat* сходно съ библейскимъ *teshom*. Но это сходство зависитъ отъ того, что слово *teshom* принадлежитъ къ общесемитическимъ словамъ; у древнихъ арабовъ, напр., именемъ *tihamat* называлось побережье Краснаго моря (Кенигъ). Другихъ же характерныхъ словъ 1 гл. Быт., какъ *raqia* (для обозначенія тверди), *tohu wa bohu* (для обозначенія безобразности первобытной матеріи) въ вавилонскомъ мѣтѣ, нѣтъ. Съ другой стороны, Библия ничего не знаетъ о вавилонскомъ *Apsu*... Въ концѣ концовъ, замѣтно сходной чертой библейскаго и вавилонскаго повѣствованія остается то, что въ основѣ міра полагается водная хаотическая масса. Но если на основаніи этой сходной черты утверждать генетическую связь двухъ повѣствованій, то придется то же самое утверждать и о космогоніяхъ индійской, египетской и др., что, очевидно, недопустимо.

Слѣды вавилонскаго мѣта о твореніи міра, какъ результатъ побѣды Мардука надъ Тіаматъ, Деличъ, вслѣдъ за Гункелемъ, усматриваетъ не только въ 1 гл. кн. Быт., но и во многихъ другихъ мѣстахъ Библии. Вездѣ, гдѣ въ Библии говорится о пораженіи Іеговою чудовищъ моря, левіаѳана, дракона,—вездѣ, по мнѣнію Делича, лежитъ въ основаніи вавилонскій мѣтъ о Мардукѣ, при чемъ подвиги Мардука перенесены еврейскими писателями на Іегову. Однакоже, приведенныя Деличемъ библейскія мѣста не обязываютъ къ этому. Левіаѳанъ, *tannin*, *rahab*, о пораженіи которыхъ Іеговою говорится у пророковъ и въ псалмахъ,—не морскія чудо-

вища, а образныя обозначенія народовъ. Въ псалмѣ 86, 4 въ словахъ: „упомяну знающимъ меня о Раавѣ и Вавилонѣ“ *rahab* ясно обозначаетъ страну—Египетъ, такъ какъ сопоставляется съ Вавилономъ, и далѣе, съ Тиромъ и Ефіюпией. У пр. Исаи въ гл. 51, 9 въ выраженіи о мышцѣ Господней: „не ты ли сразила *rahab*, поразила крокодила“ также рѣчь не о побѣдѣ надъ чудовищами моря. Упомянувъ о Раавѣ, пророкъ продолжаетъ: „не ты ли иссушилъ море, воды великой бездны, превратилъ глубины моря въ дорогу, чтобы прошли искупленные“. Изъ контекста рѣчи ясно, что пророкъ въ этихъ словахъ имѣетъ въ виду чудесное изведе- ніе евреевъ изъ Египта и, такимъ образомъ, употребляетъ слово *rahab*, какъ наименованіе Египта. Такой же смыслъ имѣетъ и изреченіе пс. 73, 13—14 (евр. 74): „Ты расторгъ силою Твоею море, Ты сокрушилъ головы змievъ (*raschej tanninim*), Ты сокрушилъ голову левіаѳана (*raschej livjathan*), отдалъ его въ пищу людямъ пустыни“. Изъ ст. 15, гдѣ говорится: „Ты изсѣкъ источникъ и потокъ, Ты иссушилъ сильныя рѣки“ видно, что въ приведенныхъ выше словахъ идетъ рѣчь о чудесномъ исходѣ изъ Египта и что *tannim* и *livjathan*—образныя наименованія этой страны. Самый генезисъ этихъ образовъ намъ неизвѣстенъ. Пусть даже первоначальный источникъ ихъ въ вавилонскомъ миѣ о борьбѣ Мардука противъ Тіаматъ,—миѣ, ходившемъ въ Палестинѣ. Во всякомъ случаѣ, въ періодъ пророковъ и псалмопѣвцевъ, съ этими образами никакихъ миѣологическихъ представленій не соединялось, и они употреблялись совершенно въ новомъ смыслѣ¹⁾. Кромѣ того, эти образы могли возникнуть и независимо отъ вавилонскихъ миѣологическихъ представленій: сравненіе грознаго египетскаго войска, приходившаго въ Палестину изъ-за моря, съ морскими чудо-

¹⁾ Для обозначенія чудовищъ моря употребляется во всѣхъ указанныхъ мѣстахъ не Вавилонское *tiamat* (*tehom*), а новое *rahab*.

