



Материалы для иконографии воскресения Спасителя.

(Окончание).

III.

Мы отмѣтили выше, что диптихи вообще имѣли у христіанъ на первыхъ порахъ значеніе такихъ-же чисто декоративныхъ бездѣлушекъ, какъ и у язычниковъ. Во всякомъ случаѣ важно подчеркнуть, что никакого культоваго употребленія диптиховъ не существовало. Отсюда вполне логично предположить полную свободу художниковъ въ орнаментикѣ диптиховъ.

Всякое отношеніе къ культу того или другого предмета непремѣнно кладеть на немъ свой особый отпечатокъ. Это вѣрно прежде всего относительно такъ называемыхъ Монцскихъ ампуллъ, которыя въ интересующемъ насъ вопросѣ имѣютъ особенное значеніе.

Съ эпохи Константина начался особенно интенсивный притокъ паломниковъ въ мѣста земной жизни Спасителя. Здѣсь все было священо, все носило задатокъ благодатнаго освященія. Паломники уносили съ собою на родину землю отъ гроба Господня, масло изъ его лампадъ. Для послѣдней цѣли и назначались ампуллы—круглые флаконы, сплюснутые съ двухъ сторонъ, съ припаяннымъ въ верхней части круглымъ горлышкомъ. Обѣ широкія стороны обыкновенно покрывались рельефными изображеніями. По мнѣнію Д. В. Айналова, эти изображенія не чеканились, а тиснились посредствомъ штемпеля, на что указываетъ не только низкій и даже плоскій рельефъ, его различная рѣзкость на нѣкоторыхъ частяхъ ампуллъ, происходящая отъ неравномѣрнаго

тисненія, но и прямое повтореніе одного и того-же штемпеля на разныхъ ампуллахъ ¹⁾. Въ интересахъ поднятаго вопроса слѣдуетъ прежде всего остановиться на ампуллахъ, хранящихся въ ризницѣ собора Монцы (небольшой городокъ сѣвернѣ Милана). Эти ампуллы были принесены ломбардской королевѣ Теодолиндѣ нѣкимъ Іоанномъ изъ Рима приблизительно въ 600 году. Когда онѣ попали въ Римъ изъ св. Земли, неизвѣстно. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно одно, что монцекія ампуллы продуктъ сирійско-палестинскаго искусства. „Характеръ лицъ (на ампуллахъ) очень близокъ къ стилю восточныхъ сассанидскихъ монетъ. Особенно любопытны рѣзкіе взгляды глазъ, обозначаемаыхъ довольно большой выпуклой точкой, какъ на Равенскомъ диптихѣ и въ сирійскихъ рукописяхъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ профиль лица близко наминаетъ профили на сассанидскихъ монетахъ. Мелкія складки одеждъ на рукавахъ, на колѣняхъ, идущія параллельными рядами, напоминаютъ грубое обозначеніе ихъ на ... туфовомъ рельефѣ изъ Псаматин, извѣстны въ позднихъ скульптурахъ мало-азійскихъ и на солунскомъ амвонѣ“. „Зависимость композицій ампуллъ и ихъ стиля отъ искусства и стилей Палестины и Малой Азіи не можетъ подлежать сомнѣнію. Ихъ сюжеты должны быть поставлены въ связь съ господствующими типами иконографіи Палестины. Подробности мѣстнаго характера, встрѣчаемыя на ампуллахъ, каковы крестъ, голгофская скала, ротонда гроба Господня, указываютъ на историческій характеръ палестинской иконографіи“ ²⁾. Это мнѣніе нашего авторитетнаго въ вопросахъ художественныхъ стилей ученаго Д. В. Айвалова будетъ служить директивомъ въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи.

Ампуллы, слѣдовательно, служили культовымъ цѣлямъ и, можно сказать, находятся съ св. гробомъ въ прямомъ отношеніи: на нихъ особенно часто изображается этотъ Гробъ, для масла изъ лампадъ котораго онѣ были назначены.

Уже одно происхожденіе монцекскихъ ампуллъ опредѣляетъ отношеніе къ тѣмъ иконографическимъ сюжетамъ, какіе мы находимъ на широкихъ сторонахъ ихъ. Почти на каждой

¹⁾ Д. В. Айваловъ „Эллинист. основы“ стр. 168 сл.

²⁾ Д. В. Айваловъ, *ук.* соч. стр. 189.

ампуллѣ есть изображеніе воскресенія Спасителя, подобное диптиховымъ композиціямъ: на первомъ планѣ св. гробъ съ ангеломъ, къ которому подходятъ со стороны жены мироносицы. Однако, въ отношеніи формы, стилиа самаго гроба мы находимъ большую разницу: предъ нами не античная форма гробницы, каковую мы видѣли на британской, бамбергской и др. пластинахъ, а форма своеобразная. Можно заключить, что художникъ находился подъ впечатлѣніемъ иного, не классическаго образца. Это, конечно, иначе не могло и быть, потому—что выдѣлывались монцскія ампуллы, вѣроятно, въ самой св. землѣ, даже, быть можетъ, въ Иеруса-



Рис. 10.

лимъ, около св. гроба. Художникъ находился, такимъ образомъ, въ непосредственной близости къ изображаемому предмету и могъ въ нѣкоторомъ смыслѣ прямо копировать. Однако нельзя не замѣтить, что весьма грубая техника, полное отсутствіе задняго плана вынуждаютъ относиться съ большой осторожностью къ авторамъ монцскихъ сюжетовъ.

Архитектура гроба Господня на монцскихъ ампуллахъ не вездѣ одинакова. Это позволяетъ намъ изданныя Гарруччи ¹⁾ ампуллы раздѣлить на нѣсколько группъ.

1) Св. гробъ представляется въ видѣ близкаго къ квадрату прямоугольника съ треугольнымъ фронтономъ, на которомъ поставленъ крестъ. Лицевая часть всего сооруженія, кромѣ крыши-фронтонна, заставлена рѣшеткой съ проходомъ въ

¹⁾ P. Raff. Garrucci. „Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa“. Prato, 1880. Vol. VI.

средня (Garr. 434, 2, рис. 10). Однако изъ сравненія этой ампуллы съ ампуллою 433, 8 (рис. 11) можно видѣть, что собственно *хотѣли* художники обозначить треугольнымъ фронтономъ: здѣсь крестъ поставленъ не на фронтоны, а на *четырехъ стропилахъ*. Правда, эти стропила представлены

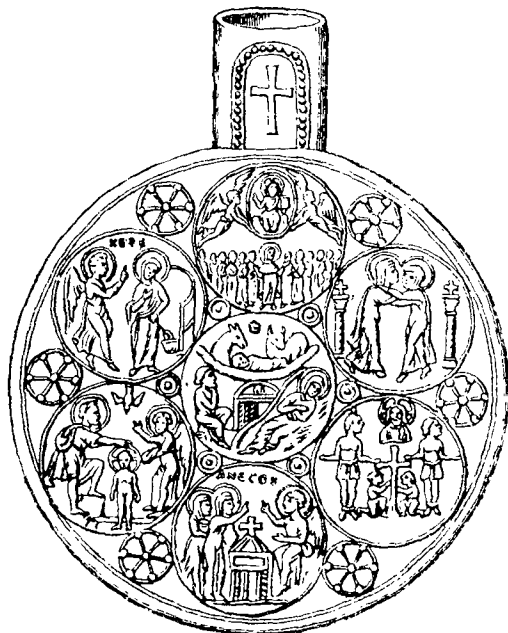


Рис. 11.

на одной плоскости и еле замѣтны, но не нужно забывать, что сказали мы о техникѣ ампуллъ: перспективы вообще тамъ нѣтъ. Поэтому, четыре балки, опирающіяся, будто-бы, на лицевой архитравъ, нужно *in reale* располагать по угламъ зданія, такъ-что получается на всемъ сооруженіи покрытие въ формѣ пирамиды четырехгранной. Отсюда само собою ясно, что св. гробъ художникъ представлялъ себѣ въ формѣ куба, на пирамидальной крышѣ котораго и помѣщалъ крестъ ¹⁾.

¹⁾ Здѣсь еще разъ приходится сказать, что Д. В. Айналовъ твердо отстаиваетъ свою позицію въ вопросѣ о формѣ *divinum monumentum*. На ампуллѣ Garr. 434, 2 (см. нашу репрод.) онъ видитъ св. гробъ въ формѣ „круглой ротонды“—„Эллиан. осн.“, ук. соч. стр. 183. Но 1) достаточно

2) Болѣ сложную структуру св. гроба даютъ ампуллы 434, 1, 4, 5, 6 и 435, 1. Эти ампуллы сообщаютъ, сравнительно съ описанными выше, много новыхъ архитектурныхъ деталей.

Прежде всего бросается въ глаза, что на ампуллѣ 434, 4 (рис. 12) св. гробъ въ видѣ куба съ пирамидальнымъ верхомъ, какой мы видѣли на предыдущихъ ампуллахъ, заключенъ въ особое сооруженіе—колоннада съ пирамидальнымъ



Рис. 12.



Рис. 13.