вищами, такое же сравненіе Египта, узкой полосой тянувшася вдоль моря, столь естественны, что они могли возникнуть у евреевъ и помимо вавилонянъ... Какъ бы то ни было, приводимыя Деличемъ мѣста изъ другихъ библейскихъ книгъ не могутъ подтверждать зависимости 1 гл. кн. Бытія отъ Вавилона.

Въ библейскомъ повѣствованіи о твореніи, какъ извѣстно, упоминается и объ установленіи субботы. По рѣшительному заявленію Делича, и въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ чистымъ заимствованіемъ изъ Вавилона: „не можетъ быть сомнѣнія, говоритъ онъ, что покоемъ субботняго или воскреснаго дня мы въ концѣ концовъ обязаны древнему культурному народу на Евфратѣ и Тигрѣ“. Однако и здѣсь категорически *утверждается* то, что, — самое большое, — можетъ быть высказано въ качествѣ предположенія. Въ дѣйствительности, вавилонскія субботы, о которыхъ мы знаемъ по найденному Смитомъ отрывку календаря, суть нѣчто существенно отличное отъ субботъ древнееврейскихъ ¹⁾. Сомнительно, во первыхъ, чтобы эти субботы были въ *каждомъ* мѣсяцѣ, такъ какъ найденный отрывокъ календаря относится къ вставному мѣсяцу Эдулу, — къ такому мѣсяцу, который добавлялся къ двѣнадцати только чрезъ нѣсколько лѣтъ. Затѣмъ, по всѣмъ признакамъ, вавилонскіе дни hul...gal сообразовались съ теченіемъ

¹⁾ Подробный разборъ мнѣнія о заимствованіи еврейской субботы изъ Вавилона сдѣланъ въ нашемъ сочиненіи „Древнееврейская суббота“ (К. 1892). Стр. 38—60. Здѣсь же напечатанъ и отрывокъ календаря, на которомъ основывается Деличъ. Часть отрывка, говорящая о дняхъ hul .gal, читается такъ: „День VII-й, nubattum, Меродаха, Зарпаниты, день благополучный. День hul...gal. Пастырь великихъ націй мяса, жареннаго на огнѣ sa tumti пусть не ѣстъ; одежду тѣла своего пусть не перемѣняетъ; бѣлыхъ пусть не надѣваетъ; жертвоприношеній пусть не совершаетъ; царь на колесницу не долженъ восходить; не долженъ говорить по-царски. Въ тайномъ мѣстѣ жрецъ (?) пусть не долженъ открывать (?). Вечеромъ Меродоху и Венерѣ царь даръ свой пусть приноситъ, жертвоприношенія пусть совершаетъ; поднятіе руки его богу будетъ угодно“.

ніемъ луннаго мѣсяца и потому не всегда были раздѣлены семидневнымъ періодомъ. Предписанія о покоѣ въ эти дни, повидимому, не простирались на всѣхъ людей и на всѣ дѣла. Эти предписанія, наконецъ, показываютъ, что вавилонскія субботы были днями поста и считались за *dies atri*. Все это такія черты, которыя не благопріятствуютъ признанію генетической связи еврейскаго праздника съ вавилонскимъ. А если припомнить, при этомъ, многочисленныя доказательства *изначальнаго* существованія почитанія седьмаго дня въ чело-вѣческомъ родѣ, то внѣшнее сходство разсматриваемыхъ установленій справедливѣе всего будетъ объяснять ихъ общей основой, а не зависимостью одного отъ другого.

О вавилонскомъ происхожденіи библейскаго повѣствованія о грѣхопаденіи Деличъ говоритъ тономъ чело-вѣка, со-общающаго совершенно новую и какъ-бы невѣроятную вещь. „Могу ли я, восклицаетъ онъ, поднять покрывало? указать на древній цилиндръ: въ срединѣ дерево съ свѣшивающимися плодами, направо мужчина..., налево женщина, оба съ ру-ками, протянутыми къ плодамъ; за женщиной змѣя¹⁾. Мо-жетъ-ли не быть связи между этимъ древнеавилонскимъ изображеніемъ и библейскимъ рассказомъ“? Между тѣмъ, въ этихъ словахъ идетъ рѣчь объ изображеніи, которое давно уже извѣстно и много разъ было предметомъ обсужденій. Многіе изслѣдователи, при этомъ, каковы Менанъ, Тиле, Іенсенъ, Вильдебозъ, Фольцъ, Гольцингеръ, Кенигъ, Кни-шке, съ рѣшительностью утверждаютъ, что это изображеніе не имѣетъ ничего общаго съ библейскимъ рассказомъ о грѣхопаденіи. Находятъ, что въ изображенныхъ на цилиндрѣ фигурахъ нужно видѣть двухъ мужчинъ, а не мужчину и женщину; длинная одежда ихъ и головныя покрывала не со-отвѣтствуютъ представленію о райской жизни. Положеніе змѣя на картинѣ не гармонируетъ съ его рѣчью въ исторіи

¹⁾ Рисунокъ можно видѣть въ книгѣ Астафьева.

грѣхопаденія. Въ виду этого, Тиле, напр., думаетъ, что на картинѣ изображенъ какой-нибудь богъ и кланяющійся ему человѣкъ, а дерево помѣщено, какъ символъ жизни и безсмертія. Во всякомъ случаѣ, библейская исторія грѣхопаденія столь сложна, имѣетъ столь глубокой смыслъ, что содержаніе ея никоимъ образомъ не можетъ быть исчерпано указанной неясной картиной, и торжественный тонъ, въ которомъ говоритъ объ этомъ Деличъ, вовсе не соотвѣтствуетъ существу дѣла.

Въ Вавилонѣ, какъ мы видѣли, Деличъ находитъ и оригиналь для библейскаго повѣствованія о потопѣ. Онъ имѣетъ при этомъ въ виду открытую Смитомъ легенду объ Ицдубарѣ, въ которую влетенъ рассказъ Газизадры о потопѣ ¹⁾. Сходство между этимъ рассказомъ и VI—VIII гл. кн. Бытія несомнѣнно. Въ обоихъ случаяхъ идетъ рѣчь объ испорченности міра, о повелѣніи взять въ корабль живыя существа, описывается устройство ковчега, изображается самая катастрофа и ея послѣдствія до заключенія завѣта человѣка съ Богомъ. Но есть ли основанія утверждать вмѣстѣ съ Деличемъ, что „весь рассказъ о потопѣ точь-въ-точь, какъ онъ записанъ былъ въ Вавилонѣ, перешелъ въ Ханаанъ“, а отсюда въ обработанномъ видѣ попалъ въ Библію? Безъ сомнѣнія, такихъ основаній нѣтъ. При сходствѣ библейскаго рассказа о потопѣ съ вавилонскимъ, между ними существуетъ и весьма значительное различіе. Рассказъ вавилонскій запечатлѣнъ характеромъ политеизма и притомъ грубаго. „Боги“, читаемъ мы, „страшились бури и искали убѣжища: они поднялись на небо Ану; боги, поджавъ хвосты, свернулись въ комокъ, подобно собакамъ. Истаръ говорила, какъ дитя... Боги собрались у его (жертвенника) за-

¹⁾ Рассказъ этотъ много разъ былъ напечатанъ. Въ русск. лит. наиболѣе полно онъ помѣщенъ въ статьѣ проф. *Θ. Я. Покровскаго*, *Рассказъ ассирійскихъ клин. надписей о потопѣ*. Труды К. Ак. 1879 т. I, стр. 135—142.