же покрытіемъ: иначе, какъ указаніе на полигональность, нельзя объяснять присутствіе здѣсь 6 стропилъ. Колонны этого сооруженія античныя, имѣютъ капители и базы. На ампуллѣ 435, I (рис. 13), гдѣ св. гробъ также заключенъ въ колоннаду, видна только его крыша, потому что остальная часть закрыта рѣшеткой при входѣ въ колоннаду. Пирамида здѣсь также полигональная. Въ соотвѣтствіи съ четырьмя колоннами мы видимъ здѣсь четыре стропила. Однако полигональное покрытіе въ настоящемъ случаѣ наводитъ на нѣкоторыя размышленія: не имѣеть-ли оно метафорическаго значенія? Не хотѣль-ли художникъ гранями пирамиды подчеркнуть просто многоколонность, не будучи, быть можетъ,

одного взгляда на ампуллу, чтобы не согласиться съ ученымъ; 2) необъяснимо, съ точки зрѣнія Д. В., присутствіе на фасадѣ гроба *архитрава*; 3) трудно понять, зачѣмъ нужны „ротонды“ четыре стропильныхъ балки, образующихъ грани пирамидальнаго покрытія на ампуллѣ 433, 8? Н. П. Кондаковъ уже указалъ на это неправильное толкованіе памятника. См. его „Археологическое путешествіе по Сиріи и Палестинѣ“ СПб. 1904. стр. 21. пр. 1.

въ состояніи по техническимъ условіямъ проэцировать ее на плоскомъ фасѣ? Кажется, что это имѣеть долю вѣроятности. На ампуллѣ 434, 5 (рис. 14) предъ нами колоннада кругомъ св. гроба обращается въ аркады, причемъ—архивольтъ упирается своими концами на архитравъ, который уже стягиваетъ двѣ колонны. Но этотъ архитравъ имѣется только при входѣ въ колоннаду, прочія пары колоннъ стянуты арками. Слѣдовательно, этотъ архитравъ въ настоящемъ случаѣ имѣеть значеніе декоративное, но не архитектурное въ собственномъ смыслѣ. Отсюда, можно принять, что куполообразное покрытіе аркадъ поконится непосредственно на аркахъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ, два стропила, опирающіяся на переднюю арку, также не могутъ имѣть кон-

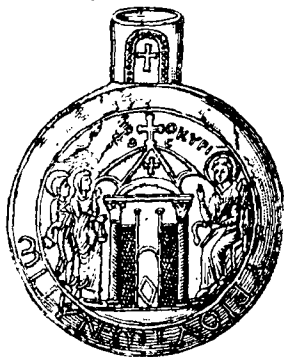


Рис. 14.



Рис. 15.

структивнаго значенія, потому-что при куполѣ прямыя балки теряютъ всякое значеніе. Это заставляетъ предположить, что балки на переднемъ фасадѣ аркады есть просто слѣдъ неумѣнья художника представить гнутыя грани купола такъ, какъ онѣ кажутся при взглядѣ en face.

Итакъ, композиція ампуллы 434, 5 (рис. 14) позволяетъ принять, что колоннада вокругъ св. гроба представляла собою рядъ или систему аркадъ, на которой былъ утверждёнъ куполь съ гранями. И хотя изъ всѣхъ. издаанныхъ Гаруччи, ампуллъ только одна 434, 5 передаетъ такую структуру покрытія колоннады, тогда какъ всѣ остальные (434, 1, 4, 6 и 435, 1) (рис. 15, 12, 16, 13) подчеркиваютъ пирамидальное покрытіе, мы должны принять конструкцію съ куполомъ. Вообще видно, что художники избѣгали круглыхъ линій, которыя было конечно трудно передать посредствомъ

штемпеля. Особенно это замѣтно тамъ, гдѣ форма линіи не играетъ существенной роли, какъ въ настоящемъ случаѣ. И если на ампулѣ 434, 5 (рис. 13) мы видимъ, что полуокружность большого круга крыши (идеально—здѣсь покрытие представляется полусферой) опирается на арки, висяція на воздухѣ, то должны предполагать, что такіе-же три сегмента купола будемъ имѣть предъ своими глазами, когда будемъ смотрѣть со стороны сидящаго ангела. Во всякомъ случаѣ, художнику было гораздо легче изобразить здѣсь пирамидальное покрытие, чѣмъ куполообразное, и, поэтому,

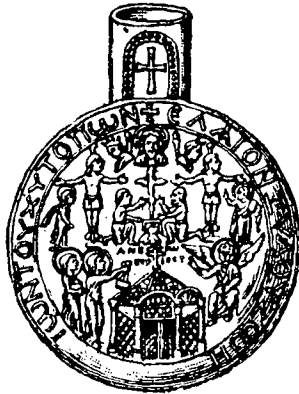


Рис. 16.

нужно думать, что въ этомъ случаѣ онъ просто скопировалъ конструктивный приѣмъ, какой видѣлъ въ характерѣ архитектуры окружавшей св. гробъ колоннады. Куполь колоннады лежитъ на аркахъ. На ампулѣ 434, 6 (рис. 16) эти арки потеряли свое конструктивное значеніе и сдѣлались просто русскими кокошниками, декораціей. Однако несомнѣнно, что это результатъ слишкомъ примитивной техники художника. И въ такой репродукціи колоннады мы должны видѣть тѣ-же аркады съ куполомъ, какъ и на предыдущей ампулѣ. Хорошо, что при общей небрежности художникъ отмѣтилъ вообще многоколонность того сооруженія, въ какое былъ заключенъ св. гробъ. На ампулѣ 435, 1 (рис. 13), вмѣсто колоннады, мы видимъ какой-то киворій: на четырехъ столпахъ покоится четырехгранная пирамидальная крыша. Ясно, что художникъ хотѣлъ просто выразить мысль, главную идею константиновскихъ сооружений: *монументъ*

св. гроба находится въ другомъ строеніи, которое напоминаетъ балдахинъ, киворій надъ престоломъ. Вообще изображенія св. гроба на ампуллахъ могутъ служить въ нѣкоторомъ отношеніи критеріемъ въ вопросѣ объ алтарѣ IV—V вв. Интересно, между прочимъ, что еще Адамнанъ (670 г.) называетъ все сооруженіе Константина надъ св. гробомъ *tegium*¹⁾, что, несомнѣнно, тождественно съ *siborium*.

Намъ остается упомянуть о нѣкоторыхъ частностяхъ устройства и убранства св. гроба на монцскихъ ампуллахъ.

Мы уже видѣли, что на ампуллахъ 433,8 и 434,2 (рис. 11 и 10) входъ внутрь св. гроба закрывается рѣшетками, которыя въ нѣкоторомъ смыслѣ можно назвать внутренними, потому-что основные столбы, поддерживающіе крышу, вынесены за эту рѣшетчатую преграду. Такое положеніе рѣшетокъ подчеркивается также паломническими разказами о томъ, что при службѣ епископъ съ духовенствомъ находится внутри св. пещеры и для сообщенія благословенія выходитъ изъ-за рѣшетки. Кромѣ того, композиціи на ампуллахъ 434,5,6 (рис. 14 и 16) заставляютъ признать, что колонны въ нижней части были связаны также рѣшетками, которыя, конечно, составляли искусственную преграду и препятствовали народу проникать на площадку передъ св. гробомъ. Въ рѣшеткѣ между двумя передними колоннами была устроена двустворчатая дверь, въ которую только и можно войти за ограду.

Таковы архитектурныя черты, въ которыхъ представляли себѣ мѣсто погребенія Спасителя авторы монцскихъ ампуллъ. Если отбросить изъ нихъ все детальное, частное, что представляло собой результатъ или техническаго неумѣнія, или собственнаго воображенія, но не историческій фактъ, то мы получимъ такую схему константиновскихъ сооружений на мѣстѣ погребенія Господа Христа. Сама св. пещера имѣла форму куба, покрытаго четырехгранной пирамидой съ крестомъ. Устье послѣдней было загорожено рѣшеткой, которая представляла собой двустворчатую дверь. Вокругъ св. гроба поставлены колонны, стянутыя арками, на которыхъ покоился куполь (съ гранями). Между колоннами—рѣшетки. Входъ

¹⁾ См. у Geyer, 2286, 2292 ff.

устроенъ въ рѣшетку между двумя колоннами противъ устья св. гроба.

Художественный стиль и характеръ монцскихъ ампуллъ принято относить къ такъ называемому эллинистическому искусству, которое дало основу искусству христіанскаго Востока. Когда античный источникъ началъ изсякать, явилось художественное теченіе съ востока: Александрія, Сирія и Палестина сдѣлались новыми родниками, откуда художники черпали мотивы, ассимилировали съ классическимъ антикомъ и получали въ результатъ совершенно особый стиль, въ которомъ классическое изящество и красота отступали на задній планъ передъ богословской задачей. И очень часто въ миниатюрахъ византійскихъ рукописей VI—VII вв. мы видимъ, что при отсутствіи сильной техники художникъ далъ сложную и умную композицію. Традиции классическаго антика съ большимъ трудомъ можно подмѣтить въ нѣкоторыхъ лишь деталяхъ. Наступаетъ новая эра въ исторіи искусства: художественный геній обращается не на западъ, а на востокъ. Восточная фантастичность, причудливость формы, орнаментальное богатство — вотъ черты, какія прежде всего поражаютъ наблюдателя. Однако, нужно отдать справедливость, художникъ не порываетъ связи съ своимъ національнымъ, удерживаетъ его отличительныя черты, сообщая, тѣмъ самымъ, въ нѣкоторомъ родѣ историческій элементъ своему произведенію ¹⁾. Иерусалимскіе рѣзчики штемпелей для ампуллъ при всемъ своемъ техническомъ неумѣнн въ интересующемъ насъ вопросѣ дали вполне достаточное доказательство нашей мысли. Ихъ нельзя назвать въ собственномъ смыслѣ художниками, которые всегда на первомъ планѣ должны ставить вѣрность исторіи, если имѣютъ въ виду дать историческую композицію. Конечно, данныя исторіи — для нихъ главный источникъ: слѣдовательно, евангельскій текстъ далъ имъ въ сценѣ воскресенія Христа лишь общую схему, канву, по которой они скомпановали сюжетъ на ампуллахъ, потому-что не сумѣли представить эту сцену въ исторической обстановкѣ.

Паломническія описанія св. города, которыя выше были уже резюмированы, представляютъ намъ достаточно отчет-

¹⁾ Д. В. Айваловъ „Эллин. основы“, стр. 189.

ливо топографію голгофской горы въ томъ видѣ, какой былъ современенъ имъ. Если сравнить теперь данныя этихъ описаній, касающіяся архитектоники св. гроба, съ данными монцскихъ ампулъ, то окажется, что между ними полное совпаденіе не только въ главномъ, но и въ деталяхъ. Тамъ и здѣсь Анастасисъ (паломнической терминъ для мѣста въ саду Іосифа Аримаѣйскаго, гдѣ было положено Тѣло Спасителя) представляется одинаково. Въ центрѣ площадки возвышается св. гробъ кубической формы съ пирамидальнымъ покрытіемъ; въ восточной стѣнкѣ входъ, который могъ закрываться особыми рѣшетками. Вокругъ св. гроба были поставлены колонны (12—18?), промежутки между которыми заставлены также рѣшетками. Противъ устья св. гроба рѣшеткѣ приданъ видъ двустворчатой двери. Эта колоннада была покрыта куполомъ: образовалась ротонда надъ кубическимъ сооруженіемъ.

Само собой понятно, что такая конструкція Анастасиса была вполне умѣстна въ описаніяхъ паломниковъ VI—VII вѣковъ, которые знали св. мѣсто не въ его первоначальномъ видѣ, а въ позднѣйшемъ, послѣ реставрацій еп. Макарія и др. Въ другомъ видѣ они не могли описывать, не будучи археологами.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло въ отношеніи ампульскихъ композицій. Здѣсь художники задавались цѣлью прежде всего исторической—изобразить воскресеніе Спасителя на основаніи повѣствованій евангелистовъ. Эти послѣднія были использованы ими однако только въ отношеніи дѣйствующихъ лицъ—мироносицъ, ангела; что-же касается самой обстановки, пещеры, камня, то эта цѣль осталась невыполненной, художники не сумѣли иллюстрировать слова Писанія о характерѣ пещеры, въ которой былъ положенъ Спаситель. Мы уже видѣли выше, что, по словамъ Евангелистовъ, гробъ Христа представлялъ собою простую пещеру въ горѣ, недавно предъ тѣмъ высѣченную Іосифомъ Аримаѣйскимъ для себя. Ничего необычайнаго, монументальнаго въ этомъ случаѣ не было, потому-что Іосифъ не былъ настолько богатъ, чтобы подражать Авессалому или Захаріи.

Слѣдовательно, авторы ампулъ должны были изобразить св. гробъ въ формѣ простой, необдѣланной пещеры, по сторонамъ которой и помѣстить евангельскіе персонажи—

мироносиць, ангела. Между тѣмъ, мы видимъ на мѣстѣ гроба Христа не пещеру, а великолѣпное сооруженіе, состоящее собственно изъ мѣста погребенія Спасителя въ видѣ кубического монумента и роскошной ротонды съ куполомъ.

Самъ собой является вопросъ, что послужило въ этомъ отношеніи источникомъ, оригиналомъ, съ котораго іерусалимскіе рѣзчики скопировали св. гробъ?

Рѣшить этотъ вопросъ не представляется очень труднымъ послѣ того, что мы сказали о сходствѣ архитектурники ампулъ съ описаніемъ св. гроба паломникамъ IV—VII вѣковъ и происхожденіи самыхъ ампулъ. Первое стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, какъ мы видѣли. Но, конечно, говорить о матеріальной зависимости художниковъ отъ паломническихъ дневниковъ нѣтъ никакихъ основаній, потому-что эти дневники были въ обращеніи не въ Іерусалимѣ, гдѣ никто не нуждался въ нихъ, а внѣ св. земли, откуда путешественники уносили на свою родину воспоминанія и ихъ предавали письмени, въ цѣляхъ дидактическихъ. Логически вполне естественно и единственно правильно дать иной отвѣтъ.

Обслѣдованія Д. В. Айналовымъ монетскихъ ампулъ въ стилистическомъ и иконографическомъ отношеніяхъ методомъ срѣзнительнымъ привели его, какъ мы уже видѣли, къ заключенію о палестинско-іерусалимскомъ происхожденіи этихъ ампулъ и о зависимости ихъ изображеній отъ мѣстнаго монументальнаго искусства. Дѣло объясняется очень просто. Когда начался приливъ паломниковъ во св. землю на поклоненіе мѣстамъ, освященнымъ Господомъ, которые не ограничивались однимъ прикосновеніемъ къ этимъ въ своемъ родѣ священнымъ реликвіямъ, но желали, такъ сказать, сохранить при себѣ надолго присутствіе благодатной силы и брали отъ св. гроба землю, масло изъ его лампадъ, то это должно было повести непременно къ нѣкоторому эксплуатированію этого естественнаго и разумнаго желанія. Это выразилось въ томъ, что нашлись предприимчивые люди, которые изготовляли особыя удобныя для ношенія флажки, украшали ихъ соответствующими изображеніями изъ евангельской исторіи и предлагали паломникамъ. Словомъ, продажа пузырьковъ съ св. масломъ, украшенныхъ св. изображеніями, въ мѣстахъ, гдѣ покоятся мощи святыхъ, что практикуется у насъ теперь, свой прототипъ имѣла гораздо

раньше, 1500—1600 лѣтъ тому назадъ. И если сейчасъ у гробницы пр. Сергія богомольцамъ предлагается св. масло изъ лампады при гробницѣ въ пузырькахъ съ изображеніемъ Преподобнаго, то и 1500 лѣтъ тому назадъ при св. гробѣ Спасителя паломники могли получать масло въ особыхъ флажкахъ съ изображеніями евангельскихъ сценъ у св. гроба. И конечно, рѣзчики штемпелей для ампулъ, люди не особенно технически умѣлые, опытные, понимавшіе свою задачу—украсить дешевыя флажки—болѣе, чѣмъ просто, не затруднялись изображеніемъ гроба, куда былъ положенъ и откуда воскресъ Спаситель. Не будучи археологами, они, вѣроятно, и не сознавали, какое *преступленіе* совершали, соединяя на ампуллахъ совершенно разновременныя черты. Для нихъ, быть можетъ, не казалось страннымъ и даже неестественнымъ, что мирноспыцы стоятъ около св. гроба въ формѣ монумента, какая была придана ему только въ IV вѣкѣ... Имъ важна была не вѣрность археологій, а богословская идея, которая руководила ими при украшеніи ампулъ именно изображеніями сценъ изъ пасхальной исторіи. И ихъ нельзя осуждать за это, какъ нельзя упрекать и нашихъ современныхъ фабрикантовъ пузырьковъ для масла, которые изображаютъ на послѣднихъ, напр., пр. Сергія въ ростѣ, стоящаго около Лавры, какою знаемъ мы ее, но какою она не могла быть 600 лѣтъ назадъ. Конечно, это неисторично, но авторы такой композиціи и не заботятся о вѣрности археологій.

Такъ, авторы монцскихъ ампулъ просто копировали св. гробъ въ современномъ видѣ. Отсюда, ихъ художественныя композиціи если и имѣли историческое значеніе, то не для иконописца, а для археолога, потому что историческій элементъ, внесенный ими въ свои произведенія, имѣетъ значеніе условное, но не прямое. Это именно обстоятельство и не учитываютъ изслѣдователи, которые признаютъ иконологическое значеніе за композиціями евангельскихъ сценъ. Съ иконологической точки зрѣнія, ампулъскія композиціи не имѣютъ никакого значенія, онѣ цѣнны только для историка искусства, который задается вопросомъ о генетической эволюціи иконографическихъ сюжетовъ.

Въ позднѣйшемъ византійскомъ искусствѣ это очень хорошо поняли, и мы видимъ, что приблизительно, съ IX—X вѣка въ иконографіи воскресенія Спасителя художники идутъ

новымъ путемъ при воспроизведеніи обстановки евангельскаго сюжета. Они стараются возможно больше приблизиться къ исторіи, выдержать самый стиль эпохи, ея характеръ.

Предъ нами небольшая золотая пластинка изъ Луврскаго музея съ рельефнымъ воспроизведеніемъ сцены у гроба Спасителя (рис. 17) въ тотъ моментъ, когда ангель объявляетъ



Рис. 17.