паха, боги собрались у его благовои́я; подобно мухамъ толпились боги надъ жертвою“. Самый потопъ, при этомъ, представляется дѣломъ безразсудства Илю (Бѣла), а спасеніе Газизадры капризомъ Эа. Библейскій разсказъ, наоборотъ, имѣетъ строго монотеистическій характеръ и полонъ указаній на глубокой смыслъ событія. Много различій между двумя повѣствованіями и въ отдѣльныхъ пунктахъ. Такъ, по Библии отъ потопа спасается только Ной и три его сына съ женами; по клинообразнымъ надписямъ въ ковчегъ входитъ Газизадра съ женою, съ рабами и рабынями, съ друзьями и моряками. Размѣръ ковчега и самое названіе его въ обоихъ разсказахъ различны. Продолжительность потопа, по клинообразнымъ надписямъ,—14 дней, по Библии—годъ и десять дней. По надписямъ, изъ ковчега, послѣ прекращенія дождя, выпускается сначала голубь, потомъ ласточка и наконецъ воронъ; по книгѣ Бытія—сначала воронъ, а потомъ голубь. Спасенный отъ потопа Газизадра въ награду за свое благочестіе получилъ безсмертіе и поселенъ „въ отдаленномъ мѣстѣ“, гдѣ онъ былъ подобенъ богамъ. Судьба Ноя была судьбой обыкновеннаго человѣка-праведника (Быт. 9, 28—29). Можно-ли, при отмѣченныхъ различіяхъ двухъ разсказовъ, считать одинъ заимствованнымъ изъ другаго и утверждать, что вавилонскій разсказъ точь-въ-точь, какъ онъ былъ записанъ на берегахъ Евфрата, перешелъ въ Ханаанъ! Одинъ изъ авторитетнѣйшихъ ориенталистовъ Ленорманъ говоритъ по этому поводу слѣдующее: „Предоставляю другимъ болѣе смѣлымъ высказаться относительно (этого) вопроса... При теперешнемъ состояніи (науки) это проблема; рѣшеніе ея возможно только на основаніяхъ вѣры и чувства; чистое знаніе и критика не даютъ еще средствъ для ея рѣшенія“. А другой изслѣдователь справедливо полагаетъ, что въ вавилонскомъ разсказѣ можно усматривать черты болѣе поздняго времени, чѣмъ какое отражается въ разсказѣ библейскомъ. „Широко развитый поли-

теизмъ, открывающійся въ вавилонскомъ разсказѣ, говоритъ о болѣе позднемъ его видоизмѣненіи; процессъ построенія корабля и испытанія его, какъ онъ изображенъ въ этомъ разсказѣ, указываетъ на хорошо развитое и, стало-быть, болѣе позднее состояніе искусства мореплаванія; число спасенныхъ въ кораблѣ не совсѣмъ гармонируетъ съ идеей потопа, какъ наказанія за грѣхъ, и, кажется, отражаетъ на себѣ слѣды позднихъ обычаевъ мореплаванія“¹⁾). Очевидно, во всякомъ случаѣ, что дѣло съ разсказомъ о потопѣ обстоитъ далеко не такъ просто, какъ представляетъ Деличъ.

То же самое должно сказать и относительно библейской анжелологіи. Вопреки Деличу, рѣшительно утверждающему вавилонское происхожденіе библейскихъ представленій объ ангелахъ, мы можемъ указать, что въ наукѣ существуютъ на этотъ счетъ и мнѣнія иныя. Библейскую анжелологію въ ея отдѣльныхъ чертахъ, какъ извѣстно, выводятъ и изъ Египта, и изъ Индіи, и изъ религіи мидо-персидской²⁾). Библейскихъ херувимовъ сравниваютъ съ индійскими грейфами (Кнобель, Теніусъ), съ персидскими ферверами (Фатке), съ египетскими сфинксами (Спенсеръ, Эвальдъ), съ equitantes греческой и римской миѳологіи (Д. Михаэлисъ), наконецъ, съ ассирійскими kirubi (Шрадеръ и др). Ясно, что говорить съ рѣшительностью объ одномъ какомъ-либо источникѣ, при такомъ положеніи дѣла не приходится. Съ другой стороны, нельзя не отмѣтить, что изслѣдователи, особенно склонные разыскивать источники для еврейскихъ сказаній и вѣрованій внѣ Палестины, обыкновенно, довольствуются немногимъ: достаточно двѣ-три сходныя черты, и генезисъ идеи или учрежденія установленъ. Подобное мы наблюдаемъ и относительно анжелологіи. Между тѣмъ, при сравненіи библей-

¹⁾ Труды К. Акад. 1879, I, 150.

²⁾ См. А. А. Глаголевъ, *Ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ*. К. 1900, стр. 506—508, 489, 372 и др.