мироносицамъ о воскресеніи Господа. Компетентный Байе, издавшій эту пластинку, относитъ ее къ IX—X вѣкамъ ¹⁾. Композиція луврскаго пластинки при всей несложности сюжета останавливаетъ вниманіе своими чисто художественными эффектами: достаточно указать здѣсь на очень натуральную ситуацію правой руки ангела, вытянутой по направленію къ внутренности пещеры. Положеніе головы, торса, ногъ вполне правильны даже съ анатомической точки зрѣнія, лишь пропорціи туловища и нижней части тѣла говорятъ о

¹⁾ Байе „Византийское искусство“ С.-П.-б. 1888. Стр. 297; ср. Н. В. Покровский „Евангеліе въ памяти иконогр.“, СПб. 1892, стр. 397.

нѣкоторой небрежности. Гробъ представляетъ собою эдикулу въ видѣ простаго углубленія въ скалѣ, куда Тѣло Спасителя должно было быть просто прислонено, послѣ чего углубленіе закладывалось камнемъ. Подобныя эдикулы мы встрѣчаемъ въ фрескахъ катакомбъ Прискиллы, Гермеса, Маркеллина и Петра (дважды), на диптихѣ изъ Мурано (на островѣ въ лагунахъ Венеціи), хранящемся въ Равеннѣ ¹⁾, на которыхъ представлено воскрешеніе Лазаря. Для насъ, конечно, интересна эдикула въ формѣ небольшой пещеры, какую мы имѣемъ на фрескѣ въ катакомбѣ Гермеса. Несомнѣнно, что эта подробность есть результатъ слѣдованія художника евангельскому тексту (Ин. XI, 38, 41). Это даетъ право заключить, что и рѣзчикъ луврской пластинки съ изображеніемъ св. гроба въ видѣ эдикулы также былъ близокъ къ повѣствованіямъ свв. Евангелистовъ.

Св. гробъ этой интересной пластины вполнѣ, можно сказать, историченъ по своей *идеѣ*: о пещерѣ погребенія говорятъ Евангелисты, то-же подтверждаютъ археологическія данныя о формѣ погребальныхъ камеръ іудеевъ. Однако мы далеки отъ мысли считать композицію луврской пластины уникомъ и утверждать, что на ней мы имѣемъ рѣшительный поворотъ въ иконографіи воскресенія Спасителя. Правда, у насъ нѣтъ памятниковъ этого сюжета въ такой компановкѣ, которая говорила-бы, какъ луврская, о близкой зависимости художника отъ евангельскаго текста, но изъ этого нельзя дѣлать вывода, что такихъ памятниковъ и не было. Первые попытки передать сцены воскресенія, которыя мы видѣли на диптихахъ, своимъ стилемъ слишкомъ близки къ творчеству *галльскихъ* художниковъ и, поэтому, не могутъ имѣть рѣшающаго значенія безъ памятниковъ восточнаго происхожденія. Именно послѣднихъ иконографій и не достааетъ. А монцскія ампулы?—можетъ спросить читатель, ихъ восточное происхожденіе доказано. Да. Но не нужно забывать того, что мы сказали выше о ихъ техникѣ и вообще художественныхъ достоинствахъ. Онѣ назначались главнымъ образомъ для простонародной массы паломниковъ къ св. гробу, но отнюдь не для цѣлей иконографическихъ, какія хотятъ навязать ампульскимъ художникамъ нѣкоторые пслѣдовате-

¹⁾ Изданъ у Sybel „Altchristl. Ant.“, В. II. Marburg. 1909. Abb. 73.

ли. Главное въ нихъ—ихъ практическое назначеніе обслуживать культовья нужды паломниковъ. Иконографическій элементъ—декорація, къ которому нельзя предъявлять строгихъ иконографическихъ требованій. Иконографія не можетъ замыкаться въ узкія рамки только историческаго изслѣдованія, потому-что въ такомъ случаѣ она неизбежно должна слиться съ общей исторіей искусства, главной задачей которой является выясненіе генезиса художественныхъ памятниковъ. Иконографія прежде всего должна ставить своей задачей опредѣленіе правильныхъ путей для *иконописанія*, откуда—исторія того или другого сюжета имѣетъ для нея значеніе дидактическое. Слѣдовательно, все то, что представляетъ извѣстныя уклоненія отъ исторической перспективы, что неправильно съ точки зрѣнія археологій и св. текста, не можетъ имѣть серьезнаго значенія для иконографіи. Отсюда, иконографическаго значенія въ собственномъ смыслѣ монцкія ампуллы не могутъ имѣть.

Совершенно иное мы должны сказать относительно луврской пластины. Никакого узко-практическаго значенія эта небольшая пластинка изъ золота не могла имѣть, и можно предположить, что ея авторъ-художникъ прежде всего—главной задачей имѣлъ воспроизведеніе въ художественной формѣ повѣствованія св. текста о явленіи ангела по воскресеніи Спасителя. Конечно, для него естественнымъ было слѣдовать единственному источнику, если онъ хотѣлъ быть вѣрнымъ исторіи. Самая техника, выполненіе этой задачи показываетъ, съ какимъ тщаніемъ отнесся онъ къ своему произведенію. Въ этомъ отношеніи луврскую пластину мы должны считать вѣрной передатчицей лучшихъ традицій искусства обрабатывать драгоценные металлы, которое въ VIII вѣкѣ было столь высоко развито въ Византіи. Золотые, серебряные барельефы, роскошныя эмалы были тогда въ большой модѣ. Св. изобразенія наносились на драгоценныя пластины съ большой тщательностью, мода поддерживалась лучшими художниками, которые, конечно, стояли несравненно выше тѣхъ простыхъ мастеровъ, рукъ и вкуса которыхъ принадлежатъ монцкія ампуллы. Это обстоятельство нельзя не учитывать, потому-что оно помогаетъ уяснить сравнительное значеніе луврской композиціи. Если композиціи ампуллъ не имѣютъ иконографическаго значенія, потому-что весьма

далеки отъ историческихъ и археологическихъ данныхъ, то историчность луврской композиціи стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія, и иконографія воскресенія Спасителя не можетъ оставаться безъ вниманія эту интересную передачу св. текста. Въ нашу задачу не входитъ критическая оцѣнка подробностей компановки сюжета, мы скажемъ только о томъ, какъ понялъ художникъ слова св. Евангелистовъ о мѣстѣ погребенія Спасителя. Непропорціональность вообще, бывшая обычнымъ порокомъ у художниковъ VII—IX вв., сказалась и здѣсь (ср. каррикатурныя миниатюры воиновъ, валяющихся въ правомъ нижнемъ углу пластины). Незначительнымъ размѣрамъ голгофской горы отвѣчаетъ и миниатюрность пещеры, которая меньше человѣческаго роста, такъ-что нѣтъ возможности даже просто прислонить тѣло умершаго въ устье. Предъ нами не пещера въ собственномъ смыслѣ, а та эдикула, какую обычно мы встрѣчаемъ на катакомбныхъ фрескахъ. Это своеобразное пониманіе и толкованіе св. текста художникомъ едва ли не въ значительной степени зависитъ отъ свойствъ рельефа, какимъ пользовался послѣдній. Было очень трудно передать посредствомъ рельефа внутренность пещеры, и художникъ, говоря просто, ея почти представилъ въ вертикальномъ видѣ, съ оставленными Спасителемъ пеленами.

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Представленія о загробной жизни древнихъ вавилонянъ и евреевъ.

I.

По вѣрованіямъ древнихъ вавилонянъ, послѣ смерти душа отдѣляется отъ тѣла и, если оно погребено, отправляется въ долгое странствованіе, пока не достигнетъ особаго мѣста, гдѣ собраны души всѣхъ умершихъ. Ни происхожденіе, ни возрастъ, ни то или другое поведеніе на землѣ не избавляетъ человѣка отъ такой участи, никто не можетъ освобо-

даться отъ смерти и отъ *irsitu*, и людямъ остается просить лишь объ отсрочкѣ, о долгой жизни, о достиженіи глубокой старости. Это названіе—*irsitu*—одинаково примѣнялось вавилонянами и къ землѣ, но оно имѣетъ и специальное значеніе—мѣсто, гдѣ собираются умершіе. Въ поэмѣ Гильгамеса, редакція которой заходитъ за 2000 лѣтъ до нашей эры, имѣется описаніе ада, и его царица—*Álfatu*—названа „царицей земли“, при ней есть „писецъ земли“, назначеніе котораго—записывать являющихся туда. Тамъ же мы находимъ названіе царства тѣней, откуда Гильгамъ вызываетъ своего друга Эбани, „землею“. Истаръ спускается въ преисподнюю и находитъ тамъ „госпожу земли“; встрѣчается названіе *irsitu*—„великой землей“—*kigallu* (*Ki-Gal*=*irsitu rabitu*). Эта земля находится гдѣ-то внизу подъ нашей земной поверхностью; въ кодексѣ Хаммураби мы находимъ такое заклинаніе: „пусть пагубное слово Шамаса быстро достигнетъ его! Пусть наверху оно вырветъ его изъ среды живущихъ“. Проводникъ говоритъ Эбани: „спускается за мной, спускается за мной въ жилище мрака, въ жилище Нергала“. Эбани, вызванный изъ *irsitu* Гильгамесомъ, называется *sulu*—„тотъ, котораго возносить“, Гильгамесъ—наоборотъ, *muselu*—„тотъ, который возносить“. Болѣе точныхъ опредѣленій мѣстоположенія этой „земли“ вавилонская литература еще не дала, такъ что мы въ правѣ думать, что подобными названіями царства умершихъ вавилоняне хотѣли подчеркнуть преущества настоящей жизни, ея положительное содержаніе, сравнительно съ жизнью за-гробомъ. И дѣйствительно, слишкомъ мрачными красками описывается *irsitu*. Она—„земля, откуда никогда не возвращаются“,—„домъ, откуда не выходитъ тотъ, кто въ него вошелъ“, туда ведетъ „дорога, по которой нельзя идти обратно“¹⁾. Мракъ, темнота наполняютъ это царство мертвыхъ; здѣсь нѣтъ ни радости, ни надежды, темная ночь не освѣщается ни однимъ лучемъ, всюду лишь тлѣніе, и отъ всего земного великолѣпія остается лишь жалкая и печальная жизнь тѣней. Въ поэтическихъ сказаніяхъ вавилонянъ *irsitu* представляется какимъ-то живымъ организмомъ, который набрасывается на всякаго приближающа-

¹⁾ См. у Dhormes—„Le sejour des morts chez les babyloniens et les hebreux“ въ „Revue biblique“—1907, 1, pp. 60—62.