скихъ представленій съ языческими въ большинствѣ случаевъ различія между ними важнѣе, чѣмъ черты сходства... Названіемъ kirubi вавилонскіе колоссы, повидимому, сближаются съ библейскими херувимами. Но идея херувимовъ и внѣшній образъ ихъ настолько отличны отъ вавилонскихъ, что отождествлять тѣ и другія невозможно. Нельзя упускать изъ виду и того, что библейская антелология стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ цѣлымъ библейскимъ міросозерцаніемъ и является его неотдѣлимой частью. Если никто не можетъ отказать въ самобытности этому міросозерцанію, то нѣтъ основаній отрицать оригинальность и въ библейскихъ представленіяхъ объ ангелахъ. Гораздо проще и естественнѣе думать вмѣстѣ съ апологетами, что и самыя языческія представленія объ ангелахъ суть только отголосокъ того первоначальнаго откровенія, которое не было забыто окончательно и язычниками, но истинное выраженіе для себя нашло только въ Библии.

Намъ остается коснуться сужденій Делича о библейскомъ монотеизмѣ и библейскомъ божественномъ имени *Іегова*.

Нужно сказать, что этотъ пунктъ въ рѣчи Делича вызвалъ особенную оппозицію какъ со стороны богослововъ, такъ и со стороны ассиріологовъ. Справедливость требуетъ замѣтить, что мысли Делича о монотеизмѣ были не вполне правильно поняты его противниками, и потому въ оппозиціонной литературѣ выдвинуто много такого матеріала, который къ существу дѣла не относится и для утвержденій Делича не имѣетъ значенія. Въ послѣднемъ изданіи своей рѣчи Деличъ устранилъ уже недоумѣнія, накопившіяся вокругъ разсматриваемаго пункта. Послѣ этого, возбужденный Деличемъ споръ о монотеизмѣ свелся къ вопросу о томъ, существуютъ ли какіе-либо слѣды единобожія у народовъ передней Азіи въ періодъ патріархальный. Стремясь всячески устранить родство древне-еврейскихъ представленій съ языческими, противники Делича, повидимому, въ эгомъ пунктѣ совершенно напрасно не придають значенія фактамъ, выстав-

леннымъ Деличемъ. Правда, матеріаль, надъ которымъ здѣсь приходится оперировать, состоитъ исключительно изъ собственныхъ именъ, которыя и не одинакого могутъ читаться, и допускаютъ различныя толкованія. Это, безспорно, должно бы нѣсколько сдерживать слишкомъ рѣшительный тонъ Делича и въ данномъ случаѣ. Но все-таки указанія Делича, мы думаемъ, должны быть принты во вниманіе. Изъ временъ Хаммураби, т. е. за 2500 л. до Р. Хр., мы имѣемъ въ вавилонскихъ надписяхъ много именъ, въ которыхъ выступаютъ возвышенныя вѣрованія и даже идея единобожія. Таковы имена: *Илу-амрани* („Боже, воззри на меня“), *Илу-тураль* („Боже, обратись“), *Илу-иттія* („Богъ со мной“), *Илу-аби* („Богъ мой отецъ“), *Илума-илу* („Богъ есть Богъ“), *Мутумъ-илу* („мужъ Божій“) и мн. др.¹⁾ Противники Делича предпочитаютъ составную часть приведенныхъ именъ *Илу* понимать, какъ указаніе на *одного* изъ *многихъ* боговъ города или рода²⁾. Но въ силу естественнаго стремленія необразованнаго философски народа—въ своихъ выраженіяхъ указывать на конкретныя и спеціальныя черты, естественнѣе бы ожидать, въ такомъ случаѣ, въ именахъ не общаго *Илу*, а спеціальнаго названія какого-либо божества³⁾. Что слѣды монотеизма въ эпоху Авраама есть и у другихъ народовъ, кромѣ евреевъ,—это признаетъ и Гоммель относительно древнихъ арабовъ⁴⁾. Даже изъ позднѣйшаго времени, изъ періода новаго вавилонскаго царства, мы имѣемъ одну надпись, въ которой можно усматривать идею единобожія. Въ этой надписи мы читаемъ: „Богъ Мардукъ описывается и называется Нинибъ, какъ обладатель силы, Нергалъ или Замама, какъ

¹⁾ Babel und Bibel. S. 73.