гося къ нему, оцутываетъ его какими-то сѣтями и влечеть къ себѣ въ бездну: „о, отецъ Бель!“—вскричала богиня Иннь-Сунъ,—„когда сѣти повергли меня на землю (=irsitu), сѣти уронили меня на землю“. Съ такими же словами обращается и Бель къ богу Сину. Dhormes догадывается, что, быть можетъ, подъ такой адской сѣтью разумѣется просто особое орудіе, которымъ каждый богъ схватываетъ своихъ враговъ и влечетъ въ преисподнюю: извѣстно, что Шамасъ—богъ солнца—запуталъ въ такую сѣть нерадѣющихъ о правосудіи ¹⁾. Но, съ другой стороны, извѣстно, что на службѣ Нергалья, бога подземнаго царства, находится особый богъ чумы и бичей—Намтару, должность котораго состоитъ въ вербованіи насельниковъ *irsitu*; и когда Истаръ спускается въ преисподнюю, Allatu—Эрескигаль обращается къ Намтару съ просьбой: „выпусти противъ нея шестьдесятъ болѣзней....

Болѣзни глазъ на ея глаза,

Болѣзни боковъ на ея бока,

Болѣзни ногъ на ея ноги,

Болѣзни сердца на ея сердце,

Болѣзни головы на ея голову“.

Такъ, *irsitu* вавилонянъ является средоточіемъ всякихъ болѣзней и бѣдствій подъ эгидой бога Намтару.

Но вавилонское мышленіе не останавливалось на такомъ общемъ описаніи царства тѣней: оно воображало входъ въ это царства съ запада, гдѣ заходитъ солнце, и недалеко отъ входа помѣщало область владычества Аллату, богини подземнаго міра. Аллату царствуетъ въ громадномъ городѣ съ чудовищной величины дворцомъ, окруженнымъ стѣнами, куда не проникаетъ никакой свѣтъ, и тамъ слышатся лишь горестные крики, это область ужаса и плача, оттуда мертвецы не могутъ убѣжать. Суевѣрный страхъ предъ душами умершихъ заставляетъ вавилонянъ старательно заключать ихъ въ преисподней,—она была для нихъ настоящей тюрьмой, домомъ „мрака“ или „праха“. Проводникъ такими словами убѣждаетъ Эбани спуститься за собою въ адъ: „спускайся за мной въ домъ мрака, обиталище Нергалья, въ домъ, откуда не выходятъ входящіе туда, въ домъ, обитатель коего лишень свѣта“. Съ такими-же подробностями описывается

¹⁾ Dhormes, cit. op. p 64

irsitu и въ схожденіи Истарь. Этотъ домъ или темница въ преисподней носитъ специальное названіе bit ikliti—домъ темноты ¹⁾, значеніе котораго одинаково съ греческимъ ἄιδης=α—не и ἰδεῖν—видѣть, такъ что bit ikliti указываетъ на мѣсто, гдѣ „ничего не видно“. Отъ Эбани мы узнаемъ еще новое названіе этого bit ikliti—домъ „праха“:

„въ домъ праха, куда я вошелъ“.

Этотъ прахъ тлѣнія лежитъ на всемъ царствѣ мертвыхъ, прахомъ покрыты его двери и запоры,—въ схожденіи Истарь говорится—

„при входѣ и на запорѣ разсыянь прахъ“;

Эбани встрѣчаетъ тамъ человѣка, который „полонъ праха. въ прахъ онъ погружень“. Прахъ—пища живущихъ тамъ.

Bit ikliti или agallu окружень семью громадными стѣнами, которыя не выпускаютъ ни одну тѣнь на свѣтъ, и Истарь должна предъ каждымъ входомъ въ новую стѣну послѣдовательно снимать свои одежды, такъ какъ мертвецы являлись предъ богиней Аллату нагими ²⁾. Богъ Эа, посылая въ преисподнюю Асусунамира за Истарь, отдаетъ приказаніе,—„пусть семь вратъ страны безъ возврата откроются предъ тобой“, и каждая изъ этихъ дверей снабжена особымъ запоромъ, какъ объ этотъ говорить одно заклинаніе, обращенное къ лихорадкѣ:

„заклинаю тебя семью вратами земли!

Заклинаю тебя семью запорами земли!“

Бдительные, неподкупные привратники слѣдятъ за вратами, великій привратникъ agallu принимаетъ Истарь и убѣждаетъ ее подчиниться законамъ этого дома мрака и праха; великаны, подобные греческому Церберу,—это—Намтару—богъ чумы и Тель-Рабишу, сидящій на корточкахъ, котораго называли „безжалостнымъ“.

Строгую организацію съ централизованной властью во главѣ находимъ мы въ agallu вавилонянъ. Нергаль и Эрескигаль—боги подземнаго царства имѣютъ въ своемъ распоряженіи вѣстника Намтару. „Писецъ земли“, „управитель земли“ (Gis-

¹⁾ Dhormes, cit. op. p. 66.

²⁾ См. Шаятепи-де-ля-Соссей „Иллюстр. исторія релягій“. 1899, Москва, т. I, стр. 225.

bil), глашатаи преисподней Нинь-бисъ-ридь, цѣлый штатъ судей—Ануянниси, —помѣщающіеся въ „дворцѣ правосудія“ на золотыхъ тронахъ,—вотъ извѣстные намъ персонажи bit ikliti. Мало того, Гильгамешъ допытывается у своего друга Эбани, что такое представляютъ собою законы царства мертвыхъ, но тотъ отказывается нарушить свое молчаніе; богиня Эрескигаль, соглашаясь принять свою сестру Истаръ, говоритъ привратнику: „иди, открой твои врата и заставь ее (Истаръ) дѣйствовать по древнимъ законамъ“. Такъ, идея организованнаго царства выдержана мифологіей вавилонянъ, и нѣкоторый диссонансъ вноситъ существованіе въ агалли нѣкоторыхъ лицъ, бывшихъ знаменитыми на землѣ, которые и тамъ сохраняютъ свой тонъ и репутацію, несмотря на могущество Нергала и Эрескигали: на первомъ планѣ здѣсь фигурируютъ мятежные боги, сражавшіеся въ началѣ творенія противъ Мардука,—онъ своей сѣтью поймалъ вождя мятежниковъ Кингу и заперъ его съ полчищемъ прислѣбниковъ въ преисподней. Другихъ персонажей, настолько-же независимыхъ, перечисляетъ Эбани; „въ домѣ праха, куда я вошелъ, живутъ господинъ и жрецъ, живутъ заклинатель и пророкъ, живутъ заклинатели великихъ боговъ, живетъ Этана, живетъ Гира“ и пр.

Ничего радостнаго, веселаго, пріятнаго не представляло пребываніе тѣней умершихъ въ irsitu; мрачно, безотрадно, пусто, бессмысленно было ихъ существованіе. Слабыя по своей природѣ, онѣ были страшны, какъ антитеза всего живущаго, которому онѣ могли вредить своимъ тлѣніемъ праха, и вавилонская идеологія заставляла живыхъ не забывать мертвецовъ, помнить, что они не перестаютъ жить, только одной стороной своего существа—духовной, которая продолжаетъ нуждаться въ пищѣ и водѣ. Единственнымъ средствомъ удержать мертвецовъ въ аду, избѣжать ихъ ужасныхъ посѣщеній вавилоняне считали вещественныя приношенія отъ стола на могилы. По вѣрованію ихъ, каждый мертвецъ имѣетъ своего падре, т. е. того, кто наливаетъ ему воду: земля праха въ то же время есть земля жажды и голода, и если тѣни не могутъ совсѣмъ вырваться на свободу изъ семи стѣнъ, имъ дозволяется на своихъ крыльяхъ, которыя служатъ для нихъ также одеждой, какъ птицамъ, подниматься изъ агалли и поѣдать на своихъ могилахъ при-

ношения натурой. Так, живые должны были заниматься этими бѣдными мертвецами, которые въ *irsitu* имѣютъ только прахъ и грязь, вмѣсто пищи; въ противномъ случаѣ, тѣнь бродитъ на перекресткахъ, питается нечистотами, которыя гниютъ на улицахъ.

„Тѣнь того, кто не имѣетъ никого, видѣлъ-ли ты?

„И видѣлъ ее: остатки горшка, остатки пищи, которые валяются на улицѣ, она поѣдаетъ“ ¹⁾.