²⁾ *Илу-иттія*—какой-нибудь богъ со мной, *Илу-аби*, какой-нибудь богъ отецъ. Ibid.

³⁾ Ср. имена Мардукъ-Шадуа (Мардукъ моя скала), Бель-Харранъ-Шадуа и др.

⁴⁾ *Hommel*, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlichen Beleuchtung. München. 1897 S. 86 f.

владѣющій борьбой, Белъ, какъ обладатель господства, Небо, какъ господинъ прибыли (?), Синъ, какъ освѣщающій ночь, Самасъ, какъ владыка всего того, что праведно, Адду, какъ богъ дождя¹⁾. По смыслу этой надписи, имена Нинибъ, Нергалъ, Небо и пр. суть только наименованія одного и того же бога—Мардука. Добавимъ, что Библія этому признанію чистыхъ представленій о Богѣ въ древнѣйшую эпоху человечества благопріятствуетъ²⁾. Изъ сказаннаго, однакоже, не слѣдуетъ, чтобы библейскій монотеизмъ былъ только заимствованіемъ у семитовъ, переселившихся въ XXV вѣкъ до Р. Х. въ Вавилонъ и чтобы Деличъ указаніемъ на слѣды монотеизма въ вавилонскихъ надписяхъ лишилъ Израильскій народъ его „самой главной заслуги“ (Ленсенъ) предъ человечествомъ. Заслуга эта всецѣло остается за избраннымъ народомъ. Слѣды древняго монотеизма всюду исчезаютъ быстро. Уже изъ времени того же Хаммураби, къ эпохѣ котораго относятся приведенныя выше имена, мы имѣемъ и такія, какъ *Синъ-мубаллитъ* (отецъ царя), *Самсу-илуна* (сынъ),—т. е. имена, свидѣтельствующія о распространеніи идолопоклонства, вскорѣ поглотившаго остатки монотеизма. Позднѣе единобожіе существуетъ только у народа израильскаго, и главная заслуга этого народа именно въ сохраненіи чистыхъ понятій о Богѣ.

Монотеизмъ библейскій, далѣе, стоитъ неизмѣримо выше тѣхъ проблесковъ единобожія, которые можно находить вмѣстѣ съ Деличемъ у языческихъ народовъ. Монотеизмъ языческій это есть то, что выражаетъ апостолъ въ словахъ: „дабы они искали Бога, не ощутятъ ли его и не найдутъ ли, хотя Онъ не далеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. 17, 27). Монотеизмъ древнееврейскій со стороны его

¹⁾ Напечатана впервые въ 1895 г. *Pinches*’омъ въ *Journal of the Transactions of Victoria Institute*. Приведена у Делича. S. 78.

²⁾ Раскрытіе этого положенія см. у проф. *Н. И. Щеголева*, *Призваніе Авраама*. К. 1873 52—99.

отличія отъ языческихъ исканій единого Бога лучше всего характеризуется словами Господа, сказанными женѣ самарянокъ: „вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаемъ, чему кланяемся, ибо спасеніе отъ іудеевъ“ (Іоан. 4, 12). „Въ Вавилонѣ, хорошо говоритъ Кенигъ, челоѣчество стремилось къ небу, въ Библии небо вмѣшивается въ челоѣческую жизнь“¹⁾).