При заклинаніи призраковъ произносятся такія слова:

„тѣнь, которая не имѣетъ никого, кто бы позаботился о ней,

„тѣнь, которая не имѣтъ никого, кто предложилъ-бы ей
пищу,

„тѣнь, которая не имѣетъ никого, кто налилъ-бы ей воды!“ ²⁾.

Особенно жадны обитатели *irsitu* къ запаху ѳиміама; Эреснигаль восклицаетъ:

„Когда Таммузь играетъ на флейтѣ изъ лались лазури
съ янтарнымъ кольцомъ,

„Когда, вмѣстѣ съ нимъ, играютъ для меня плакальщици
и плакальщицы,

„Мертвые встаютъ и обоняютъ благовоііе“ ³⁾.

II.

Исходнымъ пунктомъ для еврейскихъ представленій о загробной жизни служила мысль о непрекращаемости настоящихъ соціальныхъ отношеній и за могилой; ясное дѣло, что въ семейной усыпальницѣ общеніе могло-бы происходить лишь въ тѣсномъ кругу родственниковъ, и для общенія всѣхъ вообще семей, родовъ, племенъ и т. д. необходимо особое мѣсто. Такимъ мѣстомъ и былъ *šisš*. Нельзя согласиться съ нѣкоторыми учеными, которые слово шеоль переводятъ словомъ—могила, такъ какъ этому противорѣчитъ ясный смыслъ Быт. 37, 35: „собрашася вси сынове Іакова и дщери его и придоша утѣшити: и не хотяше утѣшитися. глаголя: яко сниду къ сыну моему сѣтуя въ шеоль, и плакася о немъ (Іосифѣ) отецъ“: Іаковъ хорошо знаетъ, что его сынъ растерзанъ звѣрями, слѣдовательно, говорить о

¹⁾ Dhormes cit op. p. 74.

²⁾ Dhormes, cit. op. p. 76.

³⁾ Ibid.

встрѣчь съ нимъ въ одной могилѣ нельзя, и, такимъ образомъ, слово שֵׁנַי имѣеть вообще совершенно иное, не матеріальное значеніе. Иаковъ говоритъ о свиданіи съ Іосифомъ тамъ, гдѣ матеріальные объекты не могутъ имѣть мѣста, а только духовные. Этому какъ разъ отвѣчаетъ библейская антропология, которая учитъ о дихотоміи человѣческаго существа (Быт. 2, 7), при которой духовное начало можетъ свободно отдѣляться отъ тѣла и проявлять ту или иную активность (Быт. 35, 18 ср. 3 Цар. 17, 21—23). „Саулъ и писатель книги Царствъ вѣрятъ, что умершій тѣлесно Самуилъ не прекратилъ своего существованія и можетъ являться на землѣ, чтобы принять даже участіе въ ея жизни“ (1 Цар. 28, 1—25—Юнгеровъ); источникомъ духовной субстанціи прямо считается Самъ Творецъ, къ Которому она и устремляется послѣ смерти организма (Еккл. 12, 7). Шеоль—мѣсто пребыванія душъ усопшихъ. Онъ находится глубже моря и основаній горъ (Іов. 26, 5; Втор. 32, 22 по евр. т.). Прор. Амосъ явно противопоставляетъ его небу (9, 2 ср. Псал. 138, 8), какъ антитезу небесному жилищу,—это—преисподняя, міръ особаго характера, который іудейская мысль представляла образно, какъ темницу съ громадными вратами (Іов. 38. 17; Ис. 38, 10), около которыхъ находятся привратники, слѣдящіе за прочными запорами (Іов. 17, 16 по евр. т.). Солнце не показывается въ этой безднѣ, это—страна мрака и темноты (Іов. 10, 21. 22). Обитателей шеола евреи называли שְׁנַיִם (Ис. 14, 9), но проф. Юнгеровъ говоритъ, что не всѣ мертвецы носятъ это названіе: „въ Библии рефаимы всегда упоминаются отдѣльно отъ другихъ мертвецовъ. Нигдѣ не говорится, чтобы умершіе дѣлались рефаимами. Рефаимы представляются вездѣ носителями зла и помѣщены на ряду съ великими грѣшниками, въ мѣстѣ загробнаго мучительнаго пребыванія послѣднихъ. По книгѣ Притчей и Псалмамъ, схождение къ рефаимамъ ожидаетъ только грѣшниковъ и отождествляется съ духовной смертью“¹⁾. Наоборотъ, праведниковъ ожидаетъ совершенно иная участь, они соединяются по смерти съ Богомъ, причемъ смерть тѣлесная можетъ и не имѣть мѣста: Энохъ за свое благочестіе былъ взятъ съ тѣломъ (Быт. 5, 23); псалмопѣвцы говорятъ, что

¹⁾ Юнгеровъ „Ученіе Ветх. Завѣт. о безсмертіи души и загроб. жизни“. Казань. 1882 г., стр. 73.

праведники не увидятъ тѣнїа (15, 10), поселятся въ землѣ живыхъ, гдѣ будутъ прославлять Бога (пс. 26, 13; 114, 9). Такая разница загробнаго существованїа опиралась на вѣру въ Божїе правосудїе, которое строго опредѣляетъ зависимость состоянїа человѣка по смерти отъ нравственнаго достоинства его земной жизни: примѣръ Эноха (Быт. 5, 24) и провалъ черезъ землю Корея съ сообщниками (Числ. 16, 30—33) были на глазахъ у евреевъ и удерживали ихъ отъ особой печали по умершимъ (Втор. 14, 1). Однако іудейская мысль не могла точно опредѣлить характера загробной жизни праведниковъ, она только постулировала ихъ *лучшее* состоянїе, сравнительно съ грѣшниками, и то обстоятельство, что рефаимами называются не всѣ умершіе, а только особо грѣшныя, даетъ возможность установить, что всѣ умершіе (Іов. 14, 13) безъ исключенїа идутъ туда, но праведники не получали имени рефаимовъ¹⁾. Причемъ проф. Schwally устанавливаетъ различїе существованїа въ шеолѣ *погребенныхъ* и *непогребенныхъ*: непогребенные остаются вдали отъ своихъ семей и родовъ, они скитаются, какъ тѣни, по шеолу; наоборотъ, погребенные съ соблюденїемъ соответствующаго ритуала обитаютъ въ шеолѣ семьями и родами, и здѣсь находятъ себѣ мѣсто *всѣ* умирающїе, тамъ израильтяне занимаютъ центральное положенїе²⁾. Что же такое жизнь въ шеолѣ, по еврейскому представленїю?—Жизнь въ шеолѣ разсматривалась, какъ продолженїе земнаго существованїа, и умершіе тамъ не теряютъ своего обычнаго земнаго вида; такъ, необрѣзанный сохраняетъ свою крайнюю плоть, пророкъ—мантію (Самуилъ въ Эн—Дорѣ), царь свою діадему и тронъ, воинъ—мечъ, народы не теряютъ своей національной физіономїи и т. д. Если кто имѣетъ какой-нибудь физическій недостатокъ, мы встрѣчаемъ его такимъ и за гробомъ: воинъ, убитый рукой женщины, сохраняетъ это позорное пятно. Мертвые высказываютъ свободно насмѣшки надъ извѣстными личностями: когда вавилонскій царь спускается въ царство мертвыхъ, обитатели шеола осыпаютъ его градомъ насмѣшекъ за высокомерїе и кичливость на землѣ (Ис. 14, 9—11. 16 ср. Эзек. 32. 21). Жизнь въ шеолѣ очень

¹⁾ Ср. Schwally „Das Leben nach dem Tode nach Vorstell. d. alt. Israels“, Giessen, 1892, s. 62.

²⁾ Schwally, cit. op. ss. 62—63.

бѣдственная, жалкая. Обитатели его немощны (Ис. 14, 10), они разбиты, обломки нѣкогда сильной мощи (Эзек. 26, 20), поэтому, — имя שְׁאוֹל — вполне отвѣчаетъ ихъ природѣ (Ис. 14, 9) ¹⁾.

Жизнь въ шеолѣ очень скудна, она далека отъ жизни земной по ея функциямъ; важнѣйшая функція индивида — отправленіе культа необязательно для жителя шеола, — и почитаніе предковъ не имѣетъ больше смысла, потому что умершіе сами становятся, какъ объекты почитанія, и имя Іеговы не слышится въ глубинахъ преисподней (Ис. 38, 18).

Мы видѣли, что, по еврейскимъ представленіямъ, всѣ люди послѣ смерти сходятъ въ шеолъ, мѣсто мрака и печали; однако ветхозавѣтный человѣкъ могъ надѣяться, что не вѣчно будетъ находится въ шеолѣ, что пребываніе тамъ имѣетъ смыслъ временнаго испытанія. Іовъ, признавшій сначала, что человѣкъ вѣчно пребываетъ въ шеолѣ, начинаетъ сомнѣваться въ справедливости этого положенія и обращается къ Богу съ надеждой, что Господь назначитъ ему срокъ, послѣ котораго избавитъ его отъ шеола (Іов. 14, 13). И это избавленіе будетъ имѣть своей цѣлью не что иное, какъ оправданіе его. Намъ нѣтъ нужды вступать въ споръ филологовъ о смыслѣ нѣкоторыхъ соотвѣтствующихъ выраженій въ книгѣ Іова ²⁾, мы кратко замѣтимъ только, что это оправданіе Іовъ ожидаетъ ни въ этой жизни, ни въ шеолѣ, а послѣ избавленія изъ преисподней: онъ проситъ Господа вывести его изъ шеола послѣ опредѣленнаго срока (14, 13—15), и тогда онъ будетъ оправданъ Искупителемъ (19, 25—26). Такъ, освобожденіе изъ шеола предваряетъ оправданіе человѣка. Въ шеолѣ оправданіе не можетъ быть, такъ какъ, хотя онъ и всегда открытъ предъ Іеговою (26, 6), однако Іегова не имѣетъ общенія съ его обитателями, и, такимъ образомъ, то удовлетвореніе Іовъ можетъ получить въ новой жизни, достигнутой чрезъ воскресеніе. Поэтому, воскресеніе, собственно говоря, является средствомъ оправданія человѣка, оно мотивируется *этически* въ представленіяхъ евреевъ. Таковъ былъ логическій ходъ мысленія іудеевъ, постулировавшій временность пребыванія въ шеолѣ и вос-

¹⁾ Анализъ этого слова см. у Schwally, ss. 64—65 An

²⁾ См. объ этомъ у Schwally, ss 109—111.

кресение для оправданія. Вѣра въ то, что Иегова можетъ воскрешать, возводить изъ ада, была присуща евреямъ, и еще Анна исповѣдала, что Господь „мертвить и живить, низводить во адъ и возводить“ (1 Цар. 2, 6); необходимость воскресенія подтверждалась также надеждой на Божественное правосудіе, которое не допуститъ несправедливости: если праведникъ умираетъ, не получивъ оправданія, то ясно, что онъ оживетъ,—иначе Божіе правосудіе—фикція (Іов. 14 гл. ср. Пс. ХСѴІІІ, 16). Прор. Исаія опредѣленно говоритъ, что „воскреснутъ мертвіи и востанутъ сущіи во гробѣхъ“ (26, 9), смерть будетъ уничтожена и праведники тогда будутъ утѣшены (25, 8). При этомъ интересно то, что евреи были убѣждены въ воскресеніи только праведниковъ для жизни, грѣшники же (рефаимы) такъ и останутся въ шеолѣ¹⁾.

Но является вопросъ: будетъ ли это воскресеніе праведниковъ всеобщимъ въ опредѣленный моментъ, или же каждый праведникъ воскреснетъ послѣ извѣстнаго срока, назначеннаго ему для пребыванія въ шеолѣ? Отвѣтъ на это вполнѣ опредѣленный мы не имѣемъ, такъ какъ наиболѣе ясное изъ соотвѣтствующихъ выраженій (Іов. 19, 25—27) содержится въ рѣчи Іова, который говоритъ объ Искупителѣ не вообще, а въ примѣненіи только къ себѣ; впрочемъ можно думать, что это не отрицаетъ универсальнаго характера за пришествіемъ Искупителя, потому что странно предположить мысль объ искупленіи каждаго въ отдѣльности! Искупитель придетъ и оправдаетъ всѣхъ, неправедно томящихся въ шеолѣ, тогда какъ грѣшники должны ожидать суда (Іов. 19, 29 по евр. т.). Интересно, между прочимъ, что евреи вѣрили въ возможность—увидать своими очами *тѣлесно* этого Искупителя: проф. Юнгеровъ видитъ въ этомъ ожиданіи евреевъ измѣненія настоящей плоти въ другую, болѣе тонкую по своей природѣ (Іов. 19, 26)²⁾.

Выше мы видѣли, что евреи съ одной стороны ожидали пришествія Гаела—Искупителя, Который освободитъ изъ шеола души праведниковъ и дастъ имъ блаженство; но съ другой стороны, они признавали и посмертный судъ. Является вопросъ, будетъ ли этотъ судъ всеобщимъ, и какъ въ такомъ случаѣ смотрѣть на освобожденіе изъ шеола правед-

¹⁾ Юнгеровъ, цит. соч. стр. 76; Schwally, cit. op. s. 159.

²⁾ Юнгеровъ, указ. соч. стр. 45—46.

никовъ, такъ какъ уже самымъ фактомъ освобожденія праведниковъ грѣшники получали осужденіе? Ясно конечно, что въ послѣднемъ случаѣ судъ уже не имѣетъ смысла. Отвѣтъ на это даетъ Экклезіастъ, который говоритъ: „все твореніе приведетъ Богъ на судъ о всякомъ прегрѣшеніи, аще благо, аще лукаво“ (12, 14),—„и сказалъ я въ сердцѣ своемъ: праведнаго и нечестиваго будетъ судить Богъ“ (3. 17). Если, такимъ образомъ, судъ будетъ всеобщій, и онъ не можетъ имѣть мѣста въ шеолѣ (см. выше), то ясно, что Богъ будетъ судить только тогда, когда праведники получаютъ возможность выйти изъ шеола; Іовъ выражалъ очень опредѣленно надежду, что избавителемъ его изъ шеола будетъ Искупитель—Мессія. Такой силогизмъ, впрочемъ не совсемъ законченный, потому что не опредѣляется характеръ дѣла искупленія Мессіи, можно дополнить соображеніемъ, что Мессія пріобрѣтетъ право или возможность выхода изъ шеола, пріобрѣтетъ, конечно, Своими заслугами и страданіями (на крестѣ, послѣ-то этого и состоитъ судъ Божій, когда праведники удалятся изъ шеола, а рефаимы останутся тамъ).

Такимъ образомъ, безотрадная и мрачная мысль о необходимости идти послѣ смерти въ шеолъ смягчалась надеждой на Мессію, Который уничтожитъ власть діавола, всѣ умершіе воскреснутъ для суда, и праведники получаютъ воздаяніе; эта надежда и была, строго говоря, единственнымъ побудителемъ для исполненія закона, такъ какъ въ противномъ случаѣ холодное равнодушіе къ жизни охватило бы еврея при мысли, что ничто не спасетъ отъ *вѣчнаго* пребыванія въ шеолѣ!

III.

Мы кратко изложили взглядъ древнихъ вавилонянъ и евреевъ на загробную жизнь, намъ остается сравнить ихъ со стороны содержанія. Достаточно и той краткой характеристики агаллу вавилонянъ, какую мы дали выше, чтобы видѣть, насколько грубо-матеріалистичны были ихъ загробныя вѣрованія: правда, тѣло человѣка остается здѣсь, душа отправляется въ царство тѣней, но она по существу такъ-же матеріальна, какъ и тѣло, потому что нуждается въ пищѣ и питьѣ, можетъ своимъ видомъ пугать живыхъ, врываться

въ жилища и пр. И это заставляло живыхъ заботиться о ней, откупаться пищевыми приношеніями и т. д. Самое *agallu* картинно, образно представляется какой-то мрачной темницей, гдѣ томятся тѣни, и интересно, что именно въ этой-то мрачности и былъ главный *raison d'être agallu*, потому что *irsitu* мыслилось, какъ полная антитеза настоящей жизни, такъ что, если бы придать ровный, сѣрый тонъ краскамъ описанія *agallu*, то исчезла-бы вся сила впечатлѣнія отъ царства мертвыхъ, и *irsitu* сдѣлалось-бы настоящей земной жизнью. Даже болѣе того—оно все представило-бы собой копию съ обстановки какого-нибудь замка владѣтельнаго графа, гдѣ, на ряду съ жизнью господъ (административный персоналъ *agallu*—Нергаль, Эрескигаль съ свитой и пр.), едва замѣтно прозябаніе плѣнныхъ враговъ въ мрачныхъ подземельяхъ, откуда слышатся стоны и вопли голодныхъ и холодныхъ несчастныхъ узниковъ...

Восточная фантазія не пожалѣла яркихъ красокъ для изображенія *irsitu*, она отдѣлываетъ каждую деталь этого царства, и вавилонянинъ видѣлъ даже прахъ на замкахъ вратъ, предъ которыми Истаръ должна была постепенно сбрасывать свои одежды. Полный штатъ служителей и должностныхъ чиновниковъ ютится около подземныхъ властелиновъ и, какъ въ какомъ-нибудь присутственномъ мѣстѣ, посѣтители нумеруются и поступаютъ въ извѣстныя отдѣленія... Не успѣваетъ душа разлучиться съ тѣломъ, какъ уже *agallu* своей сѣтью влечетъ ее въ адъ, сбрасываетъ въ мѣсто мрака, и начинаются ея мученія въ отсутствіи тепла и пищи, она хочетъ вырваться на свѣтъ, но крѣпкія стѣны парализуютъ ея желанія и достаточно одного взгляда безжалостнаго привратника, чтобы страшныя чудовища бросились на тѣней и растерзали ихъ...