Что касается указаній Делича на слѣды употребленія въ Палестинѣ до поселенія евреевъ божественнаго имени *Іегова*, то подобныя указанія въ наукѣ не новы. Такъ, еще Максъ Мюллеръ обратилъ вниманіе на упоминаніе въ египетской надписи изъ времени Тутмеса III (XV в.) названія одного мѣста средней Палестины—*bai-ty-a* или *bai-ti-ya*. Изъ этого упоминанія Мюллеръ выводилъ, что жители средней Палестины считали *Jahu* (ja) своимъ главнымъ богомъ. То же мнѣніе высказывалось Булемъ, Винклеромъ и многими другими. Новое у Делича—это ссылка на три имени (*Ja-a-ve-ilu*, *Ja-ve-ilu*, *Ja-um-ilu*), которыя сохранились въ клинообразныхъ надписяхъ и означаютъ въ переводѣ: *Іегова есть Богъ*. Трудно сказать пока, правильна или нѣтъ данная ссылка. Самъ Деличъ, полемизируя съ своими противниками, настаиваетъ лишь на томъ, что его чтеніе и пониманіе данныхъ именъ наиболее вѣроятное. Но, съ другой стороны, ассиріологи Гильпрехтъ, Циммеръ, Бецольдъ, а также Галеви, Киттель, Кенигъ и Бартъ считаютъ переводъ Делича „фангастическимъ“ или, во всякомъ случаѣ, не стоящимъ внѣ сомнѣній. Бартъ и Кенигъ, нѣсколько иначе читая указанные имена, иначе ихъ и переводятъ: по Барту, имена означаютъ „Богъ даетъ жизнь“, по Кенигу, „Богъ защищаетъ“²⁾. Примирять это разногласіе дѣло ассиріологіи. Для не-ассиріологовъ же пока остается несомнѣннымъ, что *бсзспорныхъ* слѣдовъ существованія имени *Іегова* внѣ Библии мы доселѣ не имѣемъ. Библейскія данныя объ имени

¹⁾ S. 59.

²⁾ *König*, 50—52.

Іегова, насколько мы ихъ понимаемъ теперь, повидимому, мнѣнію Делича не благопріятствуютъ. Іегова вездѣ представляется Богомъ народа израильскаго и противопоставляется другимъ богамъ. Что, въ-частности, у ханаанскихъ народовъ не было почитанія Іеговы, это пока стоитъ твердо. Мы имѣемъ сотни надписей, въ которыхъ встрѣчаются имена ханаанскихъ божествъ, и среди этихъ именъ нѣтъ имени Іегова. Затѣмъ, избіеніе хананеянокъ Іезавелью пророковъ Іеговы также говоритъ за то, что Іегова почитался только у Израиля. Во всякомъ случаѣ, Іегова Богъ Израиля по своему значенію не былъ тѣмъ, чѣмъ для язычниковъ были ихъ боги, и потому вопросъ о еврейскомъ или нееврейскомъ происхожденіи самаго имени существеннаго значенія не имѣетъ.

Свои бѣглыя замѣчанія объ отношеніи Библии къ Вавилону намъ хотѣлось бы дополнить еще однимъ.

Извѣстно, что съ тѣхъ поръ, какъ открыты клинообразные тексты, имъ придано было чрезвычайно важное значеніе въ дѣлѣ апологіи откровеннаго характера Библии. Учеными разныхъ странъ написаны многочисленные томы, посвященные этой апологіи. Повсюду повторялось евангельское изреченіе о камняхъ, которые возопіютъ, и увлеченіе дошло до того, что клинообразныя надписи въ существѣ дѣла получили авторитетъ высшей Библии... Слова— „это подтверждаютъ и клинообразныя надписи“ являются нынѣ какъ бы одобреніемъ для самой Библии.

Рѣчь Делича ясно показала, что *апологетическое* значеніе вавилонскихъ открытій далеко не бесспорно, и что ассиріологія въ недалекомъ будущемъ изъ союзницы Библии можетъ превратиться и въ ея врага. *Caveant consules...* Выводъ отсюда тотъ, что авторитетъ Библии не должно связывать неразрывною связью ни съ египтологіей, ни съ ассиріологіей, вообще ни съ чѣмъ, лежащимъ внѣ самой Библии и за предѣлами церковнаго сознанія.

КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

www.bible-mda.ru



Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской духовной академии (<http://www.mpda.ru>), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте.

На сайте кафедры www.bible-mda.ru

- ✓ электронные книги для свободной загрузки
- ✓ информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе
- ✓ информация об издаваемых кафедрой новых книгах
- ✓ методические материалы по библеистике
- ✓ пособия и источники для изучения Священного Писания



**РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД
ПОДДЕРЖКИ
ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
И ПРОСВЕЩЕНИЯ
«СЕРАФИМ»**

www.seraphim.ru

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Наша главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской духовной академии.

На сайте Фонда

www.seraphim.ru

- ✓ информация о деятельности Фонда
- ✓ информация о проектах, осуществляемых Фондом
- ✓ контактная информация для связи с представителями Фонда
- ✓ возможность заказа он-лайн книги и компакт-диски, подготовленные к изданию при участии Фонда