Какъ голодныя собаки, тѣни умершихъ шатаются по *agallu* и своимъ воемъ и стонами оглашаютъ его пустые своды; безцѣльное, бессмысленное и жалкое существованіе влачатъ онѣ тамъ, безъ всякой надежды на будущее, безъ надежды на освобожденіе изъ этой ужасной тюрьмы, и невольно должна была закрадываться мысль сожалѣнія, если не давалъ простора своимъ инстинктамъ и видѣлъ въ лицѣ другого человѣка не врага. Зачѣмъ исполнять, на самомъ дѣлѣ, законы божественные и человѣческія, если за свое добро не

получаешь подчасъ награды здѣсь отъ Бога, а люди злы, неблагодарны, и можно уйти въ *agalu*, не получивъ возмѣщенія за свои страданія, жертвы и пр.?. Если такъ, то зачѣмъ и признавать необходимыхъ такихъ или иныхъ религиозныхъ обязанностей и отношеній? вѣдь—Нергаль все равно сравниеть участь мою и какого-нибудь страшнаго злодѣя, который не встрѣчалъ препятствій своимъ злымъ стремленіямъ и страстямъ, тонулъ въ потокахъ крови и бросалъ вызовъ Шамасу... Однимъ словомъ, безотрадное будущее ждало каждаго вавилонянина, и, вслѣдствіе этого, земная жизнь также теряла свою привлекательность, возможность внезапной смерти должна была парализовать всякое радостное настроеніе, жуткое чувство загробнаго страха сжимало сердце, и самое бурное веселье обращалось въ томительное переживаніе на себѣ мукъ и страданій *agalu*... Такой практической пессимизмъ былъ естественнымъ слѣдствіемъ антитезы настоящаго существованія жизни за гробомъ, и подъ угломъ этого вполне были понятны какъ эпикурейскіе нравы вавилонянъ, такъ и самоубійства неудачниковъ—пасынковъ судьбы. И интересно, что почти всѣ молитвы вавилонянъ своимъ предметомъ имѣютъ—долгую жизнь, отдаленіе часа смерти; такъ, страхъ смерти заставлялъ дрожать струны сердца и вызывалъ невольное сожалѣніе, что слишкомъ кратка настоящая жизнь человѣка...

Такимъ образомъ, вычурно-поэтическое изображеніе *agalu* и безотрадное будущее—вотъ двѣ черты, которыя отличаютъ загробныя вѣрованія вавилонянъ. Мы сказали, что если устранить вѣншее описаніе обстановки *agalu*, то отъ загробной жизни ничего не останется, потому что со стороны матеріальной міеологія вавилонянъ здѣсь была очень бѣдна, и, собственно говоря, вопросъ о жизни въ *agalu* оставался безъ всякаго отвѣта. Иное мы видимъ въ представленіяхъ евреевъ.—Если евреи представляли себѣ шеолъ какимъ-то подземнымъ міромъ, мѣстомъ мрака, печали и стenanій, которое имѣетъ врата съ запорами, то въ этомъ нужно видѣть просто слѣдъ поэтической работы, а не принимать, какъ догматическое ученіе о дѣйствительной обстановкѣ шеола, что пытается доказать г. Dhormes ¹⁾. Съ одной стороны, такое кар-

¹⁾ Dhormes „Le séjour des m^{es}.—cit. op. pp. 62—63. 65 sq.

тинное описаніе шеола мы находимъ въ рѣчахъ Іова, въ Псалмахъ и др., т. е. въ такихъ книгахъ, авторы которыхъ были не прочь для большей конкретности предмета и интенсивности впечатлѣнія прибѣгать къ опозитизированнымъ образамъ. Съ другой стороны, не нужно забывать, что книги Св. Писанія, которыя въ настоящемъ случаѣ служатъ главнымъ источникомъ для насъ, были не учеными произведеніями, а назначались для широкихъ слоевъ простого народа, который конечно болѣе склоненъ былъ къ образному мышленію, чѣмъ къ отвлеченному. И конкретное изображеніе вратъ ада было просто формой для идеи, что послѣ смерти каждый поступаетъ въ шеоль во власть діавола. И самое изображеніе шеола, не такое богатое подробностями, какое мы видѣли у вавилонянъ, показываетъ, что для еврейскаго мышленія это было внѣшней ширмой, за которой скрывалась глубокая идеологія, представлявшая себѣ шеоль дѣйствительно мѣстомъ мученій,—мученій нравственныхъ, областью страданій, горя и тоски о своемъ утерянномъ состояніи въ лицѣ праотца Адама, который своимъ грѣхопаденіемъ отдалъ человѣчество во власть діавола, и оно должно было сходить въ его царство мрака—шеоль, пока не наступитъ „день Господень“ (Ам. 5, 18). Можно сказать, что если уничтожить подробности вавилонскаго міаа объ arallu, о персонажахъ, дворцѣ съ штатомъ служителей, великанахъ — сторожахъ у дверей, запертыхъ на замки и пр., то отъ arallu ничего не останется вслѣдствіе идейной бѣдности вавилонской эсхатологіи, которая вся была построена на внѣшности, дѣйствовала на воображеніе, фантазію, но не давала ничего положительнаго. Тогда какъ центральная мысль еврейской эсхатологіи, что человѣкъ послѣ смерти поступалъ въ царство діавола, не нуждалась ни въ какой поэтической обстановкѣ. И, конечно, какъ антитеза небу, жилищу Бога, шеоль и не могъ иначе представляться, какъ въ опозитизированной формѣ.

Мы видѣли выше, что вавилонская мысль въ конечномъ выводѣ приходила къ практическому пессимизму и нигилизму: наоборотъ, ученіе евреевъ о рефанмахъ и нерефанмахъ въ шеоль вносило нѣсколько отрадное чувство въ эсхатологическія чаянія евреевъ. Каждый могъ надѣяться на причисленіе себя къ сонму праведниковъ въ шеоль, которые

имѣють *лучше* существованіе, чѣмъ рефаримы, потенциально даже освобождаются отъ особенныхъ мученій, потому что мысль объ оправданіи служила для нихъ меліоративнымъ факторомъ. Такъ, еврейскія чаянія загробной жизни, сравнительно съ вавилонскими, полнѣе конструируютъ ее,—они привносятъ еще неизвѣстное вавилонянамъ представленіе о какой-то третьей фазѣ загробнаго существованія, наряду съ смертью и пребываніемъ въ шеолѣ, представленіе о моментѣ, когда праведники, не получившіе возмѣщенія своихъ заслугъ на землѣ, будутъ оправданы по освобожденіи изъ шеола. Эта мысль объ освобожденіи изъ шеола—*agallu* была бы конечно совсѣмъ диссонантна вавилонской эсхатологіи, считавшей *agallu* *послѣднимъ и вѣчнымъ* мѣстообиталищемъ человѣческихъ душъ. До представленія о загробномъ оправданіи человѣка вавилоняне не дошли, потому-то имъ была чужда и неизвѣстна, или же затерялась у нихъ, мысль о Мессіи, которая и была, собственно, логической предпосылкой оправданія. Въ міросозерцаніи же евреевъ—идея Мессіи занимала мѣсто фокуса, въ которомъ концентрировалось все, и поэтому-то эсхатологія вавилонская при всей своей стройности проигрывала,—идея правосудія, конечно, уже не могла быть локализована вавилонскимъ Божествомъ, и ясно, конечно, что этимъ наносилась страшная брешь въ религіозныхъ представленіяхъ вавилонянъ. Такимъ образомъ, еврейскія загробныя вѣрованія не имѣли тѣхъ отрицательныхъ практическихъ слѣдствій, какія мы видѣли у почитателей древняго Нергала.

Конечно, только раціоналисты могутъ говорить о генетической зависимости еврейской эсхатологіи отъ вавилонской: мы видѣли, насколько бѣднѣе и безсодержательнѣе послѣдняя первой, такъ что можно говорить только о сходствѣ вѣрованій вавилонянъ и евреевъ. Но неволью является вопросъ, чѣмъ объяснить это сходство?

Не трудно видѣть безъ особаго тонкаго анализа, что если бы выполнить актъ рафинированія вавилонскихъ представителей о загробной жизни, то получилась бы схема собственно библейской эсхатологіи только безъ идеи оправданія; это обстоятельство даетъ ключъ къ отвѣту на поставленный вопросъ.

Въ настоящее время можно считать доказанной библей-

скую тему о происхожденіи и расселеніи въ первобытно-время племень изъ одного центра. Ясно, конечно, что религіозныя воззрѣнія этихъ племень были сходны, такъ какъ до этого момента имѣли одинъ и тотъ-же источникъ; послѣ же расселенія этотъ источникъ дѣйствовалъ только для одного народа еврейскаго ¹⁾, у котораго и находимъ развитіе идеи, что послѣ смерти человѣкъ поступаетъ въ царство діавола. Вавилоняне въ лицѣ своихъ этническихъ предковъ также отошли отъ центра съ извѣстными богооткровенными религіозными вѣрованіями, но съ теченіемъ времени, вслѣдствіе отсутствія контролирующаго начала, эти вѣрованія постепенно стирались, къ нимъ привносились различные естественные элементы, натуралистическія наблюденія, вымыслы фантазій, все это становилось достояніемъ поэтовъ, въ интересахъ которыхъ было, конечно, конкретизировать библейскую схему, передававшуюся изъ рода въ родъ устно, въ искаженномъ видѣ. Но этимъ мы отнюдь не хотимъ отрицать позднѣйшихъ культурныхъ сношеній вавилонянъ съ евреями, при которыхъ могли имѣть мѣсто заимствованія вавилонянами болѣе развитого цикла эсхатологическихъ вѣрованій у евреевъ.

Н. Д. Протасовъ.

¹⁾ Подробнѣе развиты эти мысли въ моихъ этюдахъ:— „Первобытный человѣкъ Библии“ (В. и Раз. 1910. № 13) и „Къ вопросу о религіозномъ элементѣ въ посвященіяхъ у дикарей“. (Бог. Вѣсти. 1910, мартъ).